المجموعة الكتابية
١

المدخل الى الكتاب المقدس

الجزء الأول
التوراة وعالم الشرق القديم

الخوري بولس الفغالي
دكتور في اللاهوت والفلسفة
دبلوم في الكتاب المقدس واللغات الشرقية

منشورات المكتبة البولسية

المدخل الى الكتاب المقدّس

طبعة أولى
١٩٩٤



توطئة

هذا هو المدخل الى الكتاب المقدّس الذي يفتح المجموعة التي أخذنا على عاتقنا أن نصدرها بالتعاون مع الآباء البولسيين لنساعد المؤمنين على الاطّلاع على نصوص مقدّسة وصلت إلينا عبر التوراة والإنجيل، عبر أسفار العهد القديم وأسفار العهد الجديد.

نقسم هذا المدخل إلى خمسة كتب. نعالج في خمسة اجزاء، ثلاثة منها تتعلّق بالعهد القديم، وجزءان يتعلّقان بالعهد الجديد.

بعد أن نطرح بعض القضايا العامّة، ننطلق في مسيرتنا عبر الأسفار المقدّسة من سفر التكوين إلى آخر ما دوّن من أسفار العهد القديم، عنيت به سفر الحكمة. وبعد هذه اللمحة الإجمالية عن التوراة، نقدّم بعض الموضوعات الدينية التي تساعدنا على تكوين فكرة عن لاهوت العهد القديم. هكذا نفهم كلام الله في إطاره التاريخي المتطوّر قبل المسيح، ونستعدّ للدخول في عالم العهد الجديد الذي هو كمال الوحي. أعطانا الآب ابنه فأعطانا فيه كلّ شيء. أعطانا يسوعَ كلمتَه فلم يعد له شيء آخر يعطينا.

وها نحن نحاول الولوج الى عالم العهد القديم، فنقدّم في الجزء الأوّل الأبحاث العامّة، وتاريخ الشعب العبراني منذ بدايته إلى الإسكندر الكبير، ونقابل أخيرًا المراجع البيبلية بكتابات الشرق القديم.

وقبل الدخول في الكتاب نسوق بعض الملاحظات العامّة.

إيراد النصوص الكتابية

ترد النصوص الكتابيّة بحسب النسخة العبرانيّة في ما يتعلّق بالأسفار القانونيّة الأولى أي تلك المدوّنة أصلاً في اللغة العبرانيّة (أو الآراميّة).

أمّا نصوص الأسفار القانونيّة الثانية أي تلك التي نقلتها إلينا الكنيسة في اللغة اليونانيّة، فهي ترد بحسب الترجمة السبعينيّة.

عمليًّا نتّبع الترتيب المعمول به في الترجمة الكتابيّة المسكونيّة في اللغة الفرنسيّة.

ينتج من ذلك أن أرقام المزامير تختلف عمّا نجده في ترجمة الآباء اليسوعيّين القديمة والدومينيكان (بالعموم هناك فرق في رقم واحد. مز ١١ في النسخة اليسوعيّة هو مز ١٢ في النسخة العبرانيّة) وإن أرقام الآيات في المزامير تختلف عمّا نجده في ترجمة جمعيّة الكتاب المقدّس القديمة، التي لا تعطي رقمًا لمقدّمة المزمور (مرّات عديدة هناك فرق في رقم واحد. مثلاً مز٨٣: ٤ في العبرانية هو ٨٣: ٣ في نسخة جمعيّة الكتاب المقدّس).

وينتج أيضاً بعض الفروقات في ترقيم فصول وآيات تختلف فيها اليونانيّة و (اللاتينيّة) عن العبرانيّة. مثلاً: زك١: ١ي يحتوي ١٧ آية في النص العبرانيّ و ٢١ آية في النصّ اليونانيّ (الذي يتّبعه كلّ من نص الآباء اليسوعيّين والجمعيّة). وهذا ما يجعل زك٢: ١ بحسب النصّ العبرانيّ يقابل ١: ١٨ في النصّ اليونانيّ. وزك٢: ١ بحسب النصّ اليونانيّ يقابل ٢: ٥ في النصّ العبرانيّ.

وتفصيلاً، عندما نقول تك٢: ٤ فنحن نعني سفر التكوين الفصل الثاني الآية الرابعة.

وعندما نقول خر٣: ٤ – ٦ فنحن نعني سفر الخروج الفصل ٣ من الآية ٤ إلى الآية ٦ ضمنًا.

وعندما نقول لا ٤: ٥، ٩ فنحن نعني سفر اللاويين (أو الأحبار) الفصل ٤ الآية ٥ والآية ٩.

وعندما نقول عد ٤ – ٦ فنحن نعني سفر العدد من الفصل الرابع إلى الفصل السادس ضمنًا.

وعندما نقول تث ١: ٢؛ ٣: ٤ فنحن نعني سفر التثنية الفصل الأول آية ٢ ثمّ الفصل ٣ آية ٤.

تسمية الأسفار المقدّسة

هناك أسماء اتفق عليها المترجمون العرب (سفر التكوين مثلاً) وأسماء اختلفوا عليها. فسفر الجامعة الذي يسمّيه الشرّاح الغربيّون «قوهلت» (كما في العبرانيّة) سمّاه الشدياق «الواعظ». وسفر اللاويّين الذي هو السفر الثالث من أسفار موسى قد سمَّته الترجمة السريانيّة البسيطة سفر الكهنة (كهني) والترجمة اليسوعيّة سفر الأحبار مقتفية بذلك ترجمة الشدياق. ثمَّ إنّ الترجمة اليسوعيّة القديمة ذكرت أسفار الملوك الأول والثاني والثالث والرابع على خطى اليونانيّة واللاتينيّة، أمّا نحن فسنذكر سفر صموئيل الأول وسفر صموئيل الثاني، ثمَّ سفر الملوك الأول وسفر الملوك الثاني. ونسمّي السفر الرابع من أسفار موسى سفر العدد (عِوَض سفر الأعداد كما في الشدياق)، والسفر الخامس سفر التثنية عِوَض تثنية الاشتراع كما في الشدياق واليسوعيّة.

ونقدّم لائحتَين: لائحة أولى بالأسفار المقدّسة مع مختصراتها.

لائحة ثانية أبجديّة بالمختصرات الكتابيّة مع مختصرات أخرى.

لائحة بالأسفار المقدّسة
مع مختصراتها

١) العهد القديم

التكوين	=	**تك**	حزقيال	=	**حز**
الخروج	=	**خر**	هوشع	=	**هو**
اللاويين (الأحبار)	=	**لا**	يوئيل	=	**يؤ**
العدد	=	**عد**	عاموس	=	**عا**
التثنية	=	**تث**	عوبديا	=	**عو**
يشوع	=	**يش**	يونان	=	**يون**
القضاة	=	**قض**	ميخا	=	**مي**
سفرا صموئيل	=	**١ و٢ صم**	ناحوم	=	**نا**
سفرا الملوك	=	**١ و٢ مل**	حبقوق	=	**حب**
			صفنيا	=	**صف**

أشعيا	=	أش
إرميا	=	إر
ملاخي	=	ملا
المزامير	=	مز
أيوب	=	أي
الأمثال	=	أم
راعوت	=	را
نشيد الأناشيد	=	نش
الجامعة	=	جا
مراثي إرميا	=	مرا
أستير	=	أس
دانيال	=	دا
عزرا	=	عز
نحميا	=	نح
سفرا الأخبار	=	١ و٢ أخ
يهوديت	=	يه
طوبيا	=	طو
سفرا المكابيّين	=	١ و٢ مك
الحكمة	=	حك
يشوع بن سيراخ	=	سي
باروك	=	با

٢) العهد الجديد

متى	=	مت
حجّاي	=	حج
زكريّا	=	زك
مرقس	=	مر
لوقا	=	لو
يوحنا	=	يو
أعمال الرسل	=	أع
الرسالة إلى الرومانيين	=	روم
الرسالة إلى الكورنثيّين	=	١ و٢ كور
الرسالة إلى الغلاطيّين	=	غل
الرسالة إلى الأفسسيّين	=	أف
الرسالة إلى الفيليبيّين	=	فل
الرسالة إلى الكولسيّين	=	كو
الرسالة إلى التسالونيكيّين	=	١ و٢ تس
الرسالة إلى تيموزثاوس	=	١ و٢ تم
الرسالة إلى تيطس	=	تي
الرسالة إلى فيلمون	=	فلم
الرسالة إلى العبرانيين	=	عب
رسالة يعقوب	=	يع
رسالتا بطرس	=	١ و٢ بط
رسائل يوحنا	=	١ و٢ و٣ يو
رسالة يهوذا	=	يهو
رؤيا يوحنا	=	رؤ

لائحة أبجدية بالمختصرات

١ و٢ أخ = سفرا الأخبار الأول والثاني
إر = إرميا (نبوءة)
أع = أعمال الرسل
أف = رسالة القديس بولس إلى الأفسسيّين

أس = أستير
أش = أشعيا
با = سفر باروك
١ و٢ بط = رسالتا القديس بطرس الأولى والثانية
تث = سفر التثنية
١ و٢ تس = رسالتا القديس بولس الأولى والثاني إلى التسالونيكي
تك = سفر التكوين
١ و٢ تم = رسالتا القديس بولس الأولى والثانية إلى تيموثاوس
تي = رسالة القديس بولس إلى تيطس
جا = سفر الجامعة
حب = نبوءة حبقوق
حج = نبوءة حجاي
حز = نبوءة حزقيال
حك = سفر الحكمة
خر = سفر الخروج
دا = سفر دانيال
را = سفر راعوت
روم = رسالة القديس بولس إلى الرومانيّين
رؤ = سفر الرؤيا
زك = نبوءة زكريا
سي = يشوع بن سيراخ
صف = نبوءة صفنيا
١ و٢ صم = سفرا صموئيل الأول والثاني
طو = طوبيا
عا = نبوءة عاموس
عب = الرسالة إلى العبرانيّين
عد = سفر العدد

أم = سفر الأمثال
أي = سفر أيوب
غل = رسالة القديس بولس إلى الغلاطيّين
فل = رسالة القديس بولس إلى الفيليبيّين
فلم = رسالة القديس بولس إلى فيلمون
قض = سفر القضاة
كو = رسالة القديس بولس إلى الكولسيّين
١ و٢ كور = رسالتا القديس بولس الأولى والثاني إلى الكورنثيّين
لا = سفر اللاويّين أو الأحبار
لو = إنجيل لوقا
مت = إنجيل متى
مر = إنجيل مرقس
مرا = مراثي إرميا
مز = سفرا المزامير
١ و٢ مك = سفرا المكابيّين الأول والثاني
١ و٢ مل = سفرا الملوك الأول والثاني
ملا = نبوءة ملاخي
مي = نبوءة ميخا
نا = نبوءة ناحوم
نح = سفر نحميا
نش = نشيد الأناشيد
هو = نبوءة هوشع
يش = سفر يشوع بن نون
يع = رسالة القديس يعقوب
يه = يهوديت
يهو = رسالة القديس يهوذا
يو = إنجيل يوحنا
١ و٢ و٣ يو = رسائل القديس يوحنا الأولى والثانية والثالثة

عز = سفر عزرا
عو = نبوءة عوبديا
يوء = نبوءة يوئيل
يون = نبوءة يونان

مختصرات أخرى

آ = آية أو فقرة
رج = راجع
ق = قابل
ف = فصل
ي = ما يلي من الآيات
وز = نص مواز

ترد النصوص على الشكل التالي:

– **(تث ٢ : ٤)** أي سفر التثنية، الفصل ٢، الآية ٤.

– الفاصلة (،) تفصل بين آيتَين في الفصل الواحد، مثلاً: (تث ٢ : ٤، ٦ أي آ ٤ وآ ٦).

– النقطة والفاصلة (؛) تفصل بين مرجعَين.

– عندما يرد مرجع من دون ذكر اسم السفر فنعني السفر الذي ندرسه.

– **(لا ٥ : ١-٤)** أي سفر اللاويّين (الأحبار)، الفصل ٥، من آ ١ إلى آخر آ ٤.

أي سفر اللاويّين (الأحبار)، الفصل ٥، من آ ١ إلى آخر آ ٤.

القسم الأوّل
أبحاث عامّة

نعالج في هذا القسم مواضيع عامة تشمل الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد.

الموضوع الأوّل: الكتاب المقدّس كلام الله

الموضوع الثاني: الوحي في الكتاب المقدّس

الموضوع الثالث: النقد الأدبيّ والكتاب المقدّس

الموضوع الرابع: الكتاب المقدّس وأسفاره القانونيّة

الموضوع الخامس: الترجمات

الموضوع السادس: المخطوطات

الفصل الأوّل

الكتاب المقدّس

هو كلام الله

يستهل المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني الدستور العقائدي في الوحي الإلهي فيقول: إنّ المجمع المقدّس يصغي بورع إلى كلمة الله ويعلنها بثقة. أجل، لقد حسن في عيني الله الجوّاد والحكيم أن يكشف عن ذاته ويعلن سرّ مشيئته (أف ١ : ١١) إلى البشر فكلّمهم عبر الأنبياء والمعلّمين قبل أن يكلّمهم بابنه الذي هو بهاء مجده وصورة جوهره (عب ١ : ٣). لقد كلّمنا الله كأحبّاء وحدّثنا ودعانا إلى مشاركته في سعادته وأرادنا أن نعرفه بواسطة هذه الكلمة: إنّه الإله الوحيد الحقيقي، إنّه الآب الساهر والقاضي العادل، إنّه المخلّص الذي يهتمّ بما يعود إلى إشراكنا في الخيرات الإلهية التي تفوق تمامًا إدراك العقل البشري. وهذه الكلمة وصلت إلينا عبر الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد.

فالعهد القديم، الذي هو في الوقت عينه تاريخ خلاص وشريعة ووعد، يبقى، بعد أن أتمّه المسيح وبلغ به إلى كماله، كلام الله. والعهد الجديد، الذي هو تتمّة سرّ الخلاص بالمسيح وبداية الكنيسة بالرسل، لا يزال يقول لنا مشيئة الله التي لا تريد أن يهلك واحد منّا (٢ بط ٣ : ٩)، والتي توزّع مواهب الروح على كل إنسان (٢ كو ١٢ : ١١) حتى يخلصوا جميعًا ويبلغوا إلى معرفة الحق (١ تم ٢ : ٤).

نحن الذين لا نستطيع بقوانا الخاصة أن نعرف من الله إلاّ ما ندركه عبر خلائقه حيث ينعكس كيانه، قد أُعطينا وحيًا يكشف لنا عن سرّ هذا الكيان ويدخلنا في حياة الله. نحن الذين نعرف الضعف البشري وعجز الإنسان ووهنه، لا سيّما بعد أن دخلت الخطيئة إلى العالم (روم ٥: ١٢)، قد جاءتنا كلمة الله بعبارة واضحة. وقد كُتبت بروح الله الحي في قلوبنا وأيضاً في ألواح من حجر (٢ كور ٣: ٣) وفي أوراق البردي والجلود الرقيقة، بانتظار أن تُطبع على الورق وتُترجم إلى لغات البشر وتنتشر في كل أنحاء العالم.

هذه الكلمة حملها الشعب العبراني قبل المسيح فبشّر بها ودوّنها في كتبه، ثمّ حملها شعب إسرائيل الجديد، أي الكنيسة، بحسب أمر المعلم الذي قال لهم: «اذهبوا إلى العالم كلّه وأعلنوا البشارة إلى الناس أجمعين» (مر ١٦: ١٥)، و «علّموهم أن يحفظوا كل ما أوصيتكم به، أن يعملوا بكل ما كلّمتكم به» (مت ٢٨: ٢٠).

أ – إعتراضات

نقول للناس إنّ الكتاب المقدّس هو كلام الله، أمّا هم فيميّزون بين العهد الجديد والعهد القديم، بين الأناجيل وسائر الأسفار المقدّسة. والمؤمنون يكتفون إجمالاً بمعرفة بعض المقاطع من الإنجيل، تاركين معرفة سائر كتب العهد الجديد للاختصاصيين في الكتاب المقدّس وللأساقفة والكهنة والرهبان والراهبات؛ ولكنّهم يرفضون رفضاً قاطعًا أن يحسبوا أسفار العهد القديم كتبًا تحتوي على كلام الله، لا بل يقولون: كلام أسفار العهد القديم أقلّ شأنًا من كلام الفلاسفة القدماء، وهو على كل حال لا يستحقّ كلّ هذا الاهتمام وهذه الأبحاث.

يقولون أوّلاً: إنّ أسفار العهد القديم أسفار صعبة الفهم، فلماذا إضاعة الوقت في قراءتها؟ نحن نكتفي بأسفار العهد الجديد ولا سيّما بالأناجيل المقدّسة. ويقولون ثانيًا: إنّ هذه الأسفار كُتبت منذ ألفَي سنة ونيّف، فلماذا نلتزم نحن بقراءتها، وبمَ تفضل على الكتب القيّمة التي تركها لنا الأقدمون في بلاد الشرق واليونان؟ ويقولون ثالثًا: تروي هذه الأسفار قصّة شعب لم يكن أفضل من سائر الشعوب، لا بل كان شعبًا منغلقًا على ذاته، خائفًا على إيمانه وعاداته، معتبرًا أنّ الله له وحده دون سائر الشعوب، فما الفائدة من قراءتها؟ ويقولون رابعًا: لو كان ما نقرأه في هذه الأسفار هو من المستوى الرفيع دينيًا

واجتماعيًا وأخلاقيًا لقبلنا به، ولكنّنا نكتشف الكذب والاحتيال والقساوة عند أشخاص كانوا رجال الله، ونطّلع على أمور منعت الكنيسة المؤمنين أجيالاً عديدة من قراءتها لأنّها رأت فيها ضررًا لهم.

إنّ مثل هذه الاعتراضات وغيرها تجعل العديد من المؤمنين يتورّعون عن قراءة أسفار العهد القديم لأنّها بالنسبة إليهم تكاد تكون كلامًا بشريًا، فكيف تكون كلامًا إلهيًا؟ من أجل هذا سنقتصر في حديثنا على أسفار العهد القديم، تاركين جانبًا أسفار العهد الجديد التي لا يختلف عليها أحد. فما هو موقف الكنيسة من أسفار العهد القديم، وما هو موقف المؤمنين العملي، وما يكون ردّنا على اعتراضاتهم؟ وننهي بقول عن أهمية الكتب المقدّسة ولاسيّمَا كلام الأنبياء الذي هو قمة كلام الله في العهد القديم.

ب – موقف الكنيسة

هذه الاعتراضات التي أوردناها قد عرفتها الكنيسة منذ بداية عهدها. عرفتها أوّلاً على لسان فلاسفة وثنيين أمثال بورفيريوس الصوري وقيلسيوس الذي حاربه أوريجانس، وكلاهما كان يزدري اليهودية والمسيحية على السواء. وعرفتها ثانيًا على لسان المعارضين لليهودية الذين كانوا يعتبرون أنّ الفكر اليهودي ما زال يسيطر على الفكر المسيحي الشرقي، ولهذا ندّدوا بالشعب اليهودي الأعمى الذي لم يطّلع على الشريعة الجديدة، وهاجموا أسفار العهد القديم. وعرفتها ثالثًا وخصوصاً على لسان الغنوصيين الذين انطلقوا من فلسفة ازدواجية ثنوية تعتبر الكون خاضعًا لمبدأين متعارضين، أحدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر، فطبّقوا هذه الازدواجية على الكتاب المقدّس، وجعلوا عالم الشرّ في العهد القديم، وقالوا إن الذي خلق الكون المادي ونظّمه هو إله الشرّ الذي أعطانا أيضاً الشريعة اليهودية فجاءت على شكله شريرة؛ أمّا العهد الجديد فهو عالم الخير وفيه يأتي المسيح الذي ينجّينا من الشريعة القديمة ومن إله اليهوديّة الشرّير.

في هذا الخط الغنوصي الذي يعتبر المعرفة سبب الخلاص، شدّد مرقيون (القرن الثاني المسيحي) على التعارض بين أسفار العهد القديم وأسفار العهد الجديد، وجعل الإنجيل منفصلاً انفصالاً تامًا عن أسفار التوراة: انّ الشريعة القديمة تلفت انتباهنا إلى العدالة والقساوة والعنف، والشريعة الجديدة إلى الحبّ والرحمة والحرية. فهل يعقل أن تأتي

الشريعتان من إله واحد؟ كلا! فالشريعة الأولى مصدرها إله المحبّة الذي ظهر لنا في يسوع المسيح. لقد كانت المعارضة واضحة بين يسوع والعالم اليهودي، وهذا دليل على المعارضة بين نظامين وعهدين وشريعتين وإلهين. ولقد جاء يسوع يحرّر الناس من النظام الأوّل والعهد الأوّل والشريعة الأولى. وفي هذا الإطار لم يكتفِ مرقيون بأن ينبذ العهد القديم بكامل أسفاره، بل راح يعمل مقصّه في كتب العهد الجديد، فلم يأخذ إلا بانجيل القديس لوقا ورسائل القديس بولس بعد أن احتفظ منها بمقاطع واستغنى عن مقاطع أخرى.

هذه الطريقة في معاملة أسفار العهد القديم قد وقفت بوجهها الكنيسة منذ القديم بلسان الآباء والمعلّمين بانتظار أن تعلن تعليمها في مجامعها. نذكر هنا ايريناوس، أسقف ليون في فرنسا، وترتليانس، الكاتب القرطاجي المسيحي، ويوستينوس، ابن نابلس في فلسطين، وغيرهم، وكلّهم دلّوا على ايجابيات العهد القديم، وفسّروا الرموز الكتابية، وقالوا إنّ الله ذاته هو الذي أوحى بأسفار العهد القديم وأسفار العهد الجديد، وانّ التطور الظاهر من العهد القديم الى العهد الجديد يعود الى طريقة الله في تربية البشرية فينتقل بها من عالم الخطيئة إلى عالم الانجيل عبر مراحل متعددة تصبّ كلّها في أسفار العهد القديم الذي يجد كماله في العهد الجديد.

وما قنع الآباء بالردّ على هذه الهرطقات بل راحوا يدرسون أسفار العهد القديم ويعرضونها على المؤمنين فجاءت بشكل كتب علمية كتلك التي دوّنها أوريجانس المصري، أو بشكل عظات كتلك التي نقرأها من يوحنا فم الذهب في شرحه لسفر التكوين أو من القدّيس اغوسطينس في تفسيره للمزامير... ومن خلال درس الكتاب المقدّس سيُبرز الآباء أهمية دراسة النص الحرفيّ لنفهم ما قاله الكتّاب الملهمون قبل أن نصل إلى المعنى الكامل الذي نجده في المسيح. وهكذا سيصبح الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد منطلقًا لتآليف لاهوتية سيكون لها دورها الكبير في حياة المؤمنين. نذكر منها «**برهان الكرازة الرسولية**» لايريناوس، و «**البرهان**» لأوسابيوس القيصري، و «**مدينة الله**» لأغوسطينس، و«**العبادة بالروح والحق**» لكيرلّس الاسكندراني الذي بيّن أنّ أسفار الشريعة والأنبياء لم تلغَ في العهد الجديد بل بلغت فيه كمالها، لأنّ الطقوس التي مارسها اليهود لا نزال نمارسها نحن المسيحيين في عبادتنا الروحية لله، ولأنّ ممارستهم كانت ظلاً ورمزًا لما نمارسه نحن في العهد الجديد.

ج – موقف المؤمنين العملي

نحن المؤمنين نعتبر أن أسفار التوراة هي من الكتب التي لها مكانتها في تاريخ العالم وفي حياة البشر، ونقول إنها تفترق عن سائر الآداب الدينية لأنّ أصلها يرجع إلى الله، لأنّها كلام الله، لأنّها قاعدة إيماننا، لأنّها جاءت إلينا بوحي منه تعالى. أجل، عندما نقرأ الكتب المقدّسة فالله القدوس الحاضر في الكون هو الذي يكلّمنا. عندما يحدّثنا إنسان نستمع إليه. وعندما يحدثنا الله، علينا أن نفتح قلبنا لكلامه فنحفظه ونكرّره ونخبر أولادنا بأعمال الله من أجلنا. ولكي نفهم كلام الله لا يكفي أن نقرأ نصوصه وكأنها نصوص قديمة مثل غيرها، فنحن لا نستطيع أن نفهم كلام الله إن كنّا غريبين عن الله ولا نستطيع أن نفهم كلام الله ونطّلع عليه من دون عمل الروح القدس (١ كور٢ : ١١). وهذا يفترض نفسًا منفتحة للرب مستعدة لتقبّل ما يقوله لنا بروح الايمان والثقة.

إنّ المؤمن الحقيقي يسير على هدي الكنيسة التي تعتبر الأسفار المقدّسة كتابها الذي فيه تعلَم مَن هو الله، وفيه تقرأ قصة الخلاص، وفي التأمّل في كلمته تجد الطريق والحق والحياة (يو ١٤ : ٦). المؤمن يقرأ الكتاب المقدّس داخل الكنيسة التي أودعها الله إيّاه وديعة تحافظ عليها، ويَسمع كلمات الكتاب في الكنيسة حيث تُعلَن كلمة الله في الليتورجيا، ويَفهم كلمات الله عندما يُشارك أجيال الآباء والمعلّمين، أجيال العلماء والقديسين، فيسير على خطاهم ويستفيد من اختباراتهم ويغتني بغناهم، هم الذين جعلوا هذه الكلمة حاضرة في حياتهم ومحيطهم فصارت سيفًا له حدّان يَنفذ في الأعماق إلى ما بين النفس والروح (عب ٤ : ١٢).

ويعرف المؤمن أيضاً أنّ هذه الكلمة التي توصلها إلينا الكنيسة قد كتبها أُناس مثلنا وظلّوا عدة أجيال وأجيال يدوّنونها ويعيدون تدوينها على ضوء اختبار ديني تعمّقوا فيه يومًا بعد يوم. لقد كتبوا هذه النصوص بلغة لا نفهمها، وانطلقوا من ظروف تاريخية خاصة وعقليات لم نألفها. ولكنَّ هذا لا يمكنه أن يقف حاجزًا بيننا وبين كلام الله. لا شك أنه ليس بالأمر الهيّن أن نُدرك كلام الله عبر كلام البشر وأن نُدرك معانيه رغم القشرة التي يمكنها أن تحجبه عنا، وأنّ صعوبة كلام الأسفار المقدسة لا تعفينا من البحث الجدّي ولا تعذر كسلنا وتقاعسنا وتذرّعنا بكثرة أشغالنا. لكن إذا كان الله أراد أن يلاقينا على دروب البشر، فعلينا أن نطّلع على هذه الدروب ونسير عليها لنحقق الوصول إلى الرب. لقد سار

العبرانيون أربعين سنة في صحراء التيه لا نورَ يضيء طريقهم إلاّ نور الرب، ولكنهم وصلوا في النهاية الى أرض الرب.

د - الرد على الاعتراضين الأوّل والثاني

إنّ الاعتراضات التي ذكرناها فيها بعض الحق والصواب وفيها الكثير من الضلال وهي على كل حال لا تحول بيننا وبين الولوج إلى غنى الكتاب المقدّس.

إنّ الاعتراض الأوّل يدور حول صعوبة أسفار العهد القديم. لا شك في ذلك ونحن أمام مكتبة تضم ٤٦ كتابًا فيها الشعر والنثر، والتاريخ والصلاة، والقصص الشعبي المدهش المليء بالمعجزات والعجائب، والقوانين والشرائع التي تكوّمت على مدى سبعة قرون فسردها الكاتب وكأنّها دوّنت كلّها في وقت واحد. بيد أنّه يمكننا أن ندخل إلى قراءة العهد القديم، فننطلق من النصوص التي يوردها العهد الجديد ونعود إلى الأسفار التي وردت فيها. ويمكننا أيضاً أن نستعين بالمقدمات التي تفتح أمامنا فهم الكتاب، كما نستطيع أن نلجأ إلى الهوامش والشروح.

إذا كان الطالب في المدارس الثانوية يدرس الأدب القديم ويُعمل الفكر فيه ليفهمه لأنّه تراث الآباء والأجداد، فلماذا لا يريد المؤمن أن يطّلع على تراث الذين أوصلوا إلينا وديعة الايمان؟ لماذا لا يريد أن يطّلع على الطريق التي سلكها آباؤه ليصلوا إلى المسيح؟ إنّ العهد الجديد هو نهاية المسيرة، أفلا نحب أن نعرف البداية؟ أفلا نحب أن نتأمل في كلمة الله التي خلقت في البدء الأول السماء والأرض وكل ما فيها (تك ١ : ١ ي)، ثم خلقت في البدء الآخر في شخص المسيح «خليقة جديدة» (٢ كور٥ : ١٧)؟

أمّا الاعتراض الثاني فيدور حول قِدَم هذه الأسفار التي كُتبت منذ آلاف السنين. فلماذا إضاعة الوقت في كتب دُوّنت قبل المسيح وأمامنا الكثير لنقرأ اليوم ونستفيد منه؟ ولماذا نؤثر كتبًا خرجت من البادية ومؤلّفات تركها لنا أقل الشعوب تحضُّرًا في الشرق القديم، على كتب ومؤلّفات ورثناها من أثينة ورومة ونينوى وبابل وأوغاريت و إبله؟... لا شك في أنّ ذكر هذه الحواضر، ولاسيّما الشرقية منها، يملأنا فخرًا واعتزازًا ويدعونا إلى اكتشاف كنوز أدبية تركت بصماتها في عمق أعماق حياتنا الاجتماعية والدينية. لكن إذا كان الأمر كذلك، فلنبدأ ونحسب أسفار العهد القديم بعضاً من تراثنا الذي لم يُكتشَف قبل

القرن العشرين الحالي، أمّا الكتاب المقدّس فظل معروفًا يُقرأ في كل لغات العالم دون انقطاع، أقلّه منذ القرن الأول المسيحي. ولقد استند إليه العلماء ليعرفوا بعض الشيء عن شعوب عاشت في الشرق وكاد أثرها يضيع لولا نصوص التوراة. أما استعان اللغويون بنصوص العهد القديم ليدخلوا الى فهم نصوص راس شمرا؟ أما يلجأ دارسو الديانات الى نصوص سفر التكوين ليفهموا أمورًا كثيرة تبيَّن فيمَا بعد انها من تراث الشرق الذي نعيشه؟

نحن نرفض باسم علم التاريخ والإنسان أن تقتصر معلوماتنا على ما وصل إلينا من العصور الحديثة، ونطلب أن نطلع على تراثنا كلّه، وعمره خمسة آلاف سنة ونيّف، ومن هذا التراث الكتاب المقدّس. ونزيد باسم إيماننا أنّ التوراة لا تكتفي باعطائنا معلومات تاريخية ورؤى فكرية وأفكارًا أديبة... بل تتعدى كل ذلك، وكدت أقول إنّها لا تهتمّ بما ننتظره من غيرها من الكتب. إنّ همّها أن تعطينا معلومات دينية عن الله الخالق الذي نعبده، عن الله المخلّص الذي يمكننا أن نثق به فلا يخيّب ثقتنا، عن الإنسان في حياته الزوجية والعائلية، في حالة الحرب والسلم، في علاقته بالقريب والغريب والغنّي والفقير. لذلك نحن نحتاج إلى قراءة اسفار المقدّسة رغم قِدَم عهدها.

هـ - الردّ على الاعتراض الثالث

إنّ الاعتراض الثالث يدور حول كون هذه الأسفار تعود لشعب اشتهر بتعصّبه وانغلاقه على ذاته. إنّ هذا الكلام لا شك بصحّته ولكنّ لنا عليه بعض الملاحظات.

أوّلاً، إن الله الذي يتعدّى الزمان والمكان أراد أن تنزل كلمته في زمان ومكان معيَّنين، فاختار الشعب العبراني، واختار الألف الثاني، واختار أرض كنعان ليوصل كلامه الى البشرية بانتظار أن يتجسّد ابنه أيضاً في هذه الأرض ذاتها على عهد اغوسطس قيصر، امبراطور رومة، وهيرودس، ملك اليهودية. كان بامكان الله أن يُنزل كلمته في مصر، صاحبة المدنيّة الزاهرة، أو في أثينة، حاضرة الفلسفة، أو في رومة، عاصمة العالم القديم، لكنه لم يفعل ذلك في تدبيره وسرّه. غير أنّ هذا لا يعني أنه إذا نزل كلام الرب في أرض كنعان فيجب عليه أن يبقى في أرض كنعان. فإن أوحى الرب الى شعب ببعض حقائق جسّدها الكاتب الملهم في لغة من اللغات، فهذا لا يعني أنّ كلام الله حُصر في لغة من

اللغات. و إذا كان كلام الله قد تجسّد عند الشعب العبراني في ثقافة معيَّنة ومدنيّة محدّدة، وهي على كل حال ثقافة الشرق ومدنيّته، فهذا لا يعني أنه رفض سائر الثقافات ونبذ ما في سائر المدنيات من غنى. كلام الله بدأ في أرض كنعان وعليه أن يمتد إلى أقاصي الأرض. والانجيل الذي بدأ به يسوع في اليهودية سيتعدّى اليهودية الى السامرة والجليل وحتى أقاصي الأرض (أع ١ :٨) فلا يبقى مكان لم يسمع كلام الله ولا بقعة لم يُعرف فيها اسم يسوع.

ثانيًا، نزل كلام الله في بلد من البلدان فكان له طبيعة هذا البلد دون سائر البلدان، كما أنّ يسوع تجسَّد في الشعب اليهودي فكان له طبيعة أبناء اليهود، ولا ضير في ذلك إذا فهمنا انّ الجزء يمثّل الكل، وانّ تقديس عيلة من عيال البشر، هي العيلة المقدسة، مقدّمة لتقديس جميع عيال الأرض، وأنّ تكريس أرضٍ من أراضي البشر، هي أرض فلسطين، عربون لتقديس جميع أنحاء الأرض، وأنّ تخصيص شعب من شعوب الأرض، هو الشعب العبراني، بنعمة حَمْل كلام الله واستقبال كلمة الله، يسوع المسيح، بداية لتخصيص جميع الشعوب بنعمة استقبال كلمة الله في شخص ابنه يسوع المسيح. هذا ما فهمه القديس بطرس يوم عمَّد كورنيليوس الوثني، ذلك القائد الروماني العائش في قيصرية فيلبس. لقد نزل الروح القدس بغتة على جميع الحاضرين، وكانوا وثنيين، كما نزل يوم العنصرة على الرسل، وكانوا يهودًا.

ثالثًا، إذا كان كلام الله قد كُتب باللغة العبرية، فهل يعني أنه وَقْفٌ على العبرانيين؟ ومتى كان الله عبدًا لتصوّرات البشر وأداة بيدهم يوجّهونه كيف يشاؤون؟ الله حرّ في تصرّفه ونحن الجبلة الضعيفة لا نستطيع أن ندخل إلى أعماق سرّه. هذا على مستوى الله؛ أما على مستوى الناس، فكلّنا يعرف أن الكتاب الذي يسلَّم للنشر لا يعود ملك صاحبه بل ملك جميع الناس؛ فبالأحرى كلام الله. فما أوحى به الرب إلى أحد الناس فكتبه، لم يعد ملكًا له أو لشعب من الشعوب بل أصبح لجميع الشعوب. ولقد أراد الشعب اليهودي مرارًا أن يتفرّد بكلام الله ولا يوصله إلى الآخرين ليحتفظ به لذاته (راجع قصة يونان الذي رفض أن يذهب إلى أهل نينوى الوثنيين ليحمل اليهم كلام الله). ولكنّ كلام الله لا يوضع في إطار أو سجن بل يدفع صاحبه إلى أن يتكلّم. كلام الله لا يوضع تحت مكيال، بل على منارة (مت ٥ : ١٤).

رابعًا، ان كلمة الله كما وصلت الينا في أسفار العهد القديم لم يعبّر عنها الانسان بصورة كاملة، بل تطوّرت مع تطوّر الانسان المؤمن ولن تصبح كاملة إلاّ في شخص الابن الذي

أُعطى لنا وأُعطي لنا معه كل شيء. أيّ لسان يستطيع أن يعبّر عمّا في قلب الإنسان؟ فكيف يريد البشر أن يدركوا الرب ادراكًا تامًا؟ لا أحد يعطينا صورة تامة عن الله إلاّ ابن الله. يقول يسوع: «أنا والآب واحد» (يو ١٠: ٣١)، و«ما من أحد يعرف الابن إلا الآب، وما من أحد يعرف الآب إلا الابن» (مت ١١: ٢٧)، و«لو عرفتموني لعرفتم أبي أيضاً» (يو ٨: ١٩)، لأني في أبي وأبي فيَّ، ويكفي أن يراني أحد لكي يرى الآب فيَّ. «فاذا كنتم تعرفوني عرفتم أبي أيضاً. وقد عرفتموه ورأيتموه. مَن رآني رأى الآب. ألا تؤمنون بأني في الآب وانّ الآب فيَّ» (يو ١٤: ٧ – ١٠)؟ نورد هذه الآيات لنقول إنّ كلام الله وصل إلينا كاملاً فقط في شخص ابن الله يسوع المسيح الكلمة المتجسد، وإنّ كل قول غير هذا يبقى ناقصًا فينتظر كماله في يسوع المسيح. ولكنّ هذا الواقع يجب أن يدفعنا الى أن نستعدّ لسماع كلام المسيح عبر ما ورد من كلام الله في العهد القديم.

خامسًا، إنّ الشعب العبراني ظلّ أجيالاً يتأمل في ما يصل اليه من كلام الله بلسان الآباء والأنبياء والمعلّمين، فاستعدّ لكلام المسيح. فمن المستحسن أن نطّلع على الكثير من نصوص العهد القديم لندخل بطريقة أعمق في نصوص العهد الجديد. وكما ان الرب درَّب شعبه أجيالاً وأجيالاً قبل أن يُخبرهم عن ملكوت الله في المسيح، فإنّه لا يزال يدرّبنا، نحن أبناء الكنيسة، لندخل في ملء إنجيل المسيح. إنّ العهد القديم هو قصة مسيرة الإنسان على دروب الله، وهي دروب صعبة وطويلة يطيل فيها الله أناته على الانسان، فيمشي مشيته مهما كانت بطيئة، ويوصله في آخر المطاف إلى الشريعة الكاملة في المسيح رغم ضعفه وزلاّته وخطاياه، عبر شرائع ناقصة ألفها الناس وهم لا يريدون أن يتخلوا عنها، وعبر عادات متأصلة صارت في المجتمع طبيعة ثانية. أما العهد الجديد فهو مسيرة الله إلى الانسان، وهو عمل الابن الذي صار جسدًا وحلَّ فينا فرأينا مجده، مجد الابن الوحيد الآتي من لدن الآب (يو ١: ١٤). ومسيرة الانسان إلى الله، أي مسيرة العهد القديم، ومسيرة الله الى الانسان، أي مسيرة العهد الجديد، تلتقيان في شخص يسوع الإله الإنسان الذي هو مساوٍ لأبيه (فل ٢: ٦) في الجوهر والذي صار شبيهًا بالانسان في كل شيء ما عدا الخطيئة (عب ٤: ١٥).

سادسًا، يشبّه الله نفسه بتشبيهين اثنين يدلاّن على علاقته بشعبه. يشبّه نفسه بالزوج الأمين الذي يعرف أن يغضّ النظر عن زوجته الخائنة ويعرف أن يعاقب ساعة يكون

العقاب دافعًا إلى التوبة والرجوع إلى الرب (راجع سفر هوشع). ويشبّه نفسه بالوالد الذي يهتمّ بابنه فيؤدّبه (أم ٣:١١، ١٢؛ تث ٤:١؛ ٣٢:١٨)، ويقوده من الجهالة إلى الأدب ومن الحماقة إلى الحكمة، ويسير به على طريق معرفته له. كلّ هذا نسمّيه طريق تربية الله لشعبه. فكما أخذ شعبه من عالم الوثنية المصرية وقاده بصورة تدريجية إلى عبادته دون سواه، كذلك عمل على تهذيب هذا الشعب فنقله شيئًا فشيئًا من طرق اعتادها في عالم الشرق القديم إلى طرق أخرى.

ونأخذ على ذلك بعض الأمثلة. ففي القديم كانت المرأة تُحسَب من متاع الرجل، وقد جعلها سفر الخروج (٢٠ : ١٧) بعد بيت الرجل وقبل عبده وأمته وثوره وحماره. تلك كانت العادة في الشرق وقد أوردها سفر الخروج كما كانت. أما سفر التثنية (٥ : ٢٠) فقد فصل بين الزوجة وسائر ما يملك الزوج، وجعل الزوجة أثمن ما عند الانسان. ثم نقرأ في سفر التكوين (١ : ٢٦) انّ المرأة والرجل متساويان لأنهما كليهما مصنوعان على صورة الله ومثاله. ونقرأ أيضاً في السفر ذاته (٢ : ٣٢ ي) أنّ الانسان يترك أباه وأُمه ليتّحد بامرأته، وهي لحم من لحمه وعظم من عظمه.

وهناك مثَل آخر عمّا يُسمّى شريعة المعاملة بالمثل والقائلة: سن بسن وعين بعين (خر ٢١ : ٢٤ – ٢٥). فإذا قابلنا هذه الشريعة بما نقرأ في الانجيل نجد أنها لا تليق بالانسان فكيف بالمسيحي: «لا تنتقموا ممن يسيء اليكم. مَن أراد أن يخاصمك ليأخذ ثوبك فاترك له رداءك أيضاً» (مت ٥ :٣٨ ي). ولكن إذا قابلنا هذه الشريعة بشريعة الغاب الأولى وجدنا تطوّرًا ظاهرًا نحو الأحسن. كانت تقول الشريعة الأولى: يُقتل قايين فيُثأر له سبع مرّات، ويُقتل لامك فيُثأر له سبعًا وسبعين مرّة (تك ٤ :٢٣ – ٢٤)، أي لا يكون للانتقام نهاية. ولمّا جاءت شريعة موسى بدأت، على نقصها، تضع حدًا للانتقام وتجعل نسبة بين الجريمة والعقاب: مَن قلعَ لك عينك فلا «تقلع» له رأسه بل اكتفِ بعينه، ومن قطع لك يدك فلا «تقطع» جسمه بل اكتفِ بقطع يده. لا شك في أننا لسنا على مستوى الانجيل الذي يطلب منّا لا أن ننتقم سبعًا وسبعين مرّة بل أن نغفر بعضنا لبعض سبعًا وسبعين مرّة (مت ١٨ : ٢١ – ٢٢). بيد أنّ تلك الطريقة في المعاملة بالمثل كانت حسنة في وجه من الوجوه لأنّها تقي الأبرياء من اعتداء الأقوياء وتعاقب المذنبين بقساوة. ولقد تطوّرت هذه الشريعة عبر نصوص العهد القديم بحيث إنّ سفر الخروج يقول (٢٣ : ٤ –

٥): إذا لقيت ثور عدوّك أو حماره شاردًا فردَّه إليه. وإذا رأيت حمار مَن يبغضك رازحًا تحت حمله فلا تمتنع عن مساعدته ورفع الحِمل معه. ويقول سفر اللاويين (١٩: ١٧ – ١٨): لا تبغض أحدًا في قلبك بل عاتبه فلا تتحمّل خطيئة بسببه. لا تنتقم ولا تحقد على أبناء شعبك، بل أحبب قريبك مثلما تحب نفسك.

و – الردّ على الاعتراض الرابع

يدور الاعتراض الرابع حول المستوى الديني والأخلاقي في أسفار العهد القديم. ويذكر المعترضون خصوصًا قصة لوط وما فعل مع ابنتيه (تك ١٩: ٣٠ ي)، وقصة تامار مع يهوذا (تك ٣٨: ١ ي)، ونساء سليمان العديدات (١ مل ١١: ١ ي)، ولا ينسون احتيال ابراهيم على فرعون (تك ١٢: ١ ي) وعلى ابيملك (تك ٢٠: ١ ي)، واحتيال يعقوب على أخيه عيسو (تك ٢٥: ٢٩ ي) ووالده اسحق (تك ٢٧: ١ ي) وخاله لابان (تك ٣٠: ٢٥ ي)، واحتيال بني يعقوب على أهل شكيم (تك ٣٤: ١ ي) وقساوتهم على أخيهم يوسف (تك ٣٧: ١٢ ي) حين باعوه عبدًا للتجّار الاسماعيليين.

ويمكننا أن نذكر الكثير من الأحداث التي تدلّ على أنّ البشر الذين يريد الرب أن يقودهم إليه هم خاطئون ضعفاء، وأنّ الكلام الذي قاله القديس بولس (روم ٥: ١٣) عن الخطيئة التي كانت قبل شريعة موسى، هو واقع وحقيقة. ولقد قال يوحنا في رسالته الأولى (١: ٨ – ١٠): «إذا قلنا إنّنا بلا خطيئة خدعنا أنفسنا وما كان الحق فينا. أما إذا اعترفنا بخطايانا (فيسوع) أمين عادل، يغفر لنا خطايانا ويطهّرنا من كل شرّ. وإذا قلنا إننا ما خطئنا جعلناه كاذبًا وما كانت كلمته فينا».

أجل، لقد عرف الكتّاب الملهمون في العهد القديم أنّهم خطأة، وفهم الأنبياء أنّ الشعب الذي هم منه هو شعب خاطئ. نلاحظ مثلاً أنّ كاتب سفر التكوين لا يرضى عن تصرّف ابراهيم عندما باع امرأته لفرعون. إنّ الكتاب المقدّس يورد خطايا رجال اختارهم الله لرسالة خاصة، ولكنّه يُتبع ذلك بالقصاص المناسب، وكل هذا يبيّن لنا أنّ الخطيئة، وإن كانت حصّة البشرية، إلاّ أنّ الله لا يرضى بها وهو يفعل المستحيل لكي يعود الشعب عنها ويتوب إلى ربّه.

ولكن لماذا نتوقّف على أحداث خاصة ووقائع منفردة، عندما نقرأ أسفار التوراة، ولا نتطلّع إلى تاريخ الخلاص الذي يقوده الله عبر الكتاب المقدّس حتى يوصله إلى المسيح،

ولا نتطلع إلى مواعيد الله التي تبدأ بشكل مواعيد مادية من نسل كبير وأرض طيّبة وتنتهي بشكل مواعيد مسيحانية هي مواعيد بالمسيح الآتي من عند الرب ليحلّ ملكوته على الأرض، ولا نتطلع إلى شريعة ستدلّ الناس على خطيئتهم فتهيّئهم لقبول النعمة «من أجل الحياة الأبدية بربنا يسوع المسيح» (روم ٥ : ٢١)؟ لماذا لا نتأمّل في شخص ابراهيم الذي قَبِل أن يترك كلّ شيء ويذهب في الطريق الذي يشير إليه الرب؟ ولماذا لا نتأمل في حياة يعقوب فنتوقف عند هذا الانقلاب الذي تمّ فيه يوم لاقى الرب في مجاز يبّوق (تك ٣٢ : ٢٢ ي)؟ ولماذا لا نقرأ قصّة زواج اسحاق بسارة (تك ٢٤ : ١ ي) وفيها ما فيها من طراوة؟ ولماذا لا نعجب بعفّة يوسف بن يعقوب (تك ٣٩ : ١ ي) أمام امرأة فوطيفار، وبكرم أخلاقه بوجه خساسة اخوته يوم قال لهم مستخلصًا العبرة ممّا حصل له من انحطاط ورفعة: «السوء الذي أردتموه لي أراده الله خيرًا كما ترون» (تك ٥٠ : ٢٠)؟ وهل نذكر داود الذي كان بحسب قلب الرب فعرف أن يتوب ساعة الخطيئة، وأن يتقبّل المصيبة ساعة تأتيه وأن يمجّد الله بأقواله وأعماله؟ وسليمان الذي لم يطلب الى الرب إلا الحكمة ليحكم بين الشعب ويميّز بين الخير والشرّ (١ مل ٣ : ٩)؟ وجماعة المساكين، مساكين يهوه، الذين عاشوا انتظار الشعب لمجيء الرب يسوع على الأرض، فكان منهم زكريا وأليصابات وسمعان الشيخ وحنّة النبيّة وجماعة الرسل والتلاميذ؟ كل هؤلاء استقبلوا المخلّص مستنيرين بكلام الله الذي اعتادوا أن يقرأوه في الأسفار المقدّسة ويلهجوا به ليلاً ونهارًا (مز ١ : ٢؛ ٣٥ : ٢٨) فيهلّلوا للرب تهليلاً ويحدّثوا بخلاصه الذي لا حدّ له (مز ٧١ : ١٤ – ١٥).

وهنا نودّ أن نوضح أمرًا مهمًّا يحجب عنّا رؤية حقيقة كلام الله، ألا وهو طريقة عرض الأحداث في الكتاب المقدّس وكأنّها راجعة كلّها الى الله. تؤخذ مدينة أريحا (يش ٦ : ١ ي) بحدّ السيف، ولكنّ الشعب يعتبر أنّ الرب أسلمها الى يد يشوع بعد الطواف حولها سبعة أيّام. وينتصر يشوع على الملوك المتحالفين عليه (يش ١٠ : ٦ ي) قبل شروق الشمس، فينسب انتصاره الى الله الذي أوقف الشمس والقمر في دورتيهما ليتمّ لبني إسرائيل أن ينتصروا على أعدائهم انتصارًا كاملاً. ويقتحم الشعب مدينة من المدن ويقتلون فيها من يقتلون ويسلبون ما يسلبون ويهدمون ويحرقون، ثم يقولون: أمرنا الرب بأن نحلّل قتل جميع من في المدينة بحدّ السيف من رجل وامرأة وطفل وشيخ حتى البقر والغنم والحمير (يش ٦ : ٢١). تلك كانت طريقة خاصة في الاخبار وإيراد كلام الأشخاص. فإذا أخذنا بمبدأ الفنون الأدبية عرفنا أن نكتشف من خلال الأساليب المتعدّدة ما يريد أن يوصّله الله إلينا من تعليم.

وهناك أسلوب آخر يجعل النص يلتبس على القارئ. نقرأ في الكتاب: «وقال الله لموسى» (خر ١١: ١)، و«كلَّمَ الرب موسى» (خر ١٢: ١)، وكأني بالله لا عمل له إلا أن يكلِّم موسى، وكأنّ موسى لا يفعل شيئًا إلاّ ما يأمره الرب به. لا شكّ في أنّ موسى يعتبر نفسه عبد الله، وفي أنّ مسرّته هي أن تكون عيناه على يد الرب وقلبه مفتوحًا على كلامه. ولا شك في أنّ الله ألقى في قلب موسى وحيًا من وحيه يوم لقيه في البريّة وأعلن له اسمه، يهوه، أي الإله الذي هو وليس أحد سواه. ولكنّ هذا لا يعني أنّ كل ما أعلنه موسى من شرائع (وما أعلنته التقاليد اللاحقة عن موسى) جاء مباشرة من لدن الله. ونحن نعرف انّ هذه الشرائع مشتركة بين الشعوب الساميّة العائشة في هذا الشرق.

هنا نلاحظ أن الكتاب أخذ غنى الشعوب الساميّة ولخّصه في شريعة موسى التي ستجد كمالها في شريعة المسيح، فكان الشرق كلّه استعدادًا لمجيء المخلّص. والى هذا رمز القديس متى (٢: ١ ي) عندما جعل المجوس، هؤلاء الملوك الآتين من الشرق، يأتون ليسجدوا ليسوع لأنّهم أبصروا مجده وعلموا بمولده. وسيكون تاريخ الغرب استعدادًا لمجيء المخلّص بالسلام الروماني الذي عمَّ العالم المتمدّن وبالثقافة اليونانية التي ستنتشر في حواضر العالم وتستعدّ لتنقل العهد الجديد في لغة شائعة فتجعله بمتناول الشعب آنذاك. وستستعد كذلك مدنيّات وثقافات وتيّارات فكرية عديدة لتكون الإناء الذي يُصبّ فيه كلام الانجيل، فتصبح كالعهد العتيق بالنسبة الى العهد الجديد وكالرمز بالنسبة الى الحقيقة التي هي في يسوع المسيح.

لو كنّا نقرأ موسى كما نقرأ رسالة القدّيس بولس الأولى الى أهل كورنتوس (٧: ١ ي) لميّزنا بين ما اوحى به الرب وما يوصي به القدّيس بولس انطلاقًا من اختباره المبني على كلام الله. لا شك في أنّ ما كتبه القديس بولس يقع كلّه تحت الإلهام، أي إنّ الله دفعه إلى قول هذا الكلام، فلا يمكن أن يكون فيه خطأ أو ضلال من جهة العقيدة، ولكننا نقول إنّ هناك أمورًا قال بها القديس بولس فكانت لزمان دون سائر الأزمنة ونذكر منها على سبيل المثال وضع المرأة في الكنيسة (١ كور ١١: ٢ ي). وهذا الكلام ينطبق على ما ورد في كتب الشريعة: فهناك أمور لا تزال تُعتبَر قاعدة لحياتنا نحن المسيحيين اليوم، وهناك أمور تجاوزها الزمن فلم نعد نأخذ بحرفيّتها، ولكننا ما زلنا نستوحي الروح الذي كُتبت فيه. فإن كان بناء المعبد على سبيل المثال لا يهمّنا جملةً ولا تفصيلاً (خر ٢٥: ١ ي)، إلاّ أنّ الاهتمام

بمعبد الرب والقيام بشعائر الطقوس بروح دينية لا يزالان حاضرين في الكنيسة وفي كل جماعة مسيحية تجتمع باسم الرب (مت ١٨ : ١٩). وإن كانت بعض الأحداث لا تهمّ إنسان اليوم لأنّها منحصرة في شعب من الشعوب إن لم نقل في قبيلة من القبائل، إلاّ أنّ العبرة التي نستنتجها من هذه الأحداث هي أنّ الرب يوجّه تاريخ العالم بطريقة سرية لا نفهمها، وهي ستؤول في النهاية إلى أن يُجمع «في المسيح كل شيء في السماوات والأرض» (أف ١ : ١٠).

ز – أنت تعلم الكتب المقدّسة

بهذا الكلام بادر القدّيس بولس تلميذه تيموتاوس (٢ تم ٣ : ١٥) فحذّره من الاستماع إلى الخرافات ودعاه إلى الأخذ بالتعليم الصحيح (٢ تم ٤ : ٣؛ ١ تم ٤ : ١) والتعلّق بالكتب المقدّسة التي تعلّمها منذ نعومة أظفاره، لأنّها تزوّده بالحكمة التي تهدي إلى الخلاص في الإيمان بيسوع المسيح. هذه الكتابات المقدّسة (روم ١ : ٢) يعزوها الآباء إلى الروح القدس، وهي تحوي أقوال الله (روم ٣ : ٢) وكلام الله (مر ٧ : ١٣) الذي كتبه أُناس نزل عليهم وحي الله (يو ١٠ : ٣٥).

هذه الأسفار المقدّسة قد اعتبرتها الكنيسة والآباء القديسون اعتبارًا كبيرًا. فمنذ القرن الأوّل يؤكّد إكلمنضوس، أسقف رومة، أنّ الكتب المقدّسة حق وصدق. ويعلن يوستينوس أنّ الأنبياء تكلّموا بواسطة الروح القدس فلم يقولوا إلاّ ما سمعوه ورأوه بعد أن ملأهم الروح القدس بأنواره.

وعالج ثيوفيلُس الانطاكي (كتب في نهاية القرن الثاني) قضيّة الوحي في الكتاب المقدّس وقابل الإنجيل بأسفار موسى والأنبياء فقال: انّ ما تكلّمت به كتب الشريعة عن البرّ يتوافق مع ما قاله الأنبياء وذكره الانجيليون. فلكلّ هؤلاء مُنح الروح القدس، وهم لم يتكلّموا إلاّ بفعل الروح الواحد. لم أكن أؤمن بالحقائق العتيدة (ارتدّ الى الإيمان بعد قراءة الكتب المقدّسة، مثل يوستينوس وطاطيانس)، أمّا الآن وقد تشبّعت منها فأنا أؤمن، لأنّي اكتشفت كتب الأنبياء الذين حرّك قلوبهم الروح القدس فتنبّأوا عن الماضي بالصورة التي حدث فيها، وعن الحاضر كما هو، وعن المستقبل بحسب النظام المحدَّد له لكي يتمّ في أوانه. وكل ما عرفناه عن خلق الكون فقد عرفناه بواسطة الروح القدس الذي علّمنا إيّاه مستعينًا بموسى وبسائر الأنبياء.

ومن أنطاكية ننتقل إلى الاسكندرية حيث كان للكتاب المقدّس مركز الصدارة. يقول اكلمنضوس (١٥٠ – ٢٠٥): الرب هو الذي تكلّم بفم أشعيا وبفم إيليا وبفم الأنبياء. إذًا، على الفلاسفة أنفسهم أن يبحثوا عن الحقيقة الإلهية عند الأنبياء، فأقوالهم توضح لنا طرق التقوى وهي أساس الحقيقة. والكتب الالهية تعرض أمامنا قواعد الحياة في الفضيلة، وهي سبل مختصرة تقود الى الخلاص... وعندما يردّ اكلمنضوس على الغنوصيين يقول: انّ الله هو علّة كل الأمور الصالحة، علّة مباشرة للعهد القديم وللعهد الجديد، وعلّة غير مباشرة لكتب الفلسفة. إن التوراة والانجيل هما عمل الرب الواحد لأنّ الأنبياء عندما تكلّموا إنما فعلوا ذلك بتأثير الله ووحيه. وهكذا فالكتاب المقدّس هو كلام الله. ويقول أوريجانس (١٨٥ – ٢٥٥) الذي حارب هو أيضاً بدعة الغنوصيين: انّ الروح عينه أوحى بأسفار العهد القديم والعهد الجديد. والكنيسة تعلم أنّ الروح أرسل وحيه إلى كلّ من الآباء والقدّيسين والأنبياء والرسل، فلم يكن روح للذين كتبوا في القديم، وروح آخر للذين أوحى إليهم فكتبوا ما كتبوه بعد المسيح.

وفي الكنيسة الغربية قال إيريناوس: إنّ أسفار العهد القديم والجديد قد أوحى بها الروح القدس الذي تكلّم بواسطة إرميا النبي كما تكلّم بواسطة متّى الانجيلي وبولس الرسول. فأسفار العهد القديم والجديد تنبع من الروح الواحد. وأعلن ترتليانس الطابع الإلهي في الكتب المقدّسة وذكر مكانتها في الكنيسة الأولى ثمّ قال: نحن نجتمع لقراءة الكتب المقدّسة، فبكلماتها نغذّي إيماننا ونثبّت رجاءنا ونقوّي ثقتنا ونُدخل في ذواتنا وصايا الله.

هذا الذي قيل في الأجيال المسيحية الأولى ستعلنه الكنيسة في قانون إيمانها، فتقول: إنّ الروح القدس قد تكلّم بالأنبياء. وتعلن أنّ الكتاب المقدّس بعهديه هو كلام الله، أي أنّه يحوي أقوالاً يوجّهها الله إلى البشر من أجل خلاصهم. وأقوال أسفار العهد القديم في سرّ خلاصنا تبقى غامضة وناقصة، ولكنها تتوضح شيئًا فشيئًا إلى أن يأتي ملء الأزمنة (غل ٤: ٤) فتسطع على ضوء المسيح (أف ٤: ١٢ – ١٤) ويُكشف سرّ الرب في يسوع للقدّيسين، أي المؤمنين (كو ١: ٢٦ – ٢٧).

ح – خاتمة

إنّ الكنيسة تسلّمت الأسفار المقدّسة على أنّها كلام الله، وكرّمتها كما كرّمت جسد الرب، وهي لا تني تأخذ خبز الحياة، خاصة في الليتورجيا، لتقدّمه غذاء للمؤمنين سواء عن مائدة كلمة الله أو عن مائدة جسد المسيح. ولقد اعتبرت الكنيسة ولا تزال تعتبر هذه

الكتب قاعدة مطلقة لإيمانها، وتعدّها إلهامًا من لدن الله سُطِّر كتابة بصورة نهائية. وإنّ هذه الكتب توزّع كلمة الله بالذات دونما تغيير، وتجعل صوت الروح القدس يدوّي في أقوال الأنبياء والرسل. لذلك يجب على كل كرازة مسيحية أن تتغذّى بالكتاب المقدّس وتخضع لتوجيهه، ففي الكتب المقدّسة يلاقي الآب السماوي أبناءه ليكلّمهم بمحبة. وإنّ لكلام الله من الشدّة والفاعلية ما جعل الكنيسة تجد فيه دعامة وقوة، ولأبنائها في إيمانهم عضدًا، ولنفسهم قوة، ولحياتهم الروحية ينبوعًا صافيًا وخالدًا.

نقرأ أسفار العهد الجديد لأنّنا نجد فيها ملء كلمة الله، لكنّنا نقرأ أيضاً أسفار العهد القديم، وإن نقصها الكمال الذي نجده في العهد الجديد. فالاستعداد لمجيء المخلّص ليس بمرحلة يمكن أن نلغيها، والكلام الذي قيل قبل المسيح ليس كلامًا باطلاً لأنّ الاله الذي كلّمنا بواسطة أنبيائه في العهد القديم هو ذاته الذي كلّمنا بابنه في العهد الجديد، وان يكن راعى وسائل التربية فكشف لنا تدريجيًا عن حقائق الإيمان ومتطلّبات الأخلاق، وإن يكن انتظر ملء الزمان، يوم التجسّد، ليعطينا الوحي كاملاً.

الفصل الثاني

الوحي ومفهومه في الكتاب المقدّس

«كلّمَ الله آباءنا من قديم الزمان بلسان الأنبياء مرّات كثيرة وبمختلف الوسائل، ولكنّه في هذه الأيّام الأخيرة، كلّمنا بابنه». بهذه الكلمات تبدأ الرسالة إلى العبرانيين (١ : ١)، فيبيّن لنا كاتبُها حقيقة تحار فيها العقول وتتجاوز حدود المنطق: الله كلّم الإنسان بالرغم من المسافة التي تفصله عنه، الله أوحى بحقيقته عبر كلماتنا الضعيفة الواهية، ولو لم يفعل لما كانت بيننا وبينه علاقات شخصية، ولبقي ذلك اللامحدود الغامض والبعيد عن البشر. كلّمنا عبر الآباء والانبياء، وكلّمنا أخيرًا بابنه فقال لنا فيه كل شيء، فوصلت إلينا كلمته، نسمعها اليوم بآذاننا وسط جماعة المؤمنين ونقرأها مدوّنة في الكتب المقدّسة، فندخل في سرّ الله عبر ما يُوحي به إلينا.

الوحي في قاموس اللغة العربية هو ما يلقيه الله الى أنبيائه فيعطيهم علمًا وفهمًا. ويقابله الإلهام وهو أن يلقي الله في نفس الإنسان أمرًا يبعثه على فعل شيء أو تركه. أمّا في اللغات الأجنبية فالوحي يعني أنّ الله يكشف عمّا كان سرًّا ويعلّم الإنسان ما كان مجهولاً لديه من أمور تفوق الطبيعة. وأمّا الإلهام فيدلّ على حركات وأعمال وأفكار مرجعها نفخ إلهي يشبه النفخ الذي يُدخل الهواءَ إلى الصدر، فيعمل المُلهِم كنسمة الهواء في النفس والروح. وهكذا عبر الوحي تصل إلى الناس حقيقة الله، وعبر الإلهام يعمل الله في الكاتب المكرّم فيدفعه إلى أن يكتب ما أوحى به إليه.

أ - مراحل تكوّن الوحي

كان عالم الشرق القديم يعتقد بوحي إلهي يصل إلى البشر عبر أشخاص ملهمين. وهذا الاعتقاد عرفه التقليد اليهودي الذي كان يرى في العهد القديم مجموعة كُتُب أوحى بها الله حين أملى الشريعة على موسى فكتبها، وأرسل روحه على الأنبياء والحكماء فدوّنوا ما دوّنوه من أسفار مقدّسة. ولم يكن التقليد المسيحي أقل إيمانًا بالكتب الموحاة. وتعتبر الكنيسة أنّها تسلّمت هذه الكتب وديعة تحافظ عليها وتستلهمها.

كيف تُحدّثنا أسفارُ العهد القديم عن الوحي؟ إنّها تستعمل كلمة «جلا» بمعنى كشف، عرّف، وكلمة «رأى» التي تدلّ على أنّ الله يظهر فيسمح للإنسان بأن يراه ويعرفه (تك ٢٢ : ١٤). ولهذا يسمّي الكتابُ النبي «حوزي» أي الرائي الذي يتلقّى رؤيا من الرب.

هذه العبارات تُشير إلى عمل العين والنظر، إنّما يجب أن لا نأخذها على حرفها كأنّنا نستطيع أن نرى الله بالعين المجرّدة. المقصود هنا هو أنّنا أمام لقاء بالرب واتصال بعالم السماء. لا شكّ في أنّ الله تراءى (ظهر) لإبراهيم عند سنديانة ممرا (تك ١٨ : ١)، ولموسى في العلّيقة المشتعلة (خر ٣ : ٢)، ولكنّه يتجلّى أيضاً بمجده فيعاينه كل بشر (أش ٤٠ : ٥؛ ٦٠ : ٢)، كما يتجلّى بعدله (٥٦ : ١) ورحمته (مز ٨٥ : ٨)، فيظهر أنّه الرب القدير (زك ٩ : ١٤) ويُعرف أنّه الحصن الحصين (مز ٤٨ : ٤).

والعين تلتقي الأذن، وظهور الرب ترافقه كلمات نسمعها. فالرؤيا التي يراها بلعام تتكوّن من كلمات سمعها ووضعها الله في فمه (عد ٢٤ : ١٥ - ١٦). ولمّا كشف الله عن ذاته لصموئيل عبر ندائه له، كانت رؤياه للرب إظهارًا لكلمة قالها له (١ مل ٣ : ١ - ١٧؛ مز ٨٩ : ٢٠). وإذا كانت بعض الرؤى تمثّل اختبارًا للعين (أش ٦ : ١ ي؛ خر ١ : ٤ ي) فرؤية الله تبقى طريقة تدل على أنّ الله يكشف عن ذاته فيوصل إلينا رسالة ووعدًا. يقول الكتاب: «وظهر (ورؤي) الله لإبراهيم وقال له: لنسلك أُعطي هذه الأرض» (تك ١٢ : ٧؛ ١٧ : ١).

وهكذا يبدو الوحي نظرًا وسماعًا، والأذن أهم من العين عندما تدوّي كلمة الله، فتفسّر الرؤيا (أش ٦ : ٨؛ حز ٢ : ١؛ إر ١ : ١١ - ١٤) أو تكوّن هي نفسها الوحي والرسالة. وكم نقرأ هذه العبارة: «كانت كلمة الرب» (يوء ١ : ١؛ حز ٣ : ١٦...)، او

تلك: «جعل الرب كلامه في فم نبيّه» (إر ١ : ٩). ولهذا يعلن النبي: «اسمعوا كلام الرب» (أش ١ : ١)، أو: «هذا هو الكلام الذي تكلّم به الرب...» (أش ٣٧ : ٢٢). وتبدأ أسفار الانبياء بمثل هذه العبارات: «كلمة الرب التي كانت الى هوشع» (١ : ١؛ رج مي ١ : ١؛ يؤ ١ : ١)، «الرؤيا التي رآها اشعيا» (١ : ١)، «الكلمة التي رآها اشعيا» (٢ : ١).

كلمة الله في الكتاب ليست صوتًا يمرّ عبر الأذن ليُرسل إلى العقل فكرة مجردة، بل هي قوة فاعلة تأتي (قض ١٣ : ١٢، ١٧) فتتمّ أمر الرب (١ مل ٢ : ٢٧). إن كلمة الله قائمة بذاتها وهي تدوم إلى الأبد (أش ٤٠ : ٨)، يرسلها الله إلى العالم ولا تعود إليه قبل ان تتم ما أمرها به (أش ٥٥ : ١١). هي قوّة خلاقة توجه التاريخ بحسب مخطط الله.

ما قلناه عن كلمة الله يُفهمنا ما هو الوحي. فالله لا يُوحي إلينا في الكتاب بمشاهد رمزية تنتقل إلينا عبر رؤى خيالية، ولا يوحي إلينا بآيات ينطق بها في أُذن نبيّه ليوصلها حرفيًا إلى شعبه. والوحي ليس مجموعة حقائق مجردة نتقبّلها بشكل تعليم منظّم أو نظرية فلسفية أو منهج لاهوتي. إنّ الله يوحي إلينا بذاته كشخص حيّ، كخالق للكون ومنظّم له (أش ٤٥ : ١٢)، كإله قدّوس وصالح يدعو الناس إلى عبادة الله بالمحبّة (خر ٢٠ : ١ ي؛ هو ١١ : ١ ي)، كسيّد للتاريخ يوجّه الأزمنة والأحداث بحسب مخططه الخلاصي (خر ١٤ : ١٨؛ عا ٢ : ٩ ي؛ إر ٣٢ : ٢٠). وهو يتكلّم ليكشف عن مخطّطه هذا، ولكنّه يكشف كذلك عن ذاته بأعماله، عبر عجائب الطبيعة وأحداث التاريخ. وعندما يعلن اسمه لموسى لا يهدف الى إظهار جوهره، بل إلى القول بأنّه الإله الأوحد الحقيقي الذي يقود تاريخ الخلاص من أقصاه إلى أقصاه.

في الوحي يكشف الله الغطاء عمّا كان مخبأ عن البشر، وينشر ما كان مغطّى في ذاته. ولقد تحدّث التقليد اليهوديّ عن جلاء الحضور الإلهيّ قاصدًا بذلك أنّ الوحي هو خروج الله من ذاته ومجيئه إلى العالم قبل أن يكون حضور الله. يدخل الله العالم فلا يبقى غريبًا وهو الذي أراد أن يراه ويسمعه ويعرفه شعب يلتقيه. ولقاء الإنسان بالله وحدة لا تتجزأ؛ غير أنّنا لا نستطيع التعبير عنه في اختبار واحد، بل نحتاج إلى اختبارات عديدة لأنّ الإنسان المحدود الذي يريد التعبير عن الله اللامحدود لا يستطيع أن يستنفده مهما أكثر من التعابير. إنّ الوحي أُعطي لشعب كامل عبر أشخاص متعدّدين عاشوا في أزمنة مختلفة وخبروا اللقاء الشخصي بالله. فعبر إبراهيم عرف الآباء الله؛ وعبر موسى عرف الشعب الله ورآه وجهًا

لوجه وسمعه يتحدث إليه (خر ١٩ : ١٦ – ٢٠) ويُعطيه وصاياه؛ وعبر يسوع الذي هو وحي الآب الكامل عرفت الكنيسة الله، ولا يزال المؤمنون يعرفونه عبر الكتب المقدّسة التي تحتفظ بها الجماعة وتعتبرها قانونًا وأساسًا لحياة المؤمنين وسلوكهم.

وهكذا نرى الله عبر تاريخ شعبه يرسل روحه فيتدخّل، أو يتدخّل هو ذاته، فيحمل كلمته إلى البشر بطرق متعددة وأشكال مختلفة، بالرغم من أنّه فوق كلمات الإنسان وأفكاره (أي ٤٢ : ٣)، وأنّه الإله الخفي (أش ٤٥ : ١٥) الذي يصل إليه الإنسان بصعوبة، لا سيّمَا و إنّه خسر بالخطيئة هذه الدالة التي تجعله قريبًا من الله. ويحسّ الإنسان بالحاجة إلى أن يعرف ويفهم طريقه ويجد النور الكافي لحياته، فيميل بأنظاره إلى الله، إلى الذي عنده خفايا الأمور (تث ٢٩ : ٢٩) ليكشف له عن أسرار تفوق إدراكه.

ولقد سعى الإنسان منذ أقدم العصور إلى أن يطّلع على أسرار السماء بواسطة أعمال التنجيم والعرافة وتفسير الأحلام والتنبّؤ بالغيب. ولجأ شعب الله إلى هذه الأساليب عينها بعد أن نقّاها قدر المستطاع من ارتباطها بعالم السحر والشرك (لا ١٩ : ٢٦؛ تث ١٨ : ١٠ ي). وتنازل الله إلى مستوى شعبه الذي أخذ بهذه الأساليب وسلّم إليه وحيه عبر هذه الوسائل الواهية والبعيدة عن الكمال. ونذكر على سبيل المثال الكهنة الذين يسألون الله بواسطة الأفود (ثوب الكاهن) والحجارة المقدّسة (اوريم – توميم. عد ٢٧ : ٢١؛ ١ صم ١٤ : ٤١) ويوسف بن يعقوب الذي كان يقرأ الغيب في كأس خاصة (تك ٤٤ : ٢ – ٥) أو من خلال أحلام الناس (تك ٤٠ – ٤١) التي تحوي إشارات من السماء إلى البشر (تك ٢٠ : ٣؛ ٢٨ : ١٢ – ١٥).

ولكنّ هذه الأساليب سوف يتخلّى عنها الأنبياء، فيصل الوحي إليهم عبر الرؤى، و إن كان ما سيرونه سيمرّ عبر صور ورموز معروفة في الشرق القديم (١ مل ٢٢ : ١٦؛ أش ٦ : ١ ي؛ حز ١) فيحتاج الإنسان إلى كلام الله لإدراك فحواها ومعرفة الحقيقة التي ينطق بها الله.

وهنا نرى موهبة النبوءة تعمل في الأنبياء، وكان موسى واحدًا منهم يلقي الله في فمه كلامه فيخاطب الشعب باسمه (تث ١٨ : ١٥ – ١٩). ولهذه الموهبة وجهان. فهي أوّلاً وحي الله يتقبله النبي بطريق من الطرق (عد ١٢ : ٦ – ٨). وهي ثانيًا رسالة شخصية يبعثها الله الى شعبه فيوصل النبيّ إليهم الوحي الذي تلقّاه. إنّ الله يضع كلماته في فم

الإنسان الذي يدعوه (إر ١ : ٩؛ أش ٦ : ٦ - ٧)، فمن يسمع كلمات النبي يسمع كلام الله ذاته، ومن يرفض أن يسمع إلى النبي يرفض أن يسمع الى الله (تث ١٨ : ١٩).

وموهبة النبوءة هذه ترتبط بالروح القدس، وقانون الإيمان يقول عنه إنّه الناطق بالأنبياء. فالروح يحلّ على النبي (عد ١١ : ١٧؛ ٢٧ : ١٨؛ قض ٣ : ١٠)، ينزل عليه (قض ١٤ : ٦ - ٩؛ ١ صم ١٠ : ٦ - ١٠)، يدخل فيه (حز ٢ : ٢)، يشمله (أي إنّه يلبسه، ٢ اخ ٢٤ : ٢٠) بعد أن يضعه الله فيه (عد ١١ : ١٧، ٢٩) ويفيضه عليه (يوء ٣ : ١).

يُرسل الله روحه إلى إنسان فيبدّل أعماله وأقواله، ويُرسل روحَه إلى عبده ليحمل الإنصاف إلى الامم (اش ٤٢ : ١) وإلى المساكين بشرى الخلاص (٦١ : ١). يرسله فيحمّله تعليمًا عن اسم الله ومخطّطه الخلاصي وعهده مع شعبه (خر٣ : ١٤ - ٢٠؛ ١٩ : ٣ - ٨)، ويلقّنه الوصايا وأصول العبادة ومبادئ العدالة والانصاف والرحمة. يرسله إلى الأنبياء فيكون كلامهم نداء إلى التوبة يرافقه وعيد وتهديد إذا رفض الشعب التوبة، ويكون وعدًا بالخلاص الذي يتوضّح في أعمال الله الآتية.

ينزل الروح على رجال الله فيحرّك قلوبهم ويوجّه حياتهم وأعمالهم، ويجعلهم يعيشون هذا الوحي ويعلنونه ويكتبونه كلامًا نقرأه في كتاب.

إنّ عمل الروح الذي يستولي على الإنسان يدفعه إلى العمل والكلام، قبل أن يدفعه إلى الكتابة. يسيطر عليه فيدفعه إلى القيام بأعمال عابرة، كما دفع جدعون ويفتاح وصموئيل (قض ٦ : ٣٤؛ ١١ : ٢٩؛ ١٤ : ٦ - ٩)، أو إلى القيام بأمور هامّة لها تأثيرها على شعب الله، كما فعل مع موسى الذي جعل روحه عليه ليؤسّس العهد (اش ٦٣ : ١١)، ومع داود ليقود شعبه (١ صم ١٦ : ٣)، ومع أنبيائه ليؤدّوا دورهم في توجيه مصير إسرائيل.

ويسيطر الروح على النبي فيدفعه كذلك إلى الكلام. قال عاموس: «زأر الأسد فمن لا يخاف؟ تكلّم الرب فمن لا يتنبّأ» (٣ : ٨)؟ ولقد قال الرسل كلامًا مماثلاً يوم هدّدهم رؤساء المجمع اليهودي وأنذروهم بأن لا يعودوا إلى ذكر اسم يسوع أمام أحد: «لا يمكننا إلاّ أن نتحدّث بما رأينا وسمعنا» (أع ٤ : ١٧ - ٢٠). وفي هذا السبيل قال القديس بطرس في رسالته الثانية: «ما من نبوءة على الإطلاق جاءت بإرادة إنسان، ولكن الروح القدس دفع بعض الناس إلى أن يتكلّموا بكلام من عند الله» (١ : ٢١). فليس النبي من يخبر

بالغيب أو المستقبل فحسب، بل هو خاصة من يتكلّم باسم الله وبإلهام منه فيعلّم الشعب ويوجّهه.

ويسيطر الروح على من يختاره الرب فيدفعه أيضاً إلى الكتابة. قال الرب لموسى بعد انتصاره على بني عماليق: «أكتب هذا في الكتاب لتتذكّروه» (خر ١٧ : ١٤). وقال له في نهاية اعلان العهد: «أكتب لك هذا الكلام، لأني بحسبه عقدت عهدًا معك ومع اسرائيل» (خر ٣٤ : ٢٧). ولقد كتب يشوع بنود العهد في شكيم (يش ٢٤ : ٢٦)، وصموئيل دستور المملكة (١ صم ١٠ : ٢٥). ولقد طلب الرب الى أشعيا (٣٠ : ٨) وحبقوق (٢ : ٢) ودانيال (٨ : ٢٦؛ ١٢ : ٤) ويوحنا صاحب سفر الرؤيا (١ : ١٩) أن يكتبوا ما رأوه وسمعوه في سفر ليبقى لليوم الأخير. وطلب ايضاً إلى إرميا وألحّ عليه في أن يكتب في كتاب جميع الكلمات التي كلّمه بها (٣٠ : ٢؛ ٣٦ : ٢)، وأن يعيد كتابة الكلام كما كان في الدرج الأوّل الذي أحرقه يوياقيم ملك يهوذا (٣٦ : ٢٨). وعلى هذا عمل التقليد اليهودي اللاحق فأنشأ مكتبة جمع فيها أخبار الملوك والأنبياء وكتابات داود... (٢ مك ٢ : ١٣)، وسمّيت هذه الكتب الأسفار المقدّسة (١ مك ١٢ : ٩) أو الكتاب المقدّس (٢ مك ٨ : ٢٣). وجاء المسيحيون الأوّلون فسمّوا هذه الكتب «الكتب المقدّسة» (روم ١ : ٢) أو «الكتاب» (مر ١٢ : ١٠) الذي نجد فيه كلام الله (٧ : ٦، ١٣) ووحي روحه القدّوس (مت ٢٢ : ٤٣؛ أع ١ : ١٦). ولقد قال القدّيس بولس في رسالته الثانية الى تلميذه تيموثاوس: «فالكتاب كلّه من وحي الله، يفيد في التعليم والتفنيد والتقويم والتأديب في البرّ، ليكون رجلُ الله كاملاً مستعدًّا لكل عمل صالح» (٣ : ١٦ — ١٧).

إنّ كلمة النبي التي تصل إلى البشر بتعابير مختلفة تساوي كلام الله بسبب الموهبة التي أعطاها الله للنبيّ. فإن كتبَ النبي بيده كلامَ الرب (إر ٢٩) أو أملاه على كاتبه (٣٦ : ٤) أو أودعه ذاكرة تلاميذه (اش ٨ : ١٦)، فهذا العمل الكتابي هو امتداد لعمل الروح القدس الذي يرافق كلمة الله منذ ظهورها على النبي حتى كتابتها وتدوينها.

ب — العهد الجديد

ذكرنا في سياق كلامنا أنّ العهد الجديد سمّى كتب موسى والأنبياء والحكماء والملوك كتبًا مقدّسة. بيد أنّنا نودّ أن نتوقّف على آيتين من العهد الجديد اكتفينا بذكرهما، لما فيهما من تعليم خاص بالوحي ومفاهيمه في الكتاب المقدّس.

الآية الأولى قرأناها في الرسالة الثانية الى تيموثاوس وهي تعلن أنّ الكتاب من وحي الله. إنّ المقطع (٣: ١٤ – ١٧) الذي نقرأ فيه هذه العبارة يحدّثنا عن الأمانة للتقليد والكتاب المقدّس. إنّ المعلمين الكذبة يتركون التعليم الذي تلقّنوه فيتخلّون عن الأقوال الصحيحة، أقوال ربّنا يسوع المسيح والتعليم الموافق للتقوى (١ تم ٦: ٣)، ويعلّمون تعاليم مخالفة (١ تم ١: ٣) فيتيهون في مجادلات سخيفة (٢ تم ٢: ٢٣؛ تي ٣: ٩) فلا يصلون إلى معرفة الحق. أمّا تيموثاوس فيجب أن لا يعيش مبلبلاً مزعزعًا، لأنّ إيمانه يستند إلى أسس ثابتة ومتينة، إلى التقليد والكتاب، إلى ما نقرأه في أسفار العهد القديم وإلى ما وصل إلينا من أقوال الرسل وشهاداتهم وأدلّتهم.

في آ ١٤ يحرّض بولس تيموثاوس على أن يثبت على ما تعلّمه، فيحافظ على الوديعة المؤتمن عليها (١ تم ٦: ٢٠؛ ٢ تم ١: ١٤)، فهو لا يستطيع أن يسلّم الى الغير إلاّ التعليم الذي تسلّمه (١ كور ١١: ٢٣؛ ١٥: ١ – ٣)، ذاك الذي أخذه عن جدته لوئيس وأمّه أونيكة (٢ تم ١: ٥)، يوم كان بعد حدثًا، والتعليم المسيحي الذي تلقّاه من يد مسيحيين من لسترة (أع ١٦: ١؛ ٢ تيم ٢؛٢) قبل أن يدخله بولس في سر المسيح (أف ٣: ٢ – ٥؛ كو ١: ٢٥ – ٢٩).

في آ ١٥ نقرأ أن تيموثاوس يعرف الكتب المقدّسة منذ طفولته. هل يعني بولس بالكتب المقدّسة أسفار العهد القديم وحده أم أسفار العهدين القديم والجديد؟ إذا توقّفنا عند طفولة تيموثاوس، نرى أنّ بولس يقصد أسفار العهد القديم التي كان لها شأن كبير في إعداد الناس لقبول سر الخلاص في المسيح، فأعطتهم الحكمة الحقيقية (١ كور ١: ١٧ – ٢: ٩). أمّا إذا تطلّعنا إلى أهمّية الكتب المقدّسة في حياة تيموثاوس كلها، فنرى أنّ بولس يقصد أسفار العهد القديم والعهد الجديد، ولنا مثال على ذلك ما نقرأه في رسالة القديس بولس الأولى الى تيموثاوس (٥: ١٨) وفيها يُسند بولس كلامه الى آية من العهد القديم (تث ٢٥: ٤) ثمّ إلى آية من العهد الجديد (لو ١٠: ٧) ويعتبر أنّه أخذ الآيتين من الكتاب.

أمّا في آ ١٦ فنقرأ: «الكتاب كلّه». ويعني بولس بذلك مجموعة الأسفار المقدسة كما يعني كل مقطع من مقاطع الكتاب. هل يقصد بولس معظم كتب العهد الجديد وقد كانت مكتوبة يوم كتب رسالته هذه الى تلميذه تيموثاوس؟

نتوقّف على الكلمة اليونانية (ثيوبنفستوس) وهي تعني «همس الله ووحيه» (نقرأ في السريانية: كل كتاب كُتب بالروح. وفي اللاتينية الشعبية: كل كتاب موحى بوحي الله). أمّا قال أثيناغوراس (القرن الثاني) في عريضته إلى الأباطرة بشأن المسيحيين (عدد ٩): إنّ الروح القدس يتكلّم بالأنبياء كالعازف الذي ينفخ في مزماره؟ نحن نقرأ الكتاب فنسمع همس الله وندخل في وحيه. ولقد أعلن بولس حقيقة وحي الكتاب فإذا هي عقيدة معروفة لا تحتاج الى برهان. وهذا الكتاب يساعد رجل الله، خلال أعماله الرسولية، على التعليم والتفنيد والتقويم والتأديب، ويساعده على السلوك المسيحي ليكون مستعدًا لكل عمل صالح.

أمّا المقطع الثاني الذي أوردناه فهو مأخوذ من رسالة القديس بطرس الثانية (١: ١٩ – ٢١). إنه يبيّن لنا عمل الروح في إعلان كلام الله وتفسيره.

في آ ١٩، «كلام الأنبياء» يعني أسفار الكتاب المقدّس بما فيها الأسفار التاريخية (يشوع، القضاة، الملوك...) والحكمية (نشيد الأناشيد، الأمثال، الجامعة...). فكل كلام أو خبر نبويّ هو مُلهَم، وعلينا أن نُعنى به في هذا العالم المظلم، لأنّ النبوءة تشبه سراجًا يضيء جوانب البيت إلى أن يُطلّ النهار، أي يسوع المسيح. إن النبوءات التي توجّه أنظارنا إلى المسيح، تُصبح أثبت وأمتن وتدفعنا إلى عالم اليقين عندما نعرف أنّها تمّت في شخص المسيح. إنتظر الناس المسيح نورًا يضيء على الكون (أش ٦٠: ١ – ٣؛ ١ يو ٢: ٨)، وجاءت كلمات الأنبياء فأنارت لنا الدرب الموصلة إلى ذلك النور الذي بدا متجلّيًا على الجبل (٢ بط ١: ١٧ – ١٨) وشعّ في قلوب المؤمنين فرحًا ورجاء، بانتظار إن يكون ضياءً كاملاً يوم رجوع المسيح في المجد.

وفي آ ٢٠ نعلم أنّ النصوص الكتابية التي ازدادت ثباتًا لدينا بمجيء المسيح، لا تُظهر لنا كامل نورها إلاّ إذا أرشدنا أحد إليها (أع ٨: ٣٠ – ٣١) وفتح أذهاننا لنفهمها (لو ٢٤: ٤٥). ولذلك يحذّر القدّيس بطرس هؤلاء المتعلّمين الذين لا خبرة لهم: نصبوا نفوسهم معلّمين (يع ٣: ١) وأخذوا يشرحون النصوص على هواهم. هكذا فعل الهراطقة، وهكذا يفعل المعلّمون الذين يلجأون إلى الكتاب المقدس ليعرضوا نظرياتهم الخاصة. ولقد قالت الكنيسة كلمتها في هذا الموضوع: «لقد قرّر المجمع، بغية كبح جماح بعض العقول الصعبة المراس (الذين يدرسون) أمور الإيمان والأخلاق التي هي جزء من بناء العقيدة

المسيحية، فلا يحق لأحد أن يتجرأ، معتمدًا على إدراكه ورأيه، فيحوّل الكتاب المقدّس إلى معنى خاص به، فيخالف المعنى الذي تمسّكت به أُمّنا الكنيسة وما تزال. فلها وحدها يعود الحكم على معنى الكتب المقدّسة وعلى تفسيرها التفسير الصحيح. ولا يحقّ لأحد أن يفسّر هذه الكتب المقدّسة خلافًا لما أجمع عليه الآباء...». ولقد ندّد القدّيس كيرلّس الأورشليمي في كرازاته عن العماد (١١/١٢؛ ١٦/٢، ٢٤) بفضولية أولئك المتهوّرين الذين ينحدرون إلى الكفر بفعل تقواهم المزعومة فيقعون في أمور لم يوحِ الروح القدس بكتابتها.

وتثبت آ ٢١ أنّه لا يحقّ للمفسّر أن يتصرّف بالكتاب على هواه وكأنّه ملكه الخاص، لأنّه كتاب مقدّس يحمل إلينا كلام الله عبر البشر. لقد قال التقليد اليهودي، وتبعه في ذلك التقليد المسيحي: إنّ النبي لا يتكلّم من ذاته، إن هو إلاّ صدى لصوت آخر، صوت الله، وترجمانًا له. وأعلن مجمع المعلّمين: «ان قال احد إن التوراة (أي كتب موسى الخمسة) هي من الله، ما خلا آية واحدة ليست من الله بل من موسى... فقد احتقر كلام الله».

وتقابل هذه الآية إرادة الإنسان ومبادرته بالروح القدس الذي يدفع النبي ويقوده ويحمله كما يحمل الهواء السفينة ويجرّها بسلطانه المطلق. إنّ هذه الكلمات هي من وحي الروح، والوحي هو صوت الله، وشفاه الأنبياء هي أداة يلجأ إليها الله ليُسمع صوتَه. ولهذا فالكلمات التي يتلفّظ بها البشر هي بالحقيقة كلام الله (١ تس ٢: ١٣)، وتتمتع بسلطان مطلق على العقول والقلوب، وتحتوي على ينابيع النور والحياة (٢ تم ٣: ١٤ — ١٧).

وهكذا يأتي الوحي إلينا عبر حروف وكلمات وجمَل وفصول تكوّن الكتاب المقدّس. هذا الكتاب، الله هو كاتبه، ومسؤوليته في وضعه مباشرة. وإن لجأ الله إلى إنسان، فهو الذي يملي عليه ما يكتب، فيُصبح الإنسان أداة بين يديه وقيثارة تصل إلينا عبرها معرفة الأمور الإلهية.

غير أنّ النظرة المسيحية تختلف في هذا المجال عن النظرة اليهودية والإسلامية. فالإسلام لا يميّز بين الوحي والإلهام، كما أنّه يعتبر أنّ النص الملهم هو الوحي لأنّه أُمليَ إملاء. فالقرآن هو كتاب الله الأزلي واللامخلوق، وكلمة الله القائمة فيه أُنزلت على الناس. أمّا اليهود ففي تقليدهم أنّ «التوراة» هي كائن فائق الطبيعة، بل هي إلهية، أزلية ولا متغيرة. ولهذا لن يأتي موسى آخر أو توراة أخرى. فكل الكتب تزول، أما كتاب موسى فلا يزول.

أمّا العقيدة المسيحية، وهي مؤسسة لا على كتاب بل على شخص يسوع المسيح، فهي تميّز بين الوحي والالهام، وتشدّد على دور الإنسان في تدوين الوحي الذي وصل إلينا بعبارات بشرية وكلمات الناس اليومية. قلنا إنّ الله هو واضع الكتاب المقدس. ونقول أيضاً إنّ الإنسان هو واضع الكتاب المقدّس. لا شكّ في أنّ مبادرة الوحي ترجع إلى الله، ولكنّ الإنسان هو الذي يكتب فنكتشف شخصيته وطباعه من خلال ما يكتب. إنّ الله يؤثّر في الكاتب الملهم، يؤثّر في إرادته فيدفعه إلى الكتابة، ويؤثّر في عقله فيعطيه فهم الأمور الإلهية والقدرة على إيصالها الى البشر بطريقة تساعدهم على فهمها بقدر ما يستطيع الإنسان أن يفهم أمور السماء. غير أنّ الكاتب هو الذي يكتب، ويتّخذ الأسلوب الأدبي والكلمات والتعابير التي يراها مناسبة لعصره وزمانه. وكما أنّ يونان قاوم نداء الرب ورفض أن يحمل كلامه إلى أهل نينوى فهرب من وجهه إلى مكان بعيد، هكذا يستطيع الكاتب الملهم أن يرفض الاستجابة الى نداء الله. هذا هو سر الحرية التي يتمتّع بها الإنسان بمنّة من الله، والله لا يندم على عطاياه مهما كانت نتائجها. يعطينا الحرية ويرانا نخطأ بفعل حريتنا، ولكنّه لن يسلبنَا إيّاها أبدًا لأنّنا بها وبعقلنا مخلوقون على صورته ومثاله.

نقول هذا لنشدّد على دور الإنسان الذي يكتب كلام الله. ولكنّنا نقول من جهة ثانية: إنّ الإنسان، عندما يكتب، لا يعود حرًّا في أن يقول ما يشاء، فهو يحمل كلام الله، والله يسهر على كلمته (إر ١ : ١٢ – ١٣)، فلا يسمح بأن يضيع منها حرف (١ صم ٣ : ١٩). إنّ الله أوصل وحيه كله إلى الناس، ولكنّ هذا الوحي جاء معصومًا من أي خطأ أو ضلال. وعندما نعلم أنّ الوحي وصل إلينا عبر يسوع المسيح، الكلمة المتجسد، ندرك أنّ الله ذاته جاء إلينا بشخص الابن الوحيد وحمل إلينا كلامه. نحن نشدّد، في الكتاب المقدّس، على دور الله ودور الإنسان معًا، ولا نخاف على الإنسان من الله ولا على الله من الإنسان، لأنّ يسوع المسيح الوسيط بيننا وبين الله هو إله وإنسان. إنّ المسيح هو الإله الذي لم يخَفْ أن يخلي ذاته ويتّخذ صورة عبد ويصير شبيهًا بالبشر (فل ٢ : ٦ – ٧) في كل شيء ما عدا الخطيئة (عب ٤ : ١٥؛ روم ٨ : ٣)، وهو الإنسان الذي بقي متحدًا بالله. هو في الآب والآب فيه (يو ١٧ : ٢١).

وهكذا، فكلام الله الذي نقرأه هو على شبه الكلمة المتجسّد، فيه وجه إلهي ووجه بشري. الله يوحي إلى البشر، والبشر يتلقّون هذا الوحي بأجسامهم الضعيفة وحياتهم

الواهية وحريتهم المجروحة بالخطيئة وعقلهم المعرّض للخطأ. غير أنّ هذا الوحي يبقى كلام الله مهما انتابه من ضعف لدى البشر، كما أنّ جسد المسيح الذي يتناوله المؤمنون في القدّاس يبقى هو عينه، أتناوله البار أو الخاطئ، التقي أو الشقي.

ج – كلام الله في يسوع المسيح

إنّ الوحي الذي بدأ في العهد القديم وجد كماله في العهد الجديد. في العهد القديم وصل إلينا عبر أشخاص عديدين، أمّا في العهد الجديد فقد جُمع الوحي في شخص يسوع المسيح الذي هو موضوع الوحي وواضعه، أي إنّه هو الذي يكشف عن ذاته دون اللجوء إلى وسيط. ونميّز هنا مرحلتين: في المرحلة الأولى يسلّم يسوع الوحي إلى تلاميذه، وفي المرحلة الثانية يسلّمه التلاميذ والكنيسة من بعدهم إلى البشر بتوجيه من الروح القدس. وهذا الكشف عن سرّ الله الذي تجلّى لنا بالمسيح، سيصل إلى الناس عبر الكلام المعلن لهم في الوعظ أو المكتوب في أسفار العهد الجديد التي جاءت تكمّل أسفار العهد القديم.

كشف يسوع عن ذاته عبر حياته وأعماله وكلامه «فأعلن ما كان خفيًا منذ إنشاء العالم» (مت ١٣ : ٣٥؛ رج مز ٧٧ : ٢)، وبيّن لتلاميذه معنى الكتب المقدّسة التي تنبأت عن آلامه وموته وقيامته، فما بقي خفيّ إلاّ وظهر وما ظلّ مكتوم إلاّ وأُعلن (مر ٤ : ٢٢). وكشف يسوع عن ذاته عبر شخصه الذي لا يرقى إليه إنسان لولا وحي الله، لأنّه ما من أحد يعرف الابن إلاّ الآب، ولا أحد يعرف الآب إلاّ الابن ومن شاء الابن أن يظهره له (مت ١١ : ٢٧). حينئذ عرف الرسل أنّ جسد يسوع، هذا الجسد الضعيف، هو مسكن الله ومركز مجده على الأرض (يو ١ : ١٨)، وأنّ من رأى يسوع فقد راى الآب (يو ١٤ : ٩). وهكذا استطاع يوحنّا أن يكتب في رسالته الأولى: «الذي سمعناه ورأيناه بعيوننا، الذي تأمّلناه ولمسته أيدينا... نبشّركم به» (١ : ١ – ٣). وقال أيضاً: «نحن رأينا وشهدنا أنّ الآب أرسل ابنه مخلّصًا للعالم. فمن اعترف بأنّ يسوع هو ابن الله ثبت الله فيه وثبت هو في الله» (٤ : ١٤ – ١٥).

هذا الوحي الذي سلّمه يسوع إلى الرسل وعدد قليل من الناس (في أع ١ : ١٥، نقرأ أنّ الحاضرين في العليّة كانوا مئة وعشرين) قد عاشته الكنيسة وفهمته على ضوء موت

المسيح وقيامته، فحملته إلى الكون كله متشدّدة بالروح القدس ومعتمدة على أنواره (أع ١:٨؛ ٢:١ – ٢١؛ يو ١٤:٢٥؛ ١٥:٢٦). وها قد وصل هذا الوحي الينا اليوم بواسطة الكنيسة فعرفنا نحن أيضاً سر الله ودخلنا في مخططه الخلاصي.

د – كيف ندخل في عالم الوحي ؟

أوّل الوحي نور ينزل على انسان فيملأ قلبه خوفًا من عظمة الله، ما يعتّم أن يصبح دالّة وثقة بذلك العظيم الذي تنازل وكشف عن ذاته للبشر.

يرى رجل الله هذا النور (أع ٩:٣) ويسمع كلامًا يبيّن له الرسالة التي يتحتّم عليه أن يحملها، فيحاول أن يعبّر بكلمات البشر عن اختبار يفوق ما تختبره عامة البشر، فيلجأ الى الصور والرموز التي تقرب اختباره إلى أذهان الناس. على هذا النحو صوّر أشعيا الله العظيم بشكل ملك جالس على عرشه (أش ٦:١). ولجأ حزقيال إلى صورة رجل له أربعة أوجه ليدل على نظر الرب الذي يراقب أطراف الكون كله (١:٦). وصوّر يوحنا الشرّ بعشرة رؤوس وعشرة قرون ليبيّن لنا قدرته الفائقة وسلطانه العظيم (رؤ ١٢:١؛ ١٣:١) قبل أن يقهره المسيح بموته وقيامته.

تسمع الجماعة إذًا تعبيرًا عن وحي يحمله «النبي»، فتردّده في صلاتها، وتتأمّل فيه على ضوء حياتها اليومية، فتجد فيه نور الرجاء رغم الظلام الذي يُحيق بها. هكذا فهمت جماعة «مساكين الرب» كلمات اشعيا، فتشدّدت وانتظرت مجيء المسيح المخلص الذي سيملأ الارض من معرفته (١١:٩) وسلامه ونوره (٩:١ – ٥). وهكذا قرأت الجماعة المسيحية الأولى سفر الرؤيا، فوجدت فيه كلام العزاء رغم الاضطهاد الذي شُنّ عليها: «سمعت صوتًا عظيمًا من العرش يقول (عن أورشليم – المدينة المقدّسة): ها هو مسكن الله والناس. يسكن معهم ويكونون له شعبًا. الله نفسه معهم ويكون لهم إلهًا. يمسح كل دمعة تسيل من عيونهم فلا يبقى موت ولا صراخ ولا وجع، لأنّ الأشياء القديمة زالت» (٢١:٣ – ٤).

وتعيش الجماعة من هذا الوحي، وتتعمّق فيه على هدي الروح القدس، فلا تضلّ ولا تخطئ. فالروح القدس الذي أرسله الآب باسم الابن سيعلّمنا كل شيء، ويجعلنا نتذكّر كلام الله كلّه (رج يو ١٤:٢٦). والروح القدس هو الذي يوحي إلى الجماعة لتعمل وتتكلّم

باسمه. فإنّنا لسنا نحن المتكلّمين، بل روح أبينا السماوي هو الذي يتكلّم فينا (رج مت ١٠ : ٢٠).

ويأتي يوم لا يبقى فيه الوحي إعلانًا وكرازة فحسب، بل يصبح كلامًا مكتوبًا في كتاب. هذا ما فعله الكهنة يوم دوّنوا كلمات الله الى موسى. وهذا ما فعلته جماعة المؤمنين يوم دوّنوا وحي الله إلى أشعيا. وهذا ما فعله الإنجيليّون الاربعة يوم كتبوا حياة المسيح ورووا لنا اعماله وأوصلوا إلينا كلامه كما عاشته الكنيسة الأولى وتأمل فيه رسل المسيح وتلاميذه والمؤمنون.

هذا الوحي انتقل إذًا من شخص أو بضعة أشخاص إلى جماعة عن طريق الخبرة والكلام قبل أن يدوّن في كتاب. وروح الرب رافقه يوم عبّر عنه الأنبياء، ويوم ردّدته الجماعة، ويوم دوّنه الكتّاب الملهمون. وهكذا وصل كلام الله إلى الكنيسة التي تتمتّع هي أيضاً بأنوار الروح القدس، فحملته ولا تزال انطلاقًا من أورشليم واليهودية والسامرة وحتى أقاصي الأرض (أع ١ : ٨).

أجل، إنّ الله تكلّم قديمًا على لسان الآباء والأنبياء، وتكلّم أخيرًا بواسطة ابنه الذي هو بهاء مجده وصورة جوهره (عب ١ : ١ – ٣). ولا تزال كلمته حاضرة في الكنيسة يسمعها المؤمنون في اجتماعات الصلاة وحفلات الليتورجيا، ويقرأونها ويردّدونها في حياتهم اليومية، فيعرفون الله ويفقهون وصاياه وارشاداته ويوجّهون أعمالهم بحسب تعليمه. وإذا كانت الكنيسة امتدادًا لشخص المسيح، وكانت جسده (كو ١ : ٢٤)، فالوحي الإلهي الذي وصل إلينا عبر المسيح الإنسان، ومجد الله الذي تجلّى لنا عبر المسيح المتجسّد، لا يزالان بيننا بواسطة الكنيسة. فللرب المجد في الكنيسة وفي يسوع المسيح على مدى جميع الأجيال والدهور آمين (أف ٣ : ٢١).

النقد الأدبي والكتاب المقدّس

يخبر سفر أعمال الرسل (٨ : ٢٦ – ٣٤) أنّ فيلبس، أحد خدّام الكلمة السبعة، كان سائرًا في الطريق التي تمتد من أورشليم الى غزة، فصادف وزير مملكة الحبشة وسمعه يقرأ في سفر أشعيا النبي، فتقدّم إليه وسأله: «هل تفهم ما تقرأ»؟ فأجاب الوزير: «كيف أفهم إن لم يرشدني أحد؟ إن لم يشرح لي أحد هذه الكلمات: كشاة سيق إلى الذبح، وكحمل صامت بين يدي من يجزّه، هكذا لا يفتح فاه» (أش ٥٣ : ٧). وبدأ فيلبس من هذه الآية يبشرّه بيسوع.

ونحن، هل نفهم الكتاب المقدّس عندما نقرأه؟ هذه الأسفار التي كتُبت منذ ألفين أو ثلاثة آلاف سنة، هل نفهم ما تعني ونعرف كيف الوصول إلى معناها؟ في هذا السبيل سنتوقّف على ما يسمّى النقد الأدبي، ونطبّقه على الكتاب المقدّس حاصرين موضوعنا في أسفار العهد القديم، على أن نعود في ما بعد إلى النقد الأدبي والعهد الجديد، ثم إلى طريقة تفسير العهد القديم على ضوء العهد الجديد.

أ – النقد الأدبي بالمعنى العامّ

إذا فتحنا القاموس قرأنا أنّ النقد هو تمييز الأمور والنظر إليها لمعرفة جيّدها من رديئها. أمّا نقد الكلام فهو إنعام النظر فيه لإظهار ما فيه من المحاسن والعيوب. فالنقد هو حكم وفصل في كتاب من الكتب. والنقد الكتابي هو مجموعة أحكام وآراء نبديها في نص

الكتاب المقدّس، في الفنون الأدبية التي استعملها الكاتب الملهم، في القيمة التاريخية لهذه النصوص. وفي عملية النقد هذه يجب أن نتذكّر أنّ الكتاب المقدس هو عمل إلهي وعمل إنساني معًا: الله يوحي ويلهم، والإنسان يتكلّم ويكتب. في النقد الكتابي لا نحكم على صحّة كلام الله وصدقه، حاشا! بل نتطرّق إلى ناحية الكتاب الإنسانية، وهدفنا من ذلك أن نجعل النص المكتوب بين أيدينا شفافًا، فنصل من خلاله إلى كلام الله.

والنقد الكتابي على أنواع. النوع الأوّل هو نقد النصوص أي تصويبها وتصحيحها بدقة انطلاقًا من المخطوطات القديمة المتعدّدة، لنصل إلى نص يرضي عقلنا وقلبنا بمعانيه (هنا نعرف الجيد من الرديء). وهذا يفترض الرجوع إلى النصوص العبرانية ومقارنتها بعضها ببعض وبالترجمات الآرامية والسريانية واللاتينية والقبطية، لاستخلاص المعنى الأقرب إلى المنطق والعقل.

والنوع الثاني هو النقد التاريخي أي إبداء الرأي في مضمون الأسفار المقدسة انطلاقًا من المعطيات التاريخية والجغرافية والاركيولوجية التي في حوزتنا. وما يساعدنا على ذلك هو الاكتشافات العديدة التي تمّت في القرنين التاسع عشر والعشرين، في نوزو في العراق، وماري على الفرات، وأوغاريت (راس شمرا) شمالي اللاذقية، وتل العمارنة في الدلتا المصرية، وغيرها.

والنوع الثالث هو النقد الأدبي الذي يبحث في الفنون الأدبية الخاصة بكل كتاب، فييسّر لنا أن نفهم كل نص ونشرحه ونصل إلى معناه العميق متجنّبين الوقوع في الخطأ.

تحدّثنا في الفصل السابق عن الوحي والإلهام في الكتاب المقدّس. ونقول الآن، قبل أن نتوسّع في الحديث، إنّ الإلهام يفرض علينا أن نُدخل معطيات النقد الكتابي في عملنا ليكون تأويلنا للنصوص مقبولاً، فنستفيد من كل وسائل عقلنا وطاقاته لنفهم فهمًا دقيقًا هذه اللغة البشرية التي تحمل إلينا كلام الله.

نأخذ مثالاً على ذلك سفر الخروج الذي يروي خروج العبرانيين من أرض مصر بعد حياة من العبودية هناك، وعبورهم البحيرات المرّة الواقعة آنذاك بين البحر الابيض المتوسط والبحر الأحمر، وتجوالهم في برية سيناء قبل الوصول الى أرض كنعان. كيف يصل شرّاح الكتاب المقدّس الى فهم هذا النص فهمًا كافيًا وافيًا؟

في المرحلة الأولى، ينطلقون من النص العبراني الماسوري الذي أثبته علماء اليهود ابتداء من القرن السابع بعد المسيح، فيعملون على ترجمته معتمدين على معرفتهم لقواعد اللغة

العبرية، مستفيدين من إلمامهم باللغات الشرقية كالعربية والآرامية والسريانية وغيرها. فإن لم يصلوا إلى معنى يرضى به العقل، يلجأون إلى الترجمات الآرامية... ليستخلصوا من هذه الآية أو تلك النص الجيّد دون الرديء.

في المرحلة الثانية ينطلقون من المعنى الذي توصلوا إليه ويقارنونه بما يعرفون من كتابات مصر في تلك الفترة التي أقام فيها بنو اسرائيل في مصر (القرن الثالث عشر ق. م.). فنحن نعرف اسم الملك الذي سخّرهم في بناء المدن الحصينة (يبدو أنّه رعمسيس الثاني، ١٢٩٠ – ١٢٢٤)، ونعرف أنّ سكّان مصر في تلك الحقبة كانوا بين ثلاثة وخمسة ملايين على وجه التقريب، ونعرف الطريق التي سلكها العبرانيون لما هربوا من أرض مصر، ونتصوّر أن الحامية التي كانت هناك، أرادت اللحاق بهم فغاصت عجلات مركباتها في الرمال أو في الأوحال. ولكن عندما نقرأ سفر الخروج لا نجد ذكرًا لاسم الملك سوى أنه الفرعون، عدو الله وعدو الشعب، يعاند الله متكبرًا فيعاقبه العليّ بقتل ابنه البكر. ونقرأ أن العبرانيين كانوا عند خروجهم من أرض مصر ست مئة ألف رجل (خر ١٢ : ٣٧) ما عدا النساء والأطفال، ومع ذلك فقد خافوا من جيش مصر الذي كان يتراوح عدده في ذلك الوقت بين ٢٥٠٠٠ و ٣٠٠٠٠ جندي! ونقرأ أنّ ملك مصر ذاته لحقهم بست مئة مركبة من أفضل مركباته المجهّزة (١٤ : ٧) فغرقت بمن فيها. ولم يبق أحد ليخبر بما جرى (١٤ : ٢٨)...

بعد هذه الملاحظات وغيرها نتساءل: كيف نستطيع أن نفهم هذا السفر وغيره من أسفار الكتاب المقدّس؟ فنجيب: على شارح الكتاب المقدّس أن يرجع إلى النقد الأدبي. هل هو أمام كتاب تاريخي يروي الاحداث بالدقة التي نعرفها اليوم، أم أمام كتاب ملحمي ينطلق من واقع بسيط عاشه الشعب، فيأخذ في تضخيم الأمور وزيادة الأعداد؟ وملاحم شعب الله تختلف عن ملاحم سائر الأمم. فعند الرومان واليونان كانت تُكتب الملاحم لتمجيد الشعوب والأبطال؛ أمّا في الكتاب المقدّس، فالملاحم تُكتب لمجد الله القدير الذي خلّص شعبًا من العبودية بانتظار أن يخلّص البشريّة كلّها من عبوديّة الشرّ والخطيئة والموت.

ونسارع إلى القول إنّ النقد الأدبي الصحيح يفرض علينا أن نتجاوزه، وإنّ التفسير العلمي المحض يكون عقيمًا إن لم يتعدّ نطاقه. فغاية كلام الله ليست في الأصل تزويد

أبحاث المؤرّخين وفلسفة المفكّرين بالمعارف والمعلومات، بل هي تغذية إيمان البشرية وحياتهم الدينية ليدخلوا في حوار مع الله فيسمعوا له ويعبدوه حافظين وصاياه وتابعين إلهاماته. لقد كان وقت قرأ فيه العديدون الكتاب المقدّس للبحث عن مراحل تطوّر الفكر في عالم الشرق! وتكوّنت كذلك تيارات قرأت في قصّة الخلق، كما كان ينشدها الكهنة في الهيكل (تك ١ : ١ – ٢ : ٤)، مراحل تكوين الكون، فقالوا إنّ الكون خلق في ستة أيّام وتكوّن على ست مراحل، ونسوا أنّ الكاتب المُلهم دوّن بلغة زمانه وتعابير أبناء عصره حقائق دينية تتعدّى زمانه وعصره. فلما دوّنت قصة الخلق هذه جُعلت في إطار ليتورجي: يعلن المترئس أنّ الله خلق السماء والارض، فتجيب جوقة أولى: ورأى الله ذلك إنّه حسن، وتجيب جوقة ثانية: وكان مساء وكان صباح. إذًا لم يَرُم الكاتب أن يُعطينا بحثًا علميًا، بل نشيد صلاة ينشد عظمة الله في الكون وعنايته بكل مخلوقاته، ولا سيّما بالإنسان الذي خلقه على صورته ومثاله.

لا شكّ في أنّنا نطّلع على أمور جغرافية ترشح من هذا النص (الكواكب، النبات، الحيوان)، وعلى طريقة الإخبار عند الكاتب الملهم الذي جمع عمل الخلق في ستة أيّام ليركّز على اليوم السابع الذي هو يوم راحة للرب والإنسان، ويوم صلاة يرفع الانسان فيه الخليقة كلّها إلى الله في نشيد شكر له. وإنّنا نعرف كذلك أنّ الاقدمين كانوا يعتقدون أن المياه تُحيط بالكون، وهو يشبه القبة، من جوانبه الأربعة. ولكنّنا نعلم أيضاً أنّ الله هو سيّد السماء والأرض والبحار لأنّه هو الذي خلقها: قال فكان كلّ شيء، وأمر فكان كل موجود. وهكذا، فإن قرأنا هذا النص الكهنوتي عن الخلق كما نقرأ كتابًا من كتب الجغرافيا، فلن نفهم منه شيئًا؛ أمّا إذا قرأناه كنشيد ليتورجي يدخل في صلاة المؤمنين أمورًا عديدة عن الخلق، فنكون قد ولجنا أعماقه ودخلنا في ما قصد إليه الكاتب الملهم الذي يهمّه أول ما يهمّه التعبير عن إيمانه بلغة أبناء عصره. ونحن سننطلق قدر المستطاع من «لغة» تلك العصور لندخل في تيّار الإيمان هذا. غير أنّ النظرة الإيمانية التي نصبو إلى إدراكها تبقى بعيدة عن متناولنا لو لم يقم علماء اهتمّوا بالنقد الكتابي وأعطونا حصيلة علومهم وأبحاثهم.

ب – النقد الأدبي بالمعنى الخاصّ

إنّ النقد الأدبي يُعنى بطريقة خاصة بالفنون الأدبية على أنواعها، الشعر والنثر والقصة والنبوءة والمثل، فيساعدنا على فهم موضوع الأسفار المقدّسة، الذي هو سرّ خلاص الله في البشر.

ومهما توصّلنا إلى الدقة في النصوص الكتابية الأصيلة، فلن نحصل على نتائج ثابتة دون الرجوع إلى مضمون النصوص، وهذا ما ذكرناه عندما نوّهنا بأهمية معرفة اللغات القديمة وأوّلها العبرية. ولقد تمّ اليوم ذلك بفضل القواميس المتعددة وكتب الصرف والنحو، فمهّدت لنا الطريق لمعرفة بنية الكتاب والمناخ الذي تتحرّك فيه فكرة الكاتب. وعلينا بعد هذا أن نطّلع على الظروف العلمية والسياسية والاجتماعية التي أحاطت بهذه النصوص يوم دوّنت. وهذا النوع من الأبحاث لا يتنافى وإيماننا بالوحي، كما سبقنا وقلنا. فإذا كان الكلام الذي أوحى به الروح القدس هو الذي دوّنه الكاتب الملهم، علينا أن نبحث بدقّة عما يعنيه هذا الكلام. ولهذا، فالاطلاع على الوسائل الادبية التي لجأ إليها الكاتب، يساعدنا على الدخول بطريقة أعمق في كلام الله.

وفي هذا الصدد قال قداسة البابا بيوس الثاني عشر في رسالته «بفيض الروح الإلهي» (سنة ١٩٤٣) التي تنوّه بأهمية نقد النصوص وضرورة تعلّم اللغات القديمة وقيمة المعنى الحرفي والفنون الأدبية: «ما عناه الكتّاب بكلامهم لا تحدّده فقط قواعدُ الصرف والفقه والقرينة. فعلى شارح الكتاب المقدّس أن يرجع بالفكر إلى تلك العصور القديمة في الشرق، فيستعين بثروات التاريخ والأركيولوجيا والإثنولوجيا وغيرها من العلوم، ليميّز ويعرف الفنون الأدبية التي لجأ إليها الكتّاب في القديم. لقد عبّروا عما في فكرهم بطرق غريبة عنا ومألوفة لدى أهل بلادهم وعصرهم، فلا يستطيع مفسّر الكتاب الوصول إلى تحديد هذه الفنون الادبية إلاّ بدراسة حريصة لآداب الشرق القديم. ولقد بدأت هذه الدراسة في السنوات العشر الإخيرة، ولا تزال تتتابع بهمة وعناية، فأبانت بطريقة أوضح وسائل الكلام التي استعملت في تلك الأيّام القديمة في التصوير الشعري وفي ذكر الشرائع وقواعد الحياة اليومية وفي سرد وقائع التاريخ وأحداثه».

إن لم نطّلع على الفن الأدبي في النصوص التي نقرأها تكون معرفتنا ناقصة. وإن حصرنا معرفتنا في الفن الأدبي ضاع المعنى اللاهوتي. فاذا قرأنا مثلاً مز ٢٩ أحسسنا حالاً أنّ الكاتب يُعنى بإظهار عظمة الله وقدرته. ولكن عندما نعلم أنّ موضوع المزمور هو العاصفة وفيها صوت الله كالرعد وقوّته التي تحطم الأشجار الباسقة في لبنان دون أن تمسّ أرض الميعاد، ندرك أنّ المرتّل أراد بذلك أن يدلّ على حضور الرب الحامل السلام لشعبه والآتي ليدين المتكبّرين والأشرار، ونفهم أنّه يطلب من المؤمنين حياة أخلاقية لا عيب فيها، فإن لم نتب فسوف نهلك جميعنا.

نذكر مثلين من سفر يشوع بن نون لنستدلّ على أهمّية معرفة الفن الأدبي الذي يساعدنا بعد ذلك على الدخول في المعنى اللاهوتي للنص الكتابي. في الفصل السادس يروي الكاتب الملهم سقوط أريحا، ولكنّه لا يقول كلمة واحدة عن الأعمال الحربية التي قام بها العبرانيون. هل دخلوها عنوة أم بالحيلة؟ هذا ما لا يقوله الكتاب الذي يكتفي بإفهام الشعب أنّ أريحا العظمى لم تسقط بفعل البشر بل بفعل الله. ولهذا فهو يعمد إلى تصوير الطواف حول المدينة برفقة تابوت العهد، رمز حضور الرب وسط شعبه، ولا يذكر من عالم الحرب إلاّ الجبابرة الأشداء وبوق الحرب والدخول الى المدينة لنهبها. ولقد كان العبرانيون المقيمون في أرضهم يتذكرون كل سنة ما عمله الله لأجلهم، فيطوفون حول المدينة ليشكروا لله إنعامه ويمدحوه على أفضاله. ولما كتب نص احتلال أريحا لم يبقَ ظاهرًا إلا الوجهُ الليتورجي، واختفى الوجه الحربي.

ونقرأ المثل الثاني في الفصل العاشر من السفر عينه، حيث يروي الكاتب حرب يشوع مع الملوك الخمسة وكيف أوقف الشمس والقمر لينهي الحرب. «يا شمس قفي على جبعون، ويا قمر اثبت على وادي ايلون. فوقفت الشمس وثبت القمر إلى أن انتقم الشعب من أعدائهم» (يش ١٠: ١٢ – ١٣). ونتساءل: أما نحن أمام شعر كانت تنشده الصبايا عند المساء؟ فلماذا إذًا نقرأه وكأنّه واقع من التاريخ؟ في عُرف الكاتب الملهم، تمّت الحرب على يد الله الذي أنزل البرد حجارة على أعداء يشوع فهلك من هلك وهرب من هرب، فانتصر بنو إسرائيل. إنّ النواة التاريخية لهذا الحدث هي حرب وقعت بين يشوع وحلفائه أهل جبعون، من جهة، والملوك الخمسة من جهة أخرى، فانتصر رجال يشوع وحلفاؤهم. غير أنّ الكاتب الملهم أراد أن يضخّم عمل الله من أجل شعبه، فضخّم دور البرَد وحسب هذه المصادفة تدخلاً عجيبًا من قبل الله. أمّا نشيد الشمس فهو شعر ملحمي أقحمه الكاتب في الخبر فحسبناه قسمًا منه. ولكن لماذا الحاجة إلى نهار طويل بعد أن زحف يشوع على الأعداء بغتة عند طلوع الفجر فضربهم ضربة عظيمة وهزمهم؟ ذكر الكاتب البرَد وهو سلاح الله يضرب به الأموريين (الأعداء) ولا يمسّ العبرانيين (رج ٩: ٢٣ – ٢٦)، وذكر الشمس التي تطيع أوامر الله بناء على طلب يشوع، فدلّ بذلك على أن الله عندما يتدخّل ينادي الطبيعة، وهو سيّدها وخالقها، فتأتمر بأمره. وهكذا بيّن لنا عبر حادث جرى ليشوع أنّ الرب هو السبب الأوّل للنصر، وأنّ يشوع ورجاله كانوا أداة بين يدي الله (مع البرَد والشمس) فدحر بهم الأعداء.

إنّ الكاتب الملهم يعدّ كل ما يحدث وكأنّه يحدث بفضل الله، وكل ما حصل عليه يشوع منّة من الله. ولكن كيف عبّر عن تدخل الله هذا؟ استفاد من النشيد الليتورجي والشعر الملحمي والرواية المضخّمة التي تجمع عمل الله وعمل الانسان، فأعطانا آية في الإخبار العجيب والسرد الفريد.

قدّمنا هذه الأمثال لندل على أهمية الفن الأدبي في فهم نصوص الكتاب المقدّس والدخول في معانيها. ولقد توصّلنا إلى اكتشاف هذه الفنون الأدبية انطلاقًا من آداب الشرق القديم، لذلك سوف نسرد بعض عناوين آداب الشرق القديم لنعطي القارئ فكرة عن هذا العالم الغني الذي ظهرت آثاره في الأسفار المقدّسة وفي كل ما تركت لنا الحفريات من كتابات في الشعر والنثر والقصص والشرائع والملاحم.

ج - الفنون الأدبية في الشرق القديم

نعود إلى الفنون الأدبية فننظر إلى الطرق التي توسّلها الكاتب ليفكّر ويتكلّم ويكتب، وهي تختلف باختلاف المحيطات. وقد يظن دارسو الآداب عندما نتكلّم عن الفنون الأدبية أنّنا نبحث عن النواحي الجمالية في النصوص التي نقرأها، بينما يهمّنا أن نكتشف العلاقة بين طريقة التعبير التي استعملها الكاتب والحقيقة التي عبّر عنها. نحن ندرس هذه الفنون الأدبية لنُظهر التعليم الذي قصده الكاتب من خلال كتاباته.

في ما يلي بعض الفنون الأدبية التي وصلت إلينا من الشرق القديم.

لقد وصل الينا من بلاد الرافدين الكثير من آداب السومريين والأكاديين (نعرف تاريخهم منذ سنة ٤٥٠٠ ق. م.). نجد وثائق من الحياة اليومية تتناول أمورًا اقتصادية أو إدارية، كالإحصاءات واللوائح والإيصالات، أو أمورًا تشريعية وقانونية، كعقود الإيجار والبيع والتبنّي، أو كمحاضر المحاكم ومجموعات القوانين. وهناك كذلك رسائل بين دولة ودولة وبين شخص وشخص، ومجموعات خاصة بالكتبة وطريقة عملهم. ونجد أيضاً مجموعات عن علم الفلك والحساب، ونصوصاً عن الطب وعالم السحر والرقية وأعمال الكهانة. ووصل إلينا خصوصاً أساطير عن وضع الإنسان في الكون وعلاقته بالآلهة، منها «نشيد الخلق» و «ملحمة جلجامش» و «ادافا وايتانا»، كما وصل إلينا الكثير من الامثال والحكايات التي تدخلنا في عالم الحكمة و «الفلسفة».

أمّا مصر (بدأ تاريخها قبل الألف الثالث ق. م.) فقد أورثتنا أنواعًا من الأدب. فهناك آداب الموتى وهي تحوي نصوصاً وُجدت في الأهرام أو النواويس، ومنها «كتاب الموتى» (الالف الثاني ق. م.) و «الدليل إلى الآخرة» (كتاب الأموات. كتاب الأبواب، كتاب للعبور الى الأبدية). وهناك آداب تتعلّق بالدين والطقوس والسحر وُجدت مكتوبة على جدران الهياكل. وهناك الآداب الحكمية التي وصلت الينا عبر هذا الملك أو ذاك الوزير في قصة من السماء أو حكاية من الحكايات أو مجموعة أمثال، نذكر منها على سبيل المثال «شكوى الفلاّح المتألّم» و «نبوءة إفوير» و «حوار الإنسان مع نفسه» (بعد أن تعِب من الحياة). وكل هذه النصوص فيها من المعاني ما يجعلها تلتقي وسفر أيوب. وهناك أيضاً «حكمة أمينوفي» التي أثّرت في قسم من سفر الأمثال، وبعض الأخبار التي تذكّرنا بقصة يوسف بن يعقوب أو بموسى كليم الله، والكتابات التاريخية وفيها الحوليات التي تذكر أعمال الفراعنة سنة بعد سنة، وفيها الأوامر والمراسيم كتكريس هيكل أو تعيين حاكم، وفيها سيرة أحد الملوك أو الحكام. وهناك نصوص عن عالم الحب، ونصوص عن عالم النقد والهجاء، ونصوص عن عالم الطب والرياضيات والفلك.

وأمّا في سورية ولبنان فلا نجد من الغنى ما نجده في بلاد الرافدين ومصر الفراعنة. لقد اكتشفت بعض النقوش باللغة الآرامية أو الفينيقية، هنا وهناك، على قبر ملك أو أمير، أو على مسلّة رُفعت تمجيدًا لبعض العظماء (ميشع ملك موآب، زكير ملك حماة...). غير أنّ أُوغاريت (راس شمرا) التي اكتُشفت سنة ١٩٢٩ تركت لنا مكتبة واسعة تحتوي على رسائل ووثائق دبلوماسية وادارية، وعلى لوائح الآلهة والملوك، وعلى كتب طقوس حول الولادة والزواج، وخاصة أسطورة ملحمية عنوانها «بعل وعنات». إنّ معرفتنا بالنصوص الأوغاريتية ساعدتنا كثيرًا على فهم صوَر وتعابير من الكتاب المقدّس، لأن العبرية والاوغاريتية لغتان شقيقتان تتفرعان من الكنعانية وهي إحدى اللغات السامية.

لماذا ذكرنا كل هذه المعلومات؟ لنعرف، ونحن أبناء الشرق، الغنى الأدبي الذي ورثناه عن آبائنا منذ آلاف السنين ق. م.، ولنتمكّن من مقارنة هذه الفنون الأدبية التي ذكرنا بعضها بالنصوص الكتابية، فنفهم كيف استقى الكاتب الملهم الكثير من الأفكار والسُطُر ثمّ جعلها في إطار من التوحيد بعد أن أقصى كل ما يشتم منه رائحة الشرك وتعدّد الآلهة.

د – الفنون الأدبيّة في الكتاب المقدّس. العهد القديم

إهتم الشرّاح منذ زمن بعيد بالفنون الأدبية في النصوص الكتابية، ولكنّ الإكتشافات التي تحدّثنا عنها، ساعدت كثيرًا على تنظيم هذه الفنون في لوائح منسّقة.

نبدأ أوّلاً فنميّز التقليد الشفهي عن التقليد الكتابي. نحن نعرف أهمّية التقليد الشفهي في عالمنا الشرقي حتّى في أيّامنا هذه. فاذا وضع الكاهن إعلانًا على باب الكنيسة لا يقرأه وينتبه إلى مضمونه إلاّ بعض المؤمنين، أمّا إذا تلاه على مسامع الحاضرين فعدد المطّلعين عليه يصبح ضعفًا أو ضعفين. والكلمة المحكية كلمة حية تعمل كالسحر في القلوب وتحلّ محل الفعل. والتقليد الكتابي مهمّ جدًا، ونحن نعرف دور الكتابة التي اكتشفت حروفها في فينيقية في الألف الثاني ق. م. وانتشرت من هناك حتى الشرق والغرب؛ إلاّ أنّ هناك نصوصاً عديدة ظلّت تنتقل شفهيًا مدى أجيال وأجيال، كما أنّ التقليد الشفهي لم يتوقّف عندما انتقل الكلام إلى التقليد الكتابي ليصبح نصًا جامدًا متحجّرًا لا تتبدّل فيه كلمة أو حرف.

التقليد كائن حيّ يتطوّر دومًا تبعًا لظروف البلاد وحالات النفس عند الأفراد والجماعات. نعطي مثالاً على ذلك مز ٥١. تلاه مريضٌ متألّم أحسّ بوطأة خطيئته على قلبه فطلب إلى الرب قلبًا نقيًا وروحًا مستقيمًا. ولكن لمّا تلا هذا المزمورَ المؤمنُ العائد من المنفى، بعد أن هُدمت مدينة أورشليم واحترق هيكلها، زاد بعض الكلمات طالبًا إلى الرب أن يعمل على بناء المدينة وأن يعود الى الهيكل مركز حضوره بين شعبه ليتقبّل الذبائح الكثيرة التي ستقدّم له. لم يتغيّر معنى النص الأساسي، لكن اتّسعت أبعاده فضمّ الجماعة والفرد في صلاة واحدة، وجعل حاجات الفرد حاجات الجماعة، وتطلّعات الجماعة تطلّعات الفرد.

هذا التقليد الحيّ نجد آثاره الكثيرة في النصوص التشريعية والتاريخية والليتورجية، والأمثال على ذلك كثيرة. نكتفي منها بذكر الوصية القائلة بتقديس يوم الرب والامتناع عن العمل فيه. أيكون الرب استراح في هذا اليوم وطلب من المؤمن أن يقدّس يوم الراحة ويخصصه للصلاة والعبادة؟ أيكون الرب خلّص شعبه من العبودية في مصر وحرّرهم من العمل المتواصل، فعلّمهم الراحة يومًا في الاسبوع وفرض عليهم أن يسمحوا لعبيدهم بالراحة كذلك يومًا في الأسبوع فيتنفسوا الصعداء؟ الوصية هي هي، أمّا التعليم المتعلق بالوصيّة فيتبدّل ويغتني تبعًا لظروف الحياة وحالاتها.

نحن نتكلّم عن التقليد الشفهي والتقليد الكتابي، لا لنفصل بينها، بل لنعلم أنّ في النصوص ترددات، وكدت أقول تضاربًا حول بعض المعلومات. نفسّر هذا الواقع فنقول إنّ الكاتب الملهم الذي أعطانا الكتاب بالصورة النهائية التي نعرفها، حسِب أنّ التقليد الشفهي والتقليد الكتابي كلاهما كلام الله، فجمعها ولم يشأ أن يضيع شيء منها. وكانت النتيجة أنّنا خسرنا التسلسل المنطقي والمنظّم ولم تعد الفكرة واحدة في النص الواحد (رج تك ٦ — ٩ حيث تتداخل روايتان عن الطوفان)، ولكنّنا ربحنا غنى التقاليد المتعدّدة التي تسعى إلى الإحاطة بكلام الله بطرق مختلفة. على هذا النحو ركّز التقليد اليهوهي (يسمى الله «يهوه») الذي وُلد في مملكة الجنوب (عاصمتها اورشليم) على أنّ الله قريب منا يحدّث الإنسان كما يحدّث المرء صاحبه. وركّز التقليد الألوهيمي (يسمّى الله «الوهيم» وهو جمع «ايل») الذي وُلد في مملكة الشمال (وعاصمتها السامرة) على أنّ الله يحدّث الإنسان من العلاء. التقليد الأوّل يقول إنّ الله قريب من الإنسان، والتقليد الثاني يقول إنّ الله بعيد متسامٍ. طريقتان صحيحتان للتكلّم عن الله، فأيّهما نختار؟ الأمر متروك لقلب كل إنسان.

هـ — الفنون الشعرية

كما ميّزنا التقليد الشفهي من التقليد الكتابي، نميّز الفنون الشعرية من الفنون النثرية.

هناك الفنون الشعرية البدائية التي تدخل في أسفار الكتاب المقدّس، منها نشيد العمال (نحميا ٤: ٤، ٥) يستحثّ بعضهم بعضاً على السرعة في العمل (عد ٢١: ١٧ ي)، واشعار الهجاء (أش ٤٧: ١ ي) والشرب (أش ٢٢: ١٣) والحب (اش ٢٣: ١٦) والرثاء والبكاء (٢ صم ١: ١٧ + ٣: ٣٣) والحرب (١ صم ١٨: ٧. قتل شاول ألوفه وداود عشرات ألوفه)، ونشيد الأمّهات ينجبن طفلاً: حواء التي اقتنت ولدًا من عند الرب (تك ٤: ١)، وسارة التي فرحت بإسحق ففرح لفرحها كل من سمع بخبرها (تك ٢١: ٧). وتشمل هذه الفنون كذلك المقاطع التي تحمل بركات الآباء إلى أبنائهم وأحفادهم، كبركة نوح لسام ويافث (ولعنته لكنعان بن حام. رج تك ٩: ٢٥ — ٢٧) وبركة اسحق ليعقوب (تك ٢٧: ٢٨ — ٢٩. راجع ما قاله اسحق لعيسو في آ ٣٨ — ٤٠). بهذه المقاطع يرتبط ما قاله الرب لآدم وحواء والحية (تك ٣: ١٤ — ١٩)، كما يرتبط نشيد الاناشيد بعالم الحب الذي عرفته بلاد مصر وأدوم وموآب.

كل هذه الأشعار والأناشيد تعدّنا لنسمع المزامير، ذلك النوع من الشعر الغنائي الذي كان يُنشدَ حول مراكز العبادة. في هذه المزامير نجد المدائح لمجد الله، والشكر له على إنعاماته، والبكاء والتفجع بعد نكبة ألّمت بالشعب، والصلاة والتوسّل في ساعات المرض والأخطار. يُنشد المرتّلون للإله الذي خلّصهم من الضيق يوم كانوا في العبودية (مز ١١٣ و ١١٤)، والإله الذي خلق كل شيء وخلق خصوصاً الإنسان وجعله رفيعًا ساميًا (مز ٨). «باركي يا نفسي الرب، لأنّه خلق النور والمياه، واهتم بالنبات والحيوان والإنسان، فما أعظم أعماله» (مز ١٠٤). ويرفع المؤمنون صلاتهم إلى الإله القريب الحاضر في وسط شعبه بشريعته ووصاياه، والممجَّد في هيكله: الله يعلم جلوسنا وقيامنا، ويعرف كلامنا الذي على لساننا وفكرنا الذي في قلبنا (مز ١٣٩)، ويشبع عطشنا اليه (مز ٤٢) وينيرنا بكلمته التي هي مصباح لخطانا ونور لسبيلنا (مز ١١٩). ونسبّح الرب لأنّه الملك المالك على العالم (مز ٩٦) الذي يفي بوعده لمحبيه وحافظي وصاياه (مز ٨٩). ونسأل الرب في المرض والضيق والخطيئة، وعندما يقهرنا الظلم ويشتّتنا العنف فنصبح منفيين في الأرض: «إلهي إلهي لماذا تركتني؟ في النهار أدعو فلا تجيب، وفي الليل فلا تحرّك ساكنًا» (مز ٢٢)؛ «إرحمني يا الله كعظيم رحمتك، وبكثرة رأفتك امحُ ذنوبي» (مز ٥١).

لقد استقى شعب الله وأتقياؤه الصور العديدة والتشابيه المختلفة ليعبّروا بها عن عواطفهم نحو الله بطريقة شعرية. ونحن سنأخذ روح هذه الأناشيد فنجعل من صلاة المصلّين في الهيكل صلاتنا نحن المؤمنين في نهاية القرن العشرين.

والفن الشعري يظهر أيضاً في المثل، أكان قصيرًا كما في سفر الأمثال (١٨: ٧. فمُ الجاهل دماره، وشفتاه شرك لنفسه)، أم طويلاً كما في سفر أيّوب الذي هو مثل عن البار المتألم. وما يهمّنا من الأمثال هو طريقة التوازي حيث الجُمَل تتجاوب الواحدة مع الأخرى: «ميزان الغش رجس عند الرب، والمعيار الوافي مرضاته. سلامة المستقيمين ترشدهم، وفساد الغادرين يدمرّهم» (أم ١١: ١ – ٣).

ويظهر الفن الشعري كذلك في الكتب النبوية، وهو نبع غزير نكتفي منه بمقطع من سفر هوشع (٢: ٤ – ٢٥)، ذلك النبي الذي عاش في مملكة الشمال في القرن الثامن ق. م. وتحدّث عن محبة الله لشعبه التي تشبه محبة العريس لعروسه:

إتّهموا أُمّكم إتهموها، فما هي امرأتي ولا أنا رجلها.

لتنزع علامات زناها عن وجهها، ودلائل فسقها من بين ثدييها،
لئلاّ أفضحها وأُعرّيها، وأردّها كما كانت يوم وُلدت،
وأجعلها كقفر، كأرض قاحلة، وأُميتها بالعطش.
بنوها لن أرحمهم، لأنهم أبناء زنى،
لأن أُمهم زنت، والتي حبلت بهم أتت أعمالاً معيبة.
قالت في نفسها: أسير وراء الذين أحببت،
أعطوني خبزي ومائي، صوفي وكتّاني، زيتي وشرابي.
لذلك سأُسيّج طريقها بالشوك، وأُحوّطه بحائط فلا تجد سبيلها،
فتتبع الذين أحبّت ولا تلحق بهم، وتبحث عنهم فلا تجدهم،
فتقول: أرجع إلى رَجلي الأوّل، فقد كنت أسعد مما أنا الآن.
هي لم تعرف أنّي أنا أعطيتها القمح والخمر والزيت،
وأنّي أكثرت لها الفضة والذهب، فجعلوا كل هذا للبعل.
لذلك سأعود وآخذ قمحي في آنه وخمري في حينه،
وأنزع عنها صوفي وكتّاني اللذين تستر بهما عورتها.
فأكشف خزيها أمام من أحبّت، وما من أحد يُنقذها من يدي.
وأُبطل كل فرحها وأعيادها، رأس الشهور وسبوتها واحتفالاتها،
وأُدمّر كرمها وتينها بعد أن قالت: هما هبة لي من الذين أحببت،
وأُصيّرهما غابًا وعرًا، فيأكلها وحش البرية.
وأُعاقبها على أيام البعل، وقد أحرقت له البخور،
تزينّت بأساورها وحليّها، وتبعت الذين أحبّت،
أمّا أنا فنسيتني، يقول الرب.
لذلك سأغويها وأجيء بها إلى البرية وأُخاطب قلبها.
من هناك أُعطيها كرومها، ووادي عكور كباب للرجاء،
فتستجيب لي هناك كما في صباها، كما في يوم صعودها من أرض مصر.
وفي ذلك اليوم، يقول الرب، تدعينني «زوجي» ولا تدعينني بعد «بعلي»،
لأنّي سأُزيل اسم البعل من فمها، فلا يذكر اسمه من بعد.

وفي ذلك اليوم، أقطع لها عهدًا مع وحش البرّية وطير السماء ودواب الأرض،
وأكسر القوس والسيف، وأزيل الحروب من الارض، فأجعلها تنام في أمان.
وأتزوّجك الى الأبد، أتزوّجك بالصدق والحق،
أتزوّجك بالرحمة والأمانة، فتعرفين الرب.
وفي ذلك اليوم، يقول الرب، استجيب للسماء والسماء تستجيب للأرض،
والأرض تستجيب للقمح والخمر والزيت، وهذه كلها تستجيب ليزرعيل.
وأزرعها لي في الأرض، وأرحم مَن لم تكن مرحومة
وأدعو شعبي مَن لم يكن شعبي، وهو يقول لي: أنت إلهي.

إنّ السؤال المطروح هو: أي إله سيعبد بنو اسرائيل؟ الرب سيّد التاريخ الذي أخرج شعبه من أرض مصر وما زال يعتني به في أرض كنعان، أم الإله (بعل) الذي يعطيه الشتاء والإلاهة (عشتار) التي تعطيه الخصب؟ قالوا: الرب هو إله الصحراء، أمّا البعل فهو إله الأرض المزروعة. ولهذا كتب النبي موبّخًا الشعب الذي خان الرب وعبد البعل، ومشبّهًا إيّاه بالمرأة الزانية (فجاءت الصوَر واقعية جدًّا)، ومشيرًا إليه بإصبع الاتهام.

يُلقي الرب على امرأته (أي شعبه) اتّهامات ثلاثة: فلقد تبعت (الآلهة) الذين تحب وحسبت أنّهم يعطونها الخبز والماء... وتناست الرب فلم تعرف أنّه هو من يعطيها الخبز والخمر والزيت... وجعلت عطايا الرب وسيلة بها تعبد البعل. لذلك سوف يعاقبها الرب: يتركها عارية كأرض قاحلة جدباء، ويسيّج طرقاتها فلا تجد (الآلهة) الذين تحب، ويجلّلها بالحزن فلا تعيّد اعيادها بالفرح. ولكن العروس بقيت في زناها، والشعب ناسيًا ربه.

فهل يطلّق الله شعبه كما يطلّق الزوج زوجته الخائنة؟ كلا، بل سيأخذها الى البرية، لا ليميتها عطشا، بل ليذكّرها بالأيّام الحلوة (التي مرت كشهر العسل) حين كان الله يهتم بشعبه فيعطيه المنّ والماء، وكان الشعب يقرّ بأفضال الله عليه. فلا بدّ من أن يذكر الشعبُ تلك الأيّام بعد أن رفض الإقرار بأنّ الرب هو الذي يعطيه كل خير (القمح، الزيت، الخمر...)، وبعد أن نسي الرب، وذهب وراء من يحب (تتردد كلمة «أحبّ» مرارًا) كالمرأة وراء عشيقها تاركة رفيق صباها ورَجلها الأول. ورغم اللهجة القاسية التي تبرز في هذا النص، نكتشف وجه الله الرحوم الذي يتحنّن على الشعب كالأم على أولادها ويميل إليهم كالحبيب إلى حبيبته والرجل إلى امرأته. إنّ الله هو الأمين الذي أقام عهدًا مع شعبه

ولن يتراجع، وهو الصادق الذي نثق به، لا ينسانا وإن نسيناه، وهو مَن يعرفنا معرفة حميمة (كمعرفة الزوج لزوجته) حتى وان رفضنا نحن ان نعرفه. وهنا يتبادر الى ذهننا كلام القدّيس بولس في رسالته الثانية الى تلميذه تيموثاوس: «إذا متنا معه حيينا معه، وإذا صبرنا ملكنا معه، وإذا أنكرناه أنكرنا هو أيضاً، وإذا كنّا خائنين ظل هو وفيًا، لأنّه لا يمكن أن ينكر نفسه» (٢: ١١ – ١٣).

و – الفنون النثرية

أوّل آثار الفنون النثرية نجده في العقود (تك ٢٣؛ إر ٣٢)، والمعاهدات (تك ٣١؛ يش ١٠)، وسلسلة الانساب (تك ٤٦: ٨ – ٢٧؛ خر ١: ١ – ٥)، ولائحة الموظّفين (١ مل ٤)، والرسائل بين الملوك والحكّام (عد ٢٠: ١٤ ي؛ إر ٢٩: ١ ي)، وفي بعض الصلوات النثرية كالتي تلاها سليمان يوم دشّن الهيكل (١ مل ٨)، والخطب السياسية أو العظات الدينية (أم ٥؛ طو ٤). واطول عظة في الكتاب المقدّس هي تلك التي نقرأها في سفر تثنية الاشتراع. هذا السفر كُتب في القرن السادس ق. م. على لسان موسى الذي عاش في القرن الثالث عشر ق. م.، فجعل روح موسى حاضرًا وكلامه القديم جديدًا: «اليوم إن أنتم سمعتم صوته، فلا تقسّوا قلوبكم». تلك هي الفائدة من استقصاء كلام الله، أن نسمعه وكأنه يتوجّه إلينا اليوم.

إنّ الشرائع كُتبت نثرًا فملأت أسفارًا كاملة من الكتاب المقدّس. فسفر اللاويين مثلاً هو مجموعة شرائع عن الذبائح والكهنة وكل ما يتعلّق بعبادة الله. وسفر العدد يشبهه في الكثير من ذلك. في هذا الفن الأدبي الذي نسمّيه «الفن الشرائعي»، نجد معًا «التوراة» ووصايا الله وأوامره، والحقوق والواجبات الإنسانية، و«كلمات» تتضمن أحكامًا إلهية الى جانب حالات قانونية أو نصح وإرشاد. إلاّ أنّنا نحن نميّز هذه الأمور بعضها من بعض: فمنها ما يبقى مفروضاً علينا، أكنّا أبناء العهد القديم أم أبناء العهد الجديد (مثلاً: أكرم أباك وأُمك، لا تقتل، أحبب قريبك كنفسك)، ومنها ما أملته ظروف المكان والزمان (لا تطبخوا الجدي بلبن أُمه، خر ٢٣: ١٩). فنحن لا نتعلّق بالحرف الذي يقتل، بل بكلام الرب الذي هو روح وحياة (يو ٦: ٦٣)، ونحن لا نتعلّم للعلم بل لنعيش بالمحبّة، لأن العلم ينفخ ولكنّ المحبّة تبني (١ كور ٨: ١).

ومن الفنون النثرية فن كتابة التاريخ: تاريخ ما فعله يشوع، وما فعله القضاة، أولئك الحكّام الموقّتون الذين حكموا شعب إسرائيل حتى زمن الملوك، وما فعله ملوك الجنوب والشمال. لا شكّ في أن الكاتب الملهم استند إلى وقائع نقلها إليه التقليد (كأخبار جدعون ويفتاح وشمشون)، أو الوثائق المحفوظة في خزائن الملوك أو الكهنة، غير أنّه لا يهتمّ بالتاريخ على أنّه سرد لأحداث سياسية وحربية؛ وإن هو ذكر هذه الاحداث فلكي يستخلص منها العبرة الدينية وهي أنّ الله، لا الإنسان، يصنع التاريخ، وأنّ الحكم على الملوك لا يأتيهم من البشر بل من الله الذي يحاسب كل إنسان بحسب أعماله (مت ١٦: ٢٧)، ولا يتوقّف عند الهيئة الخارجية، كما يفعل الإنسان، بل ينظر الى القلب (١ صم ١٦: ٧ – ٨).

ولذلك فمن قرأ سفر يشوع وكأنه كتاب تاريخ فلن يجد فيه الكثير ممّا يشبع رغبته في البحث والاستقصاء. وهذا لا يعني أنّنا لا نسعى الى فهم النص بالوسائل المعروفة؛ لكنّنا نتعدّى هذه الأمور لنصل إلى المعنى الروحي (يش ٢٤: ١ ي). لن نتوقّف مثلاً على أساليب الحرب وفيها ما فيها من مبالغة يتوسلها الضعيف ليعوّض عن ضعفه (قتل السكّان وإحراق جميع ممتلكاتهم. ونحن نعرف أنّ بني إسرائيل ظلّوا أقليّة ضئيلة بين سكان كنعان)، بل ندرك أنّ يد الله مع شعبه، وقد أعطاهم أن يقيموا في أرض كنعان وقطع لهم عهدًا. قال لهم يشوع بلسان الرب: إتّقوا الرب واعبدوه عبادة تامة ومخلصة، وأزيلوا الآلهة التي عبدها آباؤكم. اختاروا لكم اليوم إما الآلهة وإما الله.

أمّا سفر القضاة فنجد معناه في الفصل الثاني (آ ١١ – ٢٢): يفعل بنو إسرائيل الشرّ، فيدفعهم الربّ إلى أعدائهم بعد أن يتركهم وشأنهم. ثمّ يرجعون إلى الرب فيرجع إليهم ويُرسل إليهم «قاضيًا» يحكمهم من قِبَله ويوحّد كلمتهم فيخلّصهم. أما الأخبار، وفيها ما فيها من الطرف والنوادر، فهي بمثابة زخرفة وعامل تشويق. ونحن نكتشف الفن الأدبي ونتفهّم معنى الكلمات لنصل إلى العبرة التي توخّاها الكاتب، ألا وهي الأمانة لله ولوصاياه، فنصيب في حياتنا خيرًا. لن نتوقّف، مثلاً، في خبر شمشون (قض ١٤: ١ ي) على أهمّية شعره الذي هو علامة تكريسه للرب، بل نُعنى بالحري بهذا الذي اختاره الرب رغم نقائصه وخطاياه وطلب إليه أن يخلّص شعبه، ففعل كما أمره الرب لا بطريقة متواصلة بل متقطّعة: ترك الرب، وعلامة تخلّيه عن الرب كان قصّ شعره، فتركه الرب، ثم عاد إلى الرب فعاد الرب إليه. وإذا كان الله معنا فمن يقدر على مقاومتنا (روم ٨: ٣١)؟

أمّا أخبار صموئيل والملوك، فنجد فيها حكمًا على ملوك بني إسرائيل على ضوء وصايا الله كما نقرأها في سفر تثنية الاشتراع. فأن يكون يربعام الثاني، ملك السامرة، قد عمل الكثير أو أظهر مقدرة حربية، فهذا لا يهمّ الكاتب الملهم، بل جلّ ما يهمه هو أنّه فعل الشر، اللهمّ إن أردنا أن نحكم بمنظار الرب (٢ ملوك ١٤ : ٢٤ - ٢٨). وأن يكون يوشيا ملكًا محاربًا لم يخف من التصدّي لفرعون وجيشه في مجدّو (جنوبي جبل الكرمل) فذلك لا يحظى باهتمام الكاتب الملهم بقدر ما يحظى به الاصلاح الديني الذي قام به ملك شاب تربّى على يد الكهنة في الهيكل (٢ مل ٢٢ : ١ ي). نحن لا نهمل الأمور التاريخية التي نستشفّها من خلال النصوص الكتابية، بل نتطلّع بالحري الى التاريخ المقدّس، تاريخ الله الذي يحامي عن الضعيف بوجه القوي، ويفضل أن يزول شبح الحرب من الكون، أللهمّ إن شاء الإنسان ذلك.

ونذكر أخيرًا لا آخرًا فنًّا نثريًا نقع عليه في النصوص الكتابية المتأخّرة، ألا وهو الدرس الديني عن التقاليد القديمة ونصوص الكتاب السابقة. وعلى هذا النحو نقرأ قصة طوبيا التي تُفهمنا أنّ التقوى خلاص المؤمنين، وقصة يهوديت، تلك الأرملة المؤمنة التي خلّصت شعب بلدتها باتكالها على الله، وقصة يوسف بن يعقوب (تك ٣٩ : ١ ي) الذي تعلّم وسط المحنة أنّ الله يخرج من الشر خيرًا ويخلّص الإنسان مهما أراد البشر أن يُفشلوا مخططاته. أمّا سفر الحكمة فيبدو تأمّلاً في أحداث سفر الخروج، وسفر يشوع بن سيراخ، في قسمه الأخير، مديحًا للآباء الذين مجدّوا الرب بحياتهم (٤٤ : ١ - ٢). وعندما نقرأ سفر طوبيا، مثلاً، فلن نبحث عن الأمور بمنطق التاريخ والجغرافيا وحقيقة الوقائع، بل نتطلّع إلى الغاية التي سعى إليها الكاتب، ألا وهي النصح والإرشاد للمؤمنين المشتتين والبعيدين عن المدينة المقدّسة والهيكل. نحيط إذًا بالفن الأدبي الذي كتب فيه هذا السفر، ثمّ نصل إلى النظرة الدينية واللاهوتية التي أراد الكاتب أن يوصلها إلينا عبر هذا «الفن القصصي».

ز - خاتمة

تطرّقنا الى النقد الكتابي عامة، والى النقد الأدبي خاصة، فما تعمّقنا فيه ولا أحطنا به إحاطة شاملة، إنّما ألمحنا الى بعض الأمور آملين أن نعالجها بطريقة أوفى عندما ندرس هذا السفر أو ذاك من أسفار الكتاب المقدّس. فالكتاب المقدّس لا يشبه الكتب التي بين

أيدينا، لأنّه مكتبة كاملة كُتبت على مدى ألف سنة أو أكثر. فهل ندّعي بعد مقال صغير أنّنا وفينا موضوعنا حقّه؟ كلاّ. فعلى المؤمنين أن يتابعوا قراءة الكتاب المقدّس انطلاقًا ممّا قلناه في هذا المقال، أو ممّا يقرأونه في الكتب أو المقالات، لئلاّ يبقى كلام الله مغلقًا عليهم فلا يفهموه.

وننهي حديثنا مكرّرين ما ألمحنا اليه مرارًا: إنّنا بعد أن نحقّق النص ونضعه في إطاره التاريخي ونطّلع على فنّه الأدبي، يلزمنا أن ندخل بقلبنا ومحبّتنا في أعماق النص الكتابي، فنكتشف فيه الله الذي ما زال يكلّمنا اليوم كما كلّم في الماضي أولئك الأنبياء والحكماء. «إنّ الله، بعدما كلّم آباءنا من قديم الزمان بلسان الأنبياء مرّات كثيرة وبمختلف الوسائل، كلّمنا في هذه الأيّام الأخيرة بابنه الذي جعله وارثًا لكل شيء وبه خلق العالمين» (عب ١ : ١). هذه الكلمات لا تزال تتردّد في مسامعنا اليوم، فهل نعرف أن نكتشف كلام الله الحاضر أمامنا؟ اليوم، إن أنتم سمعتم صوته فلا تقسّوا قلبكم بل اجعلوه طريئًا كالأرض الطيّبة التي تنزل فيها الحبة فتعطي ثلاثين وستين ومئة.

الفصل الرابع

الكتاب المقدّس

وأسفاره القانونيّة

إذا دخلت المجمع يوم السبت لتشارك اليهود صلاتهم في زمن المسيح، لَسمعتهم يقرأون فصلاً من شريعة موسى ثم آخر من كتب الانبياء، يتخلّلها أناشيد من مزامير داود.

وإذا دخلت إحدى الحلقات المسيحية في عهد الرسل لسمعت مع المؤمنين قراءات من كتب العهد القديم ثم من حياة المسيح كما وردت في الأناجيل وأخيرًا مقاطع من رسائل الرسل إلى الكنائس.

لماذا يصغي المؤمنون اليهود والمسيحيون إلى هذه القراءات؟ لأنّهم يرون فيها كلام الله، ولأنهم يعتبرون هذه الكتب كتبًا مقدسة ملهمة تعبّر عن إرادة الله القدّوسة على الفرد والجماعة.

كل جماعة دينية لها كُتُبها المقدّسة تقرأها وتسمعها وتتأمّلها لتجد فيها قاعدة حياة لها في الزمن الحاضر. وتتميّز هذه الكتب التي نسمّيها كتبًا قانونية عن سائر الكتب التي تغذّي روح التقوى والإيمان دون أن يكون لها الطابع المقدّس. فالكتب القانونية تعتبر حاملة كلام الله. فالمسلم يعتبر القرآن كلمة الله دون غيره من الكتب وإن غذّى إيمانه بكتب دينية أخرى. واليهودي يعتبر التوراة كلمة الله، ولكنّه لا ينسى الشروح القديمة التي تساعده على

فهم كلام الله. والمسيحي يعتبر كلام الله كل ما جاء في الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد. والكتب القانونية عند المسيحي تبدأ بسفر التكوين وتنتهي بسفر الرؤيا.

كل جماعة تحدّد الكتب القانونية التي تعتبرها كلمة الله. هكذا فعل اليهود خاصة في اجتماع «يمنية» على شاطئ البحر المتوسط حول السنة ٩٠ ب.م. فأقرّوا لائحة الكتب المقدّسة بطريقة نهائية واعتبروا أنّ كل ما كتب حتّى ذلك الوقت باللغة العبرية والآرامية هو كلام الله، وأنّ ما عداه لا يتعدّى أن يكون كتبًا تقوية. وكذلك فعل المسلمون بقيادة الخليفة عثمان بن عفان الذي أمر بإتلاف العديد من النسخات القديمة وبالإبقاء على النسخة التي نعرفها، رغم احتجاج البعض. وهكذا فعلت الكنيسة المسيحية فاحتفظت بأناجيل أربعة وبرسائل من الرسل وكتابات، واضعة غيرها في طبقة الكتب المنحولة التي دوّنها أُناس اتقياء إنّما لا صلة لهم بالتقليد الرسولي، أو مبدعون منشقّون أرادوا أن يُقحموا تعاليمهم الكاذبة في الكتب التي وصلتنا على يد الرسل. وكل هذا حفظ في ما نسمّيه العهد الجديد.

أمّا الكتب المقدّسة التي تعتبرها الكنيسة قانونية أي إنّها تصلح لأن تكون قاعدة الإيمان، فهي على نوعين. النوع الأوّل كُتب قبل المسيح، ونسمّيه العهد القديم، وكُتبه هي: أسفار موسى الخمسة، الكتب التاريخية والنبوية، وسفر المزامير وكتب الحكمة. والنوع الثاني كُتب بعد المسيح، ونسمّيه العهد الجديد، وكُتبه هي: الأناجيل وأعمال الرسل ورسائل بولس الأربع عشرة والرسائل الكاثوليكية (الجامعة) وسفر الرؤيا. وما عدا ذلك من كتب نُسبت إلى الآباء في العهد القديم أو إلى الرسل في العهد الجديد فالكنيسة تعتبرها كتبًا منحولة.

أ – الكتب القانونية

القانون مقياس كل شيء. استعمل الأقدمون هذه الكلمة ليدلّوا على لائحة الكتب المدرسية التي تعدّ لغتها ناصعة صحيحة. واستعملها المسيحيون في القرن الرابع كصفة للكتب الملهمة ليؤكدوا أنها تحوي قاعدة الإيمان والأخلاق. فالكتب القانونية وحدها تقرأها الجماعة الليتورجية وتستبعد باقي الكتب التي تعدّها غير قانونية. وهكذا نقول: الكتب القانونية هي الكتب التي تسمح الكنيسة بقراءتها في الليتورجيا وتعترف بأنّها

مقدّسة لأنّها كُتبت بإلهام الروح القدس؛ كما أنّها تصلح لأن تكون غذاء للمؤمنين وقاعدة لحياتهم. والكنيسة حدّدت مجموعة هذه الكتب الملهمة بسلطتها المعصومة من الخطأ في المجمع التريدنتيني، في إيطاليا، خلال جلسته الرابعة في ٨ نيسان سنة ١٥٤٦. نقرأ في هذه الجلسة ما يلي: إنّ المجمع المقدس يتتبّع خطى الآباء المستقيمي الإيمان فيتقبّل ويكرم كلّ كتب العهد القديم بذات عاطفة التقوى والاحترام التي بها يكرم كتب العهد الجديد، لأنّ الإله الواحد ذاته هو واضع العهدين... فمن لا يقرّ بقانونيّة هذه الكتب وقدسيتها... يعتبر محرومًا.

هذا هو إيمان الكنيسة التي تعدّ نفسها الوكيلة الأمينة على وديعة الإيمان. فالروح الذي يعمل فيها هو الذي عمل في الكتّاب الملهمين. والروح الذي يساعدها على فهم الكتب المقدّسة ينير طريقها فتميّز بين «كلام الله» و«كلام البشر». هي لا تعطي الإلهام لكتب دون اخرى، بل تتبيّن إصبع الله فتعلن على المؤمنين قدسية الكتب المقدسة بدون خطأ، لأنّ المسيح الذي فيها وعدها بأنّه لن تقوى عليها ابواب الجحيم (مت ١٦ : ١٨) ولا سُبُل الكذب والخطأ والضلال.

ب – العهد القديم كتاب الله عند اليهود

إنّه وإن كان الآباء المسيحيون لا يعرفون إلاّ مجموعة كتب مقدّسة واحدة، إلا أنّنا نقسمها قسمين بسبب المسائل التي سنطرحها. فالقسم الأوّل، وهو العهد القديم، قد أخذته الكنيسة من الجماعة اليهودية في نسخته اليونانية المسماة سبعينية، والقسم الثاني بدأت بكتابته بعد موت المسيح وأنهته مع آخر رسول من الرسل هو القدّيس يوحنا.

اعتبر اليهود كتب العهد القديم كتبًا مقدّسة. فأسفار الشريعة الخمسة هي كلام الله لموسى، والكتاب يقول إنّ «موسى كتب جميع أقوال الرب» (خر ٢٤ : ٤)، وإنّه كتب ما كتب بناء على طلب الرب. فبعد الحرب مع بني عماليق، قال الرب لموسى: «أكتب هذا لتحفظه ذكرًا، واقرأه على مسامع يشوع» (خر ١٧ : ١٤). وقبل الوصول الى أرض الميعاد، «كتب موسى مسيرتهم مرحلة مرحلة بعد خروجهم كما أمره الرب» (عد ٣٣ : ٢).

وعندما اكتشف الكاهن حلقيا في بيت الرب «كتاب الشريعة» الذي هو كتاب القوانين التي فرضها الله على شعبه، قرأ أمام الملك يوشيا (٦٤٠ – ٦٠٩) وكل سكّان

أورشليم كلام كتاب الشريعة ذاك (٢ مل ٢٣ : ٢). ومنذ ذلك الوقت أخذ الكتّاب يستندون إلى نصوص كتاب الشريعة. فيروي سفر الملوك الأوّل (٢ : ١ – ٣) كيف أنّ داود طلب إلى ابنه سليمان أن يسير في طرق الرب ويحفظ فرائضه ووصاياه وأحكامه كما هو مكتوب في شريعة موسى (تث ٢٩ : ٨). ويذكّر سفر الملوك الثاني (١٤ : ٦) بأنّ سفر شريعة موسى يمنع قتل الآباء من أجل البنين، والبنين من أجل الآباء (تث ٢٤ : ١٦).

وفي زمن الجلاء، وبعد أن هُدم الهيكل وزالت الملكية، أخذ نفوذ الشريعة وتأثيرها يزدادان، فكان المنفيون يجتمعون حول الكهنة يستمعون اليهم يقرأون عليهم فصولاً من أسفار موسى. وبعد الرجوع من المنفى ستقرّ الجماعة اليهودية بالشريعة دستورها المقدّس، وكل من لا يعمل بها يقضى عليه بالموت أو بالنفي أو بالحبس (عز ٧ : ٢٦).

وابتداء من القرن الخامس، كانت شريعة موسى تقرأ في مجامع فلسطين والشتات، وكان الكتبة يدرسونها ويشرحونها، والمؤمنون الأتقياء يحفظونها ويردّدونها. ولمّا انفصل السامريون عن الجماعة اليهودية (سنة ٤٠٨ ق.م.) حملوا معهم كتب موسى دستورًا مقدّسًا دون غيره من الكتب.

ولكن اليهود كان لهم مع التوراة كتب الأنبياء. فإرميا كتب ما كتب المرّة تِلوَ المرّة بناء على طلب الرب (٣٦ : ٢، ٢٨، ٣٢)؛ وكذلك فعل حزقيال وأشعيا (٣٠ : ٨)؛ أمّا المزامير فقد اعتاد المؤمنون تلاوتها في اجتماعاتهم خلال المنفى ثمّ في الهيكل وفي المجامع، فصارت كتاب صلاة شعب الله؛ أمّا سائر الكتب الحكمية فقد أخذت مكانتها في الحفلات الدينية فكان المؤمنون يقرأون نشيد الأناشيد في عيد الفصح، وسفر راعوت في عيد العنصرة، ومراثي إرميا في ذكرى خراب أورشليم (٥٨٦)، وسفر الجامعة في عيد المظال، وسفر أستير في عيد خاص يُحتفل به في ١٤ و١٥ آذار.

ثمّ نقرأ في سفر المكّابيين الثاني (٢ : ١٣) رسالة تقول إنّ نحميا أنشأ مكتبة جمع فيها أخبار الملوك (ما نسميه الكتب التاريخية) والأنبياء وكتابات داود (أي المزامير). كما نقرأ في مقدمة سفر يشوع بن سيراخ (كتب حول سنة ١٨٠ ق.م.) تقسيم العهد القديم ثلاثة أقسام: الشريعة أي كتب موسى الخمسة، والأنبياء، أي ما نسميه الكتب التاريخية (الأنبياء الأوّلون) والكتب النبوية (أي الأنبياء اللاحقون)، وسائر الكتب أي المزامير وبقيّة الكتب الحكمية. وسيذكر سفر يشوع بن سيراخ، في سياق كلامه، يشوع بن نون

(٤٦ : ١) والقضاة (٤٦ : ١٣) وصموئيل (٤٦ : ١٦) والملوك (٤٧ : ١) وأشعيا النبي (٤٨ : ٢٥) وارميا (٤٩ : ٨) وحزقيال (٤٩ : ١٠) وسائر الأنبياء الاثني عشر (٤٩ : ١٢، نسميهم الأنبياء الصغار لأنّ ما كتبوه كان قليلاً). ولم ينسَ أن يذكر سفر الأمثال (٤٧ : ١٦) وأيوب (٤٩ : ٩ في النص العبري) ونحميا (٤٩ : ١٥).

ونرى كل جماعة يهودية تهتم بأن يكون لها أسفار الشريعة الخمسة وسائر الكتب التي تُقرأ في اورشليم. فالرسالة الى أرستيس (القرن الثاني ق.م.) التي تسمي الأسفار المقدسة الكتابَ (بيبلوس في اليونانية) والتي تتحدّث عن ترجمة النصوص العبرية إلى اليونانية، تذكر كيف أنّ رئيس كهنة اورشليم، اليعازر، أرسل إلى الاسكندرية نسخة كاملة عن الكتب المقدّسة.

أمّا يوسيفوس المؤرّخ فقد كتب بحثًا «ضدّ أبيون» (سنة ٩٧ – ٩٨ ب.م.) يقول فيه: لا تجد عندنا عددًا غير محدود من الكتب (كما عند اليونان) بل اثنين وعشرين كتابًا فقط (بعدد الحروف الأبجدية) تحتوي أخبار كل زمان... أوّلاً كُتب موسى وعددها خمسة... ثمّ الأنبياء الذين جاؤوا بعد موسى... والكتب الأربعة الأخيرة تحتوي أناشيد الله وفرائض أدبية للناس... إنّ الاحداث تبيّن بأي احترام نقرب من كتبنا الخاصة... فهي كتب يحرّم علينا أن نمسّها بسبب طابعها المقدّس كما يقول سفر عزرا الرابع (١٤ : ٢٣ – ٤٧) الذي كتب في القرن الأوّل ب.م.

قيل: الجماعات تعيش ثمّ تفكّر بطريقة عيشها. والجماعات الدينية لا تسعى إلى تحديد إيمانها أو إلى إقرار كتبها المقدّسة إلاّ إذا داهمها خطر. فالجماعة اليهودية لم تشعر في البدء بالحاجة إلى تحديد لائحة الكتب المقدّسة التي تعتبر قاعدة إيمانها. ولكن عندما هُدم الهيكل مرة أولى، تعلّق الشعب بالتوراة كعلامة حضور الله بينه. وعندما هدم الهيكل مرّة ثانية وتشتّت الشعب اليهودي أحسّ المؤمنون بالحاجة الى إعلان لائحة بكتبهم المقدّسة كما بدأوا بتدوين التقاليد الشفهية كالتلمود والتراجيم لئلاّ تضيع.

والكنيسة التي تعدّ نفسها شعب الله الجديد، قد تسلّمت من شعب الله القديم الكتب المقدسة على أن الله قد أوحاها، فصارت الكتب القانونية عند الشعب اليهودي كتبًا قانونية عند الشعب المسيحي.

ج - العهد القديم كتاب الله عند المسيحيين

إنّ القانون المسيحي للعهد القديم يحتوي كل الكتب المقدّسة كما نقرأها في الترجمة اليونانية، وهذا يعني أنّ الكنيسة تضيف الى الكتب القانونية الأولى (أي تلك المكتوبة بالعبرانية والآرامية والتي أقرّت في مجمع «يمنية») الكتب القانونية الثانية، فتعتبر أنّ الإلهام يشمل أسفار طوبيا ويهوديت والحكمة ويشوع بن سيراخ وباروك وسفرَيْ المكّابيين، عدا بعض فصول من أستير ودانيال كتبت باللغة اليونانية. ويجدر القول إنّ الكنائس البروتستانتية تعتبر الكتب القانونية الثانية كتبًا منحولة تهدف إلى تغذية التقوى المسيحية دون أن يشملها الإلهام كالكتب القانونية الأولى.

كرّس المسيح والرسل من بعده سلطة كتب العهد القديم، ورجعوا إليها مرارًا معتبرينها كلام الله. فيسوع يوبّخ الفريسيين لأنّهم «ينقضون كلام الله بسنّة من عندهم» (مر ٧ : ١٣)؛ والقدّيس بولس يعدّ العهد القديم «كلام الله الذي اؤتمن عليه اليهود» (روم ٣ : ٢).

ولقد لجأ المسيح ورسله مرارًا إلى شهادات من العهد القديم في بشارتهم وفي كتاباتهم، وهذا ما يدفعنا إلى القول بأنّ العهد الجديد قد اتخذ العهد القديم على أنّه كلام الله وأساس إيمان.

فالعهد الجديد يذكر تقريبًا جميع الكتب القانونية الأولى وهو يورد آيات من سفر التكوين وسفر الخروج وسفر اللاويين والعدد... كما أنّه يذكر نصوصًا من الكتب القانونية الثانية فيورد أو يلمح الى آيات مأخوذة من طوبيا ويهوديت وسفر الحكمة وابن سيراخ والمكّابيين الثاني. ومجمل القول أنّنا نجد ما يقارب ثلاثماية وخمسين استشهادًا من العهد القديم في العهد الجديد، أخذ أكثرها عن النص اليوناني السبعيني وليس عن النص العبراني الماسوري. كما أنّه عندما يرد أحد النصوص في الأناجيل تسبقه عادة العبارة التالية: «لتتم الآية»، «ليتم الكتاب» (مت ١ : ٢٢؛ لو ٢٢ : ٣٧؛ ٢٤ : ٤٤؛ يو ١٢ : ٣٨؛ ١٣ : ١٨...). وهذه العبارة ترد سبعًا وثمانين مرة لتبيّن العلاقة بين العهد القديم والعهد الجديد، ولتدل على أنّ ما وعد به العهد القديم، قد تحقّق في العهد الجديد بشخص يسوع المسيح الذي هو نقطة الوصل بين العهدين.

نورد نصيّن من العهد الجديد. الأوّل من رسالة القديس بولس الثانية الى تلميذه تيموثاوس (٣ : ١٤ - ١٧): «فاثبتْ أنت على ما تعلمته وكنت منه على يقين. فأنت

تعرف عمّن أخذته، وتعلم الكتب المقدّسة منذ نعومة أظفارك، فهي قادرة على أن تزوّدك بالحكمة التي تهدي إلى الخلاص في الإيمان بالمسيح يسوع. فالكتاب كلّه من وحي الله يفيد في التعليم والتفنيد والتقويم والتأديب في البر، ليكون رجل الله كاملاً معدًّا لكل عمل صالح». والنص الثاني من رسالة القديس بطرس الثانية (١ : ١٩ – ٢١): «فازداد كلام الأنبياء ثباتًا عندنا، وانكم لتَحسنون عملاً إذا نظرتم إليه كأنّه مصباح يضيء في مكان مظلم، حتّى يطلع النهار ويشرق كوكب الصبح في قلوبكم. واعلموا قبل كل شيء أنه ما من نبوءة في الكتاب تقبل تفسيرًا يأتي به أحد من عنده، إذ لم تأت نبوءة قط بإرادة بشر، ولكن الروح القدس حمل بعض الناس على أن يتكلّموا من قِبَل الله».

من هذين النصين نستنتج أنّ كل الكتاب من وحي الله، وأنّ الكتب المقدّسة التي تعلّمها تيموثاوس على يد أُمّه اليهودية (أع ١٦ : ١) تعني أوّلاً كتب العهد القديم، وهي تهدي إلى الخلاص في الإيمان بيسوع المسيح. فالنبوءات كالشرائع لم تأتِ بإرادة بشر، ولكن الروح القدس حمل بعض الناس على أن يتكلّموا من قِبَل الله.

فكلام الله وصلَنا عن طريق الآباء والانبياء كما وصلنا عن طريق المسيح، وهو كلمة الله ذاتها نقرأها في العهدين القديم والجديد. يقول كاتب الرسالة الى العبرانيين (١ : ٢): إنّ الله، بعدما كلّم آباءنا قديمًا مرات كثيرة بلسان الأنبياء كلامًا مختلف الوسائل، كلّمنا في هذه الايام، وهي آخر الأيّام، بلسان الابن الذي جعله وارثًا لكل شيء وبه أنشأ العالمين.

اعتاد آباء الكنيسة أن يوردوا الآيات من العهد الجديد والقديم على السواء، ليبرهنوا عن عقائد الإيمان، كما أنّهم أخذوا يشرحون للمؤمنين على السواء كتب العهد القديم والعهد الجديد، لأنّهم اعتبروا أنّ ما كتب قبل المسيح هو أيضاً كلام الله وقد كُتب بوحي الروح القدس. لا شك في أن كل ما كُتب قبل المسيح يجد كماله في المسيح، ولكنّه يبقى كلام الله.

فيوستينوس (+ حول ١٦٥) في نقاشه مع تريفون اليهودي يرجع إلى كتب العهد القديم ليبشّره بالمسيح على مثال الشماس فيلبس الذي انطلق من سفر أشعيا (٥٣ : ٧ – ٨) ليحدّث وزير ملكة الحبشة عن يسوع (أع ٨ : ٣٤). وايريناوس اسقف ليون (+ حول ٢٠٢) يدحض مزاعم المبدعين مستندًا إلى كتب العهد القديم والجديد. وحتى المبدع أريوس ينطلق من كتب العهد القديم (أم ٨ : ٢٣) ليُنكر أُلوهية الابن.

أمّا الآباء الذين شرحوا الكتاب المقدّس فهم أكثر من أن يُحصوا. فمن اوريجانس (+ ٢٥٤) وصلتنا شروح سفر التكوين والخروج والعدد واللاويين ونشيد الأناشيد...؛ ومن أفرام السرياني (+ ٣٧٣) وصلنا شرح سفر التكوين؛ ومن أغوسطينس (+ ٤٣٠) شرح المزامير؛ ومن يوحنّا الذهبي الفم (+ ٤٠٧) شرح سفر التكوين وغيره من الأسفار.

لقد اعتبرت الكنيسة بلسان الآباء أنّ كتب العهد القديم هي كتب مقدّسة لأنّها تحتوي كلام الله. ولم تهتمّ بالدفاع عن هذه الحقيقة وبتحديد الكتب القانونية. ولكن لمّا قام المبدعون أمثال مرقيون فأنكروا قدسية العهد القديم وميّزوا بين إله العهد القديم و إله العهد الجديد، أعلنت الكنيسة أن الله هو واضع العهد القديم والعهد الجديد وعدّدت أسماء أسفار الكتاب المقدّس دون أن تفصل بين ما كُتب قبل المسيح وما كُتب بعده، لأنّ الكتاب كلّه هو من وحي الله وهو يهدي إلى الخلاص في الإيمان بيسوع المسيح.

د – العهد القديم وديعة في يد الكنيسة

ونودّ أن نتوقّف عند تساؤل عملي يطرحه الكثيرون اليوم: لماذا لا يزال المسيحيون يقرأون العهد العتيق؟ فليس هو إلاّ قصّة شعب من الشعوب. لماذا لا نقرأ قصص المصريين والبابليين وأهالي أوغاريت؟ ثمّ إنّ ما نقرأه في هذه الكتب التي تعتبرها الكنيسة مقدسة لا «يشرّف» قارئيه، إذ فيه من الكذب والاحتيال ونداء الى القتل والاحتلال والتشريد ما لا نزال نرى صداه حتى اليوم. وأخيرًا لماذا لا تكتفي الكنيسة بقراءة العهد الجديد؟ فعندما يجيء الكامل يزول الناقص (١ كور ١٣ : ١٠). أمّا وقد جاء المسيح مكمّل الشريعة القديمة فما حاجتنا بعد الى شريعة قديمة لا تصلح لأبناء الله.

إنّ الكنيسة ترى أنّ كل ما ورد في الكتاب المقدّس بعهدَيه القديم والجديد هو كلام الله. فكما كلّم الله آباءنا بلسان الأنبياء كلّمنا نحن بلسان ابنه. هي كلمة الله ذاتها تأتي إلى العالم بطريقة تدريجية، تتكيف بحسب استعدادات قلب العالم لتقبّلها. هي كلمة الله تدخل تاريخ الكون فتنطلق بالإنسان من عالم الخطيئة والبغض والقتل والحرب إلى عالم النعمة والمحبة والتفاهم والسلام. وهذا ما يصوّره لنا العهد القديم، من آدم الذي يثور على ربّه إلى قايين الذي يقتل أخاه، إلى لامك الذي لا يعرف لشريعة الثأر والانتقام حدودًا، إلى منطق الإفناء والتهجير والتدمير... هذه القصة ليست قصة شعب وحسب بل هي قصة

كل الشعوب، قصة كل البشرية، وقد لخّصها القدّيس بولس في رسالته الى الرومانيين (٥ : ١٢ – ١٧): «فكما أنّ الخطيئة دخلت العالم على يد إنسان واحد، وبالخطيئة دخل الموت، فكذلك سرى الموت إلى جميع الناس لأنّهم جميعًا خطئوا... فإذا كانت جماعة كثيرة قد ماتت بزلّة إنسان واحد، فكم بالأولى تفيض على جماعة كثيرة نعمة الله الموهوبة بإنسان واحد، ألا وهو يسوع المسيح... فإذا كان الموت قد ساد بزلّة إنسان واحد، فكم بالأولى تفيض على الناس نعمة الله بيسوع المسيح».

إذا كان العهد الجديد هو عهد البر والعهد الجديد هو عهد الخطيئة، فكيف نعرف أنّنا تبرّرنا إن لم نعرف أنّنا خطئنا؟ والقديس يوحنا يقول لنا في رسالته الأولى (١ : ٨ – ٩): «إذا زعمنا أننا بلا خطيئة خدعنا أنفسنا ولم نكن على الحق. و إذا اعترفنا بخطايانا فإنّه أمين عادل يغفر لنا خطايانا ويطهّرنا من كل إثم». نحن نتوق إلى العهد الجديد، إلى عهد البر والقداسة بيسوع المسيح، ولكنّ الواقع اليومي يدلّنا على أننا ما نزال خطأة نعيش بالكذب والغضب والخبث والشتيمة (كو ٣ : ٨) مملوئين بأنواع الإثم والطمع والشر والحسد والتقتيل والخصام والمكر والفساد (روم ١ : ٢٩).

قصّة العهد القديم ليست قصّة سياسية تروي لنا التطور الحربي والسياسي والاجتماعي لشعب من الشعوب، بل قصّة دينية، قصّة محاولة الله لجمع البشرية كلّها في عيلة تعيش حوله في المحبّة. وهكذا عندما نقرأ قصة شعب الله نستطيع أن نقرأ قصّة كل شعب وقصّة كل البشرية لأنّ مخطط الله ما يزال يهدف الى أن يجمع في المسيح كل شيء مما في السماوات وعلى الأرض (أف ١ : ١٠).

والكنيسة التي تتقبّل هذه الكتب على أنّها كلام الله، لا يجوز لها أن تحتفظ منها بالبعض وتحذف البعض الآخر. فلقد قال المسيح: قبل أن تزول السماء والأرض لن تزول ياء أو نقطة من الشريعة حتى يتم كل شيء (مت ٥ : ١٨). الكنيسة وكيلة على وديعة كلمة الله وكل ما يطلب من الوكيل هو أن يكون أمينًا. لا شك في أنّ الكنيسة تعرف أن كلام الله يكمل في العهد الجديد، ولكنّها تنطلق من العهد القديم لأنّه تكلّم عن المسيح وترى في كل كلمات الكتاب صورة عن وجه المسيح.

فنحن قارئي العهد القديم نعلم أنّ كلام الله نزل على شعب اختاره، بالرغم من أنّه لم يكن أفضل الشعوب، ليحمل رسالة دينية هي تعليم عبادة الله الواحد والابتعاد بالناس

عن الشرك وعبادة الأصنام وتعليم الناس حياة الأخوّة والمحبّة. فوضع حدًّا للثأر (السن بالسن والعين بالعين) منتظرًا أن يعلّمهم تجاوز المعصية (أم ١٩ : ١١) ورفض الجور والظلم وطلب الاهتمام بالغريب والفقير واليتيم والأرملة. في العهد القديم نقرأ ملخّص الشريعة وتعاليم الأنبياء: أحبب الرب إلهك بكل قلبك وبكل نفسك وبكل عقلك (تث ٦ : ٥)، وأحبب قريبك حبّك لنفسك (لا ١٩ : ١٨).

ونعلم أيضاً أنّ شعب إسرائيل كما نعرفه اليوم لا يرتبط إلاّ باللحم والدم بشعب الله في العهد القديم. فمواعيد الله قد انتقلت إلى أبناء ابراهيم المؤمنين الذين وُلدوا لا من مشيئة لحم ودم بل من الله بالإيمان (يو ١ : ١٣). كان دورهم أن يهيّئوا مجيء المسيح كلمة الله، ولكنّه جاء إلى خاصته وخاصته لم تعرفه (يو ١ : ١١)، ولو عرفوه لما صلبوه هو رب المجد (١ كور ٢ : ٨). قتلوا الرب يسوع والأنبياء واضطهدوا الرسل (١ تس ٢ : ١٥) ليمنعوهم من تبشير سائر الأمم بما فيه خلاصهم. لذلك رذلهم الله وأخذ ملكوته منهم وسلّمه إلى شعب يعطي ثمرًا (مت ٢١ : ٤٣). ولكن الارتباط الخارجي بديانة العهد الجديد لا يعفي المؤمن من المقاومة حتى بذل الدم في مصارعة الخطيئة (عب ١٢ : ٣)، لأنّ الذين ذاقوا الهبة السماوية وصاروا مشاركين في الروح القدس ثم سقطوا، يستحيل تجديدهم وإعادتهم إلى التوبة لأنّهم يصلبون ابن الله ثانية لخسارتهم ويعرّضونه العار (عب ٦ : ٤ – ٦). فالله قادر أن يصنع من الحجارة ابناء لابراهيم، وكل شجرة لا تعطي ثمرًا جيدًا تُقطع وتُرمى في النار (مت ٣ : ٩ – ١٠).

فالمؤمنون ليسوا أبناء هذا الشعب أو ذاك، ولا أبناء هذا البلد أو ذاك، ولا أبناء هذه القبيلة او تلك. ففي المسيح يسوع لا فرق بين يهودي وغير يهودي، بين عبد وحر، بين رجل وامرأة، فالكل واحد في المسيح. فإذا كنّا للمسيح فنحن إذًا نسل ابراهيم (غل ٣ : ٢٨ – ٢٩)، لأنّ الله يبرّرنا. إنّنا نؤمن بيسوع المسيح (غل ٢ : ١٦) وهكذا ننال بالإيمان الروح الموعود (غل ٣ : ١٤).

فإن كنّا نحن المؤمنين أبناء الله، فنحن مسؤولون عن كلامه الذي استودعه الكنيسة التي هي جسده. فالعهد القديم كالعهد الجديد وديعة في يد الكنيسة وينبوع تستقي منه لتعرف أكثر يسوع الذي انبأ به العهد القديم وتحدّث عنه العهد الجديد.

هـ - الكتب القانونية في العهد الجديد

كما أنّ شعب موسى عاش أجيالاً عديدة من كلام الله، يقرأه ويتأمّل فيه ويفسّره، قبل أن يحسّ بالحاجة إلى تحديد الكتب القانونية، كذلك عاش شعب المسيح من كتب العهد الجديد قبل أن يحسّ بالحاجة إلى تحديد الكتب التي تعدّ قانونية لأنّها من وحي الله وكُتبت بإلهام الروح القدس.

تُعلن الكنيسة أنّ عدد أسفار العهد الجديد سبعة وعشرون سفرًا: الأناجيل الأربعة، أعمال الرسل، رسائل القدّيس بولس، رسائل القدّيسين بطرس ويوحنا ويعقوب ويهوذا، وسفر الرؤيا. كيف انتهت الكنيسة الى هذا العدد؟

نقول أوّلاً إنّ للكنيسة وحدها الحق والسلطة لتحكم إذا كان هذا الكتاب أو ذاك ملهَمًا أم لا. وبالتالي فالكتب التي قبلتها الكنيسة في قانونها هي وحدها إلهية مقدّسة وملهمة. ولقد قال القدّيس أغوسطينس إنّه يقبل الأناجيل من يد الكنيسة.

ونقول ثانيًا إنّ هناك مقاييس تثبت إلهام هذا الكتاب دون ذاك. فالكتب المقدّسة تُقرأ في الجماعة الليتورجية، ويجب أن يتفق تعليمها وتعليم الرسل، كما يجب أن يرجع أصلها إلى الرسل. ولكنّ هذه المقاييس تبقى غير كافية، والكلمة الفصل تبقى للكنيسة التي تسير على أنوار الروح القدس.

ونودّ أن نتوقف عند بعض المحطات التي أوصلتنا إلى تحديد قانون كتب العهد الجديد. كُتبت الأناجيل إلى كنائس محلية، ولكنّها ما عتّمت أن انتشرت في الكنائس المسيحية. فنرى إنجيل يوحنا الذي كتب في آسية الصغرى (تركيا اليوم) منتشرًا في كنيسة مصر وقد عُثر على جزء صغير منه مخطوطٍ على ورق البردي سنة ١٢٠. كما ان الأسقف بابياس (+ ١٢٥) عرف إنجيل متّى ومرقس ويوحنا. أمّا يوستينوس فيحدّثنا عن الأناجيل الأربعة، وقد جمعها طاطيانس السوريّ في إنجيل موحّد أسماه الدياتسارون، بين سنة ١٦٠ وسنة ١٧٠.

أمّا رسائل القدّيس بولس فقد أخذ المؤمنون يقرأونها باكرًا على غرار الأناجيل وسائر كتب العهد القديم (١ تس ٥: ٢٧؛ كو ٤: ١٦). يكفينا أن نذكر رسالة بطرس الثانية (٣: ١٦) التي تقابل بين رسائل القديس بولس وسائر الكتب المقدّسة. أمّا آباء القرنين

الأوّل والثاني فهم يوردون الاستشهادات العديدة من الأناجيل ورسائل القدّيس بولس، في رسالة برنابا وأغناطيوس الأنطاكي وبوليكربوس...

ولكن، أمام الخطر المحدق بتعليم المسيح، سيدافع الآباء عن عقيدة الكنيسة المتعلّقة بالكتب القانونية. وهذا الخطر جاء من مرقيون ذلك الفيلسوف الذي أنكر الطابع الإلهي على كتب العهد القديم، كما أنّه لم يحتفظ من العهد الجديد إلاّ بإنجيل القدّيس لوقا وببعض رسائل القدّيس بولس. فذكّره إيريناوس وترتليانس بالتقليد الذي تمارسه الكنيسة. وجاء الخطر أيضاً من مونتانوس وتبّاعه الذين أقحموا في العهد الجديد كتبًا تروي الوحي الذي جاءهم من الله، ناسين أنّ الوحي انتهى بموت آخر رسول من رسل المسيح. والخطر الثالث جاء من جماعات يهودية وغنوصية وغيرها كتبت أناجيل ورسائل ورؤى ابتداء من القرن الأوّل المسيحي. وهذا ما حدا الكنيسة على أن تحدّد عدد الكتب المقدّسة التي تدخل في قانون العهد الجديد.

أمّا اللائحة الأولى فنقرأها في مخطوطة اكتشفها عالم في رومة سنة ١٧٤٠ فعرفت باسمه، بقانون موراتوري. يحتوي هذا القانون على لائحة كتب العهد الجديد مع استبعاد بعض الكتب المنحولة التي اعتادت بعض الجماعات المسيحية أن تذكرها مع الكتب القانونية. ثمّ نجد لائحة عند إكلمنضوس الإسكندراني وأوريجانس، وأوسابيوس القيصري وإيرونيموس... ففي كنائس رومة كما في كنائس الإسكندرية وانطاكية، عرفت المسيحية لائحة قانون العهد الجديد وتراث كتبه في احتفالاتها الليتورجية وفسّرها الآباء للمؤمنين.

أمّا النصوص الكنسية الرسمية فنقرأها في سينودس هيبونة (٣٩٣) وقرطاجة (٣٩٧ و٤١٨) في أفريقيا، وفي مجمع القسطنطينية الثالث (٦٨٠ - ٦٨١، المسمّى ان ترولو أو في القاعة الملكية في الشرق). ويمكننا أن نعدّ رسالة البابا اينوشنسيوس الاول (٤٠٥) الى أسقف تولوز في فرنسا بمثابة وثيقة رسمية تعدّد كتب قانون العهد الجديد وتستبعد كل ما عداها. يقول: «اليك ملحقًا يدلّك على لائحة الكتب القانونية»؛ وبعد أن يوردها يتابع: «أما الكتب الباقية المنسوبة الى يعقوب الصغير وبطرس وتوما وأندراوس فهي مرفوضة ومحرّمة». ويقول البابا جلاسيوس (٤٩٢ - ٤٩٦): «إنّ هذه الكتب (المنحولة) وما شابهها قد علّمها ودوّنها الهراطقة والمنشقّون وتبّاعهم. فنحن نرفض هذه الكتب ونستبعدها في كل الكنيسة الرومانية الكاثوليكية الرسولية ونحرّمها مع كاتبيها». وعندما تعلن الكنيسة لائحة

الكتب المقدّسة في مجمع فلورنسا (١٤٤٢) والمجمع التريدنتيني (٨ نيسان ١٥٤٦) في إيطاليا، فهي تكتفي بأن تردّد اللائحة الرسمية مشدّدة على أنّ الله هو واضع العهد القديم والعهد الجديد، وأنّ الكتّاب الذين كتبوا إنّما فعلوا بإلهام الروح القدس. فمن لا يقبل هذا التعليم فليكن محرومًا.

و – الأناجيل المنحولة

إنّ الكنيسة التي حدّدت لائحة كتب العهد الجديد استبعدت كتبًا عديدة كإنجيل العبرانيين، وقد وصلنا منه بعض شذرات، وإنجيل الأبيونيين وإنجيل المصريين، وكلاهما من القرن الثاني. ونذكر أيضاً إنجيل بطرس وبرتلماوس وتوما ويعقوب...

وكذلك القول عن أعمال يوحنا وبطرس وبولس وتوما وهي كتب تودّ أن تجاري أعمال الرسل وفيها من الأخبار ما يذكّرنا بالقصَص الخيالي أكثر منه بالكتاب الديني. إنّها لا تصلح لأن تكون قاعدة الحياة وأساس قانون الايمان والبرهان عن العقيدة. ولقد وصلنا أيضاً رسالة ثالثة من القدّيس بولس الى الكورنثيين، ورسالة إلى أهل اللاذقية، ومراسلات بين القدّيس بولس وسينيكا الفيلسوف الروماني، ورؤيا القدّيس بطرس والقدّيس بولس على غرار رؤيا القديس يوحنا. كل هذه الكتب المنحولة كان لها تأثير كبير على المحيط الشعبي الذي ظهرت وانتشرت فيه. ولكنّ الكنيسة بالسلطان المعطى لها من الله، استبعدت هذه الكتب من قانون العهد الجديد واعتبرتها مجرّد كتب تقوية في بعض الأحيان، وفي أحيان أخرى رأت فيها تعاليم الهراطقة والمبدعين الذين ينكرون بعضًا من حقائق الايمان. ونذكر هنا بعضًا من الأناجيل المنحولة لنعطي القارئ فكرة سريعة عنها:

إنجيل الأبيونيين، أو إنجيل الرسل الاثني عشر، أخذه مسيحيو فلسطين المنشقّون عن الأناجيل الأربعة بعد أن حرّفوا نصوصها، فأنكروا لاهوت المسيح ولم يذكروا الحبل البتولي...

إنجيل يعقوب يتكلّم عن ميلاد مريم وطفولتها وعن ميلاد يسوع. يذكر كيف أنّ الله بشّر بها والديها الشيخين، وأنّها كُرست للرب بعمر الثلاث سنوات قبل أن يكل أمرَها رئيسُ الكهنة إلى رجل أرمل ليعتني بها ويحفظ بكارتها...

إنجيل توما هو قصّة تقوية من القرن الخامس. يُعالج طفولة يسوع ويذكر بعض العجائب الصبيانية التي يجترحها يسوع في صباه.

ونعطي كذلك بعض الأمثلة السريعة المأخوذة من هذه الأناجيل المنحولة لنرى كم هي بعيدة عن عمق الأناجيل القانونية. ففي الإنجيل المنسوب إلى متّى (القرن السادس) نرى العيلة المقدّسة ذاهبة إلى مصر ترافقها الحيوانات المفترسة لتحميها من كل خطر، كما نرى النخلة تحني أغصانها لتطعم العذراء وتفجّر الماء من جذورها لتسقي يوسف. تُرى ألم يتألّم يوسف ومريم مثل جميع الناس الذين هجروا أرضهم وبيتهم؟

والإنجيل العربي المكتوب في القرن السابع يذكر أنّ يسوع كان يصنع من التراب حيوانات وعصافير ثمّ يأمرها أن تسير أو تطير بعد أن يكون قد أطعمها وسقاها. فدهش رفاقه وأخبروا أهلهم، فنعوهم من مصاحبة هذا الساحر. ويذكر أيضاً أنّ يسوع كان سائرًا على الطريق مع القدّيس يوسف، فصدمه أحد الأولاد وأوقعه أرضًا. فقال له يسوع: «كما أوقعتني ستقع ولا تقوم». وفي الحال وقع الولد ومات. نترك للقارئ ان يحكم على هذه الأخبار وأمثالها!

أمّا الأعاجيب التي يذكرها إنجيل الطفولة الأرمني (القرن السادس) فهي لا تقلّ «صبيانية» عن التي ذكرناها. أوَننسى أنّ يسوع رفض أن يجترح العجائب إرضاء «لحشرية» هيرودس (لو ٢٣: ٨) أو ليظهر براعته أمام الشعب، فيجعل من الحجر خبزًا، أو ينزل من على جناح الهيكل كما في مظلّة (مت ٤: ١ - ١١)؟

مثل هذه الكتب لا تغذّي ايمان المؤمنين بل تُدغدغ مخيلتهم وتصوّراتهم وتجعلهم ينسون أنّ المسيح كان إنسانًا كجميع الناس فتعلّم القراءة والكتابة وجابه الصعوبات والألم والموت. أمّا إذا كانت هذه الكتب من وحي الهراطقة فهي تنكر أن يكون المسيح إلهًا أخلى ذاته وأخذ صورة العبد فصار شبيهًا لنا في كل شيء ما عدا الخطيئة. فهذه العقيدة الأساسية عند المسيحيين، أنّ المسيح كان إلهًا وإنسانًا بكل ما في هذه الكلمات من معنى، نقرأها في الأناجيل الأربعة كما تقرّ بها الكنيسة، ولسنا بحاجة إلى أن تُفرض علينا أناجيل أخرى كُتبت في القرن الثالث عشر أو السادس عشر فجاءت محشوّة بالمغالطات والأكاذيب. فالكنيسة متيقّنة من أنّ الروح القدس حاضر فيها يدلّها على كلام الله ويعطيها فهمه فتوصله إلى المؤمنين وإلى كل البشر. لا شك أنّ الكتب المقدّسة قديمة العهد، ولكنّ كلمة الله التي تحملها هذه الكتب هي معاصرة لكلّ واحد منا. والكتاب ما يزال يعلن: اليوم ان انتم سمعتم صوته (مز ٩٤: ٧؛ عب ٣: ٧)... فاليوم نحن نسمع كلام الله وكأنه يوجّه إلينا للمرة الأولى.

عندما يجتمع المؤمنون في صلاة الليتورجيا، يستمعون إلى كلام الله تتلوه الكنيسة بطريقة علنية واحتفالية، فتجعل الحاضرين يشعرون شعورًا عميقًا بأن الله كلّمهم اليوم فسمعوا صوته من خلال أنبيائه في العهد القديم ومن خلال ابنه في تمام الزمان. هذا الكلام تقرأه الكنيسة في الكتب القانونية أكانت من العهد القديم أم العهد الجديد، فتغذي المؤمنين بكلام الله، آملةً أن تغذيهم بسرّ القربان المقدس، بكلمة الله، بيسوع المسيح الذي تجسّد من أجلنا.

الفصل الخامس

ترجمات الكتاب المقدّس

لم يبقَ الكتاب المقدّس بعهدَيْه منحصرًا في النصوص الأصلية التي دوّن فيها. دوِّنت الأسفار القانونية الأولى من التوراة في العبرية (وجزء بسيط جدًا في الأرامية). ووصلت إلينا الأسفار القانونية الثانية في اليونانية، أترجمت عن العبرية (كما هو واضح جدًّا في يشوع بن سيراخ الذي اكتشفنا ثلثَيْ نصّه في العبرية)، أم أُلِّفت مباشرة في اليونانية (كما هو الأمر بالنسبة إلى سفر الحكمة). وما عتَّمت التوراة أن نُقلت إلى اليونانية في السبعينة وغيرها من الترجمات، ونُقلت إلى الأرامية في ما يمسى «التراجيم»، ونقلت إلى اللاتينية في الشعبية أو فولغاتا، وإلى السريانية في البسيطة (أو فشيطتو) وإلى القبطية...

ودُوِّنت أسفار العهد الجديد في اليونانية (لم يصلنا شيئًا ممّا كتب متّى في الأرامية، كما يقول التقليد)، ونُقلت سريعًا إلى السريانية واللاتينية والقبطية والأرامية وسائر اللغات المعروفة ولا سيّمَا العربية.

وها نحن نطّلع على هذه الترجمات المختلفة.

أ - الترجمات اليونانية

١ - السبعينية

سُمّيت هذه الترجمة بهذا الاسم بسبب عدد العلماء اليهود الذين طُلب منهم أن يقوموا بعمل النقل هذا. تقول أسطورة أرستيس إنّهم كانوا اثنين وسبعين عالمًا، وإنّ كل قبيلة من قبائل إسرائيل الاثنتي عشرة قدّمت ستّة علماء.

تمّ نقل السبعينية في الإسكندرية كما يقول أرسطوبولس ورسالة أرستيس، وقد تُرجم البنتاتوكس (أو أسفار موسى الخمسة) في عهد بطليموس الثاني فيلدلفوس (٢٨٥ – ٢٤٦) في منتصف القرن الثالث ق.م. ونُقلت الأسفار الأخرى مثل أشعيا في مصر في القرن الثاني ق.م. وقد يكون بعضها (مثل سفر الجامعة) قد نُقل في إسرائيل حسب تقليد اكيلا. وفي نهاية القرن الثاني ق.م. يُشير حفيد ابن سيراخ الذي أقام في مصر ونقل الى اليونانية ما كتبه جدّه، إلى وجود ترجمة التوراة في اليونانية: الشريعة، الأنبياء، سائر الكتب. وفي بداية القرن الأوّل ب.م. يشهد فيلون الإسكندراني أنّ يهود مصر يذهبون كل سنة إلى جزيرة فاروس ليكرّموا المكان الذي فيه استضاء للمرّة الأولى نورُ الترجمة، وليشكروا الله على هذا الخير القديم والذي لا يزال جديدًا.

يقول بعض العلماء إنّه وُجد في مصر ترجمات يونانية متعددة للتوراة و إن النجاح الذي لقيته السبعينية قاد إلى استعمالها في الكنيسة الأولى. ولكن يجب أن نقرّ أننا إذا وضعنا جانبًا نقل أكيلا وسماك المتأخّر، فكلّ الأشكال اليونانية المعروفة هي إعادة نظر في ترجمة واحدة. وقال علماء آخرون: إنّ الناقلين حاولوا لا أن ينقلوا نقلاً حرفيًا، بل أن يتوسّعوا فيه على طريقة الترجوم. ولكن هذا الرأي يجب أن يعدَّل ويخفَّف بعد أن اكتُشفت مخطوطات عبرانية قديمة في مغاور قمران. فهذه النصوص تختلف عن النص الماسوري وتقترب من النص الذي نقرأه في السبعينية. فحين تختلف السبعينية عن النص الماسوري، فقد يكون النص العبري الذي نُقل عنه مختلفًا عن النص الماسوري.

منذ سقوط السامرة (٧٢٢ – ٧٢١) ودمار أورشليم (٥٨٧ ق.م.)، بدأ اليهود ينتشرون في العالم. هذا ما نسميه واقع الشتات. وقد أقاموا في مصر منذ القرن الخامس، ولمّا جاء الإسكندر الكبير يسَّر لهم هذه الإقامة. وهكذا اتّصل اليهود بالعالم اليوناني الذي ينظر اليهم نظرة احتقار ممزوجة بالفضول، وأخذوا يتكلّمون لغتهم. من أجل هذا أحسّوا بالحاجة إلى ترجمة أسفارهم المقدّسة ليحيوا إيمانهم ويشرحوه لليونانيين. وهكذا كانت السبعينية التي عنت أوّلاً أسفار موسى الخمسة قبل أن تعني كل اسفار التوراة.

يبدو أنّ أولى الترجمات صُنعت لتلبّي حاجة ليتورجية أو دفاعية. ثمّ إنّه لم يكن في يد الناقلين القاموس والغراماطيق والفهرس لتجيء الترجمة متناسبة. ولكن مهما يكن من أمر، فمنذ القرن الأوّل ق.م.، كانت السبعينية في يد اليهود العائشين في مصر أو في سائر عالم الشتات.

قد تكون السبعينية عملاً جماعيًا في ما يخصّ البنتاتوكس، ولكنّها كانت عملاً فرديًا في ما يخصّ سائر الأسفار، كما هو الأمر بالنسبة إلى يشوع بن سيراخ. ولكن ما عتّمت هذه الأسفار المترجمة أن ضُمَّت بعضُها إلى بعض واتّخذت طابعًا رسميًا لدى اليهود المتكلّمين باليونانية. وهكذا كان لليهود الهلينيّين توراة يونانية كما كان ليهود فلسطين توراة عبرية. وإذ يورد فيلون أسطورة أرستيس، يُبرز توافق السبعينية مع النص العبراني. قال: حين تعلّم العبرانيون اليونانية أو حين تعلّم اليونانيون العبرية وقرأوا النص قبلوا بهذين النصين (العبرية والسبعينـية) وكرّموهما كشقيقتين أو بالأحرى كأنّهما شخص واحد. ولقد استعمل فيلون نفسه نص أسفار موسى الخمسة كما استعمل سائر النصوص كما جاءت في السبعينية.

وهكذا استعمل السبعينية يهودُ الشتات كما استعملها يهود فلسطين الناطقون باليونانية. ويكفي أن نذكر في هذا المجال يوسيفوس المؤرّخ وكتّاب العهد الجديد وبولسُ نفسه. ويقول كل من يوستينوس وترتليانس إنّ اليهود استعملوها حتّى في مجامعهم. وانتقلت السبعينية من يد اليهود إلى يد المسيحيين.

ولكن منذ القرن الأوّل المسيحـي، ترك اليهود السبعينـية ولا سيّما بعد أن تبنّتها المسيحية الأولى، فأعادوا النظر فيها ليجعلوها مطابقة للأصل العبري، بل قاموا بترجمات جديدة ستحلّ محلّ السبعينية. وهكذا استُعملت ترجمة أكيلا أقلّه حتّى زمن الامبراطور يوستنيانس سنة ٥٥٣.

أمّا في الجانب المسيحي، فلقد لقيت السبعينية كلّ اهتمام. وسوف يتأخّر المسيحيون ليجعلوا نص تيودوسيون يحلّ محلّ السبعينية في سفر دانيال وأيّوب (الذي بدا قصيرًا). وسيعمل أوريجانس على نص السبعينية، ويقابله بالنص العبري. كما أنّ لوقيانس الكاهن والشهيد الأنطاكي (+٣١١ – ٣١٢) نشر هو أيضاً نص السبعينية الذي سيعتمد عليه يوحنّا فم الذهب وتيودوريتس القورشي. وقام هاسيخيوس الكاهن المصري الذي توفّي خلال اضطهاد ديوكلاسيانس (٣٠٣ – ٣١١) بنشر السبعينية مع نص العهد الجديد في اليونانية.

وانطلاقًا من هذه الكنوز، قامت المراكز المسيحية في قيصرية وأنطاكية بنشر نصوص السبعينية في العالم المسيحي. وقد طلب الامبراطور قسطنطين (+ ٣٣٧) من أوسابيوس القيصري خمسين توراة ليوزّعها على كنائس عاصمته الجديدة، القسطنطينية. وطلب

الامبراطور كونستانس (+ ٣٥٠) الخدمة عينها من أتناسيوس أسقف الإسكندرية. وقد يكون المخطوط الفاتيكاني شاهدًا على مبادرة الإمبراطور هذه.

إنّ السبعينية ترجمة مهمّة. أوّلاً: إنّها تمثّل نصًا عبريًا للتوراة سابقًا للنص الماسوري. ولهذا فهي تساعدنا على ضبط النص الأصلي لأسفار عديدة من العهد القديم. ثانيًا: استعملها الرسل وكتّاب العهد الجديد، فجاءت كلماتها كشهادات رسولية وأسس للإيمان المسيحي. ثالثًا: دوّنت السبعينية في اللغة اليونانية الشائعة وهي اللغة التي دوّن فيها العهد الجديد، فساعدنا نصّها على فهم عبارات العهد الجديد. رابعًا: أورد آباء الكنيسة اليونانية السبعينية وشرحوا نصوصها، فلم يعرفوا غيرها توراة يهودية. خامسًا: نُقلت عن السبعينية أقدم النصوص اللاتينية التي استعملها أوّل الآباء اللاتينيون، فاستعملوا بطريقة غير مباشرة التوراة اليونانية. سادسًا: كانت السبعينية (بجانب العبريّة) النموذج الذي انطلق منه العلماء لينقلوا التوراة إلى ترجمات سريانية وقبطية وحبشية وجيورجية وعربية...

٢ - أكيلا

إنّه وثني مولود في سينوفيس على البحر الأسود. وقد عاش على أيّام الإمبراطور أدريانس (١١٧ – ١٣٨) الذي سمح له أن يقيم في اورشليم. إهتدى أكيلا إلى المسيحية قبل أن يعود الى اليهودية، وتتلمذ إمّا لرابي اليعازر ورابي يشوع، وإمّا لرابي عقيبة. قال بعض العلماء: إنّ أكيلا هو اونكيلوس صاحب ترجوم حرفي لأسفار موسى، ولكنّ القول لم يزل موضع جدال.

بم يتميّز نقل التوراة لأكيلا الذي تم في السنة ١٢٨ – ١٢٩؟ كل كلمة في العبرانية تقابلها كلمة واحدة في اليونانية، وهي هي لا تتبدل في كل النصوص. ولكن نتيجة هذه الطريقة الحرفية هي انعدام كل أسلوب إنشائي بل أخطاء نحوية. أمّا طرق الترجمة التي استعملها أكيلا فهي تدل على أنّ عمله يرتبط بمبادئ التأويل المعمول بها لدى الرابانيين في فلسطين في القرن الثاني ولا سيّمًا عقيبة. بالإضافة إلى هذا، نجد لدى أكيلا آثار حرب ضد المسيحية. ونعطي مثلين على ذلك. فكلمة مسيح تقابلها كلمة كرستوس في اليونانية. أمّا أكيلا فأحلّ محلّ «كرستوس» كلمة «الايمنوس» (أي الشفوق). واستعمل في أش ٧: ١٤ كلمة «صبية» لا «عذراء» ليزيل كل ما فيه تلميح الى بتولية مريم كما يراها المسيحيون في هذا المقطع.

لقد كان تأثير ترجمة أكيلا كبيرًا لدى اليهود، فحلّت محلّ السبعينية التي لبست طابعًا مسيحيًا. وهكذا لعبت دور ترجوم ترجوم أونكيلوس وترجوم يوناتان لدى اليهود الناطقين باللغة الأرامية. وقد استعملت في المجامع اليونانية حتّى زمن يوستنيانس، ولقيت تقديرًا لدى أوريجانس وإيرونيموس بسبب حرفيتها.

بقي لنا مقاطع من هذه الترجمة: في مخبأ القاهرة (١ مل ٢٠:٧ – ١٧؛ ٢ مل ٢٣:١١ – ١٧؛ مقاطع من مز ٩٠:١٧ – ١٠٣:١٧؛ توسعات أم ١٧:١٦ – ١٩:٣). في بردية مصرية تعود إلى نهاية القرن الثالث (تك ١:١ – ٥)، وفي هكسبلة اوريجانس (أورد أوريجانس نص أكيلا في العمود الثالث) وعند آباء الكنيسة (ولا سيّما أوسابيوس القيصري وتيودوريتس القورشي) وفي السلسلات التأويلية. ويبدو أنّ نص السبعينية في سفر الجامعة هو نص أكيلا، وأنّ الهكسبلة السريانية احتفظت في الهامش بمقاطع من ترجمة أكيلا، وحذت حذوها الترجمة الأرمنية.

٣ – تيودوسيون

قد يكون تيودوسيون عاش في عهد الامبراطور كومودوس (١٨٠ – ١٩٢)، ووُلد في البنطس أو في أفسس، واعتنق شيعة مرقيونية (أو كان من الابيونيين) قبل أن يصير يهوديًا. ثمّ إنّ المراجع القديمة تعتبر أنّ تيودوسيون جاء بعد أكيلا. ولكنّ العلماء بدأوا يقولون إنّه سبق أكيلا وانضمّ إلى مجموعة قامت في القرن الأوّل المسيحي بترجمة جديدة للتوراة إلى اليونانية. وقد يكون تيودوسيون تلميذ هيلل وهو نفسه يوناتان بن عزيئيل الذي عاش حوالي السنوات ٣٠ – ٥٠ ودوَّن الترجوم الأرامي للأنبياء.

لا نستطيع أن نؤكّد أنّ تيودوسيون نقل التوراة العبرية كلّها. ثمّ وإنّ قاسم تيودوسيون أكيلا مبادئ الترجمة، إلاّ أنّ ما عمله لم يكن حرفيًا كعمل أكيلا. وهو يميل إلى ترك الكلمة كما هي، فلا يحاول أن يجد لها ما يقابلها في اليونانية.

لقد استُعملت ترجمة تيودوسيون في العالم المسيحي فزاحمت السبعينية، ووردت نصوص في العهد الجديد قريبة ممّا نجده فيها. أمّا أوريجانس فاعتاد أن يملأ فراغ السبعينية (العمود الخامس) بالنسبة إلى العبرية (العمود الأوّل) بترجمة تيودوسيون (العمود السادس).

يبدو أنّ نص تيودوسيون قد ضاع، ما عدا سفر دانيال الذي حل محل النص السبعيني (الذي نجده اليوم في بردية من القرن الثاني أو الثالث وفي كودكس شيسيانس). ولكن احتفظت لنا هكسبلة أوريجانس ببعض النتف موزّعة في هوامش بعض المخطوطات أو في التفاسير أو في السلسلات التأويلية. وقد وُجدت مقاطع تيودوسيون إمّا في العمود السادس (المحفوظ لتيودوسيون) وإمّا في العمود الخامس (ليحلّ محلّ السبعينية وقد أشار اليها أوريجانس بنجيمة) من الهكسبلة. وقد استفاد منها أوريجانس ليغني نص أيوب والأمثال وأشعيا وإرميا وحزقيال. وأخيرًا نجد مقاطع لتيودوسيون في هامش الهكسبلة السريانية والترجمة الأرمنية.

٤ – سيماك

قالت بعض المراجع القديمة إنّ سيماك كان من الأبيونيين (جماعة مسيحية متهوّدة أقامت في شرقي الأردن). وإنّ ترجمته هي التي أخذ بها الأبيونيون. ولكنّ هذا القول لا يصح، وترجمة سيماك تتضمن أسفار الأنبياء التي يرفضها القانون الأبيوني. وهكذا يبدو أنّ سيماك هو سامري ارتد إلى الديانة اليهودية وخُتن حوالي سنة ١٥٠. كان تلميذ رابي مئير الذي كان تلميذ رابي عقيبة. قد يكون هو سومكوس بن يوسف المذكور في التقليد، وقد تعود ترجمته إلى سنة ١٦٥ أو إلى ما بعد هذا الوقت.

ما يميّز ترجمة سيماك هو قيمتها الأدبية الرفيعة. لقد وجّهها الى قارئين يتقنون اليونانية ولا يعرفون العبرية، فأزال كل التعابير العبرية التي استعملها أكيلا وتيودوسيون ولا سيّما حرف العطف.

لاقت ترجمة سيماك كلَّ تقدير لدى المفسّرين اليهود بسبب أسلوبها اليوناني الرفيع. وقد انطلق منها أوسابيوس القيصري ليؤسّس عليها نظرة كشف الحقيقة الإلهية كشفًا متدرّجًا: جاءت السبعينية قبل المسيح فأخفت بعض حقائق ستكشفها ترجمة سيماك لأنّها جاءت بعد المسيح. قرأ المسيحيون ترجمة سيماك وقرأها أيضاً يهود الشتات الذين استعملوها في مصر حتى بداية القرن الرابع.

لم يبق لنا من ترجمة سيماك إلاّ قطعتان (في رق) تعودان إلى القرن الثالث أو الرابع، وقد وُجدتا في الفيوم في مصر. إنّهما تتضمنان مز ٦٨: ١٣ – ١٤، ٣٠ – ٣٣؛ ٨٠: ١١ –

١٤. أمّا ما تبقّى من مقاطع ترجمة سياك فنجده نتفًا في هكسبلة أوريجانس أو في مخطوطات العهد القديم التي ترافقها هوامش، أو في التفاسير (ولا سيّمَا تفسير أشعيا لأوسابيوس القيصري)، أو في السلسلات التأويلية اليونانية. وقد وُجدت مقاطع لسياك نقلت الى السريانية (في الهكسبلة السريانية) أو إلى الأرمنية (في المخطوطات).

٥ - ترجمات متنوعة

أوّلاً: الخامسة أو الترجمة اليونانية الخامسة. ترجمة مغفلة اكتشفها أوريجانس في نيكوبوليس قرب أكسيوم (في اليونان) وأدخلها في العمود السابع (عمود إضافي) من الهكسبلة. ما مدى اتساع هذه الترجمة؟ يقول أوسابيوس القيصري إنّها لم تقتصر على المزامير، بل تضمّنت كل أسفار التوراة. ولكنّ العلماء يرفضون هذا القول، ويعتبرون أنّ الترجمة الخامسة لم تتضمّن أسفار موسى الخمسة. لا شكّ في أنّها نَقلت المزامير وأيّوب ونشيد الأناشيد والأنبياء وصموئيل والملوك. نُقلت الترجمة الخامسة في فلسطين في القرن الأوّل المسيحي، فجاءت قريبة من ترجمة تيودوسيون (مع تأثير الرابانيين) وسابقة لأكيلا. وُجدت مقاطع عديدة ولا سيّمَا رقّ اكتُشف سنة ١٩٥٢ في نحل حبر (في إسرائيل) وتضمّن نص الأنبياء الصغار. ونشير أخيرًا إلى أنّ يوستينوس يورد نصوصًا من هذه الترجمة في حواره مع تريفون اليهودي.

ثانيًا: السادسة أو الترجمة اليونانية السادسة. هي ترجمة مغفلة وجدت في جرة قرب أريحا. أدخلها أوريجانس في الهكسبلة بعد الترجمة الخامسة، وجعلها في عمود إضافي آخر (هو الثامن). يُعلن أوسابيوس أنّها تضمّنت المزامير، وايرونيموس أنّها تضمّنت الأنبياء الصغار. وهناك نصوص من نشيد الأناشيد وأيوب والخروج. لم يبقَ لنا من هذه الترجمة إلاّ نتف في هكسبلة أوريجانس.

ثالثًا: السابعة أو الترجمة اليونانية السابعة. تحدّث عنها إيرونيموس وذكرها في معرض حديثه عن أيّوب والمزامير والمراثي ونشيد الأناشيد. لا تذكرها الهكسبلة. أمّا المراجع القديمة فتتحدّث عن «تفسير سابع» يعتبره لوقيانس الأنطاكي نسخة من نسخ السبعينية.

رابعًا: العبراني. تدلّ هذه التسمية تارة على النصّ العبري للتوراة (العمود الأوّل في الهكسبلة)، وطورًا على نسخ هذا النص في حرف يوناني (كما هو الحال للكرشوني بالنسبة

الى اللغة العربية)، وطورًا ترجمة. وهذه الترجمة مؤكَّدة لأسفار التكوين والخروج وحزقيال وإرميا وأشعيا ودانيال وأيّوب. ليست هذه ترجمة أكيلا. ولهذا يبقى علينا أن نتعرّف إلى صاحب هذه الترجمة. ونشير هنا إلى أنّ كلمة «العبراني» عند أوريجانس تدلّ على المعلّم العبراني الذي عاشره في الإسكندرية والذي كان يهوديًا اهتدى إلى المسيحية.

خامسًا: السوري. يشير الشرّاح اليونانيون إلى النص السوري الذي نمتلك منه مقاطع لأسفار التكوين والخروج وصموئيل والملوك وأشعيا وإرميا وحزقيال والأنبياء الاثني عشر والمزامير والمراثي. فمن هو هذا السوري؟ بعضهم يظنّ أنّنا أمام نص البسيطة الذي انتقل شفهيًا. والبعض الآخر يظنّ أنّنا أمام سوفرونيوس السوري الذي ترجم إلى اليونانية بعض مقاطع الفولغاتا (الشعبية اللاتينية). ولكن بعض العلماء يعتبرون أن السوري هو مترجم مغفل عمل بعد السنة ٣٣٠ منطلقًا من العبرية لا من السريانية.

سادسًا: السامري: نجد في الهكسبلة لفظة السامري التي هي خاصّة بالنتاتوكس. وهي تعني حسب البعض البنتاتوكس السامري المنقول إلى اليونانية، وحسب البعض الآخر الترجوم السامري للبنتاتوكس كما نُقل إلى اليونانية. هل نحن أمام شروح أم أمام ترجمة كاملة؟ يبدو أنّنا أمام ترجمة كاملة بدليل ما نجد في بردية أنطينوبوليس التي تضم تك ٣٧: ٣ – ٤، ٨ – ٣، وتث ٢٤ – ٢٩ (مع بعض فجوات)، وكتابة يونانية وعبرية في مجمع سامري في تسالونيكي مع النص اليوناني لسفر العدد ٦: ٢٢ – ٢٧. فهذه المقاطع لا توافق ما نجده في السبعينية بل هي قريبة من البنتاتوكس السامري.

سابعًا: يوسيفوس: نُسبت مقاطع إلى يوسيفوس في بعض أسفار العهد القديم (يش، ١ صم، ٢ صم، ١ مل، ٢ مل، مز، إر). لسنا أمام المؤرخ فلافيوس يوسيفوس، بل أمام مترجم سوري يوناني عمل في بداية القرن الخامس. لا يذكره ايرونيموس ولكن تيودوريتوس يعرفه. أمّا ترجمته فمتأثّرة بالفولغاتا أو أقلّه بالتقليد التأويلي الذي ألهم ترجمة الفولغاتا. فتكون هذه الترجمة لا إعادة نظر في السبعينية، بل ترجمة جديدة للنص العبري تتميّز ببعض الحريّة وبأسلوب أدبي رفيع.

٦ – هكسبلة أوريجانس

الهكسبلة عمل جبّار قام به أوريجانس اللاهوتي الكبير والمؤوّل الإسكندراني الذي وُلد حوالي سنة ١٨٥ وتوفي بعد سنة ٢٥١. بدأ عمله في الإسكندرية قبل سنة ٢٢٠ وأتمّه بعد سنة ٢٤٥ في قيصرية. وهكذا يكون قضى ثلاثين سنة في هذا العمل مع الأشخاص الذين

عاونوه. بدت هذه التوراة المسدَّسة ازائية في ستة عواميد تسير من الشمال إلى اليمين. في العمود الأوّل: نص التوراة العبري في حروف عبرية. في العمود الثاني: النص العبري في حروف يونانية. العمود الثالث: ترجمة أكيلا اليونانية. العمود الرابع: ترجمة سماك اليونانية. العمود الخامس: السبعينية. العمود السادس: ترجمة تيودوسيون اليونانية. وحين وصل اوريجانس إلى المزامير زاد عمودين إضافيين للترجمة الخامسة والترجمة السادسة اللتين تحدّثنا عنهما. ولمّا وصل إلى الأنبياء وأيّوب ونشيد الأناشيد وصموئيل والملوك، زاد عمودًا إضافيًا للترجمة الخامسة.

لم يصل إلينا العمود الأوّل (النص العبري المكتوب بالعبرية)، بل بعض نتف من العمود الثاني وهو يدلّنا على الطريقة السامرية في لفظ العبرية في منتصف القرن الثالث. أمّا ترجمة أكيلا (العمود الثالث) فهي مثال الترجمة الترسيمية (الكلمة اليونانية تقابل الكلمة العبرانية) التي تلتصق بالأصل بحرفية مطلقة. نذكر أنّ صاحبها عاش في أيّام أدريانس وقام بها بناء على أمر من رابي عقيبة. العمود الرابع يعطينا ترجمة سماك الذي قد يكون سامريًا اهتدى إلى اليهودية وتتلمذ لدى رابي مئير. العمود السادس يعطينا ترجمة تيودوسيون الذي قد يكون يوناتان بن عزّيئيل وسلف أكيلا. أمّا العمود الخامس فيقدّم لنا بأمانة الترجمة السبعينية كما أخذت بها الكنيسة في ذلك الزمان. لقد اعتبر أوريجانس أنّ هذه الترجمة ملهمة، وجاراه في قوله بعض الآباء. وإذ أراد أن يقابل الترجمة اليونانية بالنص العبري، استعان باسلوب الغراماطيقيين الإسكندرانيين في نشر آثار هوميروس أو أرستركوس: أشار بعلامة إلى الزيادة، بنجيمة إلى النواقص. وحيث فُقد نص السبعينية وَضع نص تيودوسيون.

وهنا تُطرح الأسئلة. هل أراد أوريجانس أن يقدّم مرجعًا من أجل جداله مع اليهود أم أراد أن يصل إلى النص الأصلي؟ هل وُجدت قبل الهكسبلة إزائية يهودية تتضمن العبري (مكتوبًا في العبرية وفي اليونانية)، ونص أكيلا ونص سماك؟ هل بدأ اوريجانس باربعة عواميد (أكيلا، تيودوسيون، السبعينية) في الإسكندرية، ثمّ زاد العمودين الإضافيين (الترجمة الخامسة والسادسة) في قيصرية؟ هل تضمّن العمود الأوّل نصًا مخترعًا أم أنّه وُجد حقًا، مع أنّنا لا نملك عنه أية شهادة في المخطوطات؟ لماذا كُتب النص العبري بالحرف اليوناني؟

حُفظت المكسبلة في مكتبة قيصرية فلسطين، وقد عاد إليها هناك آباء يونانيون ولاتينيون عديدون (مثلاً: إيرونيموس). ولكنّها فُقدت إبّان الغزو العربي في السنوات ٦٣٠ – ٦٤٠. وهكذا لم يبق منها إلا نتف حُفظت في بعض المخطوطات. ونحن نستطيع أن نزيد عليها بعض الإيرادات نجدها لدى الآباء أو في السلسلات التأويلية.

ب – الترجمات اللاتينية

١ – الترجمة اللاتينية العتيقة

أوّلاً: الترجمة الافريقيانية الأولى: كتب بولس في اليونانية إلى أهل رومة، ففهم أهل رومة لغة كان يعرفها العبيد والأشراف معًا. ولكن منذ القرن الثاني تكوّنت لدى المسيحيين لغة لاتينية استعادت عددًا من الألفاظ البيبلية، وتنوّعت حسب المراكز الجغرافية، وتألّفت تقاليد شفهية محلية في مقاطع معزولة، فأثّرت فيما بعد على انتشار أوّل ترجمة مكتوبة. وإنّ إيرادات القدّيس قبريانس العديدة تشهد على أوّل بيبليا كاملة في قرطاجة قبل سنة ٢٥٠. هناك مخطوطات للأناجيل تعود إلى القرن الرابع، ومخطوطات لسفر الحكمة ويشوع بن سيراخ اللذين نقرأهما في الفولغاتا. هذه الترجمة مطبوعة بالطابع الشعبي في نموذجها اليوناني (هو النص «الغربي» الذي عُرف أيضاً في سورية وفي مصر بحواشيه واقتباسه المقاطع المتوازية)، في ألفاظها، وفي طريقة الترجمة الحرفية. منذ سنة ١٨٠، نرى الشهداء يدلّون على تعلّقهم برسائل القديس بولس. وبعد هذا، سيُعتبر تسليمُ الأسفار المقدّسة خطيئةً كبرى يرفض الشهداء أن يقترفوها.

نبتت هذه البيبليا في أفريقيا، لا في رومة ولا في أنطاكية. ونبتت في محيط مسيحي، لا في محيط يهودي. قد يكون اليهود في أساس البنتاتوكس أو بعض الأسفار، وقد كانت بعض الجماعات اليهودية في أفريقيا تتكلم اللاتينية في زمن ترتليانس وما بعد. ولكن، وإن وُجدت ترجمات يهودية، فهذا لا يمنع المسيحيين من استعمالها. ولكن ارتبطت التوراة منذ البداية بالعهد الجديد، وهذا ما يؤكّد أنّ العهد القديم نبت في إطار مسيحي. ثمّ، إذا كانت الترجمة اللاتينية مأخوذة عن اليونانية، فهل يقبل بها اليهود؟ هذا أمر غير معقول.

ثانيًا: المراجعات الأوروبية: منذ القرن الثالث، نجد لدى نوفاسيان في رومة أسلوبًا بيبليًا يختلف عن أسلوب قرطاجة. فكل الآباء في أوروبا يبتعدون عن البيبليا الأفريقيانية،

فيتبعون النسخات اليونانية المعروفة في الكنائس الشرقية. ولكنّهم ظلّوا حرفيين في ترجمتهم للنصوص. أمّا أين نجد نصوص الترجمة اللاتينية العتيقة؟ في إيرادات الأدب الآبائي، وحتّى في كتابات القرون الوسطى، في مخطوطات الترجمة اللاتينيـة العتيقة التي ظلّوا ينسخونها حتى القرن الثامن ضمنًا، في بيبليات تعود إلى أيّام كارلوس الكبير وتتضمن نصوصًا قديمة (اس، يه، ١ ملك، ٢ ملك، با، أع) مقحمة في الفولغاتا، وفي كتب القراءات... وهكذا تكون الترجمة اللاتيـنـية العتيقة مهمّة جدًا لأنّها البيـبليا التي استعملها آباء الكنيسة اللاتينية. ثمّ، بما أنّها قريبة من السبعينية، فهي شاهد رئيسي في تاريخ السبعينية التي استعملها الآباء اليونانيون.

٢ – ترجمات إيرونيموس البيبلية

لا نخلط بين ما صنعه إيرونيموس وبين الفولغاتا. ولكن لا ننسى أنّ إيرونيموس يحتلّ مكانة لا تُضاهى في تاريخ الترجمات البيبلية اللاتينية. كان كاتبًا ومترجمًا، كان مؤوّلاً ومتضلّعا من العبرية فانتشر عمله انتشارًا واسعًا. أمّا اختياره للنص العبري على حساب النص اليوناني، فقد عارضه فيه كثير الآباء.

ولد إيرونيموس قبل سنة ٣٥٠ في منطقة أكيلايا (على بحر الأدرياتيك في إيطاليا)، ودرس الأدب في رومة فبرع فيه. ولكن المثال الرهباني الشرقي اجتذبه فاعتزل بين سنة ٣٧٥ وسنة ٣٨٠ في انطاكية وفي خلقيس. هناك أتقن اليونانية والتأويل وانصبّ على العبرية.

حين أقام في رومة (٣٨٢ – ٣٨٥)، أعاد النظر في الأناجيل اللاتينية منطلقًا من نموذج أوروبي، كما راجع سفر المزامير. وفي بيت لحم، بدأ ايرونيموس (بعد سنة ٣٨٧) بترجمة نص السبعينية الموجود في هكسبلة أوريجانس إلى اللاتينية. نشر سفر المزامير الذي استعملته بلاد غاليا (أي فرنسا) ودخل في الفولغاتا. كما نشر ترجمة أيّوب والأمثال ونشيد الأناشيد والجامعة وأخبار الأيّام. واستعان إيرونيموس بترجمتَي أكيلا وسيماك اللتين قرأهما في الهكسبلة، وبدأ بترجمة التوراة عن العبرية بادئًا بسفر المزامير. بعدها، إنتقل إلى الأنبياء ودانيال مع الإضافات اليونانية (٣٩٠ – ٣٩٢)، وعاد إلى أسفار صموئيل والملوك (٣٩٢ – ٣٩٣) وأيوب (قبل ٣٩٤) وعزريا ونحميا (٣٩٤). ثم ترجم أخبار الأيّام (٣٩٥ –

٣٩٦)، وأسفار الأمثال والجامعة ونشيد الأناشيد (٣٩٨)، واسفار موسى الخمسة (٤٠٠)، واستير ويشوع بن نون والقضاة وراعوت. ونسي مبادئه فيما يخصّ التوراة اليونانية (أو الأسفار القانونية الثانية)، فنقل طوبيا ويهوديت مستندًا الى الترجمة اللاتينية العتيقة.

ولكنّه لم يترجم اسفار ابن سيراخ والحكمة والمكابيين وباروك ورسالة ارميا كما نقرأها في الفولغاتا، لأنّه رفض أن يُدخلها في لائحة الأسفار القانونية. ويقرّ العلماء اليوم أنّه لم يراجع الرسائل البولسية والكاثوليكية، ولا سفر الأعمال ولا سفر الرؤيا. لقد تمّت إعادة النظر في أسفار العهد الجديد الموجودة في الفولغاتا في دوائر رومة البلاجية وعلى يد روفينوس السوري.

وتوفّي ايرونيموس ولم يجمع ما ترجمه في كتاب، فقام بالعمل اصحاب المكتبات، ودام الصراع طويلاً بين ترجمات إيرونيموس والترجمة اللاتينية العتيقة.

٣ - قبول ترجمة إيرونيموس

مهما يكن من أمر الأناجيل التي لقيت ترحيبًا من البابا داماسيوس، فالترجمة عن العبرية لم تلقَ أي سند رسمي. فهي لم تأخذ مكانها في الليتورجيا أو التعليم الكنسي، بل في الجدال مع اليهود. وأوّل من استقبل هذه الترجمة كان البلاجيون (يشددون على المجهود البشري على حساب دور النعمة) الذين سبق لايرونيموس وعاداهم. ففي القرن السادس ما زال القدّيس عبد الأحد (بندكتوس) يلجأ في «قوانين المعلم» الى اللاتينية العتيقة. أمّا كاسيودورس (عالم لاتيني من ٤٩٠ الى ٥٨٠) فاستعمل نسخة من هكسبلة ايرونيموس ومخطوطًا لترجمته عن العبرية. أمّا النصّ الذي يستعمله عادة والذي تقرأه الكنيسة فهو اللاتينية العتيقة. ولكنّ كنيسة رومة استعملت نص إيرونيموس ونص اللاتينية العتيقة، كما يشهد بذلك غريغوريوس الكبير الذي يعتمد على نص إيرونيموس يمزجه بعناصر مأخوذة من اللاتينية العتيقة. وهذا ما تفعله كل المخطوطات منذ زمن بلاجيوس الذي هو معاصر لإيرونيموس. ولكن ما عتّم نص إيرونيموس أن فرض نفسه بسبب مكانته الأدبية. ولكنّ سفر المزامير المتجذّر في الممارسة الليتورجية ظل مقاومًا لكل تغيير. وهكذا احتفظت الكنائس العديدة (ومنها رومة) بزبورها المحلي. أمّا ترجمة إيرونيموس عن العبرية، فلم تدخل في الممارسة الليتورجية، فظلّت وقفًا على الباحثين. أمّا الزبور الذي نقله إيرونيموس

عن نص أوريجانس (وهو أفضل النصوص اليونانية) فقد كان قريبًا من النصوص التقليدية، فتبنّته بلاد غاليا (أي فرنسا) في عهد كارلوس الكبير (شارلمان + ٨١٤). مال النسّاخ في بادئ الأمر إلى تصحيح النصوص وزيادة الهوامش، ولكن جاءت المركزية الثقافيّة والكنسيّة فبدأت عملاً توحيديًا. فنُشر الزبور في تور وأورليان (في فرنسا)، ونُشر أيضاً في إسبانيا و إيطاليا (ميلانو وروما). وسيأتي وقت تلعب باريس دورها فيتبارى الفرنسيسكان والدومينيكان لفرض نسخة اتّبعت مناهج النقد الحديث. فكان اتيان لنغتون (+ ١٢٢٨)، ثم روجيه باكون (أوكسفورد بانكلترا ١٢٢٠ – ١٢٩٢) الذي كان أول من سمى بيبلية إيرونيموس فولغاتا أو الشعبية. وفي سنة ١٤٥٢، دشّن غونتبرغ فن الطباعة في مايانس فنشر البيبليا اللاتينية في نص جامعة باريس.

ج – الترجمات الأرامية

١ – التراجيم اليهودية

أوّلاً: الترجوم والمدراش

ان كلمة ترجوم (تلفظ ترغوم) الأرامية تعني حرفيا «النقل» و«التفسير». وهي تدل على ترجمة أرامية للتوراة تُستعمل في المجمع (أو الكنيس). فقَبْل المسيحية، أحس اليهود بالحاجة إلى أن يقرأوا، بعد التوراة العبرية، الترجوم الذي هو نقل وتفسير شفهي في الأرامية يهدف إلى أن يجعل الكلمة المكتوبة قريبة من السامعين. كان «الترجمان» ينقل النصّ المقدّس إلى لغة الشعب، ويدخل في لحمة ترجمته التوراتية عناصر تأويلية توجّه القارئ إلى فهم النص العبري المقروء. وانتقل الترجوم مدة طويلة بطريقة شفهية. وكان الأساسَ التفسيري التقليدي فينتقل بواسطة عبارات متحركة ويتكيّف ويتوسّع خلال عملية النقل.

أمّا التفسير المعمول به في الترجوم فيرتبط بالنشاط التأويلي اليهودي القديم الذي يسمّى «مدراش». فالمدراش يتوسل تقنية التفسيرة، فينطلق من المعنى الحرفي، ويدرس النص ويتفحّصه ليستخرج منه ما يحمل من معاني. يدرسه بالقياس مع مقاطع بيبلية أخرى أو في علاقته بأفكار دينية حديثة في العالم اليهودي. ولكن لم يُمارَس النشاط المدراشي فقط على مستوى الترجوم الذي يقوم بترجمة النص وتفسيره. فالمدراش نَقل

مجموعةً من التقاليد، وهي أخبار تعيد كتابة أحداث بيبلية، ومجموعة تفاسير وضعت بجانب الآيات الكتابية، والوعظ والإرشاد. والحال أنّ الرباطات بين الترجوم وعالم المدراش متشعّبة. وهكذا يقتبس «الترجمان» تقاليد من النشاط المدراشي ويجعلها في ترجمة التوراة. هناك تقاليد قديمة وأخرى حديثة. والتداخل بين الترجوم وتفاسير الرابانيين أمر طبيعي إذا عرفنا أن الترجمة المقروءة في المجمع ترتبط بالمدرسة. من جهة، يتثقف الترجمان ليقوم بوظيفته فيسير حسب التقليد ويؤوّن النص التوراتي. ومن جهة ثانية كان الترجوم الذي يُتلى في المجمع يعود كمادة درس يتعمق فيه الطلاّب بقيادة المعلّم.

ثانيًا: تراجيم البنتاتوكس

وصلت الينا عدة نسخات لترجوم البنتاتوكس. ثلاثة منها وصلت إلينا كاملة وأخرى وصلت إلينا مقاطع ونتفًا.

الأوّل: ترجوم يوناتان المزعوم (أو ترجوم أورشليم الأول) سمّي كذلك لأنه نُسب خطأً إلى يوناتان بن عزيئيل صاحب ترجوم الانبياء المفترض. يتوسّع هذا الترجوم في نص التوراة توسعًا كبيرًا، فيصبح نصّه ضعف نصّ التوراة. حصلت اللمسات في نصّه في القرن الثامن، وهو يتضمّن اجمالات لأخبار مدراشية. ولكن الزيادات الحديثة ترافق التفاسير القديمة جدا. حُفظ لنا هذا الترجوم في النشرة الرئيسية التي طُبعت في البندقية سنة ١٥٩١، وفي مخطوط من المكتبة البريطانية (٢٧٠٣١) يعود الى القرن السادس عشر.

الثاني: ترجوم الكودكس نيوفيتي (وجد في معهد المعمّدين الجدد «نيوفيتي» الذي أسّسه غريغوريوس الثالث عشر سنة ١٥٧٤). نُسخ سنة ١٥٠٤ لحساب جيل ده فيتارب، على يد ثلاثة خطّاطين. واكتُشف سنة ١٩٥٦. يعود النصّ الأساسي لهذا الترجوم إلى القرن الثاني والثالث، ولكنّ الرابانيين صحّحوا بعض الأمور فيما بعد. وما يميّزه هو الملاحظات الموضوعة في الهوامش أو بين السطور.

الثالث: ترجوم أونكيلوس. دوِّن في الأرامية الأدبية. أمّا الترجومان السابقان فدوِّنا في أرامية فلسطين المحلية. نسب التقليدُ هذا الترجوم إلى أكيلا، لأنّه يحاول أن يبقى قريبًا من النص الحرفي. لقد تمّ تدوين ترجوم أونكيلوس في وسط بابلي في القرن الرابع والقرن الخامس، ولكنّه كان في الواقع مراجعة لنصّ فلسطيني يعود إلى القرن الثاني. ولهذا،

فتسمية هذا الترجوم «ترجوم بابل» تجعلنا ننسى أساس هذا الترجوم الذي يعود إلى محيط فلسطيني. لا شك في أنّ ترجوم اونكيلوس يتحاشى التوسّعات، ولكنه يدلّ على معرفته بالتفاسير الفلسطينية التقليدية ويشير إليها ببضع كلمات. لقد صار ترجوم أونكيلوس في اليهودية اللاحقة للتلمود، الترجوم الرسمي، فحلّ محلّ سائر النسخ. لا يزال يستعمل اليوم في المجامع التي تسير على الطقس اليمني.

بالإضافة إلى هذه النسخات الكاملة والملاحظات الهامشية في كودكس نيوفيتي، نملك مجموعة من المقاطع في نسخات فلسطينية سميت «ترجوم جزئي» (وقيل في الماضي، ترجوم أورشليم الثاني). نحن أمام اختيار لثمانمائة وخمسين آية أو نتف آية وُجدت في مخطوط باريسي (عبراني رقم ١١٠) وفي مخطوط فاتيكاني (عبراني رقم ٤٤٠). جعلت في بيبلية الرابانيين (البندقية سنة ١٥١٧) وفي بوليغلوتة (أي الكتاب المتعدد اللغات) لندن. ونُشير إلى مقاطع متبقيّة من سبع مخطوطات (بين القرن السابع والقرن الحادي عشر) وُجدت في مخبأ القاهرة.

ثالثًا: تراجيم الأنبياء

نتذكّر هنا أنّ «القانون» العبري يضمّ في فئة الأنبياء: اش، ار، حز، الاثنا عشر، يش، قض، ١ صم، ٢ صم، ١ مل، ٢ مل، ولكنّه يستبعد سفر دانيال.

لا نعرف ترجومًا كاملا للأنبياء، إلاّ في التدوين البابلي الموازي لترجوم اونكيلوس والذي صار مثله نسخة رسمية. إنّه ترجوم يوناتان. خُلط اسمه باسم يوناتان بن عزيئيل (تلميذ هيلل في القرن الأوّل المسيحي). تعود موادُ هذا الترجوم إلى عالم فلسطين، وقد أعيدت صياغتها في القرن الرابع أو القرن الخامس في وسط بابلي. أمّا الترجوم الفلسطيني على الأنبياء، الذي يتوسّع في الآيات توسّعًا كبيرًا، فلم يبقَ لنا منه إلاّ عددٌ قليلٌ من المقاطع.

رابعًا: تراجيم الكتب

هناك ترجومات لسائر الكتب (ما عدا دا، عز، نح) وهي تتوسّع في النص الكتابي وتتضمّن أخبارًا مدراشية. عادت هذه التراجيم إلى فلسطين، فتضمّنت مواد قديمة، ولكنها أُلِفت في زمن متأخر. نلاحظ في ترجوم المزامير عناصر قريبة من بعض التفاسير

الكتابية في العهد الجديد. ونشير أخيرًا إلى أنّ أقسامًا من ترجوم أيّوب وُجدت في قمران وهي تختلف عما نقله إلينا التقليد اليهودي.

٢ - التراجيم السامرية

انطلق السامريون من ترجمتهم للبنتاتوكس، فقدّموا تراجيم أرامية متعددة، ولكن لم يتوصل أي ترجوم أن يفرض نفسه. إقتصر تأثير هذه التراجيم على السامريين وحدهم، وظلت في الاستعمال حتّى القرن السابع عشر، هذا مع العلم أن السامريين لم يعودوا يتكلّمون الأرامية بعد الفتح العربي (القرن السابع) بزمن قصير.

٣ - الترجمة السورية الفلسطينية للملكيّين.

إنّها ترجمة العهد القديم والعهد الجديد. كُتبت بحروف سريانية ولكنّها أُلّفت في لهجة أرامية «غربية». استعملها المسيحيون الفلسطينيون في العصور الأولى للمسيحية. لم ترَ هذه الترجمة الوجود قبل القرن الرابع، فعُرفت خصوصًا من خلال كتب القراءات الليتورجية وبعض المخطوطات البيبلية. يبدو أنّها نُقلت من أجل اليهود الفلسطينين الذين اهتدوا إلى المسيحية. أقدم مخطوطات هذه الترجمة هي طروس (الطرس هو رقّ مُسح ثمّ كُتب عليه ثانية) تعود إلى القرنين السادس والسابع. أمّا أحدث المخطوطات فتعود الى القرن الثالث عشر يوم خسرت الترجمة علّة وجودها وأخذ الملكيون باللغة العربية في ليتورجيتهم.

د - الترجمات السريانية

السريانية لهجة أراميّة شرقيّة نطق بها الناس في الرها حيث نجد كتابات منذ القرن الأوّل المسيحي، ثمّ صارت لغة المسيحيين في سورية وبلاد الرافدين. هناك السريانية الشرقيّة التي كانت لغة النساطرة على أيّام الساسانيين (الفرس) والأمويين والعباسيين، والتي انتشرت فوصلت الى الصين وتركستان. وهناك السريانيّة الغربيّة التي استعملها اليعاقبة في المملكة البيزنطية فامتدّ تأثيرها حتى بلاد الحبشة.

١ - الترجمة البسيطة (فشيطتو)

تعود التوراة البسيطة إلى القرن الثاني بل الى القرن الأوّل ب.م. يورد نصوصها أفراهاط ويتحدّث أفرام عن قِدَمها. تضمّنت في البداية كل الأسفار القانونية لدى اليهود وقد نقلتها عن العبرية، كما تضمّنت الأسفار القانونية الثانية وقد نُقلت عن اليونانية.

تتضمّن المخطوطات الكاملة (مثل الأمبروسياني القرن السادس) كل أسفار العهد القديم (بما فيها القانونية الثانية) والعهد الجديد. وتتضمّن أيضا أسفارًا منحولة مثل رؤيا باروك، عزرا الرابع، سفرا المكابيين الثالث والرابع. في البداية، إتّبعت البسيطة الترتيب المعروف في العالم اليهودي. ثم تحوّل هذا الترتيب فصار أيّوب بعد أسفار البنتاتوكس. في القرن التاسع، قسم النساطرة التوراة أربعة اقسام: البنتاتوكس، كتاب الجلوس (أي، يش، قض، صم، مل، أم، سي، جا، نش، را)، الأنبياء (أش، الأثنا عشر، إر، حز، دا) كتاب الطوباوي داود (مز).

كيف يبدو نص البسيطة؟ يتبع البنتاتوكس النصّ الماسوري اتّباعًا أمينًا ويتضمّن عناصر ترجومية. نجد في أشعيا والاثني عشر والمزامير عناصر خاصّة بالسبعينيّة. تتوسّع الترجمة في نص راعوت، وتكون قريبة من الأصل الماسوري في ١ صم، ٢ صم، وتنقل أيّوب نقلاً حرفيًا، وتطبع كتاب الأخبار بطابع ترجومي. يبدو أنّ ترجوم الأمثال الأرامي قد استعان بنص البسيطة، كما أنّ ابن سيراخ تُرجم عن العبرية لا عن اليونانية.

ماذا يقول السريان عن أصل البسيطة؟ يُرجع إيشو عداد المروزي (حوالي ٨٥٢) ترجمة البسيطة إلى أيّام سليمان، ويقول تقليد آخر إنّ الكاهن عزرا الذي أرسله الى السامرة الملكُ الأشوري، قد نقل الكتب المقدّسة. ويعلن موسى بركيفا ويعقوب الرهاوي أن التوراة تُرجمت من العبرانية إلى السريانية بواسطة أداي ورفاقه في أيّام الملك أبجر وفي بداية المسيحية. واستند ابن العبري الى أوسابيوس، فأكّد أنّ أوريجانس اكتشف التوراة السريانية عند أرملة في أريحا. هذه التقاليد لا يمكن الاعتماد عليها بصورة أكيدة، ولكنّها تتفق على نقطتين. الأولى: نبتت بسيطة التوراة في فلسطين. والثانية: نُقلت البسيطة عن العبرية. ويذهب بعض العلماء إلى القول إنّ البسيطة تستند إلى ترجوم فلسطيني أرامي يعود إلى القرن الثاني. لا شكّ في أنّ هناك آثارًا ترجومية، ولكنّ تأثير النص الماسوري والنص السبعيني بارز أيضاً. ولقد فسّر العلماء تأثير السبعينية على البسيطة في أربعة وجوه. أوّلاً: كان النص الأساسي الذي استعمله السريان أقرب إلى السبعينية منه إلى الماسوري العبري. ثانيًا: اتّبع مترجمو السبعينية والبسيطة تقليدًا تأويليًا فلسطينيًا واحدًا. ثالثًا: راجع العلماء السريان (كان تقديرهم كبيرًا للعالم اليوناني) البسيطة على ضوء السبعينيّة. رابعًا: وضع المترجمون السريان النصّ العبري والنصّ السبعيني أمامهم حين قاموا بعملية النقل. وقد

يكون التأثير اليوناني قليلاً على المترجمين ثم زاد مع الناسخين الذين استعانوا بالهكسبلة السريانية.

أثّر الترجوم على البسيطة، وأثّرت عليها السبعينيّة. وأثّرت البسيطة بدورها على ترجوم الأمثال، على نسخة لوقيانوس الأنطاكي، على الترجمة الأرمنية، كما أثرت على ترجمات عربية عديدة.

٢ – الدياتسارون (أو من خلال أربعة أناجيل)

يبدو أنّ أقدم ترجمة للأناجيل هي الدياتسارون، وقد قام بها طاطيانس في النصف الثاني من القرن الثاني.

وُلد طاطيانس في بلاد الأشوريين وكانت لغته الأصليّة السريانية، إلاّ أنّه أتقن اليونانية أيضاً. بعد أن سافر كثيرًا وصل إلى رومة كاتبًا وفيلسوفًا، واتّصل بالفيلسوف والمدافع المسيحي يوستينوس. وهناك اهتدى إلى المسيحية بتأثير من معلّمه، فكتب الخطبة إلى اليونانيين مودعًا فيها حكمة عصره المدنية. وبعد أن مات يوستينوس سنة ١٦٥، ظلّ طاطيانس بعض الوقت في رومة واتصل بجماعة المتعففين فاعتُبر هرطوقيًا. حينئذ عاد إلى بلاد الرافدين وأقام في بلاده سنة ١٧٢ – ١٧٣.

ألّف طاطيانس تناسقًا إنجيليًا أي خبرًا تمتزج فيه النصوص الإنجيلية المختارة وتعرض الأحداث في لمحة متتابعة. اكتُشف نصّ يوناني في دورا أوروبوس فاعتبر العلماء أنّ الدياتسارون دوّن في اليونانية. ولكنّ الصحيح هو أنّه دوّن في السريانية. ويبدو أنّ طاطيانس دوّن تناسقه الإنجيلي بعد عودته من رومة. فانتشر في العالم السرياني بحيث اعتبرت أسطورة أداي (حوالي سنة ٣٠٠) أنّ الدياتسارون هو الانجيل. وقال أفراهاط إنّ إنجيل ربّنا يبدأ بهذه الكلمات: في البدء كان الكلمة. تلك كانت بداية الدياتسارون الذي سيشرحه أفرام. هذا يعني أنّه كان يُتلى في الاجتماعات الليتورجية. وقد تأسّف تيودوريتس القورشي لأنّ الدياتسارون يُقرأ في الكنائس المستقيمة الرأي وكنائس الهراطقة. فوضع في الكنائس ما يزيد على ٢٠٠ نسخة للأناجيل المنفصلة لتحلّ محلّ الدياتسارون. وكما حارب الدياتسارون تيودوريتس القورشي في غربي بلاد الرافدين، كذلك حاربه رابولا أسقف الرها (٤١٢ – ٤٣٥) في الشرق. فأمر الكهنة والشمامسة بأن يعملوا جهدهم ليكون في كل

كنيسة الأناجيل المنفصلة وأن تُقرأ هذه الأناجيل لا الدياتسارون. ولكن النساطرة لم يسمعوا لرابولا، وسيظلّ اليعاقبة يملكون الدياتسارون حتى القرن الثالث عشر، وسينسخونه في الفارسية حتى سنة ١٥٤٧.

ضاع نصّ الدياتسارون في السريانيّة، ولم يبق لنا منه إلاّ المقاطع التي ذكرها افرام في تفسيره. ولكنّه وُجد في العربية وقد نشره الأب مرمرجي الدومينيكاني منطلقًا من خمس مخطوطات معروفة (الفاتيكان: القرن الثاني عشر، الفاتيكان أيضاً: القرن الرابع عشر، بطريركية الأقباط في القاهرة: سنة ١٧٩٥، حلب سنة ١٧٩٧، المكتبة الشرقية في بيروت سنة ١٣٣٢). ووُجد كاملاً في اللغة الفارسية، كما وُجدت مقاطع منه في الأرمنية وفي لغات أخرى.

٣ - الترجمات السريانية القديمة للعهد الجديد.

دخلت المسيحية باكرا إلى العالم السرياني. ويتحدّث التاريخ عن مار فقيدة الذي كان أوّل أسقف على مدينة أربيل من سنة ١٠٥ الى سنة ١١٥. وانتشرت المسيحية في حدياب وفي شرقي الفرات وغربيّه. فكان لا بد من ترجمة الأناجيل إلى السريانية. وقد بقيت لنا ترجمتان سابقتان للبسيطة: الترجمة الكيورتونية والترجمة السينائية.

أوّلاً: الترجمة الكيورتونية

اكتشف العالم الإنكليزي وليام كيورتون نصّ الأناجيل هذا في مخطوطة لندنية (١٤٤٥١) كانت في دير القدّيسة مريم أمّ الله في دير النطرون في مصر. كُتبت المخطوطة في الاسطرنجيلي وهي تعود الى القرن الخامس وتتضمن الإنجيل حسب الترتيب التالي: متّى، مرقس، يوحنّا، لوقا.

ثانيًا: الترجمة السينائية

سنة ١٨٩٢ اكتشفت السيّد اغنيس سميت لاويس في مكتبة دير القدّيس كاترينة في جبل سيناء طرسًا يتضمن الأناجيل الأربعة. نقل المخطوط الراهبُ يوحنّا اسطونايا في دير معرّة نصرين (بين حلب وأنطاكية). يعود النصّ إلى القرن الرابع.

٤ – بسيطة العهد الجديد

بسيطة العهد الجديد هي النسخة الرسمية في الكنيسة السريانية منذ القرن الخامس. وهي تتضمّن كل أسفار العهد الجديد ما عدا ٢ بط، ٢ يو، ٣ يو، يهو، رؤ، فتتبع اللائحة القانونية المعمول بها في أنطاكية في القرن الخامس. ونشير إلى أنّ نص يو ٧: ٥٣ – ٨: ١١ (عن الزانية) ونص لو ٢٢: ١٧ – ١٨ غير موجودين. قال بعض العلماء: إنّ رابولا ترجم بسيطة العهد الجديد، وهو العالِم باليونانية، ونشَرها. فردّ آخرون أن هذا الكلام لا يصحّ، لا سيّمَا و إنّ العلماء السريان لا يذكرون هذا الأمر مع أنّ سيرة حياته معروفة. وهذا يعني أنّ البسيطة وُلدت قبل نهاية القرن الرابع وقبل الصراعات الكرستولوجية. وهذا يفسّر كيف انتشرت لدى المونوفيسيين ولدى النساطرة. وما يُثبت قدم البسيطة هو أنّ قانونها هو قانون أنطاكية السابق للقوانين الرسولية وتيودوريتس القورشي (٤٢٣ – ٤٥٨). إذًا وُلدت البسيطة في القرن الرابع وعايشت الترجمة السريانية العتيقة ولم تفرض نفسها إلاّ بعد قرون عديدة. ساعدت السلطة الكنيسة على انتشارها، أمّا الرهبان ففضّلوا الأناجيل المنفصلة، وستبقى الترجمة العتيقة مستعملة في بعض الأوساط الكنسية حتّى القرن الثامن والقرن التاسع.

٥ – ترجمات البيبليا الحديثة إلى السريانيّة

ورغب السريان الغربيون في نصّ أكثر أمانة لليونانية، فخلقوا ترجمات جديدة، ولكنّها لم تحلّ محلّ البسيطة.

أوّلاً: الترجمة الفيلوكسينية

ترتبط بفيلوكسينس اسقف منبج (٤٨٥ – ٥٢٣) الذي دعا الخور اسقف بوليكربوس الى القيام بها. هي ترجمة جديدة انطلقت من اليونانية وحملت بعض أفكار فيلوكسينس. وتعود هذه الترجمة إلى سنة ٥٠٧ – ٥٠٨ وقد تضمنت أسفار العهد الجديد التي تأخذ بها الكنيسة السريانية. ويبدو أنّ بوليكربوس ترجم أيضا العهد القديم ولا سيّمَا أشعيا والمزامير.

ثانيًا: الترجمة الحرقلية

كان توما الحرقلي راهبًا لجأ إلى مصر خلال الاجتياح الفارسي للبلاد. وبعد هذا صار أسقفًا يعقوبيًا على منبج. فشرع سنة ٦١٦ في إعادة النظر في الترجمة الفيلوكسينية. استند

إلى ثلاث مخطوطات يونانية للأناجيل، وإلى مخطوطة واحدة لسفر الأعمال وللرسائل البولسية والكاثوليكية. جاء نصّه حرفيًا ومزودًا بالحواشي التي تشير إلى اختلافات في النصّ اليوناني.

ثالثًا: الهكسبلة السريانية

الهكسبلة السريانية هي ترجمة العمود الخامس من هكسبلة أوريجانس. قام بها بولس مطران تل موزلت حين لجأ الى الإسكندرية خوفًا من الاجتياح الفارسي. عمل بولس مع فريق من المترجمين منهم الشماس توما، وانتهى من العمل سنة ٦١٦ - ٦١٧. الترجمة حرفيّة وهي تستعيد علامات موجودة عند أوريجانس. قد يكون بولس استعمل المخطوط الأصلي المحفوظ في قيصرية، أو نسخة منه موجودة في الإسكندرية. وقال بعض العلماء: إنّ بولس استعمل مخطوطات عديدة. كما أنّه جعل في الهامش نصوصًا من أكيلا وسيماك وتيودوسيون.

رابعًا: ترجمة يعقوب الرهاوي

راجعَ العالِم الكبير يعقوب الرهاوي نص الهكسبلة السريانية حوالي السنة ٧٠٥ ونص البسيطة ليقدّم لنا نصًا موحّدًا. وقد استعان أيضاً بمخطوطات من السبعينية تعكس نص لوقيانوس الأنطاكي.

هـ - ترجمات شرقية أخرى

١ - الترجمات القبطية

انتشرت اليونانية في مصر منذ البطالسة الى الفتح العربي، ولكنّ اللغة القبطية (المتفرّعة من اللغة المصرية القديمة والتي كتبت بحرف يوناني) ظلّت مسيطرة في الريف. لهذا برزت الحاجة الى ترجمات بيبلية في السنوات ١٥٠ - ٢٠٠.

أوّلاً: الترجمة الصعيدية

تُرجمت البيبليا للمرة الأولى إلى اللهجة الصعيدية، لغة الصعيد. استندت إلى السبعينية واقتبست كلمات يونانية عديدة، كما استندت إلى نص العهد الجديد المصري في

نسخته «الغربية» وسيعاد النظر مرّات عديدة في هذه الترجمة الصعيدية. أمّا أقدم المخطوطات فتعود إلى القرن الثالث أو القرن الرابع.

ثانيًا: الترجمة الأخمينية (لهجة بين أخمين وطيبة)

إستندت الى الترجمة الصعيدية أقلّه في أسفار العهد القديم. لم يبق لنا إلاّ قسم من الأسفار البيبلية (أم، مت، لو، غل، يع) وفي مخطوطات قليلة يرقى أقدمها إلى القرن الرابع.

ثالثًا: الترجمة المتفرّعة من الأخمينية

اللغة التي نقلت اليها هي لغة مصر الوسطى في منطقة ليكوبوليس. لم يصل إلينا إلاّ مقاطع من هذه الترجمة التي يعود أقدم نصوصها الى القرن الرابع. وقد اشتهرت هذه الترجمة خاصة بنص إنجيل يوحنّا.

رابعًا: الترجمة الفيومية

لغة هذه الترجمة معروفة في الفيوم. ولكن لم يبق لنا من الترجمة الفيومية إلاّ بعض مقاطع من العهد القديم والعهد الجديد.

خامسًا: الترجمة البحيرية

اللغة البحيرية هي لغة وادي النيل ولا تزال مستعملة في ليتورجية الكنيسة القبطية في مصر. هي لا تقتبس كالصعيدية كلمات يونانية، ولكنّها تتبنّى البنية اليونانية. ما هي علاقات الترجمة البحيرية بسائر الترجمات؟ لم يتّفق العلماء بعد على جواب. ورغم قدم هذه الترجمة، فنحن لا نملك أيّ كودكس منها قبل القرن التاسع ما عدا مخطوطات ثلاث في بردية بودمير الثالثة (القرن الثالث أو الرابع) تتضمن إنجيل يوحنا وتك ١:١ - ٤:٢.

٢ - الترجمة الحبشية

يروي المؤرّخون القدماء أن المسيحيّة دخلت إلى الحبشة في السنوات ٣٢٠ - ٣٣٠ على يد فرومنسيوس الصوري الذي هدى ملك اكسوم. وفي نهاية القرن الخامس، جاء الرهبان السريان وبشّروا الحبشة كلّها فأدخلوا إليها الحياة الرهبانية والتعليم المونوفيسي

(الطبيعة الواحدة). وبعد السنة ٥٠٠، بدأت ترجمة العهد القديم والعهد الجديد إلى الحبشية الكلاسيكية (لهجة مملكة أكسوم على مرتفعات الحبشة الشمالية). أمّا قانون البيبليا الحبشية فيتضمن أيضاً أسفارًا منحولة مثل رؤيا أخنوخ وكتاب اليوبيلات. وما يُلاحَظ هو غياب سفرَيْ المكابيين اللذين سيَدخلان فيما بعد عن اللاتينية.

تُرجم العهد القديم عن اليونانية مع تأثيرات عربية وقبطية وسريانية وعبرية. وترجم العهد الجديد عن اليونانية مع تأثيرات سريانية وقبطية وعربية.

٣ – الترجمة الأرمنية

كانت أرمينيا أوّل أمّة تعتنق المسيحية كديانة رسمية. ففي سنة ٣٠١ اقتبل الملك تيريداتيس الثالث المعمودية من غريغوريوس المنور. وظلّت الكنيسة الأرمنية مدة قرن تستعمل اليونانية والسريانية في ثقافتها وفي ليتورجيتها. ثمّ اخترع الكاهن والراهب مسروب مسختوتس (+ ٤٣٩) الكتابة الأرمنية في النصف الأوّل من القرن الخامس، فصارت الأرمنية لغة مكتوبة وكانت البيبليا أوّل كتاب يُترجم إليها.

كان مسروب مسؤولاً عن ترجمة الأمثال والعهد الجديد. وتمّت ترجمة سائر أسفار العهد القديم حوالي السنة ٤١٠ – ٤١٤ بمساعدة ساحاق، كاثوليكوس الكنيسة الأرمنية وغيره. يتضمّن قانون العهد القديم قصة يوسف واسنات، وصيّات الاباء الاثني عشر. ويشتمل قانون العهد الجديد على رسالة الكورنثيين إلى بولس ورسالة بولس الثالثة إلى أهل كورنتوس.

عاد المترجمون إلى السريانيّة (ولا سيّمَا الترجمة العتيقة) وإلى اليونانية (ولا سيّمَا السبعينية). كانت ترجمة قديمة، وسيُعاد النظر فيها مرارًا عبر العصور، ولا سيّمَا فيما يخص العهد القديم. أقدم المخطوطات البيبلية يعود إلى القرن التاسع. ولكن هناك شواهد قديمة لدى الكّتاب القدماء وفي النصوص الليتورجية.

و – الترجمات العربية

يتحدّث القدّيس لوقا عن العنصرة التي وصلت إلى المادايين والرومانيين كما وصلت إلى العرب (أع ٢ : ١١). وحين حلّ الاضطهاد بالمسيحيين في أورشليم، تشتّتوا فوصلوا فيما وصلوا الى بلاد العرب. إليهم ذهب بولس (غل ١ : ١٧) بعد ارتداده على طريق دمشق

(أع ٩: ١ – ٩). ومهما يكن من أمر التقاليد المسيحية الأولى، فالمسيحيّون كانوا كُثُرًا في الجزيرة العربية. والأدب القديم يتحدّث عن المطران جرجس العربي والخطيب قس بن ساعدة النجراني (وقد يكون مطران نجران). ويذكر المؤرخ سوزومانيس الاساقفة العرب الذين شاركوا في المجامع المسكونية: كانوا ستة في مجمع نيقية (٣٢٧) وسبعة عشر في مجمع خلقيدونية (٤٥١). ويقول أوسابيوس القيصري إنّ شهداء الجزيرة العربية كانوا كثرًا في أيّام الامبراطور الروماني ديوكلاسيانس (٢٤٨ – ٣٠٥). أمّا المؤرّخ محمّد اليعقوبي فيشير إلى وجود مسيحيين في قبائل طيء وبهراء وتنوخ وقريش. وكان الغساسنة في سورية والمناذرة (أو اللخميون) في العراق مسيحيين. وتتحدّث الكتب عن دير في الحيرة (العراق) عدّ مئات الرهبان، وعن الأديرة التي كانت تتوزّع طريق القوافل بين دمشق ومكّة.

كيف نتصوّر هذا الحضور المسيحي دون النصوص البيبلية؟ يقول التقليد إنّ القس ورقة بن نوفل نقل الكتاب المقدّس إلى العربية. وفي سنة ٦٣١، دعا الأسقف اليعقوبي يوحنا الثالث الأنطاكي علماء من قبائل طيء وتنوخ وعقيل فترجموا الأناجيل بناء على طلب عمير بن سعد أمير الجزيرة. ضاع النص، ولكن بقيت منه مقاطع في كتاب علي بن ربان الفيلسوف النسطوري (٧٨٠ – ٧٢٣). وفي الأندلس قام يوحنا أسقف إشبيلية بنقل البيبليا من اللاتينية الى العربية (سنة ٧١٧). وستكون هذه الترجمة في أساس ما سيفعله اسحق فلاسكيز حين يترجم الأناجيل سنة ٩٣٦ (هناك نسخة في مكتبة مونيخ خُطَّت سنة ١٣٣٤ وهي تعود إلى سنة ١١٤٥).

وفي أيّام المأمون (٨١٣ – ٨٣٣) ترجم أحمد بن عبدالله بن سلام عن العبرية واليونانية التوراة والأناجيل. وفي أيّام المتوكّل (٨٤٧ – ٨٦١) نقل حنين بن اسحق (٨٠٨ – ٨٧٣) عن السبعينية مستعينًا بالسريانية وبنصوص عربية، البيبليا كلها. هذا ما يقوله عنه علي بن الحسين المسعودي (+ ٩٥٦) في كتاب التنبيه والاشراف.

أقدم نصّ معروف يعود إلى سعادية بن يوسف غاوون أو سعيد بن يوسف الفيومي (٨٩١ – ٩٤١). نقله عن العبرية وقد وُضع نص البنتاتوكس في بوليغلوتة باريس وبلوليغلوتة لندن بعد أن نُشر في القسطنطينية سنة ١٥٤٦.

ونقل أبو سعيد ابن أبو الحسين البنتاتوكس السامري إلى أبناء دينه في القرن الحادي عشر. وكان اليهودي يافث بن علي قد نقل في القرن العاشر بعض الأقسام المهمّة ولا سيّما سفر المزامير.

يعود نصّ العهد الجديد الذي وُجد في سيناء إلى سنة ٨٦٧. وقد نقل قسّ من الاسكندرية أسفار الأنبياء (عن السبعينية) وسفر دانيال (عن تيودوسيون)، وستطبع ترجمته في بوليغلوتة باريس ولندن. وتُرجمت أسفار أستير والأمثال والجامعة ونشيد الأناشيد والحكمة والمكابيين ونُشرت في بوليغلوتة باريس ولندن. أمّا اسفار طوبيا ويهوديت وابن سيراخ فما زالت مخطوطة. ودخلت في البوليغلوتا نسخة المزامير المصرية. أمّا النسخة السوريّة، فنُشرت في جنوى سنة ١٥١٦ (على يد أغسطينوس يوستنياني)، وفي رومة على يد عالمين لبنانيين هما جبرائيل الصهيوني ونصرالله شلق.أمّا نسخة المزامير المستعملة في الكنيسة الملكية فقد وضعها عبدالله ابن الفضل الأنطاكي في القرن الثاني عشر. سيُطبع هذا النص في حلب (١٧٠٦) وفي بادوا بإيطاليا (١٧٠٩) وفي لندن، وأخيرا في الشوير (١٧٣٣، ١٧٣٩، ١٧٥٣، ١٧٦٤...).

ونقل الراهب العالم عبدالله ابن الطيّب (+ ١٠٥٤) الدياتسارون ثمّ الأناجيل الأربعة. وتُرجمت عن السريانية إلى العربية أسفار القضاة وراعوت وصموئيل والملوك والأخبار في القرن الثالث عشر او الرابع عشر. وقد تُرجمت المزامير وطُبعت للمرة الأولى في مار أنطونيوس قزحيا (لبنان) سنة ١٥٨٥ ثم سنة ١٦١٠، ونذكر الحارث بن سنان (وهو كاتب من حران عاش في القرن العاشر) الذي ترجم الهكسبلة السريانية. وأخيرًا نذكر ترجمة مسجّعة ترقى إلى العهد العباسي. سيعود إليها أسقف نصيبين عبد يشوع (+ ١٣١٨) ثمّ الشاعر الماروني الحلبي يعقوب الدبسي في أواخر القرن السابع عشر. ونذكر أخيرًا هبة الله ابن العسال الذي انطلق من الترجمات المرتبطة بالقبطية والسريانية واليونانية وقدّم نسخة تلفيقية. كُتبت سنة ١٢٥٢ فكانت أساس الاحتفالات الليتورجيّة والدروس الكنسيّة. ولكن سيحلّ محلّها الفولغاتا (أو الشعبية) المصرية التي ستُطبع في ليون سنة ١٦١٦ ثم في رومة سنة ١٦٧١ وفي لندن سنة ١٧٢٠، ١٨٢٩.

ونذكر فيما بعد «الكتب المقدسة باللسان العربي» الذي طُبع في رومة سنة ١٦٧١، وعمل فيه سركيس الرزي ونصرالله شلق العاقوري ويوحنا المعمدان الحصروني وابراهيم الحاقلاني. ضمّ في ثلاثة أجزاء كل أسفار العهد القديم والجديد، ووُضع النص اللاتيني إزاء النص العربي. هذا النص ستطبعه الكنيسة الأنكليكانية مرّات عديدة وتنشره في الشرق.

ونذكر أيضاً البوليغلوتا (أو المتعدّدة اللغات) الباريسيّة التي نشرت في القرن السابع عشر الكتابَ المقدّس في لغات متعددة منها العربية. وقد شارك في هذا العمل يوحنا الحصروني وابراهيم الحاقلاني ونصرالله شلق وجبرائيل الصهيوني. وستتبع ذلك البوليغلوتا اللندنية التي ستنشر النصوص العربية التي تضمنتها البوليغلوتا الفرنسية.

وإذا انتقلنا الى القرن التاسع عشر نجد أوّلاً الترجمة الأنكليكانية التي عمل فيها فارس الشدياق وطُبعت في لندن سنة ١٨٥٧. ثانيًا: ترجمة بستاني فانديك: قام بالترجمة المعلم بطرس بستاني وضبط عبارتها اللاهوتية عالي سميث وكورنيلوس فانديك المرسلَين الاميركيَين وهذّب عبارتها ناصيف اليازجي وراجعها الشيخ يوسف الأسير. طُبع العهد الجديد سنة ١٨٦٠ والكتاب المقدّس كلّه (ما عدا الأسفار القانونية الثانية) سنة ١٨٦٥. ثالثًا: الترجمة الدومينيكانية. صدرت سنة ١٨٧٥ في العراق بهمة الآباء الدومينيكان وعلى يد العلاّمة يوسف داود. رابعًا: الترجمة الكاثوليكية، صدرت سنة ١٨٨١. تولّى الترجمة الأب أوغسطين روده وشارك فيها الآباء فيليب كوش وجوزف روز وجوزف فان هام، وأسهم الشيخ إبراهيم اليازجي في صياغة كتب العهد القديم والمعلم رشيد الشرتوني في صياغة كتب العهد الجديد.

وعرف القرن العشرون ترجمات للعهد الجديد، أوّلاً: الترجمة البولسية: صدرت سنة ١٩٥٣، وقد وضعها الأب جورج فاخوري. ثانيًا: الترجمة الكاثوليكية الجديدة، صدرت سنة ١٩٦٩ وعمل فيها الأبوان صبحي حموي ويوسف قوشاقجي، وهذّب عبارتها الأستاذ بطرس البستاني. ثالثًا: الترجمة القبطية الأرثوذكسية. قامت بها لجنة مؤلّفة من الأنبا غريغوريوس والأساتذة زكي شنوده ومراد كامل وباهور لبيب وحلمي مراد. رابعًا: ترجمة جمعية الكتاب المقدّس. صدر العهد الجديد سنة ١٩٧٩ وقد أشرف على العمل الدكتور وليم ريبون. أمّا فريق العمل فتألّف من الشاعر يوسف الخال والمطران أنطونيوس نجيب، والدكتور فهيم عزيز، والدكتور موريس تادرس. خامسًا: الإنجيل كتاب الحياة. صدرت هذه الترجمة في القاهرة سنة ١٩٨٦ وقد قام بها الأستاذ سعيد باز مع عدد من المتخصّصين باشراف جورج حصني. سادسًا: ترجمة الخوري يوسف عون. صدرت الأناجيل الأربعة سنة ١٩٧٨ ثمّ العهد الجديد بكامله سنة ١٩٨٢. إذا كان «الإنجيل كتاب الحياة» قد انطلق من نسخة انكليزية، فترجمة الخوري يوسف عون رجعت إلى

البسيطة السريانية. سابعًا: ترجمة كلّية اللاهوت في الكسليك (لبنان). صدر الإنجيل وأعمال الرسل سنة ١٩٨٧، والرسائل والرؤيا سنة ١٩٩٢. هذا على صعيد العهد الجديد، أمّا على صعيد العهد القديم فأعيد في سنة ١٩٨٣ طبع ترجمة الشدياق في لبنان، كما أعيد طبع ترجمة فان دايك البستاني والترجمة الكاثوليكية مرارًا. ثمّ ظهرت ثلاث ترجمات للكتاب المقدّس. الأولى: الترجمة الكاثوليكية صدرت سنة ١٩٨٤ - ١٩٨٧ في بيروت وقد عمل فيها الآباء أنطوان أودو ورينة لاڤنان وصبحي حموي. الثانية ترجمة جمعيات الكتاب المقدّس. عمل فيها الشاعر يوسف الخال والخوري بولس الفغالي (كما كتب المقدمات والحواشي). وبعد وفاة الأستاذ الخال تابع العمل الشاعران فؤاد رفقة وأسعد خيرالله. وقد رافق العمل وليم ريبون، يان ده وارد ومانويل جناشيان. الثالثة: كتاب الحياة، ترجمة تفسيرية. صدرت سنة ١٩٨٨.

وهكذا انتشر الكتاب المقدّس في العالم العربي، كما انتشر في الشرق والغرب، وفي العالم القديم وفي العالم المعاصر بحيث ترجم الآن إلى أكثر من ألفي لغة فعمّ بلاد العالم كلّه. لا، لم يعد العهد القديم وقفًا على الشعب العبراني ولا العهد الجديد وقفًا على الشعب اليوناني. فبعد أن صارت الشعوب كلها واحدة في شخص المسيح، جاءت الى الكتاب المقدّس تسمع فيه كلمة الله الواحدة التي تتوزّع على الكون في لغاته المتعدّدة. كانت الشعوب كثيرة يوم العنصرة فقالت: نحن نسمع الرسل يحدّثوننا بآيات الله بلغاتنا (أع ٢: ١١). وصارت الشعوب أكثر في القرن العشرين وعلى عتبة الألف الثالث، وهي تنتظر أن تصل إليها كلمة الله لتنير دربها وتسدّد خطاها.

الفصل السادس

مخطوطات الكتاب المقدّس

مرَّت بين كاتب سفرٍ من الأسفار المقدّسة وقارئه مئات من السنين. ونحن اليوم إذ نقرأ نصاً مطبوعًا لا ننسى أنّه خُطَّ المرّة بعد المرّة قبل أن يصل إلينا في صيغة تكاد تكون نهائية. فقبل الكتاب المطبوع هناك الكتاب المخطوط. وقد وصلنا من الكتاب المقدّس آلاف المخطوطات في اللغات العبرية واليونانية واللاتينية والسريانية. سوف نطّلع على أهمّها فنكتشف الكنز الذي وصل الينا على مرّ القرون والذي تدارسه العلماء قبل أن يعطونا النص المطبوع لأسفار الكتاب المقدّس.

أ – المخطوطات العبرية

ندرس هنا نسخات التوراة التي سبقت اختراع الطباعة. وهذه النسخ تتضمن التوراة كلّها أو سفرًا منفصلاً أو مقاطع. ونحن لا ننسى مقتطفات الأنبياء المعدّة للقراءة العامّة في نهاية صلاة المجمع (هفطروت)، والصلوات (تفيليم) أو العصابات التي تتضمّن نصوص تث ٦ : ٤ – ٩؛ ١١ : ١٣ – ٢١؛ خر ١٣ : ١ – ١٠، ١١ – ١٦ (حسب ما يقول تث ٦ : ٨)، والنصوص (تث ٦ : ٤ – ٩، ١١ : ١٣ – ٢١) الموجودة في عقائد الباب (مزوزيم).

يطلب التقليد التلمودي أن تُنسخ اسفارُ البنتاتوكس وأستير على جلود حيوانات طاهرة وأن تكون بشكل درج، لتُستعمل في القراءة العامة. أمّا في القراءة الخاصة

لأسفار البنتاتوكس، ولسائر الأسفار التوراتية فيمكن استعمال الجلد والرق (يعاصر الزمن الذي فيه استعمل الدرج أي في القرن السادس والسابع) والورق (الذي انتشر في العالم العربي بعد سقوط سمرقند سنة ٧٠٤)، أمّا الحبر فيكون أسود وهو مزيج من الدخنة والصمغ العربي.

ولقد عرف التقليد نوعين من المخطوطات: الدرج أو اللفيفة والكودكس. استعمل الدرج في زمن العهد القديم (في العبرية مجلة من جلل: درج ولف، رج إر ٣٦: ٣٢؛ حز ٢: ٩ - ١٠؛ مز ٤٠: ٨؛ زك ٥: ١). وكلمة «سفر» العبرية التي تعني رسالة ومقطوعة قد تعني أيضاً الدرج (أش ٣٤: ٤؛ أي ٣١: ٣٥ - ٣٦).

بدأ استعمال الكودكس بعد القرن الثاني ب م وفرض نفسه ابتداء من القرن الخامس. ونحن نجده في النصوص البيبلية منذ القرن السادس أو القرن السابع.

أين توجد المخطوطات العبرية؟ إنّها موزّعة في مدن العالم المتعدّدة: في برلين (مكتبة الدولة)، في بولونيا (مكتبة الجامعة)، في كمبريدج (مكتبة الجامعة) في فلورنسا (مكتبة آل ماديسيس) في فرنكفورت (مكتبة المدينة)، في هامبورغ (مكتبة الدولة)، في اورشليم (الجامعة العبرية)، في ليدن (مكتبة الجامعة)، في لنينغراد (المكتبة الروسية العامة)، في كوبنهاغن وليبسيغ وفولدا وليفرنا (الجامعة اليهودية) ولندن (المتحف البريطاني) ومدريد (الاسكوريال) وميلانو (المكتبة الامبروسية) ونابولي (المكتبة الوطنية) واوكسفورد (المكتبة البودليانية) وباريس (المكتبة الوطنية) وروما (مكتبة الفاتيكان) والبندقية (مكتبة القديس مرقس الوطنية) وتورينو (الجامعة) وفيينا (المكتبة الوطنية).

إذا استثنينا مخطوطات قران ووادي مربعة (تبعد ٢٠ كلم عن قران)، تبيّن أنّ أقدم ما لدينا من مخطوطات العهد القديم لا يتجاوز القرن التاسع. والسبب في ذلك هو أنّ الماسوريين، وبعد أن وضعوا الحركات على النص العبري من القرن الثامن الى القرن العاشر ب م، أتلفوا سائر المخطوطات ليفرضوا عملهم. وهكذا بقي لنا من الماسوريين (الماسور، التواتر، أي التقليد، والماسوريون خلفوا الكتبة)، ثلاث مخطوطات ترتبط ببني أشير (أقاموا قرب طبرية في الجليل ولهذا يتحدّث العلماء عن التشكيل الجليلي): مخطوطة القاهرة، وهي تعود الى سنة ٨٩٥، وتتضمّن الأنبياء السابقين (أش، إر، حز، الاثنا عشر) واللاحقين (يش، قض، صم، مل). مخطوطة حلب (هي اليوم في أورشليم). تعود

الى سنة ٩٣٠ وتتضمّن خصوصاً الأنبياء السابقين واللاحقين والمزامير. مخطوطة لنينغراد. تمّ نسخها سنة ١٠٠٨. هي أقدم مخطوطة تتضمّن مجمل العهد القديم وهي أساس النشرات العلمية. وهناك مخطوطات أخرى أخذت بالتشكيل البابلي (بني نفتالي) الذي يَضع الحركات فوق الكلمات.

وهكذا لم نكن نملك سنة ١٩٤٧ أي مخطوط قديم الا بردية ناش (مصر، حوالي ١٥٠ ق. م. تتضمن تث ٦: ١ والوصايا العشر) والبنتاتوكس السامري وبقايا هكسبلة أوريجانس. ولهذا كان اكتشاف مخطوطات البحر الميت ومصعدة ومربعة مهمًّا لمعرفة نص التوراة العبرانية. يمتد تاريخ هذه المخطوطات من سنة ٢٥٠ ق. م. الى ٧٠ ب. م. بالنسبة لمخطوطات قمران ومصعدة، والى سنة ١٣٥ بالنسبة لسائر المواقع. ونتوقّف الآن عند اكتشافين مهمين: مخطوطات مخبأ (غنيزة: شبه مقابر للكتب) القاهرة، ومخطوطات برية يهوذا.

١ – مخطوطات مخبأ القاهرة

الغنيزة (غنز: خبأ، استودع) هي غرفة ملاصقة للكنيس تُودَع فيها النصوص البيبلية والليتورجية التي لم تعد تُستعمل. كانوا يحفظون في الغنيزة هذه النصوص التي تتضمّن اسم الله، ولا يستعملونها في أمور زمنية. وبعد هذا يدفنونها في ارض مباركة. وشاءت الصدف أن يُنسى مخبأ كنيس القاهرة القديمة (الفسطاط) فينجو مضمونه من الدفن. وظلّ المخبأ على هذه الحال قرونًا عديدة. وكان يعقوب سفير هو أوّل باحث زاره سنة ١٨٦٤ وأخذ منه بعض الأوراق كتذكار. وبعد زمان قليل، مرّ من هناك ابراهام فركوفيتش (وهو عالم يهودي من جماعة القارئين الذين يقرّون بالتوراة ولا يعترفون بالتلمود) فأخذ عددًا من المخطوطات (هي اليوم في مكتبة لنينغراد العامّة). ثمّ حصل أرشمندريت أورشليم الروسي على ١٢٠٠ قطعة ذهبت هي أيضاً إلى مكتبة لنينغراد. وفي سنة ١٨٩٠ دخل ادلر المخبأ واخذ كيسًا من القطع فصارت ملك المعهد اليهودي في نيويورك. وفي سنة ١٨٩٦ ذهب العالم الانكليزي سشتر سرًا، وأخذ اكياسًا وصناديق من المخطوطات. إذًا هناك مئتا ألف مخطوطة فيها النصوص البيبلية والترجوم والمدراش والمشناة والتلمود والليتورجيا، وهي موزّعة على مكتبات كمبريدج، وستمنستر، لندن، باريس، القاهرة، لنينغراد، فيلادلفيا، فيينا،

برلين، بودابست... ومما وجد في هذه المخطوطات مقاطع عديدة من ابن سيراخ في العبرية.

٢ – مخطوطات بريّة يهوذا

جرت الاحداث في ثلاث حقبات: اكتشاف الأدراج الكبيرة سنة ١٩٤٧، الحفريات في مغارة قمران في شباط واذار ١٩٤٩، الحفريات في خربة قمران من كانون الاول ١٩٥١ الى كانون الثاني ١٩٥٢، وفي شباط – نيسان سنة ١٩٥٣.

وفي نهاية سنة ١٩٥١ اكتُشفت مخطوطات في وادي مربعة، كما اكتُشفت غيرها فيما بعد في مغارة وادي النار في قدرون (برديات عربية، مقاطع من العهد القديم والعهد الجديد في اليونانية، رسالة في السريانية...) وفي مغاور أخرى.

المخطوطات: اشعيا (درج من جلد طوله ٣٤، ٧م)، تفسير حبقوق، كتاب التأديب، كتاب (أو رؤيا) لا ملك. كتاب حرب ابناء النور ضد أبناء الظلمة، أناشيد شكر، درج ثان لأشعيا...

ب – المخطوطات اليونانية

١ – العهد القديم والعهد الجديد

هناك مخطوطات تتضمن البيبليا اليونانية الكاملة أي العهد القديم في الترجمة السبعينية والعهد الجديد.

أوّلاً: المخطوطة السينائية

اكتشفها تشندوروف سنة ١٨٤٤ في دير القديسة كاترينة في جبل سيناء في سلّة المهملات. بعد أحداث عديدة وصلت الى اوروبا: جعل قسمًا منها في ليبسيغ (ألمانيا) والقسم الأكبر في سان بترسبورغ (أو لنينغراد). باعها السوفيات سنة ١٩٣٣ إلى البريطانيين فكانت أحد كنوز المتحف البريطاني. إنها تتضمن كل العهد الجديد، كما تكاد تتضمن كل العهد القديم مع رسالة برنابا وراعي هرماس وهي تعود إلى القرن الرابع.

ثانيًا: المخطوطة الاسكندرانية

قدّمها بطريرك القسطنطينية كيرلّس لوكاريس الى جاك الأوّل، ملك إنكلترا، سنة ١٦٢٤. أقامت مدة طويلة في الاسكندرية وهي اليوم محفوظة في المتحف البريطاني. إنّها تعود الى القرن الخامس وهي تتضمّن كل العهد القديم (ما عدا بضعة آيات من تك و ١ صم وبعض المزامير)، وقسمًا كبيرًا من العهد الجديد (نص متّى مشوّه، ينقص فصلان من انجيل يوحنا، و ٨ فصول من ٢ كور) ورسالة اكلمنضوس أسقف رومة.

ثالثًا: المخطوطة الفاتيكانية

هي أقدم وأصدق المخطوطات البيبلية اليونانية المكتوبة على رق. تعود إلى القرن الرابع، وقد وُجدت في مكتبة الفاتيكان منذ سنة ١٤٨١. جاءت من الاسكندرية، وهي تتضمّن كل العهد القديم، وقسمًا كبيرًا من العهد الجديد (ما عدا عب ٩: ١٤، حتى آخرها، ١ تم، تي، فلم، رؤ) بسبب الأضرار التي لحقت بها.

رابعًا: المخطوطة الافرامية

مصريّة الأصل وترتقي إلى القرن الخامس. تتضمن أكثر من نصف العهد الجديد وشيئًا قليلاً من العهد القديم. في القرن الثاني عشر استُعملت من جديد، فحكّ الخطاط وكشط النص السابق وكتب فوقه مؤلّفات أفرام (من هنا اسم المخطوطة). ولكنّ النص الأوّل لهذا الطرس ما زال مقروءًا. وصلت المخطوطة من الشرق الى إيطاليا في القرن السادس عشر، وحملتها ماري ده مديسيس معها الى فرنسا، وهي الآن في المكتبة الوطنية في باريس.

وهناك مخطوطات أخرى عديدة: كوتونية: تعود إلى القرن الخامس وتتضمن سفر التكوين وهي في المتحف البريطاني. بودليانية: تعود إلى القرن التاسع أو العاشر وتتضمن اسفار موسى وهي في اوكسفورد. امبروسية: تعود إلى القرن الخامس وتتضمّن أسفار موسى الخمسة وهي في ميلانو... وهناك مخطوطات للسبعينية في ليبسيغ وفيينا وباريس ورومة ودوبلين وفيرونا وسان بترسبورغ والبندقية وتورينو، وهي تتضمّن أقسامًا من التوراة أو قطعًا متفرقة.

٢ - مخطوطات العهد الجديد

أوّلاً: ترتيب المخطوطات

هناك أربع فئات. الأولى: البرديات التي وُجدت في مصر بين القرن الثاني والقرن السابع. كُتبت بالخط الاسفيني الكبير، وتضمّنت مقاطع صغيرة. الثانية: الرق الذي كتب بين القرن الثالث والقرن التاسع بالخط الأسفيني الكبير. الثالثة: الرق أو الورق. كتب عليهما بالخط الجرّار الصغير بين القرن التاسع والقرن السابع عشر. الرابعة: كتب القراءات وهي مجموعات من القراءات الليتورجية كُتبت بين القرن الرابع والقرن الثامن عشر. كُتبت أوّلاً بالخطّ الاسفيني ثمّ بالخطّ الجرّار، كُتبت على الرق كما على الورق.

أمّا عدد المخطوطات اليونانية فهو اليوم (ويمكن أن يتزايد العدد) يتعدّى ٥٢٠٠ مخطوطة. هناك ٨٨ بردية، ٢٧٤ مخطوطة بالشكل الاسفيني، ٢٧٩٥ مخطوطة بالشكل الجرّار، ٢٢٠٣ كتب قراءات. تتضمن المخطوطة أجزاء من العهد الجديد: الأناجيل في أكثر الأحيان. وتُجمَع الرسائل مع سفر الأعمال. أمّا نصّ الرؤيا فهو قليل الوجود.

ثانيًا: البرديات

- بردية ٥٢: أقدم قطعة معروفة للعهد الجديد. بردية ريلندس وهي الآن في منشستر. تحوي يو ١٨: ٣١ - ٣٣ (وجه)، ٣٧ - ٣٨، (ظهر) وهي تعود الى سنة ١٢٥.

- برديات شستر بتي وهي تعود إلى القرن الثالث. تتضمن بردية ٤٥ الاناجيل (حسب الترتيب التالي مت، يو، لو، مر) وأعمال الرسل. بقي لنا منها ٣٠ ورقة من أصل ١١٠ ورقات (وهناك ورقة في فيينا). تحوي بردية ٤٦ رسائل القدّيس بولس (حسب الترتيب التالي: روم، عب، ١ كور، ٢ كور، أف، غل، فل، كو، ١ تس) مع بعض الفجوات. بقي لنا منها ٨٦ ورقة من أصل ١٠٤.

- مجموعة بودمر. أقدمها بردية ٦٦ (حوالي السنة ٢٠٠) وهي تكاد تتضمّن إنجيل يوحنا كاملاً (٧٥ ورقة من أصل ٧٨). بعدها بردية ٧٥ (تعود إلى القرن الثالث) تحوي إنجيلَيْ لوقا ويوحنا (٥١ ورقة من أصل ٧٢). ثمّ بردية ٧٢ (بداية القرن الرابع). تتضمن مؤلّفات غير بيبلية مع ثلاث رسائل كاثوليكية (يهو، ١ بط، ٢ بط) ولا فجوات فيها.

بردية ٧٤ (تعود الى القرن السابع). تتضمّن سفر الأعمال كاملاً (في ٩٤ ورقة) ونتفًا من الرسائل الكاثوليكيّة.

وهناك برديات ١ - ٦ تتضمن الأناجيل وهي موجودة في فيلدلفيا وفلورنسا وفيينا وباريس ولندن وستراسبورغ. وتتضمن البردية ٨ (في برلين، القرن الرابع) أعمال الرسل، والبرديات ١٠، ١١، ١٣، ١٥، ١٦ رسائل القدّيس بولس وهي موجودة في كمبريدج ولنينغراد ولندن والقاهرة. وتحوي البردية ٢٤ (الولايات المتحدة، القرن الرابع) والبردية ٤٧ (شستر بتي - دوبلين) سفر الرؤيا...

ثالثًا: المخطوطات الإسفينية (أو بالخط الكبير)

ذكرنا سابقًا المخطوطات السينائية والاسكندرانية والفاتيكانية والافرامية. وهناك مخطوطة موجودة في دير جبل اتوس (في اليونان) ولم تزل مخطوطة: تحوي الأناجيل وأعمال الرسل والرسائل الكاثوليكية والرسائل البولسية. تعود إلى القرن الثامن، ولكنّها تستند إلى السينائية والفاتيكانية.

وهناك ثلاث مخطوطات مهمّة للنقد الأدبي: الكودكس البازي (نسبة الى باز، تلميذ كلفين الذي اعطاه لجامعة كمبريدج بانكلترا سنة ١٥٨١، بعد أن ظلّ طويلاً في مدينة ليون بفرنسا). يعود الى القرن السادس وربّما القرن الخامس. دُوّن في اللغة اليونانية واللغة اللاتينية، فحوى الأناجيل (مت، يو، لو، مر) وسفر الأعمال مع فجوات. ضاعت ثمانية دفاتر بين مرقس وسفر الأعمال، وكانت تحوي الرسائل الكاثوليكية أو غيرها من الأسفار. لم يبقَ في النهاية إلاّ رسالة يوحنا الثالثة (في اللاتينية). يختلف نص البازي عن النص الاسكندراني والفاتيكاني، وقد كان أقدم منها. فرض نفسه في العالم المسيحي، إلاّ أنّه زال في نهاية القرن السادس.

كودكس فراير. حُفظ في واشنطن وهو يعود إلى القرن الخامس. يحوى الأناجيل حسب الترتيب التالي: مت، يو، لو، مر. ويتضمّن اختلافات عديدة ولا سيّما زيادة بين مر ١٦: ١٤ و ١٥. واخيرًا، كودكس كوريداتي. يعود ربما إلى القرن التاسع، وقد حُفظ في تفليس بجيورجيا (الاتحاد السوفياتي). وهو يتضمّن الأناجيل مع بعض الاختلافات.

وهناك المخطوطات الأرجوانية وهي اربع (لوّن الرق بالارجوان وكان الحبر ماء الفضة أو الذهب). تعود إلى القرن السادس وتحوي اختلافات عديدة. الأولى موجودة في لنينغراد

(١٨٢ ورقة) ولكن بعض أوراقها موجودة أيضاً في جزيرة بطمس (٤٨ ورقة)، في لندن، فيينا، لارما (إيطاليا) أثينة، نيويورك، الفاتيكان. الثانية موجودة في باريس (٤٤ ورقة). الثالثة في روسانو بإيطاليا (١٨٨ ورقة). والرابعة في تيرانا عاصمة ألبانيا (١٩٠ ورقة).

وبالنسبة الى سفر الأعمال نذكر مع الكودكس البازي، كودكس لوديانوس الموجود في أوكسفورد والذي يعود الى نهاية القرن السادس. يتضمّن نص أع في اليونانية واللاتينية مع فوارق من النمط «الغربي».

وبالنسبة إلى رسائل القدّيس بولس نذكر أربع مخطوطات أخرى. الأولى: كلارومونتانوس. موجود في باريس ويعود إلى القرن السادس. يحوي الرسائل البولسية حسب الترتيب الحالي مع الرسالة الى العبرانيين في النهاية. أمّا نصّه فمن النمط الغربي. الثانية: كوسلينيانوس: يعود إلى القرن السادس وهو محفوظ بصورة خاصّة في باريس ولكن أيضاً في لنينغراد وموسكو وكياف وتورينو وجبل آتوس. نقرأ ملاحظة الناسخ وهي تقول إنّ النصّ روجع في قيصرية على نسخة كُتبت بيد بمفيلس. أمّا ترتيب الرسائل البولسية فهو كالتالي: روم، ١ كور، ٢ كور، غل، أف، فل، كو، ١ تس، ٢ تس، فلم، عب، ١ تم، ٢ تم، تي. أمّا النص فهو من النمط الغربي: الثالثة: أوجيانسيس، محفوظة في كمبريدج وتعود إلى القرن التاسع. الرابعة: بورنيريانوس. محفوظة في دراسون بألمانيا. تتضمن النص اليوناني واللاتيني وتعود الى القرن التاسع. أمّا نصّها فقريب من نص كلارومونتانوس.

ونشير أخيرًا إلى أن الكودكس الفاتيكاني الذي يعود الى القرن الرابع لا يحوي سفر الرؤيا. ولكنّ هناك مخطوطة أخرى موجودة في الفاتيكان وتعود إلى القرن العاشر. فهي تحوي سفر الرؤيا وحده.

رابعًا: المخطوطات الجرّارة

بالنسبة إلى الأناجيل نميّز أربع عائلات هامّة. العائلة الأولى: اكتشفها العالم الإنكليزي لاك (كمبريدج سنة ١٩٠٢) انطلاقًا من أربعة من اعضائها: الرقم ١ (باريس، الثاني عشر)، الرقم ١١٨ (اوكسفورد، الثالث عشر)، الرقم ١٣١ (فاتيكان، الرابع عشر)، الرقم ٢٠٩ (البندقية، الرابع عشر). ثم توسّعت العائلة فجاءتها خمس مخطوطات

أخرى: الرقم ٢٢ (الثاني عشر)، ٨٧٢، ١٢٧٨، ١٥٨٢، ٢١٩٣ (العاشر). أقدمها هو الرقم ١٥٨٢ (جبل آتوس فيتوبادي، يعود إلى سنة ٩٤٩). نص هذه المخطوطات هو من النمط القيصري أي يعود إلى قيصرية ويرتقي إلى القرن الثالث.

العائلة الثانية: إكتشفها فرار (سنة ١٨٦٨) انطلاقًا من المخطوطات الأربع التالية: ١٣ (باريس، الثالث عشر)، ٦٩ (ليقستر، الخامس عشر)، ١٢٤ (فيينا، الحادي عشر)، ٣٤٦ (ميلانو، الثاني عشر)، ونشرها أبوت سنة ١٨٧٧. وتتضمّن هذه العائلة اليوم ثماني مخطوطات أخرى: ١٧٤ (سنة ١٠٥٢)، ٢٣٠ (سنة ١٠١٣)، ٥٤٣ (الثاني عشر)، ١٧٨٨ (الحادي عشر)، ٨٢٦ (الثاني عشر)، ٨٢٨ (الثاني عشر)، ٩٨٣ (الثاني عشر)، ١٦٨٩ (سنة ١٢٠٠). كما تتضمّن كتاب قراءات. أقدم شاهد لهذه العائلة هو الرقم ٢٣٠ (الاسكوريال في مدريد). نُسخت في كلبرة أو صقلية فكانت لها الميزات نفسها والاختلافات المماثلة (أغفل مت ١٦:٢ – ٣، وُضع يو ٧:٥٣ – ٨:١١، بعد لو ٢١:٣٨، ووُضع لو ٢٢:٤٣ – ٤٤ بعد مت ٢٦:٣٩). ترتبط بعض الاختلافات بالنمط القيصري.

العائلة الثالثة: تحدث عنها فون سودن (سنة ١٩٠٧) وهي تضمّ قرابة ثلاثين مخطوطة جرارة، أقدمها الرقم ١٤٢٤ (مايوود، ايلنوا في الولايات المتحدة، تعود الى التاسع أو العاشر وتحوي الأناجيل وأعمال الرسل والرسائل البولسية)، ومخطوطة اسفينية (باريس التاسع). وإليك أرقام المخطوطات: ٨ (الحادي عشر)، ٢٧، ٧١ (الثاني عشر)، ١١٥، ١٦٠، ١٧٩ (القرن الثاني عشر)، ١٨٥ (الرابع عشر)، ٢٦٧ (الثاني عشر)، ٣٤٩ (سنة ١٣٢٢)، ٥١٧ (الحادي عشر، الثاني عشر)، ٦٥٩ (القرن الثاني عشر)، ٦٩٢ (الثاني عشر)، ٨٢٧، ٩٤٥، ٩٩٠ (الرابع عشر)، ١٠١٠، ١٠٨٢، ١١٨٨ (الحادي عشر، الثاني عشر)، ١١٩٤ (الحادي عشر)، ١٢٠٧، ١٢٢٣ (العاشر) ١٢٩٣ (الحادي عشر)، ١٣٩١، ١٤٠٢ (الثاني عشر)، ١٦٠٦، ١٦٧٥ (الرابع عشر).

والعائلة الرابعة (التي لا تُعتبر عائلة بالمعنى الحصري) تتألّف من الجرّارة ٣٣ (باريس، التاسع)، ٨٩٢ (لندن، التاسع)، ١٢٤١ (سيناء، القرن الثاني عشر)، ٥٧٩ (باريس، الثالث عشر) وهي تمثّل نمط النص الأسفيني الاسكندراني. أما الجرارة ٥٦٥ (لنينغراد، التاسع) وجرّارات أخرى: ٢٠، ١٥٧ (الثاني عشر)، ١٦٤، ٢١٥، ٢٦٢ (العاشر)،

٣٠٠، ٣٧٦، ٤٢٨، ٦٨٦، ٧١٨، ١٠٧١، والمخطوطة الاسفينية رقم ٣٩، (اوكسفورد، التاسع) فقد نُسخت وُصمّمت في أورشليم على نسخات قديمة فتضمّنت اختلافات قديمة.

أمّا بالنسبة إلى أعمال الرسل والرسائل فنتوقّف عند مجموعتين منها. المجموعة ١٧٣٩. تتضمّن عشر مخطوطات جرّارة أقدمها ١٧٣٩ (جبل اتوس، منتصف القرن العاشر). اكتشف المجموعة فون سودن (سنة ١٩١٠) فأورد أيضاً رقم ٣٢٣ (جنيف، الحادي عشر) ٢٢٩٨ (باريس، الحادي عشر)، ١٧٣٩. وتتضمّن المجموعة أيضاً الرقم ٩٤٥ (جبل اتوس، ديونيسي الحادي عشر) والأرقام ١٢٤١، ١٢٤٣ (الحادي عشر)، ١٧٣٥، ٢٤٩٢ ومخطوطات اخرى. يقول الناسخ إنّ نص الرسائل البولسية في المخطوطة ١٧٣٩ يتبع نص أوريجانس. وقد يعود النموذج المباشر الى نهاية القرن الرابع (تتوقّف الإيرادات الآبائية الهامشية عند باسيليوس الذي توفي ٣٧٩). وهكذا يرتبط نمط نص المجموعة بفلسطين ويمتزج بالاسكندراني. إلاّ أنّه يختلف عنه في بعض الأمور ولا سيّما في ١ بط. أمّا فيما يتعلق بسفر الأعمال فالمجموعة تتّفق بعض الشيء مع النصّ الغربي.

والمجموعة ٢١٣٨ تتضمن عشرين مخطوطة جرّارة أقدمها ٢١٣٨ (موسكو، سنة ١٠٧٢). اكتشفها فون سودن وفلنتين ريشارد بالنسبة الى سفر الاعمال (كمبريدج ١٩٣٤)، إنطلاقًا من الجرارة ٣٨٣ (اوكسفورد، الثالث عشر)، ٤٣١ (ستراسبورغ، القرن الحادي عشر)، ١٦١٤ (ميلانو، القرن الثالث عشر)، ٨٧٦ (ان اربور، الثالث عشر)، ١٥١٨ (القرن الخامس عشر). أما بالنسبة إلى الرسائل الكاثوليكيّة، فالمجموعة تتضمّن بدرجة أولى الجرّارات التالية: ٢٠٦ (الثالث عشر)، ٤٢٩ (الرابع عشر، الخامس عشر)، ٦٣٠، ١١٠٨ (الثالث عشر)، ١٢٩٢، ١٤٤٨، ١٥٠٥، ١٦١١، ١٧٩٩، (الثاني عشر، الثالث عشر)، ٥٢٠٠، ٢٤١٢، ٢٤٩٥. وبدرجة ثانية الأرقام التالية: ١٧٥٨ (الثالث عشر)، ١٧٦٥ (الرابع عشر)، ١٨٣١ (الرابع عشر)، ١٨٣٢، ٢١٤٧ (الحادي عشر). اما اختلافات هذه المجموعة فمن النمط الغربي. ونذكر أيضاً بعض المخطوطات الجرارة التي يقترب نصها من نص المخطوطات الاسفينية: الرقم ٣٣ (التاسع)، ٨١ (لندن، سنة ١٠٤٤)، ١٠٤ (لندن، سنة ١٠٨٧)، ٦٢٣ (الفاتيكان، سنة ١٠٣٧).

خامسًا: كتب القراءات

لم تُدرسَ بعد كتب القراءات كما دُرست المخطوطات الجرّارة، ولهذا فهي لا ترد إلاّ قليلاً في الحواشي. نكتفي بذكر أقدم كتاب محفوظ وهو يتضمّن الأناجيل وسفر المزامير، الرقم ١١٣٤٧ (فيرونا، السادس). البردية ٤: تتضمن مقاطع إنجيلية، ترتقي الى القرن الثالث وهي في باريس. الرقم ١١٦٠٤: مقاطع إنجيلية في اليونانية والقبطية الصعيدية تعود الى القرن الرابع وهي في أوكسفورد. الرقم ١١٠٤٣: مقطع إنجيلي يعود الى القرن الخامس وهو في فيينا.

ج - المخطوطات اللاتينية

١ - الترجمة اللاتينية العتيقة

أوّلاً: العهد القديم

هناك مخطوطات تورد أسفار البنتاتوكس والأسفار التاريخية (يش، قض، صم، مل، أخ، عز، نح، را، يه، طو، اس، ملك): لوغدونتسيس: يعود الى القرن السادس وهو موجود في المكتبة العامة في ليون (فرنسا). يتضمّن الهبتاتوكس (أو الأسفار السبعة وهي تك، خر، لا، عد، تث، يش، قض). موناقنسيس الأوّل: يعود إلى القرن الخامس أو السادس وهو موجود في مكتبة ميونيخ في ألمانيا (المكتبة الملكية). يتضمّن مقاطع من البنتاتوكس. وكذلك نقول عن الورقابرغنسيس الذي هو في جامعة ورزبورغ ويعود إلى القرن السادس أو السابع. اوتوبونيانوس: يعود الى القرن الثامن، وهو في الفاتيكان ويحوي مقاطع من التكوين والخروج. موناقنسيس الثاني: هو في المكتبة الملكية في ميونيخ ويرتقي إلى القرن التاسع ويحوي طوبيا، يهوديت. استير. كومبلوتنسيس: هو في مكتبة الجامعة في مدريد. يعود الى القرن التاسع ويحوي راعوت ويهوديت. كوبيانسيس الأوّل: يعود إلى القرن التاسع. هو في باريس (المكتبة الوطنية). ويتضمّن استير ويهوديت. لجيونسيس: يعود الى القرن العاشر ويتضمّن مقاطع متنوعة. وأخيرًا طرس فيينا (المكتبة الملكية). يعود الى القرن الخامس ويتضمن مقاطع من كتاب الملوك.

وهناك مخطوطات تورد المزامير أو أسفار الأنبياء: فيرونسيس. يعود الى القرن الخامس وهو في فيرونا (إيطاليا). يتضمّن سفر المزامير. سان جرمانسيس. هو في المكتبة الوطنية في باريس. يعود الى القرن الخامس ويتضمّن سفر المزامير أيضاً. سان غلانسيس: يعود الى القرن الخامس ويتضمّن مقاطع من إرميا. ورقابرغنسيس الثاني (جامعة ورزبورغ) يعود إلى القرن السادس ويحوي مقاطع من الأنبياء ومثله مخطوطة واينغرتن التي تعود إلى القرن السادس.

ثانيًا: العهد الجديد

الفئة الأولى: الأناجيل. نذكر أهمّها. ورقلانسيس: يعود الى القرن الرابع ويتضمن الأناجيل الأربعة، ومثله فيرونسيس الذي يعود إلى القرن الرابع أو الخامس، وكولبرتينوس (المكتبة الوطنية، باريس) الذي يعود الى القرن الحادي عشر أو الثاني عشر، وبلاتينوس (فيينا، المكتبة الملكية) الذي يعود الى القرن الخامس، بريلسيانوس (براشيا في إيطاليا) الذي يرتقي إلى القرن السادس. وهناك ثلاث مخطوطات باريسية تتضمّن الأناجيل الأربعة وهي: كوربيانسيس الثالث (السادس أو السابع)، سان جرمانسيس الأوّل (الثامن أو التاسع) والثاني (العاشر). أمّا كودكس البازي فيحوي الأناجيل وأعمال الرسل. بالإضافة إلى ذلك هناك مخطوطات تحوي إنجيلاً واحدًا: كلارومونتانوس (فاتيكان - الخامس): يتضمّن متى. سارتيانوس (الخامس) يتضمّن مقاطع من يوحنا. بوبيانسيس (المكتبة الوطنية، تورينو، الخامس أو السادس) تحوي مقاطع من متّى ومرقس.

الفئة الثانية: أعمال الرسل والرسائل الكاثوليكية. لوديانوس. يعود إلى القرن السابع ويتضمّن سفر الأعمال. كوربيانسيس (العاشر، سان بترسبورغ): يحوي رسالة يعقوب. جيفاس ليبرور (المكتبة الملكية، ستوكهولم، الثالث عشر) يتضمن الأعمال والرؤيا. طرس فلوري (المكتبة الوطنية، باريس، السادس) يتضمن سفر الأعمال، الرسائل الكاثوليكية، سفر الرؤيا. وهناك مخطوطات في فيينا (طرس من الخامس أو السادس) وباريس (بربينيان، الثاني عشر) وميلانو (العاشر، الحادي عشر) تتضمن مقاطع من سفر الأعمال.

الفئة الثالثة: رسائل القدّيس بولس. أربع مخطوطات تتضمن الرسائل وهي: كلارومونتانوس (السادس)، سان جرمانسيس (التاسع، العاشر)، أوجيانسيس

(التاسع)، بورنيريانوس (التاسع). وهناك مخطوطة في ميونيخ (الخامس أو السادس) ومخطوطة أخرى تعود إلى القرن السادس تتضمّنان مقاطع من رسائل القدّيس بولس.

نشير إلى أنّ هذه المخطوطات قد نُشرت على يد علماء أمثال جوليشير، تيشندورف، فيشر، متاي، مورين، سندرس وغيرهم.

٢ - مخطوطات الفولغاتا أو الشعبية اللاتينية

إذا كانت مخطوطات اللاتينية العتيقة قليلة، إلاّ أنّ مخطوطات اللاتينية الشعبية قد تصل إلى ٨٠٠٠ مخطوطة. نحن لا نقسم المخطوطات حسب العهد القديم والعهد الجديد، بل حسب البلدان التي نسخت فيها هذه البيبليات وقد تضمّن بعضُها العهد القديم (بما فيه الأسفار القانونية الثانية) والعهد الجديد.

أوّلاً: نصوص إسبانية

توليتانوس في المكتبة الوطنية بمدريد. يعود الى القرن الثامن ويتضمّن كل البيبليا بعهديها القديم والجديد. كافنسيس. يعود إلى القرن التاسع ويتضمن البيبليا أيضاً. وكذلك نقول عن كومبلوتنسيس الأوّل الذي هو في مكتبة جامعة مدريد ويعود إلى القرن التاسع، وكومبلوتنسيس الثالث الذي يعود إلى القرن الثاني عشر أو الثالث عشر. ونجد البيبليا كاملة في المخطوطات التالية: لجيونسيس الثاني (العاشر)، والثالث (الحادي عشر)، اميليانيوس (العاشر)، مدريد، بيبلية روزاس (العاشر، المكتبة الوطنية، باريس)، بيبلية هواسكا (مدريد، الثاني عشر). وهناك مخطوطة تتضمن البيبليا من أم الى رؤ (كومبلوتنسيس الثاني، التاسع، العاشر) وأخرى تتضمن النصوص من اش الى رؤ (لجيونسيس الأوّل، العاشر).

ثانيًا: نصوص من النمط الإيطالي

هناك نصوص نُسخت في إيطاليا. وهي تتضمّن العهد الجديد (فلدنسيس، العاشر)، أو ألاناجيل كاملة (فوروبوليانسيس السادس والسابع) أو مقاطع من الأناجيل في بيروجيا (السادس، السابع) ميلانو (السادس)، لندن (السادس، السابع).

وهناك نصوص نُسخت في إنكلترا: امياتينوس. يعود إلى القرن الثامن. موجود في فلورنسا ويتضمن البيبليا كاملة. وتتضمن مخطوطة كمبريدج (السابع) وأوكسفورد (الثامن) ودورهام (الثامن) ولندن (الثامن)، الأناجيل الأربعة. كما نجد مخطوطة تعود إلى القرن السابع وتحوي إنجيل يوحنا، وأخرى تعود إلى القرن السابع، الثامن وتحوي مقاطع من متى ويوحنا.

ثالثًا: نصوص ايرلندية وانغلوسكسونية

هناك مخطوطات ظلّت في الجزر البريطانية. أربع في دوبلين. واحدة تتضمن كل العهد الجديد وتعود إلى القرن التاسع، وثلاث تتضمن الأناجيل وتعود إلى القرن التاسع أو الثامن. ثمّ نجد مخطوطات خاصة في لندن (قصر لمبيث، العاشر)، في أوكسفورد (المكتبة البودليانية، التاسع) ولندن أيضاً (المتحف البريطاني، التاسع) تحوي الأناجيل الأربعة.

وهناك مخطوطات انتقلت الى القارة الأوروبية. في المكتبة الوطنية في باريس نجد مخطوطة أولى تعود إلى القرن التاسع وتتضمن البيبليا من أم إلى رؤ، ومخطوطة ثانية وثالثة ورابعة تعود إلى القرن الثامن وتحوي الأناجيل. ونجد مخطوطة خامسة في تور بفرنسا (المكتبة العامة، التاسع) تحوي الأناجيل، وسادسة في لندن (المتحف البريطاني، الثامن، التاسع) تحوي الرسائل والرؤيا، وسابعة (الثامن) تتضمن الأناجيل.

رابعًا: نصوص من النمط الفرنسي

في الجنوب: بيبلية مازارين. تعود إلى القرن الحادي عشر وتتضمّن الكتاب المقدّس كلّه وهي في المكتبة الوطنية التي تحوي أيضاً مخطوطة انيقيانسيس (التاسع، العاشر، وفيها الكتاب المقدّس كلّه)، ومخطوطة كولبرتينوس (الثاني عشر وفيها أسفار العهد الجديد).

تيودولفوس ومدرسة فلوري. نجد أربع بيبليات. واحدة في باريس (المكتبة الوطنية، التاسع). وثانية في البوي في فرنسا (كنز الكاتدرائية، التاسع) وثالثة في لندن (المتحف البريطاني، التاسع) ورابعة في شارتر في فرنسا (المكتبة العامة، الحادي عشر، الثاني عشر). ونجد في اورليان، بفرنسا، مجموعة فلوري التي تتضمّن في مخطوطة أولى (العاشر) العهد

القديم كلّه، وفي مخطوطة ثانية (التاسع) الأنبياء. ونجد أخيرًا في المكتبة الوطنية في باريس سان جرمانسيس التاسع البيبليا كلّها مع بعض الفجوات (التاسع أو العاشر).

الكوين ومدرسة تور. نجد بيبليات عديدة تعود كلّها إلى القرن التاسع. واحدة في رومة، ثانية في بمبرغ بألمانيا، ثالثة في زوريخ بسويسرا، رابعة في برن بسويسرا، خامسة في لندن، سادسة في كولونيا، سابعة وثامنة في باريس، تاسعة في تور بفرنسا، عاشرة في مونزا بإيطاليا. ونجد في تور بفرنسا الهبتاتوكس وفي بازل بسويسرا من المكابيين إلى سفر الرؤيا.

نصوص فرنسية سكسونية. تعود كلّها إلى القرن التاسع. بيبليا في باريس (المكتبة الوطنية) وأخرى في رومة (بازيليك القديس بولس)، الأناجيل في ميونيخ (المكتبة الملكية)، المزامير في باريس (المكتبة الوطنية).

وهناك نصوص متفرّقة. بيبليا في لندن (الثالث عشر، المتحف البريطاني)، وأخرى في ديجون من أعمال فرنسا (المكتبة العامّة، الثاني عشر)، وثالثة في رومة (العاشر)، ورابعة في الفاتيكان (الحادي عشر)، وخامسة في ميلانو (العاشر)، وسادسة في ستوكهولم (الثالث عشر). المزامير في فيينا (المكتبة الملكية، الثامن)، والأناجيل في فيينا (التاسع) وباريس (الثامن، التاسع) وأوتون بفرنسا (سنة ٧٥٥)، وهناك مخطوطات تتضمن سفر الاعمال (بودليانية، السابع، الثامن)، الأعمال والرؤيا (إنكترا، الثامن)، الأعمال والرسائل والرؤيا (لندن، التاسع). واختفت مخطوطة داميدوفيانوس (الثالث عشر) ولكن ماتاي كان قد نشرها وهي تتضمّن كل العهد الجديد.

د - المخطوطات السريانية

١ - مخطوطات البسيطة في العهد القديم

أوّلاً: المخطوطات الغربية

- لندن: المتحف البريطاني (١٤٤٢٥) سنة ٤٦٤. يتضمّن البنتاتوكس. اعتُبر مدة طويلة أقدم مخطوطة بيبلية، ولكن تبين أنّ هناك أقدم منها: ثلاثة طروس تتضمّن كتب الأنبياء وهي في المتحف البريطاني (١٤٥١٢، ١٤٦٤٦، ١٤٦٢٦).

– ميلانو: المكتبة الامبروسية. يسمّى النص الأمبروسياني. كُتبت هذه المخطوطة في الإسطرنجيلي (أو الحروف المستديرة) على رق وهي تتضمن الأسفار القانونية الأولى والأسفار القانونية الثانية في التوراة، كما تتضمّن ٣ ملك، ٤ ملك، والكتاب السابع من الحرب اليهودية للمؤرّخ يوسيفوس. لا نجد في هذه المخطوطة سفر طوبيا ولا رسالة إرميا (سيكون هذان السفران في الهكسبلة السريانية). كما أنّه لا وجود للعهد الجديد في هذه المخطوطات التي نجد فيها بعض الفجوات: عد ٣: ٢٣ – ٥: ١٠؛ ١ أخ ١٢: ١١ – ٢٠: ٣٠؛ ٢ أخ ١١: ٣ – ٢١، حب، صف. يبدو أنّ النص يعود إلى القرن السادس. نشره العالم شرياني وأكمله بنصوص من مخطوطات تنتمي إلى الأسرة نفسها. وقد نشر نستله المزامير في طبعة مربعة اللغات (يوناني، سرياني، أرامي، لاتيني).

– لندن: المتحف البريطاني (١٧١٠٤). القرن السادس. تتضمّن كتاب الأخبار وهو نص قريب من نص بيبلية يوحانان.

– لندن: المتحف البريطاني (١٧١١٠). قبل سنة ٦٠٠. هي أقدم مخطوطة للمزامير. هناك بعض الزيادات منها اختلافات نسطورية.

– لندن: المتحف البريطاني (١٤٤٣٢). القرن السادس. نجد نص أشعيا وهو قريب من الأمبروسياني والفلورنسي.

– فلورنسا: مكتبة لورنسيوس (شرقي ٥٨) واسمه الفلورنسي. كتابة يعقوبية جرارة. يعود إلى القرن التاسع. يتضمّن أسفار العهد القديم. بما أنّه قد لحقه ضرر في بدايته ونهايته، جاءت يد وكمّلته. تنتمي هذه المخطوطة إلى تقليد أقدم من البريطاني ١٤٤٣٢ والامبروسياني. ويبدو أنّ هذه المخطوطات الثلاث تتضمّن نصوصاً سابقة للمونوفيسية. لهذا فهي تتمتع بقيمة رفيعة. أمّا نص أشعيا فيتوافق مع النص الماسوري العبري.

– مخطوطات التقليد اليعقوبي: هناك عشر منتشرة في مكتبات أوروبا، وهي تتوزّع بين القرن التاسع والقرن الثاني عشر.

– بيبلية يوحانان. كمبريدج. مكتبة الجامعة. كُتب النص في السرطو (أو الحروف الكلدانية) وهو يعود إلى القرن الثاني عشر. في القرن التاسع عشر حمله الدكتور كلوديوس يوحانان من شاطئ الملابار (في الهند). ولكن يبدو أن المخطوطة نسخت في سورية وهي لا تحتوي سفر الرؤيا.

– كمبريدج. مكتبة الجامعة. النص الثاني واسمه كودكس اربانيانوس. نُسخ سنة ١١٧٣ – ١١٧٤، وتضمّن أسفار الأنبياء.

– ميلانو. المكتبة الأمبروسيانية (سنة ١٦١٥)، وأكسفورد (المكتبة البودليانية سنة ١٦١٤). نجد هنا مخطوطتين متقاربتين جداً.

– أوكسفورد. المكتبة البودليانية. نُسخت هذه المخطوطة سنة ١٦٢٧ عن مخطوطة مارونية على يد تورندايك من أجل بوليغلوتة (متعددة اللغات) لندن.

ثانيًا: المخطوطات النسطورية

– مخطوطة التقليد النسطوري. لندن. المتحف البريطاني (١٢١٣٨). كُتبت سنة ٨٩٩ عنوانها: مجموعات الاختلافات في البيبليا. قد لحق بها ضرر كثير.

– أربع مخطوطات عن الأنبياء: الأولى، برلين، ساخو ٢٠١ اسطرنجيلي: القرن العاشر. الثانية: لندن (المتحف البريطاني ٧١٥٢). تعود ربّما الى القرن التاسع. الثالثة: كمبريدج. مكتبة الجامعة (١٩٦٥) تعود إلى السنة ١٤٩٣. الرابعة: لندن، المتحف البريطاني (١٨٧١٥). تعود إلى القرن الثاني عشر وقد تكون تأثرت بالتقليد الغربي.

– رومة. الفاتيكاني (سرياني رقم ٤). سنة ١٥٥٦. كمبريدج، مكتبة الجامعة. من الثامن عشر أو التاسع عشر. حملها كلوديوس يوحانان إلى أوروبا وهما يمثلان النمط الملاباري.

– لندن الأولى تعود إلى سنة ١٨١٢، المتحف البريطاني (٧١٥١). والثانية تعود إلى سنة ١٨١٥، المتحف البريطاني (٤٣٩٥). ينتميان إلى التقليد النسطوري الحديث في تل كيفا.

– برلين. ساخو ٩٠ من سنة ١٦٥٤ – ١٦٥٥. تتضمّن هذه المخطوطة عدة أسفار من التوراة وهي تتفوّق على المخطوطات الغربية. تحتوي نصوصاً قديمة نجد مثلها في الأمبروسياني والفلورنسي. وإذا اتّبعنا القاعدة العامة نجد أنّ التقليد النسطوري أقرب إلى النصّ الأصلي من التقليد اليعقوبي.

ثالثًا: طبعات البسيطة الكاملة

نجد أقدم طبعة كاملة للبسيطة في بوليغلوتة باريس، وقد قام بها العالم الماروني جبرائيل الصهيوني. ظهرت سنة ١٦٤٢. لا نجد في هذه الطبعة: اس، يه، طو، ٢ ملك، رسالة إرميا، تاريخ سوسنة (دا ١٣:١ ي)، نشيد الفتية الثلاثة (دا ٣:٥١ – ٩٠). وظهرت

مقدمة بوليغلوتة لندن سنة ١٦٥٧. حاول صاحبها برايان ولتن أن يكمل بوليغلوتة باريس فزاد الأسفار القانونية الثانية وملأ الفجوات في النص. نَسخت بوليغلوتة لندن بوليغلوتة باريس (هي أدق)، ولكن ولتون زاد الأخطاء الجديدة على النموذج الذي اتبعه.

في سنة ١٨٢٣ طبع صموئيل لي بعناية جمعية الكتاب المقدّس في بريطانيا والخارج نصًّا عنوانه: التوراة السريانية. انطلق من بوليغلوتة باريس ولندن واستعمل مخطوطتين من أوكسفورد (البودليانية ٣٩١، ١٤١) ومخطوطتين من كمبريدج، وبيبلية يوحانان، ومخطوطة اربانيوس. إلى أيّ حدّ استفاد من هذا التنوّع؟ هذا ما لا نقدر أن نقوله، ولكن ما هو واضح هو أنّ كتابه لا يتضمّن حواشي نقدية.

ذكرنا ثلاث طبعات اعتمدت على المخطوطات اليعقوبية. وسنذكر طبعتين تستند إلى التقليد النسطوري، أقله في الظاهر.

سنة ١٨٥٢ طبعت ارسالية المشيخة الأميركية في اورمية، في كردستان الفارسي، العهد القديم في السريانية وفي السريانية الحديثة. ما يمكننا أن نقوله هو أنّ سفر القضاة نص يعقوبي، وسفر أستير قريب من ولتن. يستند سفر المزامير إلى مخطوطة نسطورية قيّمة ويَبرز اشعيا كما في طبعة صموئيل لي. أعادت جمعيات الكتاب المقدّس هذه الطبعة مرارًا وكان آخرها سنة ١٩٧٩.

في سنة ١٨٨٧ – ١٨٩٢ طبع دومينيكان الموصل في ثلاثة أجزاء النص الكامل للبسيطة. حققّ النصّ مطران دمشق للسريان الكاثوليك يوسف داود وأعاد النظر فيها مطران آمد الكلداني جرجيس عبد يشوع خياط. استند المطران داود إلى طبعة أورمية و إلى مخطوطة من القرن السابع عشر، كما عاد إلى العبرية واليونانية واللاتينية. أعيد طبع هذه البيبليا في بيروت (المطبعة الكاثوليكية للاباء اليسوعيين) سنة ١٩٥١.

رابعًا: طبعات جزئية للبسيطة

– البنتاتوكس. طبع في ليبسيغ وفيينا سنة ١٩٠٨، وفي لندن سنة ١٩١٤. هذه الطبعة الأخيرة هي أهل للثقة. انطلق ناشرها من نص صموئيل لي فصحّح اخطاءه مستعينا بست عشرة مخطوطة قديمة لاسيّمَا الأمبروسيانية والفلورنسية.

– المزامير. طبعة أربانيوس (توما فان اربا، مستشرق هولندي ١٥٨٤ – ١٦٢٤). ظهرت بعد موت فان أربا سنة ١٦٢٥ فاعتُبرت الطبعة الرئيسية للزبور السرياني. إستندت

هذه الطبعة إلى مخطوطات يعقوبية متأخّرة فجاء نصّها أفضل من نص بوليغلوتة باريس ولندن ونص صموئيل لي. أعيد طبعُ هذا النص سنة ١٧٦٨.

نشير إلى أنّه ظهرت في دير قزحيا في لبنان طبعة أولى للمزامير (١٥٨٤) وطبعة ثانية (١٦١٠ – ١٦١١). وكان في حوزة الصهيوني مخطوطة مارونية ومخطوطة يعقوبية ومخطوطة نسطورية، إلاّ أنّه اعتمد النص الماروني وأفسد نصّه بتأثير من ابن العبري. طبع الصهيوني هذا النص في باريس سنة ١٦٢٥، وهو الذي سيكون في بوليغوتة باريس ولندن وتوراة صموئيل لي.

سنة ١٨٧٧ طبع يوسف داود وجرجس شلحت كتاب المزامير مع عشر أناشيد من التوراة. قابل الناشران النصوص اليعقوبية والنسطورية، ولكنّهما عادا إلى النص العبري وتأثّرا بالشعبية اللاتينية أو الفولغاتا.

أمّا الزبور السرياني المطبوع في نهاية الشحيمة الكلدانية في باريس سنة ١٨٨٦ – ١٨٨٧ فهو يمثّل النص النسطوري. ونشير أخيرًا الى طبعة علمية (كمبريدج سنة ١٩٠٤) تفوّقت على كل سابقاتها قام بها العالم الإنكليزي بارنس فاستند إلى إحدى عشرة طبعة وثمانٍ وعشرين مخطوطة وتسعة عشر كاتبًا كنسيًّا، وعاد إلى الترجمات العربية واليونانية و إلى الهكسبلة السريانية والنص العبري الماسوري.

٢ – مخطوطات العهد الجديد

دُرس العهدُ الجديد درسًا موسّعًا منذ القرن السادس عشر، واكتُشفت مخطوطاته التي هي مشتركة مع مخطوطات العهد القديم، وطُبع للمرّة الأولى في فيينا سنة ١٥٥٥، ثمّ سنة ١٥٦٢.

أقدم مخطوطات العهد الجديد موجودة في المتحف البريطاني: الرقم ١٤٤٥٠ و ١٧١١٧. نُسخا حوالي سنة ٤٥٠. وهناك أربع مخطوطات أخرى (١٤٤٥٣ و ١٤٤٧٦ و ١٤٤٨٠ والكراوفورديانوس الأوّل) تعود إلى القرن الخامس أو أقلّه إلى بداية القرن السادس.

وهناك المخطوطة اللندنية ١٤٤٧٩ التي تعود إلى سنة ٥٣٤، والأخرى (١٤٤٥٩) التي ترتقي إلى سنة ٥٣٠ – ٥٣٨. ونجد مخطوطة للأناجيل التي تُقرأ في القدّاس في الفاتيكان

وتاريخها سنة ٥٤٨، وأخرى في فلورنسا وتاريخها سنة ٥٨٦. وحين بدأ العلماء يُحصون المخطوطات الهامة للعهد الجديد في الترجمة البسيطة وجدوا في بداية هذا القرن خمسًا في القرن الخامس، ٣٣ في القرن السادس، ١١ في القرن السابع. ولكنّ الأرقام ما زالت تتصاعد، وسنذكر بعضها. إلاّ أنّ ما يلفت النظر هو الاتفاق التامّ بين هذه المخطوطات المتعدّدة والموزّعة على قرون عديدة. وقد لا نجد نصًّا واحدًا مختلفًا في الصفحة. ولقد اتّهم بعضُ العلماء النساطرةَ بأنّهم أفسدوا الترجمة السريانية. ولكنّ هذا القول غير صحيح. غير أنّنا نشير هنا إلى أنّ البسيطة لا تتضمّن ٢ بط، ٢ يو، ٣ يو، يهو، رؤ.

وها نحن نعدّد بعض المخطوطات التي عرّفت حديثًا.

– مخطوطة من ديار بكر (٢/١). وُجدت في كنيسة مار يعقوب السروجي. كتبت بالإسطر نجيلي وجعلت العناوين بالحرف الأحمر. تتضمّن الأناجيل الأربعة وتتوقّف فجأة مع إنجيل يوحنا. قد تكون قريبة من مخطوطة الفاتيكان السرياني ١٢. تعود إلى سنة ٥٤٨ ونُسخت في الرها.

– مخطوطة ديار بكر بصر لنلار الأوّل. كان مُلك توما بصرلنلار في ديار بكر (أو آمد). تتضمّن الأناجيل الأربعة وقد تسخت في الإسطرنجيلي من النمط الرهاوي. تعود إلى القرن السادس، بل إلى نهاية القرن الخامس.

– مخطوطة باريس السريانية، رقم ٣٠. يقول الكولوفون إنّ راهبين، ألعازر وجبرائيل، اشترياه من قرية عردانة سنة ١١٩٧ – ١١٩٨. ولكنّ هذا الكودكس يعود الى وقت كان الدياتساورن منتشرًا في العالم السرياني.

– مخطوطة بورجيا السريانية، رقم ٤٧. تتضمّن الأناجيل وسائر أسفار العهد الجديد بما فيها الرؤيا. وُضع النص السرياني في عمود، والنص الكرشوني (لغة عربية مكتوبة بحرف سرياني) في عمود آخر. وقد قُسم إلى فصول ليُقرأ على مواد السنة الليتورجية. دوّنت المخطوطة سنة ١٣٩٩.

– مخطوطة باريس السريانية، رقم ٢٨. يتضمّن هذا الكودكس الأناجيل الأربعة وسائر أسفار العهد الجديد. كُتب في الإسطرنجيلي وقد يعود إلى القرن الحادي عشر أو القرن العاشر في فترة نهضة الكتابة السريانية.

– مخطوطة باريس السريانية، رقم ٢٩٦. يعود هذا النص إلى القرن الخامس وقد كتبته اليد التي كتبت مخطوطة المتحف البريطاني (١٤٤٢٥) المؤرّخة في سنة ٤٦٣ – ٤٦٤. يتضمّن بصورة خاصة إنجيل لوقا.

– مخطوطة سيناء السريانية، رقم ٢. كُتبت على رق بالإسطرنجيلي، تتضمّن الأناجيل الأربعة وهي تعود إلى نهاية القرن الخامس أو بداية السادس.

– مخطوطة برلين. شرقية رقم ٥٢٨. هي كودكس يتضمن بصورة خاصة إنجيل متى. كُتب بالإسطرنجيلي خلال القرن السادس.

– مخطوطة سيناء السريانية، رقم ٦٥. لحقت بها الأضرار في البداية والنهاية فاحتفظت لنا بإنجيلي متّى ومرقس. تعود إلى القرن العاشر أو الحادي عشر.

– مخطوطة فلورنسا شرقيّة، رقم ٤٢٥. تتضمّن نصّ إنجيل متّى وبداية إنجيل مرقس. تعود إلى القرن الثالث عشر أو الرابع عشر.

– مخطوطة سيناء ١١. كودكس من الرق. يتضمن الأناجيل الأربعة ويعود إلى القرن التاسع.

مخطوطة باريس السريانية، رقم ٤٢. كودكس من الورق يتضمّن ترجمات متعدّدة منها العربية ومنها السريانية الحرقلية (في عمود ثالث) للأناجيل الأربعة. تمّ سنة ١٢٢٥ – ١٢٢٦.

– مخطوطة باريس السريانية، رقم ٤٣. تتضمّن الأناجيل الأربعة في السرياني والكرشوني. وقد كُتبت سنة ١٤٩٣ – ١٤٩٤.

– وهناك أيضاً: فاتيكان سرياني رقم ٥٢٥، باريس سرياني رقم ٣٤٣، ٣٦١، بيروت (جامعة القدّيس يوسف) رقم ٤٦٥، باريس سرياني رقم ٣٤١ (الذي يتضمّن العهد القديم والعهد الجديد مع الأسفار القانونية الثانية)، سيناء سرياني رقم ١، ٦، ٧، ١١، ١٢ (قراءات) ١٥، ٢٠، ٢١، ٣٢، (الأناجيل والرسائل ومقاطع ليتورجية)، ٥٤، لندن (المتحف البريطاني) رقم ١٧١١٨ (الأناجيل الأربعة)، ١٤٤٦٦ (مرقس

ولوقا)، بطريركية الشرفة في لبنان رقم ٣١٣، ورقم ٤١٢ (قراءات من الأناجيل وأعمال الرسل)، ورقم ١٠٨، فاتيكان السرياني ٢٠، ٢٧٩ (قراءات لدى الملكيين)، ٢٨٠ (نسخ سنة ١٥٠٥) ٢٢٨ (قراءات من الإنجيل، نسخة يوحنّا شماس من بان في لبنان)، ٤٨٨ (الأناجيل الأربعة)...

كنّا نودّ أن نذكر المخطوطات في العالم القبطي والعربي والأرمني، ولكنّ المجال يضيق. وقد ذكرنا هذه لنبيّن الجهد الذي يقوم به دارسو نصوص الكتاب المقدّس ليقدّموا لنا نصًّا لاغبار عليه، أكان في اللغة الأصلية أم في اللغة المترجمة.

القسم الثاني

أبحاث في العهد القديم

قبل أن نطلّ على أسفار التوراة المتعدّدة، نطرح بعض المسائل العامّة التي تتعلّق بالعهد القديم ككل، ولا سيّما أنّ بعض الفئات المشرقية تتردّد في قبوله. بعضهم يكتفي بالعهد الجديد، بل بالإنجيل، تاركًا العهد القديم لذوي الاختصاص. والبعض الآخر يرفض العهد القديم، وهذه نظريّة عرفتها الكنيسة منذ القرن الثاني في صراعها مع العالم اليهودي. ولكن متى كانت التوراة مُلْك اليهود؟ لقد وُلدت في هذا الشرق وحملت تراث الكنعانيين والمصريين والأراميين والفينيقيين والبابليين والأشوريين أي الشعوب التي أقامت في العالم العربي. دوّنت باللغة العبرية التي هي بنت العربية والكنعانية (المتمثّلة بالفينيقية)، ودوّن القليل منها بالأرامية، أمّ السريانية. ووصلت إلينا بعض الأسفار في اللغة اليونانية. في القديم، كتبت التوراة في الخط الفينيقي. أمّا النسخة التي بين أيدينا فمكتوبة بالحرف الأرامي المتطوّر.

ونُقلت التوراة إلى الأرامية ثم الى اليونانية ثم الى سائر لغات العالم وما زالت تُنقل، فصارت كلام الله الذي يتوجه إلى كل إنسان في لغته الخاصة. وانطلاقًا من هذا القول نعالج في هذا القسم:

أوّلاً: الكتاب المقدّس في إطاره التاريخي.

ثانيًا: مراحل تكوين التوراة.

ثالثًا: الأسفار القانونية والأسفار المنحولة.

رابعًا: قراءة العهد القديم على ضوء العهد الجديد.

الفصل السابع

الكتاب المقدّس في إطاره التاريخي

أنزلت التوراة، أي كلام العهد القديم، في إطار جغرافي وتاريخي هو عالم الشرق الذي يمتدّ من مصر إلى بلاد الرافدين (أي العراق وبعض إيران)، ومن برّية سيناء إلى آسية الصغرى (أي تركيا الحالية). أمّا مركز هذا الإطار فأرض كنعان التي سمّيت فلسطين في القرن الثاني بعد الميلاد نسبة الى الشعب الذي أقام على سواحلها في القرن الثاني عشر ق.م.

لن نتطرّق إلى جغرافية كنعان وهي جزء من أرضنا، لكنّنا سنتوقّف على التاريخ القديم الذي عرفه شرقُنا، فنتحدّث أوّلاً عن أرض كنعان قبل أن يأتيها بنو إسرائيل غزاة ومحتلّين، ونتحدّث ثانية عن تأسيس مملكة بني إسرائيل وانقسامها واندثارها، ونتحدّث ثالثة عن تاريخ شعب الله في زمن الفرس واليونان والرومان.

أ - أرض كنعان قبل مجيء بني إسرائيل اليها

تمتدّ أرض كنعان من جبال لبنان الخضراء إلى المنطقة الجافّة القريبة من البحر الأحمر. في هذه الأرض تكوّنت مملكة داود، فجمعت أبناء إبراهيم بمجموعة من الشعوب تركوا بصماتهم في منطقة أقام فيها الإنسان منذ آلاف السنين.

١ – كنعان في بداية التاريخ

زار الإنسان أرض كنعان في الزمن السابق للتاريخ، وترك آثاره فيها منذ العصر الحجري القديم (أي حوالي سنة ٤٥٠٠٠ ق.م.). سنراه في العصر الحجري الأوسط (٩٠٠٠ ق.م.) مستطيل الرأس يبحث عن قُوته في القطاف والصيد البحري والبري. وفي العصر الحجري الحديث (٧٠٠٠ ق.م.)، بدأ ابن كنعان يزرع الأرض ويستفيد من خدمة الحيوانات الداجنة التي تعيش بقربه. وحوالي سنة ٤٥٠٠ ق.م. سيبني الكنعانيون أولى مدنهم ببروجها وأسوارها: أريحا، مجدّو، شكيم.

واكتشف الإنسان المعادن، فصنع منها آلات أفاد منها المزارعون والخزّافون صانعو الفخّار في بئر سبع إلى الجنوب وفي جوار البحر الميت. مثل هذه المدنيّة البدائية انتشرت في كل الشرق الأوسط، في وادي النيل وشاطئ البحر المتوسط وبرّ الأناضول خلال الألف الرابع ق.م.

ولكن بعد هذه الفترة، إنقطعت كنعان عن مصر وبلاد الرافدين، ومردّ ذلك أنّ سكّانًا جددًا جاؤوا من الشمال وانتشروا فيها. كانوا ساميين، فمرّوا عبر سورية قبل أن يقيموا في ما نسمّيه اليوم لبنان وفلسطين، وغيّروا المعالم في الأمكنة التي أقاموا فيها. أعطوا الجبال والأنهار أسماء جديدة، أسّسوا المدن العديدة وحصّنوها، مثل مجدّو وبيسان وأريحا وتل الفارة (أي ترصة أوّل عاصمة لمملكة الشمال) وأراد (في مملكة يهوذا، في الجنوب). وبنوا مدنهم بالحجارة وجعلوا في السور ثلاثة مداميك ليحموا نفوسهم في بلاد لم تكن تنعم بالهدوء والأمان. ولكنّ هذه المدنيّة الجديدة انهارت سنة ٢٢٠٠ ق.م. تاركة بلاد كنعان عرضة لغزوات البدو الآتين من الصحراء.

٢ – بلاد الرافدين ومداها الثقافي

أقام السومريون في منطقة سومر، جنوبي بلاد الرافدين، بعد أن جاؤوا من القوقاس في أوروبا، وامتزجوا بالأكاديين، وهم شعب سام قطن شرقي بلاد الرافدين. وعاش الشعبان في مدن مختلفة عرفت الصناعة والتجارة، ودوّنت بعضًا من تاريخها بالحروف المسمارية، حمله السومريون معهم حوالي السنة ٣١٠٠ ق.م.

أطلعتنا الحفريات على بعض هذه المدن بمعابدها وقصورها ومدافنها. ففي أور (جنوبي العراق الحالية) نرى مدافن أولى السلالات الملكية في البلاد، وفي أريدو ونيفور نكتشف

مركزين دينيين هامين انتعشت فيها الثقافة، كما نكتشف مدينة أخرى، أوروك، جعلها ملكها السومري لوجال زاجيزي تزاحم سائر المدن بعد أن أسّس فيها أولى إمبراطوريات الشرق حوالي سنة ٢٣٩٠ ق.م. غير أنّ هذه الامبراطورية لم تعمّر طويلاً، فانتقلت إلى يد ملك ساميّ تبنّاه لوجال، هو سرجون الأكادي (٢٣٧١ - ٢٣١٦)، الذي شيّد مملكة امتدت من البحر المتوسط إلى منطقة عيلام (شرقي بابل)، ثم اتسعت في عهد خلفائه فوصلت إلى نهر الهندوس في الهند. ولكنّ هذه المملكة ستدمّر بفعل برابرة جاؤوا من جبال إيران فقضوا على مدنيّة البرونز القديم (امتدت طول الألف الثالث تقريبًا) في بلاد الرافدين والأناضول ووصلوا إلى فلسطين.

غير أنّ شعبًا ساميًا آخر، هم الأموريون الآتون من الصحراء العربية، بدأوا يضغطون على المملكة السومرية الناهضة في زمن سلالة أور الثالثة (٢١٠٣ - ٢٠٠٦) التي بنت بوجههم جدارًا (على غرار جدار الصين) طوله ٢٧٥ كلم. ولكنّ الأموريين فتحوا ثغرة في هذا الجدار واجتاحوا المدن، وتسلّطوا على بلاد الرافدين، بل أسّسوا سلالة ملكية في بابل اشتهرت بحمورابي (١٧٩٢ - ١٧٥٠) الذي حفظ لنا التاريخ منه مجموعة قانونية محفوظة في متحف اللوفر بفرنسا.

كانت بلاد الرافدين قد عرفت نشاطًا أدبيًّا واسعًا في عهد السلالات الملكية في «ايسين» و«لرسة»، فكشفت لنا النصوص القديمة الأناشيد والقوانين واللوائح التي تُورد أسماء الملوك وما فعلوا. ولما دخلها الأموريون ضاعفوا هذا النشاط فغمرت ثقافة بابل بلاد الشرق حتّى شاطئ البحر المتوسط. وعلى هذا دوّن الكتّاب رسائل وعقودًا في الحروف المسمارية، وقرأ المتعلّمون ملحمة جلجامش. وبما أنّ لغة بابل كانت لغة السياسة في ذلك الزمان، فقد تعلّمها الفراعنة واستعملوها في مراسلاتهم في القرن الرابع عشر (زمن تل العمارنة).

في ذلك الوقت حفظت لنا ماري، العاصمة الملكية على شاطئ الفرات، أسماء مدن مثل حاصور في كنعان ويمهد (أي حلب) وقادش، وجبيل واوفة (أي دمشق)، وذكرت أسماء قبائل تنتقل من الشمال الى الجنوب ومن الجنوب الى الشمال، فتهدد المدن الآمنة: سوتو (اليها يعود اسم شيت. رج تك ٤ : ٢٥)، وبنيامين، وبنو سمعال.

ولكنّ الأموريين سيمتدّون نحو البحر فيبنون مدنًا أمثال دمشق وأشقلون وأورشليم وغيرها. وفي نهاية القرن الثامن عشر سيهدّدون الفراعنة (الذين لعنوهم في صلواتهم

الطقسية)، بل سيجتاحون مصر ويتسلّطون عليها من الدلتا إلى مصر الوسطى سحابة مئة سنة ونيّف. هؤلاء الغرباء ستسمّيهم مصر «هقة هسوت»، الهكسوس، أي الملوك الرعاة.

٣ - مصر وأرض كنعان

بعد المدنيّة النيوليتية (أي العصر الحجري الحديث) والكلكوليتية (أي نهاية العصور الحجريّة وبداية عصر البرونز، حوالي سنة ٣٠٠٠ ق.م.) قام نارمير (اسمه مينيس في كتب اليونان) الذي كان ملكًا في جنوب مصر، فاحتل الدلتا ووحّد البلاد وأسس مصر الفرعونية. معه بدأت المملكة القديمة (أي من السلالة الاولى الى السلالة السادسة، أي من سنة ٣٠٠٠ الى سنة ٢٢٦٣ ق.م.) التي بنت أهرام مصر، واخترعت الكتابة الهيروغليفية وتركت لنا آثارًا أدبية رفيعة.

وتطلّعت مصر إلى خارج حدودها، منذ عهد نارمير الذي وصل إلى اشقلون، على شاطئ كنعان، وخلفائه الذين تقدموا الى لبنان (جبيل) فاقتطعوا أخشابه، وإلى سيناء فاستخرجوا الفيروز من مناجمها، وإلى كنعان يقيمون معها علاقات سياسية وتجارية.

حوالي السنة ٢٢٠٠ ق.م. إنهارت المملكة المصرية القديمة بفعل ثورة داخلية مزّق القائمون بها وحدة البلاد، وسلبوا كنوز الأهرام. وتبع هذه الثورة هجوم الآسيويين عبر الدلتا في عهد السلالة العاشرة. ولكن السلالتين الحادية عشرة والثانية عشرة (٢١٦٠ - ١٧٨٥) ستنطلقان من طيبة فتكوّنان مملكة مصر الوسيطة، فتعرف البلاد فيها عهدًا من العصر الذهبي.

شيّد أمينمحات الأوّل قرب مضيق «السويس» «جدار الأمير» ليحمي نفسه من هجمات الآسيويين، وهذا يعني أنّ مصر لم تتطلّع صوب كنعان في أيّام المملكة الوسيطة، اللهم تلك الحملة التي قام بها سيستريس على شكيم. غير أنّ هذا لا يعني أنّ الاتصالات انقطعت بين مصر وكنعان. فهناك الهاربون من مصر إلى بلاد قدم (رج تك ٢٩ : ١) قرب دمشق، وهناك التجار الذين يصدّرون الماشية إلى بلاد النيل أمثال توت حوتيف الذي صنع لنفسه تمثالاً في مجدّو، وهناك الساميون العاملون في مناجم شبه جزيرة سيناء. أمّا جبيل فظلّت المرفأ الأوّل الذي يربط بلدان الشرق بمصر.

وغزا الهكسوس مصر، فأثارت هذه الغزوة في قلوب المصريين انتفاضة جعلتهم يقومون بقيادة احموسيس، مؤسّس السلالة الثامنة عشرة (بداية القرن السادس عشر)، فيطردون

الغزاة ويحتلون قلعة شروحن في النقب (يش ١٩ : ٦)، ويمدّون سيطرتهم على أرض كنعان طيلة قرون ثلاثة، على ما تقوله حوليّات فرعون في ذلك الزمان. هذا ما سيساعدنا على فهم تأثير مصر ومدنيّتها على بني إسرائيل وعلى نُظُمهم السياسية والاجتماعية والدينية.

٤ - شعوب كنعان قبل مجيء بني إسرائيل اليها

في البداية، كانت كنعان تدلّ على المنطقة الساحلية التي اشتهر أهلها بالتجارة، وخاصة بالأرجوان (فينكس في اليونانية ومنه اشتقت كلمة الفنيقيين. في المصرية فهو) الذي يستخرجونه من صدف خاص. ثمّ صارت كنعان تشمل أرض الجنوب ومدنه. وانقسم الكنعانيون قسمين متمايزين: الحضر المقيمون في المدن وحولها، والبدو الرحّل العائشون في البادية الذين منهم قبيلة سوتو في الجنوب وشوسو في أدوم. وجاء من الجزيرة العربية بنو مديان وعشائر كوشو. في هذا الإطار نجد لوائح بأسماء السكان الذين تسلّلوا إلى بلاد كنعان وأقاموا فيها في أواسط الألف الثاني ق.م.: الكنعانيون والحثيون والأموريون والفرزيون والحويون واليبوسيون (خر ٣ : ٨).

المدينة في كنعان محصّنة ولها أبواب تُقفل بشكل كماشة، على رأسها ملك تحيط به حاشية مختارة ومجلس شيوخ يمثّلون البيوت والعائلات. على باب المدينة يجتمع القوم، ويتّخذ القائد القرارات، ويعلن القاضي الأحكام، وتتمّ الأعمال التجارية وتقام الاحتفالات. وللمزارعين الأحرار الذين يدافعون عن المدينة دور يلعبونه في تنظيم المجتمع. أمّا العبيد فلا دور لهم، إن هم إلاّ سلعة تُشرى وتُباع. يتوسّط كل مدينة هيكل، له رواق يقف فيه الشعب وقسم داخلي يلجه الكهنة والملك ليقدّموا الذبائح والصلوات لإله المدينة الحاضر بشكل تمثال. قرب المعابد والقصور يعيش الكتّاب الذين ينقشون على الآجر النصوص الادارية والدينية، بل أساطير الآلهة والقوانين التي تنظّم عبادة المؤمنين.

وجاء وقت تراجع فيه تأثير البابليين على بلاد الشرق فانتعشت الثقافات المحلية، واخترعت هذه الممالك الصغيرة كتابة جديدة تتكيّف وحاجة التجار فكانت الأبجديات الأولى: في سيناء (ربمّا حوالي ١٧٠٠ ق.م.)، في جبيل (على الطريقة الهيروغليفية)، وفي أوغاريت (على الطريقة المسمارية)، بل كانت الأبجدية الفينيقية التي ستعمّ العالم. أجل، أخذت كنعان عن مصر نُظُمها السياسية، وعن بحر إيجيه فنه في صنع الخزف ونقشه، ولكنّها أعطت العالم الأبجدية التي ستفتح الطريق واسعًا أمام المعرفة.

٥ - الحثّيون والمصريون

حين طرد المصريون الملوك الرعاة في عهد السلالة الثامنة عشرة، بدأت مملكة الحثيين انتشارها انطلاقًا من آسية الصغرى (تركيا الحالية) فاحتل حتوسيل الأوّل حلب في بداية القرن السادس عشر ومورسيل الأوّل بابل، عاصمة الأموريين، فنهبها. ولكن الجيش المصري كان بالمرصاد فوصل جيش تحوتمس الأوّل حوالي سنة ١٥٠٠ وهاجم الحثيين عند الفرات، وسحق تحوتمس الثالث (١٤٦٨ - ١٤٣٦) في مجدّو الملوك الكنعانيين المتحالفين ونظّم المناطق التي احتلها في ثلاث مقاطعات: أمورو، أوفة، كنعان، وترك لكل مملكة استقلالها الذاتي، وظل يراقبها بواسطة مدبّرين أقاموا في قواعد حربيّة مثل بيسان ومجدّو وغزة. وخلفه أمينوفيس الثالث ثم امينوفيس الرابع الذي تخلّص من وصاية الكهنة ونقل عاصمته من طيبة إلى تل العمارنة (حوالي السنة ١٣٧٠) وحمل معه قسمًا من الأرشيف الدبلوماسي. إكتشف الباحثون أرشيف المصريين في تل العمارنة سنة ١٨٨٧، وأرشيف الحثيين في بوغازكوي سنة ١٩٠٧، وأرشيف الساميين في أوغاريت (رأس شمرا) سنة ١٩٢٩، ووضعوا بين أيدينا لوحة كاملة عن تلك الحقبة من التاريخ.

وفي سنة ١٣٧٠ تقريبًا هاجم الملك الحثي سوفيلوليوما سورية، بعد فترة من الانكفاء، فجعل رجاله على الفرات، في كركميش، ثمّ احتلّ حلب وأوغاريت وسيانو (رج تك ١٠: ١٧) القريبة من طرابلس بلبنان، وقادش. فهبّت مصر من غفلتها مع حمورمحب، ثم بدأت سياسة توسعية مع سيتي الأوّل مؤسس السلالة التاسعة عشرة. حاول رعمسيس الثاني (رج خر ١: ١١، عاصمته في رعمسيس وفيتوم مدينة المؤن والعتاد) أن يخرج الحثيين من سورية، ولكنّه هُزم في قادش (١٢٨٦ ق.م.) وفُرضت عليه معاهدة (١٢٦٩ ق.م.) جعلت حدًّا لتقدمه منطقة جنوبي لبنان.

٦ - الحوريون وبنو عابر

قبل أن يصطدم الحثّيون بالمصريين، التقوا بجماعة آتية من أوروبا، أقامت عند انعطاف مجرى الفرات «مملكة ميطاني» وتعبّدت للآلهة ميترة وفارونة وأندرة المعروفة في إيران. فهذه الجماعة الآتية من جبال القوقاس اتصلت بجماعة أخرى آتية من أرمينيا (أوراراطو. رج كلمة أراراط في تك ٨: ٤ وهي منطقة جبلية ينبع فيها الفرات ودجلة) فتكوّنت جماعة

الحوريين الذين أسسوا في نهاية الألف الثالث مملكة صغيرة في أوركيش، على سفح جبل طورس، ثمّ امتدّوا إلى شرقي دجلة. وأقاموا في نوزو (أي ارافا. رج ارفكشاد في تك ١٠: ٢٢، ٢٤)، شرقي أشور، وتركوا لنا هناك وثائق تعرّفنا بنظمهم وعاداتهم.

بعد ذلك انتشر الحوريون في أعالي بلاد الرافدين في ماري (القرن ١٨) ووصلوا إلى ألالخ في سوريا (القرن ١٦) ومدّوا نفوذهم إلى الجنوب، فلاقاهم تحوتمس الثالث المتحالف مع الملوك الكنعانيين في معركة مجدّو.

أقام بعض الحوريين في اوغاريت، وعرفت أرض كنعان ثلاثة ملوك حوريين، بينهم ملك أورشليم، في زمن العمارنة، والتقى منفتاح بن رعمسيس ببعض الحوريين في شمالي أشقلون عندما كانت جيوشه تحارب هناك حوالي سنة ١٢٤٠. سيتراجع الحوريون (ويبدو أن الفرزيين والحويين كانوا منهم) فيقيمون في أرض أدوم حيث تجعل التوراة مقامهم (تك ٣٦: ٢٠ ي؛ رج ٢ صم ٢٤: ١٦ – ٢٥ وارونا اليبوسي الحوري)، ولهذا السبب سمّى المصريون كنعان «حورو».

أمّا بنو عابر (عبيرو في مصر) فقد ظهر اسمهم في كبادوكية (تركيا الحالية) حوالي السنة ٢٠٠٠ ق.م.، وعُرفوا كلصوص وقطّاع طرق، ولهذا سلّمهم بعض الملوك مواقع ستراتيجية يحمونها من أعدائهم. أقاموا في عيلام وبلاد الرافدين (القرن ١٨) وتكاثروا في نوزو حيث شكّلوا جماعة من العبيد يشبه وضعهم القانوني وضع العبيد عند العبرانيين (رج خر ٢١: ٢ – ١١: إذا اقتنيت عبدًا عبرانيًا، فليدخل في خدمتك ست سنين...).

أقام بنو عابر في أرض كنعان جماعات مشاغبة شكّلت خطرًا على أورشليم وتحالفت مع جبيل. التقى بهم أمينوفيس الثاني، ملك مصر (في نهاية القرن ١٥)، وأسر منهم عددًا كبيرًا وجعلهم عبيدًا يعملون في بناء الهياكل في منطقة الدلتا (رج خر ١: ١ ي) وفي استخراج الحجارة من مصر العليا. هذا ما قالته نصوص تل العمارنة في بني عابر الذين هم العبرانيون، ولم يعد يرد ذكر لهذه الجماعة بعد سنة ١١٠٠ ق.م. إلاّ في بعض النصوص المسمارية.

٧ – الأشوريون والأراميون والفلسطيّون

ظهر الأشوريون على مسرح الشرق حوالي السنة ٢٠٠٠، فاستوطن بعضهم منطقة كبادوكية وتسلّط ملكهم شمشي هدد الأوّل على ماري والخابور سنة ١٨٠٠ تقريبًا. ثمّ وضعوا يدهم على أرض ميطاني وأخضعوا مدينة بابل لفترة قصيرة، قبل أن يعبروا

الفرات بقيادة تجلت فلاسر حوالي السنة ١١٠٠ وتصل جيوشهم إلى شواطئ البحر المتوسط.

أمّا الأراميون، ومدينة أرام الواقعة شرقي دجلة معروفة منذ الألف الثالث ق.م.، فلم ينظّموا صفوفهم قبل القرن الرابع عشر، ولم يصبحوا قوّة يُحسَب لها حسابٌ إلاّ في نهاية القرن الثاني عشر. أسّسوا مملكة دمشق وغيرها من الممالك في القرن العاشر، ولعبوا دورًا هامًا على مستوى المدنية، وستكون لغتهم الأرامية لغة الشرق طوال الألف الأوّل ق.م.

يعتبر المؤرّخون أنّ الفلسطيين قسم من شعوب البحر (جاؤوا من كريت أو كبادوكية). ظهروا أوّل ما ظهروا على شواطئ مصر في القرن الثالث عشر. كَسرَهم رعمسيس الثالث سنة ١١٧٥، فأقاموا على ساحل أرض كنعان وأسسوا اتحادًا ضمّ خمس مدن هي غزة، أشقلون، جت، أشدود، عقرون. شكّلوا خطرًا على بني إسرائيل، فأخذوا منهم بيت شان ثمّ انتصروا عليهم في جبل الجلبوع فقتلوا لهم ملكهم شاول وعلّقوا رأسه على سور بيت شان (١ صم ٣١ : ١ ي). سيحاربهم داود (٢ صم ٥ : ١٧ – ٢٥) فينتصر عليهم (٢ صم ٨ : ١) ويسالمهم، بل يجعل حرسه الخاص منهم (٢ صم ٨ : ١٨؛ ١٥ : ١٨ : الفلاتيون والكريتيون).

أين موقع العبرانيين، أين موقع بني إسرائيل من هذا التاريخ؟ لقد بدأ المؤرّخون يميّزون بين العبرانيين، هؤلاء العبيد بالسخرة في أرض مصر، وبين بني إسرائيل الذين يعتبرون نفوسهم من الأراميين. هل جاء إبراهيم وإسحق من بلاد الرافدين ويعقوب من الصحراء الواقعة شرقي الأردن؟ هل تميّز يعقوب عن إسرائيل فكوّنا جماعتين اتحدتا فيما بعد مع أنّ القبائل المتحدّرة من ليئة (أمة يعقوب) أقدم عهدًا من القبائل المتحدّرة من راحيل (زوجة يعقوب المحبوبة. رج تك ٣٠ : ١ ي)؟ ثمّ إنّ التقليد المرتبط بيوسف ابن يعقوب يقودنا إلى مصر، لا إلى بلاد الرافدين. ولكن مهما يكن من أمر، فنحن في زمن القضاة أمام حلفٍ من القبائل سيكون لها ملك في شخص شاول (١١١٠ ق.م.)، وهي تعتبر موسى قائدها الأوّل الذي جاء بها من مصر لتسكن أرض كنعان.

ب – مملكة بني إسرائيل

١ – الحالة السياسية في زمن موسى

نقرأ على مسلّة نُقشت في عهد منفتاح حوالي سنة ١٢٣٠ ما يلي: خرّ الأمراء أمامي ساجدين وطلبوا السلام، وما عاد بلد من البلدان التابعة لمصر يرفع رأسه. اجتحت أرض ليبيا وعمّ السلام في حطي. سلبت (خير) كنعان وسبيت (سكّان) أشقلون وأسرت (أهل)

جازر. زالت (مدينة) يانؤام ودمّر (شعب) إسرائيل فلم يبق من نسله أحد، وصارت (بلاد) حارو كأرملة (قتل رجالها) أمام مصر. عمّ السلام جميع هذه البلدان، ومن ثار (على مصر)، اقتاده اسيرًا ملك مصر العليا والسفلى، حبيب الإله امون، وابن الإله رع، منفتاح.

ولكنّ مصر ستنكفئ بعد ذلك على ذاتها ضعفًا (بعد أن تسلّل اليها الليبيون)، تاركة حامية صغيرة في بيت شمش ولاكيش ومجدّو. أمّا بلاد الرافدين فبقيت بعيدة عن البحر، وزالت قوة آسية الصغرى، فلم يعد يُحسب لها حساب. هذا الفراغ في القرن الثاني عشر ق.م. سيفيد منه الفلسطيون أوّلاً فيحتلّون ساحل أرض كنعان من مصر إلى الكرمل، وسهل يزرعيل من البحر إلى بيت شان، ويقيمون لهم برج مراقبة في الجبل، في جبعة بنيامين الواقعة شمالي أورشليم (١ صم ١٣ : ١٥). وانتظم بنو موآب وادوم في مملكتين شرقي البحر الميت (تك ٣٦ : ٣١). ثمّ ضرب الأدوميون القينيين وأخرجوهم من وكرهم بين الصخور (عد ٢٤ : ٢٠)، وتوسّع بنو عماليق إلى الشمال حتّى وصلوا إلى أرض بني افرائيم (قض ٥ : ١٤؛ ٦ : ٣٣). أمّا الجبال فبقيت بيد الكنعانيين الذين انقسموا ممالكَ استقلت الواحدة عن الأخرى، فضعفت البلاد وعمّت الفوضى وزالت مدن عديدة. أمّا الأموريون فانتقلوا من الشمال إلى الجنوب: أقام سيحون في حشبون وضرب الموآبيين ضربات قاسية (عد ٢١ : ٢٨)، وتأسست مملكتا جاشور ومعكة عند حرمون. في ذلك الوقت كان العبرانيون في مصر وسينظّم موسى صفوفهم ليدخلوا أرض الميعاد بقيادة خلفه يشوع بن نون.

٢ – شخصيّة موسى

كما عاش الآباء إبراهيم وإسحٰق ويعقوب خارج التاريخ السياسي الكبير، وهم الذين أقاموا في البراري البعيدة عن المدن، كذلك أقام موسى في برية سيناء مدّة من الزمن. اسمه اسم مصري (مثل فنحاس ومراري)، وأصله من بني لاوي (خر ٢ : ١)، وبه ترتبط العائلة الموكلة على معبد لايبش (في دان) عبر جرشوم (قض ١٨ : ٣٠). كان ذكره حيًا في شمالي كنعان واعتبره هوشع (١٢ : ١٤) النبيَّ الذي أخرج بني إسرائيل من مصر. سمّته النصوص الالوهيمية نبيّ الأنبياء (عد ١٢ : ٦ – ٨)، وركّزت عليه تاريخ الخلاص مُنطلقة من

التقاليد التي وصلت إليها. أمّا المرجع اليهوهي الذي يتوسّع في الحديث عن اختيار الله لعائلة ابراهيم التي منها سيكون ملك (عد ٢٤: ٧، ١٧) يخرج من يهوذا (تك ٤٩: ١٠)، فهو يتوقّف عند شخصية موسى وما يمثّل من تقاليد جمعت حولها أسباط إسرائيل الاثني عشر في وحدة دينية واجتماعية.

كان موسى من سبط لاوي وارتبط أيضاً بسبط رأوبين، فاصطدم به عبر داتان وأبيرام (عد ١٦: ١ ي). وحين مات دُفن في نبو (تث ٣٤: ١) وهي مدينة لبني رأوبين تقع شمالي موآب. تزوج موسى بامرأة مديانية اسمها صفورة الملقّبة بالكوشية (عد ١٢: ١)، والقرابة معروفة بين مديان وكوش (حب ٣: ٧، راجع النصوص المصرية التي تلعن هذين الشعبين). ثمّ إنّ المديانيين ارتبطوا برباط وثيق مع الموآبيين (عد ٢٢: ٤، ٧)، وداود هو ابن راعوت الموآبية (را ٤: ٢١)، وقد سلّم عائلته إلى ملك موآب حين دبّ الخلاف بينه وبين شاول (١ صم ٢٢: ٣ - ٤)، وهناك علاقات خاصة بين رأوبين ودان عبر بلهة (تك ٣٥: ٢٢).

وارتبط موسى بقبيلة افرائيم (هو ١٢: ١٤) وقد عاونه يشوع بن نون الافرائيمي. واتصل ببنيامين المولود في الرامة قرب بيت إيل في أرض افرائيم (تك ٣٥: ١٨ ي؛ ١ صم ١٠: ٢؛ ار ٣١: ١٥). ومن الجلجال (على ضفة الأردن قرب غابة افرائيم. رج ٢ صم ١٨: ٦)، حيث المعبد البنياميني الشهير، سينطلق يشوع في حملاته العسكرية.

ارتبط إفرائيم بن يوسف بمنسّى (عبر بني ماكير) وكلاهما تبنّاه يعقوب (تك ٥٠: ٢٣) فأقاما في محنائيم في جلعاد، وتردّد بنو شمعون إلى معبد بعل فغور (عد ٢٥: ١٤)، وقد حفظ لنا التقليد خبرًا عن هذا المعبد وما فعله موسى بالذين فجروا هناك (عد ٢٥: ١ ي).

أمّا علاقة سبط يهوذا بموسى فسيكتشفها المرجع اليهوهي عبر الجماعات العائشة في الجنوب والتي اتصل بها داود في صقلاج وحبرون. فهناك ذكريات عن قادش حيث دُفنت مريم (عد ٢٠: ١) أخت موسى. ويتحدّث بنو كالب الذين أتوا من قادش إلى حبرون، عن إقامة موسى في وسطهم. و إنّ اللاويين المقيمين على حدود أدوم يتذكرون هارون الذي كان قرب موسى في حروبه، والذي طبع عبادة بني إسرائيل بشعائر مأخوذة من مصر أو كنعان (خر ٣٢: ١ ي) والذي دُفن في جبل هور، في منطقة العربة (قرب البحر الميت). ويروي القينيون المقيمون قرب عرار (قض ١: ١٦) أنّهم رافقوا موسى في البرّية.

تتنوّع التقاليد حول شخصية موسى، وكل قبيلة، بل كل عشيرة تحاول التقرّب منه. وتتنوّع أيضاً حول اسم حميّه. فهو في تقليد مديان «يثرون» (خر ٣ : ١)، وفي تقليد أدوم «رعوئيل» (خر ٢ : ١٨؛ رج تك ٣٦ : ١٣، ١٧)، وفي تقليد القينيين «حوباب» (قض ١ : ١٦؛ ٤ : ١١). وتتنوّع أيضاً حول اسم الجبل الذي تجلّى الله له عليه. فهو سيناء (خر ١٩ : ١١؛ ٣٤ : ٢)، وحوريب (خر ٣ : ١؛ ١٧ : ٦؛ ٣٣ : ٦؛ تث ٥ : ٢)، وجبل الله (خر ٣ : ١؛ ٤ : ٢٧؛ ١٨ : ٥) وجبل يهوه، الرب (عد ١٠ : ٣٣). هذه الأسماء لا تدلّ على جبل واحد، حتّى وإن أعطاها التقليد اليهودي اللاحق وظيفة دينية واحدة.

ذكرنا كل هذه التقاليد التي تربط موسى بأسباط إسرائيل الاثني عشر، ولكنّ الأمور التاريخية الأكيدة التي تناقلها بنو افرائيم، فهي أنّهم وُلدوا في مصر (تك ٤١ : ٥٢) وصعدوا من هناك بقيادة نبي (هو ١٢ : ١٤)، فوصلوا إلى حوريب ثمّ انتقلوا إلى موآب حيث تسلّموا هم وسائر القبائل شريعة من الرب بواسطة عبده موسى. ومهما يكن من أمر، فالوثائق التاريخية التي تناقلتها النصوص القديمة لا تذكر اسم موسى ولا تعرف هارون ومريم وفنحاس ويشوع بن نون. ولكنّ يبقى أن كل قبيلة من القبائل التي أقامت في كنعان، اعتبرت تقليد سائر القبائل وكأنّه تقليدها الخاص وربطته بشخص موسى وبالخروج من مصر والإقامة في البرّية، ليكون له وظيفة تأسيسية في شعب الله.

٣ – إقامة قبائل بني إسرائيل في كنعان

تتوسّع التوراة في الحديث عن حروب بني افرائيم بقيادة يشوع، في أريحا والعي وبيت إيل وأيالون، وتورد نصوص الاتفاق مع بني جبعون وأهل شكيم. كانت شكيم مدينة لمنسّى، فعقد يشوع معاهدة مع أهلها الذين يعبدون بعل (قض ٩ : ٤) وإيل (قض ٨ : ٣٣؛ ٩ : ٤٦) ولا يعرفون اسم يهوه (رج يش ٢٤ : ١٤). في عهد القضاة، السابق لعهد الملوك، كانت قبيلة افرائيم أقوى القبائل ففرضت سيطرتها على منسّى (قض ٨ : ١ ي) وعلى منطقة جلعاد (قض ١٢ : ١ ي). إلى الجنوب من إفرائيم أقام بنو بنيامين (أو أبناء الجنوب، لأنهم على يمين الناظر إلى الشرق)، وعرفوا أحداثًا مأساوية (تك ٣٥ : ١٦ – ٢٠؛ قض ٢٠ – ٢١؛ ١ أخ ٧ : ٢٣). اتصلوا بماكير (بني منسى العائشين شرقي الأردن) عبر عشائر حفيّم وشفيّم (١ أخ ٧ : ١٥) وبأهل يابيش جلعاد (قض ٢١ : ١ ي؛ ١ صم ١١ : ١ ي).

أقام بنو منسى أوّل ما أقاموا قرب شكيم، ثمّ احتلوا شرقي الأردن (قض ٥ : ١٤) وعاهدوا بني إفرائيم وبني بنيامين لمحاربة بني عماليق. أمّا ماكير، بكر منسّى، فأقام في محنائيم، شمالي جلعاد (في شرقي الأردن. رج عد ٣٢ : ٣٩ – ٤٢؛ تث ٣ : ١٥؛ يش ١٣ : ٣٠). انتشر بنو أبيعازر بن منسى، غربيّ الأردن (يش ١٧ : ٢ ي؛ قض ١ : ٢٧ – ٢٨). وفي العهد الملكي اندمجت المدن الكنعانية أي «بنات صلفحاد» وهنّ محلة ونوعة وحجلة وملكة وترصة (عد ٢٦ : ٣٣)، مع قبيلة منسّى. ولما تقدّم الأراميون وطردوا سيحون إلى حشبون وماكير إلى باشان (مملكة عوج)، لم يبقَ لقبيلة منسى في شرقي الأردن إلاّ محنائيم في شمالي جلعاد (١ أخ ٢ : ٢٣). كانت مساكن جاد في سكوت وفنوئيل في جلعاد، وقويت شوكتهم (تث ٣٣ : ٢٠ – ٢١) فخاف منهم الموآبيون في عهد الملك ميشع الموآبي (القرن ٩)، وانضم إليهم بنو رأوبين الذين ضعفوا أمام هجمات الموآبيين وخسروا مدينة أيالون وأريحا.

ارتبط بنو اشير ببني جاد، والجدان ابنا زلفة، امرأة يعقوب، وتاريخ القبيلتين تاريخ مشترك. ثمّ إنّ اللوائح المصرية (في القرنين ١٤ و١٣) تُورد اسم أشير (تك ٢٥ : ٣) الذي أقام بين مصر وديدان (يش ١٣ : ٢؛ ١ صم ٢٧ : ٨). وحين أقام الفلسطيون في كنعان (عد ٢٤ : ٣) طردوا بني دان وأشير إلى الشمال (١ أخ ٧ : ٣٠ – ٤٠. بقيت لهم بعض الجيوب في كنعان الوسطى)، واستقرّوا مكانهم حتّى جبل الكرمل (تك ٤٩ : ٢٠؛ قض ٥ : ١٧؛ تث ٣٣ : ٢٤ – ٢٥).

اتصل بنو دان ببني رأوبين وسكنوا التلال القريبة من يهوذا أي أرض شمعون. ولكنّ الفلسطيين طردوهم إلى الشمال إلى أرض تسيطر عليها صيدون (قض ١٨ – ١٩)، فامتزجوا ببني نفتالي في الجليل الأعلى، وتحالفوا مع يساكر وزبولون فأزالوا سلطان ملك حاصور (يابين أو ابني إيل حسب كتابات ماري) عن الجليل. غير أنّ قبيلتَيْ يساكر وزبولون ما زالتا تقومان بأعمال السخرة لحساب الكنعانيين والفلسطيين في سهل يزرعيل.

في الجنوب أقام بنو رأوبين وشمعون ولاوي ويهوذا، واتصلوا ببني يساكر وزبولون. أمّا شمعون فتذكر اسمه رسائل تل العمارنة (شمعونا) ونصوص اللعنات المصرية (شمعون). ستتشتّت هذه القبيلة وتتفرّق (تك ٣٤ : ١ ي؛ ٤٩ : ٧) وتنتقل مدنها إلى قبيلة يهوذا: صقلاج، شاروحين، حرمة، بئر سبع (يش ١٩ : ١ – ٩). وتفرّق بنو لاوي في افرائيم (قض ١٧ –

٢٠) وجنوبي شرقي يهوذا وحتى في مصر. رافقوا موسى في برية سيناء فاستعان بهم لقمع الذين تمردّوا على أوامره فانحازوا إلى العبادات الوثنية (خر٣٢: ٢٥ – ٢٩؛ تث ٣٣: ٩).

أمّا قبيلة يهوذا فتألّفت من خمس عشائر (تك ٣٨: ١ ي)، بعضها من أصل كنعاني وهي شيلة (١ أخ ٤: ٢١ – ٢٣ في زمن داود) وزارح (انضم إليها أدوميون وقينيون وقنزيون وكالبيون) وفارص (اتصلت بالفرزيين المقيمين بجوار أورشليم. هناك أماكن عبادة: فارص عزة، بعل فارص). وسكن في أرض يهوذا، في بيت لحم، عشيرة افراتية من أصل افرائيمي (قض ١٢: ٥؛ ١ مل ١١: ٢٦) سيخرج منها داود بن يسّى (٢ صم ٥: ١) الذي تعتبره قبائل الشمال واحدًا منهم. بعد هذا التعداد نتساءل: هل كان هناك رباط يجمع القبائل بعضها ببعض؟ قال الشرّاح بتنظيم ديني يجعل كل قبيلة مسؤولة عن خدمة المعبد شهرًا في السنة، ولهذا كانت الأسباط اثني عشر سبطًا.

إنّ قبائل إسماعيل عرفت ١٢ أميرًا (تك ٢٥: ١٣ – ١٥) وكذا قبائل أرام (تك ٢٢: ٢٠ – ٢٤)، وبلاد الرافدين، بل بلاد اليونان وجنوبي إيطاليا. بُني معبد الجلجال باثني عشر حجرًا على عدد أسباط إسرائيل (يش ٤: ٢ – ٩) الذين كانوا يجتمعون فيه في أعيادهم الكبرى (١ صم ١٣: ٤؛ ٢ صم ١٩: ٤١). وسيحافظ سليمان على تقسيم بني إسرائيل إلى اثنتي عشرة قبيلة (١ مل ٤: ٧ ١٧ – ١٩) في بداية ملكه قبل أن يأخذ بطريقة المصريين في تنظيم مملكته تنظيمًا إداريًا.

٤ – مملكة بني إسرائيل

منذ القديم، أحسّ بنو إسرائيل بالحاجة إلى دولة منظّمة على غرار الممالك المحيطة بهم (١ صم ٨: ١٩ – ٢٠)، فقاموا بمحاولات أولى في شمالي البلاد: جدعون (من قبيلة منسى) بعد انتصاره على المديانيين (نهاية القرن ١٢)، أبيملك بن جدعون (قض ٩: ١)، وأخيرًا شاول البنياميني (١ صم ١١: ١٥).

لم يمتدّ سلطان شاول إلى كلّ القبائل، بل إلى ست فقط في وسط البلاد، فظلت خارج سلطانه قبائل الجليل والجنوب. أقام في جبعة ونظم نواة إدارة مركزية، ولكنّ عداءه لبعض الفئات الدينية (١ صم ١٤: ١ ي؛ ٢١: ١ ي) لم يساعده على النجاح في حكمه للبلاد. غير أنّه وفّق في أعماله الحربية فأوقف مدّ بني عمون والزحف الأرامي الذي قام به

ملك صوبة (١ صم ١٤ :٤٧)، وخلّص بيت بنيامين من قبضة الفلسطيين وحرّر جبعة ومكماش، بل وصلت جيوشه إلى سوكو وعزيقة (١ صم ١٧ : ١). إلاّ أنّ الفلسطيين حشدوا قواهم في أفيق والتفوا حول جيش شاول من الشمال وقتلوه هو وثلاثة من أبنائه في جبال الجلبوع غربي بيت شان.

وخلف شاول ابنه اشبعل (ايشبوشت) وملك سنتين في محنائيم (٢ صم ٢ :٩) ثم أعاده الوصيّ عليه ابنير، قائد الجيش، الى جبعة. وحين رأى قوّاد بني إسرائيل أنّ الملك غير أهل ليقود شعب الله، وجّهوا أنظارهم إلى شاب افراتي من بيت لحم هو داود بن يسّى، وكان شخصًا محبوبًا في بلاط شاول هتفت له النساء: قتل شاول الألوف أمّا داود فعشرات الألوف (١ صم ١٨ :٧).

بدأ داود حياته قائدًا في جيش شاول، ثم تحوّل إلى رئيس عصابة هربًا من الملك، وجمع حوله بعض الفارّين من حكم شاول وتسلّطه وجوره. إلتجأ إلى أكيش ملك جت الذي سلمه صقلاج، قرب بئر سبع، وطلب منه أن يقف بوجه بني عماليق ويمنع قبائل الصحراء من غزو المدن. فقام داود بالمهمة خير قيام. ولمّا قويت شوكته واجتمعت حوله مدن يهوذا وقبائلها، نادى بنفسه ملكًا في حبرون على أثر موت شاول (٢ صم ٢ : ١ – ٤). وبعد أن قتل القائد أبنير اشبعل بن شاول، جاء إلى داود شيوخ قبائل الشمال (٢ صم ٥ : ١ – ٥) ونادوا به ملكًا فسار على رأسهم يحارب حروبهم (٢ صم ٥ :١٧ – ٢٤؛ ٢١ :١٥ – ٢٢؛ ٢٣ :٨ – ٣٩). إنتصر على الفلسطيين وأجبرهم على أداء الجزية له. ثم احتل أورشليم التي كانت تحت سلطة اليبوسيين وجعلها عاصمته السياسية والدينية لأنّها تقع بين قبائل الشمال وقبائل الجنوب (٢ صم ٥ :٦ – ١٠).

وأفاد داود من كسوف سلطة المصريين والاشوريين والحثيين، فاحتلّ جزءًا من أرام، وضمّ أرض أدوم وعمون إلى أرضه وفرض الجزية على موآب. ثم استفاد من خلاف بين بعض المدن الأرامية وهدد عزر ملك صوبة، فبسط حمايته على مملكة حماة (٢ صم ٨ :١ – ١٤؛ ١٠ :١ ي؛ ١٢ :١٦ – ٣١)، ومد نفوذه إلى الفرات. وأخيرًا أقام علاقات ودية مع أحيرام، ملك صور سيدة البحار في ذلك الزمان (٢ صم ٥ :١١ – ١٢). وهكذا قوّى داود مملكته ووسّع حدودها ونظّم إدارتها، ولكنّه لم يستطع أن يوحّد بين قبائل الشمال المجتمعة حول بيت يوسف وقبائل يهوذا المقيمة في الجنوب، بل لم يستطع أن يجمع أبناءه

فتخاصموا على الحكم في حياته. ولكن تغلّب الحزب المؤلّف من ناتان النبي وصادوق الكاهن وبتشابع المرأة المحبوبة، على الحزب المساند لادونيا، ونصّبوا سليمان ملكًا بدل أخيه البكر.

وأفاد سليمان ممّا حققه أبوه من انتصارات وانتهجه من سياسة حكيمة جعلت حدود المملكة آمنة، فكوّن إدارة مركزيّة موحّدة، إستوحى أساليبها من الممالك الكبرى، بعد أن حطّم الإطار القبلي الضيّق (١ مل ٤:١ ي). ثمّ اهتمّ بأعمال البناء فشيّد قصرًا عظيمًا له وهيكلاً فخمًا لربّه (١ مل ٥:١٢ ي؛ ٩:١٥ – ٢٤)، وتاجر بالخيول جلبها من كيليكية ومصر (١ مل ١٠:٢٦ – ٢٩)، وشارك الملك احيرام في تكوين اسطول تجاري انطلقت سفنه من شواطئ البحر الأحمر فوصلت إلى اوفير (١ مل ٩:٢٦ – ٢٨: جنوبي الجزيرة العربية)، أو من شواطئ البحر المتوسط فوصلت إلى جزر إسبانيا (ترشيش في النصوص الشرقية وترثيسوس في النصوص اليونانية).

ولكنّ السوس بدأ ينخر في المملكة الفتيّة: لم يعد لسليمان جيش قوي كما في عهد داود، ولم تبقَ له سياسة حكيمة تربط قبائل الشمال بشخص الملك (١ مل ١١:٢٦ – ٤٠؛ ١ مل ١١:٢٣ – ٢٥). ولولا انحطاط مملكة أشور وضعف فراعنة مصر وانشغال الحثيين في أعمال البناء، لتصدّعت مملكة سليمان. ولكن ما لم يحدث في حياته حدث سريعًا بعد مماته.

٥ – من عهد سليمان إلى دمار السامرة...

مات سليمان، فحاول ابنه رحبعام أن يتفاوض مع قبائل الشمال في شكيم ففشل في المفاوضات. فانفصلت قبائل الشمال وأقامت عليها ملكًا يربعام (من بني افرائيم) ببركة مصر الخفيّة. مات يربعام، فخلفه ابنه ناداب لسنتين قبل أن يقتله بعشا من قبيلة يساكر. وانقسم الناس بعضهم لزمري الذي قتل بعشا وبعضهم لعمري (٨٨٥ ق.م.). انتقل المُلك من قبيلة إلى قبيلة، والعاصمة من مكان إلى مكان، من شكيم إلى فنوئيل إلى ترصة قبل أن تستقر في السامرة. هذا في الشمال، أمّا في الجنوب فالعاصمة هي أورشليم، والملوك من سلالة داود. أمّا في السياسة فارتبط بنو اسرائيل بمصر وتحالفوا مع الأراميين أو الفنيقيين.

وتأثّر شعب إسرائيل بفينيقية. بدأت علاقات طيّبة مع داود وسليمان، وتوثّقت في أيّام ملوك السامرة، بين عمري من جهة وايتوبعل، ملك صور (٨٩٠ – ٨٦٠) من جهة

ثانية. تزوّج أحاب بن عمري ايزابيل ابنة ايتوبعل، ثمّ تزوّجت عثليا ابنة ايزابيل يورام ابن يوشافاط، ملك يهوذا، وهكذا تكوّن حلف بين فينيقية ومملكة السامرة ويهوذا.

نشير هنا إلى أنّ فينيقية خضعت خلال فترات متقطعة لحكم أشور في القرنين العاشر والتاسع. ولمّا ضعفت أشور في القرن الثامن ازدهرت فينيقية وعرفت صور في عهد الملك بجماليون (٨٢١ – ٨٧٤) عهدًا من الازدهار أوصلها إلى جزر إسبانيا ودفعها إلى بناء قرطاجة، القرية (أو المدينة) الحديثة (قرت حدث). وحاول يوشافاط أن يحذو حذو الفينيقيين، ولكنّه فشل وغرقت سفنه (١ مل ٢٢: ٤٩ – ٥٠). ثمّ تحالف يورام ويوشافاط على ميشع، ملك موآب الذي كسر نير السامرة فلم يقدرا عليه (١ مل ٣: ١ ي).

وتأثّر شعب إسرائيل بأرام. بدأ بعشة، ملك إسرائيل، يحصّن الرامة ليمنع تحرّكات آسا، ملك يهوذا. إلاّ أنّ آسا استعان ببنهدد، ملك دمشق، فهجم على الجليل وأجبر بعشة على التراجع عن الرامة والتخلّي عن مشاريعه الحربية ضدّ يهوذا. ثمّ إنّ أحاب قُتل في راموت جلعاد في معركة مع هدد عزر، ملك دمشق. وبعد اثنتي عشرة سنة جُرح يورام في المدينة نفسها على يد حزائيل. وهكذا شكّلت أرام خطرًا على كنعان. وهذا ما دفع ياهو، ملك السامرة (٨٤١ – ٨١٤)، أن يقدّم للملك أشور خضوعه والهدايا ليأمن شر دمشق.

وتأثّر شعب إسرائيل بمصر، فتطلّع إلى هذا الجار القوي واتبع سياسته وأخذ بتقاليده في الحكم والإدارة. وبعد موت سليمان خضعت مملكة يهوذا لمصر، في عهد شيشاق الأوّل (من السلالة ٢٢) الذي سيجتاز البلاد من الجنوب إلى الشمال، فلا يمس أورشليم، بل يكتفي بجزية باهظة دفعها له رحبعام.

وتأثّر شعب إسرائيل بأشور الذي صدّ هجمات الآراميين عند منعطف الفرات، بل عبر الفرات مع أشور بانيبال (٨٨٣ – ٨٦٠) واصلاً إلى البحر المتوسط. بعد هذا، حارب شلمنصّر الثالث (٨٥٩ – ٨٢٤) حلفًا مؤلفًا من ملك دمشق، وملك إسرائيل (احاب) وأفواجًا من جيش مصر، فانتصر عليهم في قرقر سنة ٨٥٣ ق.م. ولكنّه لم يهزمهم هزيمة كاملة، لأنّه أجبر على العودة إلى بلاده بسبب انقلاب دبّر له. في ذلك الوقت هاجم حزائيل، ملك دمشق، سنة ٨٤٣ (٢ مل ٧: ٧ – ١٥) مملكة إسرائيل في عهد ياهو (٢ مل ١٠: ٣٢ – ٣٣) وحاصر مدينة السامرة (٢ مل ٦: ٨ ي). ولكن عاد هدد نيراري

الثالث (٨٠٩ – ٧٨٢) إلى سورية فخلص زكير، ملك حماة، ويوآش ملك إسرائيل من شر بنهدد الثاني، ابن حزائيل، ثم وصل إلى صور وصيدا وأدوم وفلسطية. فلم تعد تشكل مملكة أرام أي خطر على مملكة إسرائيل. في ذلك الوقت، دفعت مملكة إسرائيل الجزية لأشور واستعادت أراضي سلخها ملك أرام، ثم تحوّلت إلى مملكة يهوذا التي انهكتها الحرب مع أدوم (٢ مل ١٤ :٨ – ١٤). هجم يوآش على آسا في بيت شمس سنة ٧٩٠، فأسره واحتلّ أورشليم وهدم حصونها من جهة الشمال، ثمّ سلب كنوز الهيكل وخزائن القصر الملكي. أمّا يربعام الثاني بن يوآش (٧٨٣ – ٧٤٣) فامتدّت سلطته من باب حماة إلى البحر الميت (٢ مل ١٤ : ٢٥؛ عا ٦ : ١٤). ولكن عادت أشور بقيادة تجلت فلاسر (٧٤٥ – ٧٢٧) وشلمنصّر الخامس (٧٢٧ – ٧٢٢) فاحتلت السامرة وأنهت وجود مملكة الشمال سنة ٧٢١ ق.م.

ونعود إلى الوراء. مات يربعام الثاني سنة ٧٤٣ ق.م.، فخلفه ابنه زكريا الذي قُتل بعد حكم لم يَدُم أكثر من ستة أشهر. ثمّ ملك شلوم، غير أن مناحيم قتله وملك عشر سنين بعد أن دفع الجزية لأشور (هو وملك صور). مات مناحيم سنة ٧٣٨ فخلفه ابنه فقحيا. ولكن قتله فقح الذي تحالف وراصون الدمشقي على ملك يهوذا، يوتام بن عزيا (+ ٧٤٠). وبدأت الحرب الارامية الافرائيمية (٢ مل ١٥ :٣٨) التي تحالف فيها ملوك دمشق وصور والسامرة وغزّة على آحاز (٧٣٦ – ٧١٦) ملك يهوذا، فاستعان بتجلت فلاسر الذي احتلّ غزّة وشاطئ الفلسطيين سنة ٧٣٤ ودمشق سنة ٧٣٢ (أجلى ٨٠٠ من رجالها). ثمّ أخضع مملكة إسرائيل وقسمها ثلاث مقاطعات سمّاها دور، مجدو، جلعاد. وخلف هوشع (٧٣٢ – ٧٢٤) فقح على عرش السامرة، ولكنّ الجزية الباهظة التي فرضتها عليه أشور جعلته يتحوّل إلى مصر. فأسر شلمنصّر هوشع وهاجم السامرة فاحتلّها وأجلى سكانها (٢٧٢٨٠ نفسًا) إلى بلاد الرافدين العليا وماداي (٢ مل ١٧ :٦؛ ١٨ : ١١). وجاء بأناس (عشرة آلاف) أجلاهم من مناطق أخرى إلى السامرة وجعل عليها حاكمًا أشوريًا (٢ مل ١٣ : ٢٤).

٦ – ... إلى دمار أورشليم

ضعف تأثير مصر في الحقبة الممتدة من دمار السامرة (٧٢١ ق.م.) إلى دمار أورشليم (٥٨٧ ق.م.)، فاكتفت بإثارة الممالك الصغيرة على أشور دون أن تتعرّض للخطر. في عهد سرجون (٧٢٢ – ٧٠٥) وعدت الفلسطيين بالمساعدة، ولمّا جاء الملك الأشوري

وخلع ملك أشدود، قدّمت له مصر الهدايا. وبارك الفرعون تحالف ملوك جت ويهوذا وموآب وأدوم، ولكن لمّا جاءت أشور فاجتاحت مملكة يهوذا واحتلّت أشدود وحاصرت صور ودفعت لها قبرص الجزية، سلّم فرعون ملكَ أشدود الهارب إلى الأشوريين علامة على حسن نيّته.

وقويت شوكة أشور. في عهد سنحاريب (٧٠٤ – ٦٨١) حين ثارت الممالك الصغيرة (ومنها مملكة يهوذا في عهد حزقيا. رج أش ٣٠:١ – ٧؛ ٣١:١ – ٣)، جاء الأشوريون فاخضعوا المرافئ الفينيقية لسيطرتهم وحاصروا صور وأفقدوها نفوذها لحساب صيدا التي ستصير أولى المدن الفينيقية. وبدأ حزقيا يحصّن عاصمته: أصلح الأسوار والأبراج، رمّم خزانات المياه، حفر تحت تلة عوفل قناة لم تزل آثارها حاضرة إلى أيّامنا هذه (أش ٢٢:٨-١٤؛ ٢ أخ ٣٢:٢ – ٥). أمّا سنحاريب فهزم الجيوش المصرية، ثمّ احتلّ حصون مملكة يهوذا وحاصر أورشليم (سنة ٧٠١ – ٧٠٠). فدفع حزقيا جزية باهظة (٢ مل ١٨:١٣ – ١٦) اكتفى بها سنحاريب. ثمّ إنّ الوباء ضرب جيش الأشوريين فعادوا أدراجهم (٢ مل ١٨:١٧ – ١٩؛ أش ٣٦ – ٣٧).

قُتل سنحاريب (٢ مل ١٩:٣٧) فخلفه أسرحدون (٦٨١ – ٦٦٨) الذي دمّر صيدون (٦٧٦ ق.م.) وأخضع ملك صور فخسرت فينيقية كل مستعمراتها، وحلّ محلّها اليونانيون. وانتصر أيضاً على طهرقة ملك مصر، ودمّر عاصمته ممفيس، وجلا العائلة الملكية، وقسم البلاد إلى مقاطعات جعل عليها حكّامًا خاضعين له. أمّا أشور بانيبال (٦٦٨ – ٦٣٠)، فسيدمّر طيبة عاصمة الفرعون، ويسيطر على كنعان، فتصبح يهوذا مملكة صغيرة خاضعة لنفوذ أشور إلى حدّ أنّ الملك منسى (٦٨٧ – ٦٤٢) جعل شعائر الأشوريين الدينية داخل الهيكل إكرامًا لملك أشور وآلهته القوية. ولكن تحالف المادايون والبابليون فاحتلّوا أشور (٦١٤ ق.م.) ونينوى (٦١٢ ق.م.)، فهرب الملك الأشوري إلى حرّان التي سقطت أيضاً سنة ٦١٠. وحاول نكو، فرعون مصر، أن يساعد الأشوريين باسم توازن القوى في الشرق، فوقف يوشيا، ملك يهوذا، في طريقه، فقُتل سنة ٦٠٩ قرب مجدو (٢ مل ٢٣:٢٩ – ٣٠).

وهكذا زالت سلطة الأشوريين، وحلّ محلّها نفوذ البابليين بقيادة نبوفلاسر (٦٢٥ – ٦٠٥). وما إن اعتلى نبوكدنصر (٦٠٥ – ٥٦٢) العرش حتّى قهر الجيوش المصرية في

كركميش على الفرات (ار ٤٦ : ٢ – ١٢). وحرّض الفرعون بساميتيك (٥٩٤ – ٥٨٨) أوّلاً أورشليم وصور وغيرهما على رفض دفع الجزية، فحاصر نبوكدنصر أورشليم التي ظلّت تدافع عن نفسها سنة كاملة وهي تنتظر العون من مصر. ولمّا سقطت أسلمها الملك للنهب والحريق. قتل الفاتحُ أولادَ الملك وفقأ له عينيه وجلاه مع النخبة من البلاد. وترك وراءه شعب الارض من عمال ومزارعين، وأقام عليهم حاكمًا يهوديًا اسمه جدليا. ولكنّ المتعصّبين قتلوا الحاكم الجديد وفرّوا إلى مصر وأخذوا معهم قسرًا النبي إرميا (٢ مل ١٤ :١٨ – ٢٦؛ أر ٣٧ :٣ ي). على أثر ذلك، تدخّل البابليون وخسرت أورشليم كل نفوذها وارتبطت بمقاطعة السامرة التي أدار أمورها حاكم أجنبي، وسيطرت عليها أرستقراطية ترتبط ببابل ارتباطًا وثيقًا.

ولكن حكم البابليين لن يدوم طويلاً بعد نبوكدنصر (أخضع صور سنة ٥٧٤ ولكنّه لم يحارب ملك مصر). في عهد نبونيد (٥٥٦ – ٥٣٩) دب الخلاف بين الملك والكهنة، ففتحت بابل أبوابها أمام كورش الفارسي وأستقبلته كمحرّر لها. وهكذا انتهى حكم البابليين وحلّ الفرس محلّهم.

ج – شعب إسرائيل في زمن الفرس واليونان والرومان

١ – الفرس

سنة ٥٥٩ ثار كورش، ملك انشام، على أسياج المادايي (+ ٥٥٠)، فجمع تحت رايته الفرس والمادايين، ثمّ انتصر على كريسوس، ملك ليدية، في سردية (تركيا اليوم). بعد ذلك عبر الفرات متوجّهًا إلى بابل، ففتح له الحاكم أبواب العاصمة، وأعلنه كهنة مردوك الملك الشرعي للبلاد. لم يمسّ كورش بأذى حياة الناس وأملاكهم، ولم ينهب القصور والمعابد، بل أظهر تسامحًا دينيًا فحافظت كل منطقة على ديانتها، واعتبر نفسه الوارث الشرعي للمملكة الأشورية التي اغتصبها البابليون، ومحرّر الشعوب المغلوبة على أمرها.

أمّا اليهود، فقد سمح لهم كورش بالعودة (٥٣٨ ق.م.) إلى بلادهم وأرجع إليهم كنوز الهيكل وسمح لهم بإعادة بناء هيكلهم في أورشليم (عز ١ : ١ ي؛ ٦ :١ – ٥). وهكذا انطلقت قافلة أولى من الراجعين بقيادة أمير من أمراء يهوذا اسمه ششبصّر وبدأت العمل.

ولكنّ معارضة أرستقراطية (اش ٥٢: ١٢) السامرة وضعت العراقيل، فتوقّف العمل في بناء الهيكل.

وملك كمبيز (٥٣٠ – ٥٢٢) بعد كورش، فانتصر في معركة واحدة على الفرعون بساميتيك الثالث، وحاول التوسّع إلى ليبيا والحبشة، إلاّ أنّ الثورة اندلعت في بلاده، فعاد إلى الشرق وهناك مات في ظروف غامضة.

فخلفه داريوس الأوّل (٥٢٢ – ٤٨٦) الذي أعاد الهدوء إلى بابل والأمن إلى أنحاء المملكة، فنمت التجارة وازدهرت الأقاليم، فعرفت المملكة في أيّامه أوج عظمتها. وما يجدر القول هو أنّ اللغة الارامية صارت لغة الديوان الملكي والتجارة الدولية والعلاقات الدبلوماسية، فعمّ استعمالها من مصر العليا إلى الهند، فسيطرت على كل اللغات المحليّة من فينيقية وعبرية.

أمّا بلاد اليهودية فدخلت في الإقليم الخامس المؤلّف من غربي الخابور، وسورية، وفينيقية وكنعان، وقبرص، وإليها انطلقت قافلة ثانية بقيادة الأمير زربابل والكاهن الأعظم يشوع (٥٢٠ ق.م.). بدأ الراجعون (وقد قارب عددهم الخمسين ألفًا) ببناء الهيكل مستفيدين من مساعدات السلطة الفارسية وتبرّعات اليهود الأغنياء (عز ٢: ٦٨ – ٦٩؛ زك ٦: ٩ – ١٥)، وأكملوا العمل رغم محاولات أهل السامرة، ودشّنوا الهيكل سنة ٥١٥ ق.م. (عز ٥ – ٦).

في عهد أرتحششتا (٤٦٤ – ٤٢٤) حاول اليهود إعادة بناء أسوار أورشليم، ولكنّ السلطة المحلية أوقفت الأشغال بتحريض من السامريين (عز ٤: ٧ – ٢٣؛ نح ١: ٣). ولكن ستتبدّل الأمور حين يقوم موظّف ملكي في شوش، اسمه نحميا، بإعادة بناء أسوار أورشليم. أرسله الملك الفارسي في بعثة رسمية (٤٤٥ ق.م.)، ففصل اليهودية عن السامرة وجعلها مدبريّة مستقلّة، وقام بإصلاح ديني فأعاد الجماعة إلى عبادة الله الواحد وفرض ممارسة الشريعة اليهودية من دون مساومة.

٢ – اليونان في الشرق

تسلّم الإسكندر الكبير (٣٥٦ – ٣٢٣) الحكم من والده فيلبس، وهو في العشرين من عمره. وبعد أن وضع حدًّا لحالة الفوضى في اليونان، انتقل إلى الشرق. انتصر في معركة غرانيك (٣٣٤ ق.م.) فانفتحت أمامه أبواب آسية الصغرى (تركيا الحالية)،

وتغلّب على الفرس في أيسوس (٣٣٣) فخضعت له سورية. دخل صور وغزة واستقبلته ممفيس، العاصمة المصرية كمحرّر لها. زار أورشليم وهيكلها وقمع ثورة للسامريين، ثمّ توجّه إلى فارس فاحتلّ عاصمة داريوس الثالث (٣٣١ ق.م.)، وإلى الهند حيث قهر بورس (٣٢٦). وحاول أن يتابع سيره لولا معارضة قوّاده، فعاد إلى بابل وهناك مات وهو في الثالثة والثلاثين.

مات الإسكندر وما ترك ابنًا يرثه، فاختلف قوّاده ثمّ اقتسموا مملكته، فأعطيت آسيا من طورس إلى الهندوس لسلوقس، ومصر لبطليموس، وتركيا وآسية الصغرى لليزيماك ومكدونية لكساندرس.

وضع بطليموس الأوّل يده على كنعان، فاحتلّ أورشليم وأخذ بعضًا من أهلها إلى الإسكندرية، ثمّ سيطر على غزّة. انتصر في ايسوس (٣١٠ ق.م.) على أنطيغونس، حاكم مكدونية الجديد، وضمّ إلى مملكته سورية الجنوبية حتى دمشق.

وتفاعل «اليونان» بالعبرانيين. اهتمّ اليونان بنظُم اليهود فاعتبروا أنّ تيوقراطيّتهم ترجع إلى موسى وهارون، فتجاهلوا زمن الملوك والأنبياء. أمّا اليهود الذين أقاموا في المدن «اليونانية»، فقد كانوا مواطنين يتمتّعون بكل حقوق المواطنية. تركوا الأرامية وأخذوا يتخاطبون باللغة اليونانية، فترجموا إليها أسفار موسى الخمسة ثمّ الأنبياء والمزامير واستعملوا هذه النصوص (التي ستكون نواة السبعينية) في اجتماعات الصلاة في المجامع.

وبدأ الصراع بين البطالسة والسلوقيين، فوصل أنطيوخس سوتر (٢٨٦ – ٢٦١) إلى دمشق، ودارت بين مصر وأنطاكية حرب (سميت الحرب السورية) انتهت بمعاهدة سلام، تزوّج بموجبها أنطيوخس برنيكة ابنة الملك المصري. ولكن مات الملكان وعادت الحرب سجالاً، إلى أن انتصر انطيوخس الثالث الكبير (٢٠٣ – ١٨٧) على بطليموس الخامس ووضع يده على كنعان (٢٠٠ ق.م.).

في هذا الوقت نعمت اليهودية بالهدوء والسلام، وهو أمر نكتشفه من خلال قراءة سفر يشوع بن سيراخ الذي عاش في الربع الأوّل من القرن الثاني. وانتشرت الثقافة الجديدة فعمّت العاداتُ اليونانية وتقاليدُها أوساط كنعان، وأخذ البعض يبنون بيوتهم حسب الفن المعماري اليوناني (بيت سوسنة وحديقته في دا ١٣ : ٤). أمّا يهود الشتات، فتوزّعوا في مراكز هي الاسكندرية والقيروان وقبرص وأنطاكية وكانت لغتهم هناك اليونانية، وفي

بابلونية، وكانت لغتهم هناك الارامية. أمّا العبرانية فظلّت لغة المثقّفين والطبقات الشعبية التقليدية المنغلقة على ذاتها.

وجاء أنطيوخس إبيفانيوس (١٧٥ – ١٦٤) فتبدلّت الأوضاع. اغتصب الحكم واستفاد من الظروف السياسية الراهنة، فأخضع لسلطته بطليموس السادس (١٨١ – ١٤٥) ملك مصر. ولكنّ تدخّل رومة دفعه إلى الخروج من مصر، فصبّ جام غضبه على سكّان اليهودية: سلب المعابد، أقال أونيا الثالث من وظيفة الكهنوت وأرسله منفيًّا إلى جوار أنطاكية حيث مات سنة ١٧٠ ق.م. (٢ مك ٤: ٣٠ – ٣٨). فهرب ابنه أونيا الرابع إلى مصر، وبنى هناك هيكلاً ظل المؤمنون يؤمّونه حتّى القرن الأول ب.م.

وامتدّت الثقافة اليونانية، فعرفت مدينة مثل جدارة حركة أبيقورية مع الفيلسوف فيلوديميس، وأخذ اليونان بالزواج الواحد على مثال اليهود. فحسب أنطيوخس أنّ الساعة جاءت ليقوم بحركة انتقائية (تختار عناصر من هذه الديانة وتلك وتمزجها بعضها ببعض) دينية تلغي خصائص يتمسّك بها اليهود المحتمون وراء نظمهم وشرائعهم. إلاّ أنّه اصطدم بحاجز المكّابيين ومعارضة المؤمنين الأتقياء الذين فضّلوا الموت على التخلّي عن وصايا الله.

حمل يهوذا المكّابي السلاح (١٦٤ ق.م.) بوجه أنطيوخس، فحرّر أورشليم وطهّر الهيكل في ١٤ حزيران من تلك السنة، تحت عين رومة الساهرة على مصالحها في الشرق والتي تنتظر الساعة التي تتدخّل فيها. مات يهوذا سنة ١٦٠ (١ مك ٨: ١ ي) فخلفه أخوه يوناتان (١٦٠ – ١٤٢) وجمع في شخصه قيادة الشعب ورئاسة الكهنوت، ولكنّه مات قتلاً بعد أن أعطى شعبه قوة سياسية يُحسَب لها حساب. فخلفه سمعان المكّابي (١٤٢ – ١٣٤)، ومنه أُخذت سلالة الحشمونيين اسمها، فحرّر أورشليم من سلطة السلوقيين، وجدّد المعاهدة مع رومة. قُتل سمعان فخلفه هركانس (١٣٤ – ١٠٤) وخضع لسلطة أنطيوخس السابع ودفع له الجزية. ولكنّ سلطة السلوقيين كانت تسير إلى الانحلال، وها هي رومة تستعدّ لفرض سيطرتها على الشرق.

٣ – الرومان في الشرق

بدأت رومة تهتمّ بالشرق وهي لم تنته بعد في الغرب من حروبها في إسبانيا (١٥٣ – ١٣٣) وتدميرها لقرطاجة (١٤٦ ق.م.). فيوم أُخضعت لسلطتها أفريقيا الفينيقية واليونان، وضعت حدًّا لهجوم السلوقيين على مصر بفضل ما قرّره مجلس شيوخها، بانتظار أن يتدخّل قوّادها أمثال سيبيون إميليانوس وغيره.

ضعفت مصر. فبعد عهد فيسكون التعيس سنة ١١٦ ق.م. انفصلت القيروان عن مصر وصارت مقاطعة رومانية. ثمّ دبَّ خلاف بين بطليموس لاثيرس وبطليموس الاسكندر، فأخذ الأوّل قبرص والثاني مصر. ولمّا ماتا كلاهما، عاد العرش إلى ملك يُشَكّ في نسبه. وضعفت سورية. فبعد أن توفي زبيناس عاد العرش إلى أنطيوخس غريبس، ولكنّ أخاه خاصمه فتمزّقت المملكة، وتابع أولادهما سياسة الخصومات والحروب الداخلية فخسرت أنطاكية بلاد الرافدين، ودبّت البلبلة في ولاياتها منتظرة السلام الذي ستفرضه رومة عليها.

أمّا في اليهودية، فإنّ دولة المكّابيين «المستقلّة» ذكّرت الناس بعهد داود وسليمان مع هركانس (١٣٤ – ١٠٤) الذي شبّهه الناس بداود ونسبوا إليه موهبة النبوءة. إستفاد المكّابي من ضعف السلوقيين والبطالسة فوسّع حدود المملكة: إحتلّ موآب والسامرة (هدم معبد جرزيم)، وفرض الختان على أهل أدوم، وجعل الجليل أرضًا يهودية صافية. ولكنّ الخلافات الداخلية زعزعت حكمه: رفض الاسيانيون حبريته، فاعتزلوا قرب مغاور قمران على شاطئ البحر الميت، وعارضه الفرّيسيون (فئة من الكتبة والمعلّمين) ولم يبقَ معه إلاّ البرجوازية الدينية والسياسية المتمثّلة بالصادوقيين. بعد هركانس ملكَ أرسطوبولس (١٠٤ – ١٠٣)، فوسّع حدود المملكة اليهودية إلى ايطورية، شمالي فلسطين (منطقة بانياس)، ثمّ اسكندر يناي (١٠٣ – ٧٦) فضمّ إلى سلطانه المدن اليونانية (كانت خاضعة لأنطاكية) في كنعان وشرقي الأردن. ولكنّ خلافه مع الفرّيسيين جعله يُغرق البلاد في الدم ليقمع الثورة، وخلاف ولديه، الواحد مع الاخر، فتح الطريق لرومة فدخلت وأنهت الخلاف لصالحها.

قهر لوكولس، القائد الروماني، الفراتيين سنة ٦٨ ق.م. ولحق بهم إلى ما وراء الفرات، ولكنّ جيشه رفض أن يتوغّل في هذه البلاد البعيدة، فتراجع إلى آسية الصغرى. فحلّ محلّه قائد عظيم اسمه بومبيوس كان قد أخضع إسبانيا لسلطة رومة وقمع ثورة العبيد التي قادها سبرتكوس في إيطاليا وخلّص البحر المتوسط من قراصنة كانوا يعيثون فيه خرابًا. ولمّا أرسل إلى الشرق سنة ٦٦، اتصل بممالك الشرق ولا سيّمَا باليهود في أورشليم.

ما إن وصل بومبيوس حتّى أجبر مترايداتيس، ملك الفراتيين، على اللجوء إلى شاطئ البحر الأسود حيث تُوفي. ثمّ بعد أن أخضع عاصمة الفراتيين الواقعة على شاطئ دجلة، أبعد عن أنطاكية آخر الملوك السلوقيين وجعل البلاد مقاطعة رومانية.

وإذ كان بومبيوس في دمشق طلب إليه اليهود أن يحكم في الخلاف المستفحل بين هركانس الذي يسانده الفريسيون وأرسطوبولس الذي يسانده الصادوقيون. تردّد القائد الروماني وكان منشغلاً في حربه مع الأنباط، ثمّ مال إلى هركانس وطلب إلى ارسطوبولس أن يخضع. رفض أرسطوبولس، فجعله بومبيوس في الأسر ولاحق أتباعه الذين احتموا في المدينة والهيكل، فقتل الكهنة قرب المذبح منجّسًا قدس الأقداس، وفرض شروطًا قاسية على اليهود (٦٣ ق.م.). وهكذا خضعت اليهودية للرومان وأُلحقت بحاكم سورية.

ولمّا وُلد يسوع المسيح في بيت لحم اليهودية (مت ٢ : ١) كان أغوسطس قيصرًا على كلّ المعمور وكيرينيوس حاكمًا في سورية (لو ٢ : ١ - ٢)، وهيرودس ملكًا على اليهودية باسم رومة.

خاتمة

هذا هو الإطار التاريخي الذي دوّنت فيه أسفار التوراة. إنّ كلمة الله تتجسّد في الزمان والمكان وهي توجّه التاريخ. على ضوئها قرأ الكتّاب الملهمون أحداث الكون. لهذا أردنا أن نتعرّف إلى شعب إسرائيل وهو المعنيّ أوّلاً بكتب العهد القديم، وإلى سائر شعوب الشرق. دوّن شعب إسرائيل ما دوّنه ليتذكّر ما فعله الله من أجله، ونحن شعوب العالم نقرأ ما كُتب في التوراة فنرى يد الله التي لا تزال تفعل في الكون وتوجّه أحداث التاريخ إلى أن يحقّق الله مخطّطه في تمام الأزمنة فيجمع في المسيح كلّ شيء ممّا في السموات وفي الأرض (أف ١ : ٩ - ١٠).

الفصل الثامن

مراحل تكوين التوراة
أو العهد القديم

عندما يتّصل القارئ بالتوراة يحسب نفسه أمام مجموعة كاملة لأحد الكتّاب. في الواقع لسنا أمام كاتب واحد، ولسنا أمام كتاب واحد، بل نحن أمام كتّاب عديدين، وأمام مجموعة من الكتب يقارب عددها الخمسين. لا شكّ في أنّنا من الناحية الإيمانية نعتبر أنّ كاتبها واحد، وهو الله، وقد استعان بالكاتب الملهَم ليُوصل إلينا كلامه بطريقة بشرية؛ ولا شكّ في أنّنا نسمّي مجموعة الكتب هذه الكتاب المقدّس، معتبرينها كلّها كتابًا واحدًا. لكنّ الأمر يختلف من الناحية البشرية. فعندما نفتح التوراة يجب أن نعلم أنّ أسفارها ستة وأربعون وكتّابها كثيرون. ويمكننا أن نشبّه تأليف الكتاب المقدّس بقصر بُني على مراحل، غير أنّ مراحل تكوين الكتاب لم تكن بضعة أشهر أو بضع سنين، بل بضعة قرون لا تقلّ عن الثمانية، بدأت مع موسى وتنظّمت في عهد الملوك وامتدت الى الزمن القريب من المسيح.

ومن أجل دراستنا هذه سنميّز خمس مراحل.

المرحلة الأولى هي مرحلة التهيئة: تبدأ مع إبراهيم وتتوضّح مع موسى وتتثبّت في زمن القضاة. والمرحلة الثانية تنبسط في عهد داود وسليمان، فينطلق فيها الأدب الإسرائيلي انطلاقته المكتوبة، مستفيدًا من التقاليد الشفهية التي انتقلت إليه من المرحلة الأولى، وتمتدّ

حتى القرنين العاشر والتاسع قبل المسيح، وتركّز عملها في أورشليم التي أصبحت مركزًا أدبيًا هامًّا. والمرحلة الثالثة تلي زمنَ انقسام مملكة داود إلى مملكتين، مملكة يهوذا في الجنوب، وعاصمتها أورشليم، ومملكة إسرائيل في الشمال، وعاصمتها السامرة. ولقد نما الأدب العبراني في هاتين العاصمتين خلال القرنين التاسع والثامن بطريقة مستقلة إلى وقتٍ دمرّت فيه السامرة فحملت البقية الباقية منها كتبها معها، فاندمج تراث الجنوب بتراث الشمال. والمرحلة الرابعة، وهي مرحلة سقوط أورشليم وذهاب الشعب إلى المنفى، كانت مرحلة فراغ تبعها تجديد سيتوسّع إلى القرن الأوّل ق. م.، فعادت الجماعة إلى أصولها القديمة تدوّنها، وتفتّحت على تيارات فكرية جديدة وشهدت تأثير الثقافة اليونانية في بعض أسفار الكتاب المقدّس.

أ – المرحلة الأولى: مرحلة التهيئة

في هذه المرحلة نتعرّف بصورة خاصة إلى شخصية موسى الذي سيطبع حياة الشعب العبراني بطابعه الفريد. فمعه سيُنشدون أوّل الأناشيد التي نعرفها، ومن فمه سيستمعون إلى أولى الشرائع التي سيعملون بها، وعلى هديه سيروي الرواة النتف الأولى من تاريخهم. في هذه المرحلة ستتكوّن تقاليد العبرانيين وتتثبّت وتنتشر بانتظار أن تُكتَب في المراحل اللاحقة.

١ – من التقاليد الشفهية الى التقاليد الخطّية

وصل الوحي إلى موسى يوم بدأ الشرق يتعلّم الكتابة بالحروف كما حملها الفينيقيون إلى كل الأرض المعروفة آنذاك. غير أنّ العبرانيّين أبطأوا في الوصول إلى مرحلة تدوين تراثهم. فالآباء (إبراهيم واسحق ويعقوب) كانوا بدوًا أو أنصاف بدو، وكانوا يتناقلون أخبارهم وتقاليدهم بطريقة شفهية. أمّا موسى فقد تعلّم في مدارس المصريين وكتب بعض الأمور تلبية لطلب الرب إليه (خر ١٧ : ١٤؛ ٣٤ : ٢٨). ولكنّ أكثريّة شعبه ظلّت على جهل بأمور الكتابة التي بقيت محصورة في بعض أمور محليّة. غير أنّه عندما سيسيطر بنو إسرائيل على المدن ويقيم داود قاعدة مملكته في أورشليم، حينئذٍ سيهتمّ الكتبة العاملون في خدمة الملك بجمع إرث الماضي وتدوينه في الكتب.

بيد أنّ التقليد الشفهي ظلّ حيًّا يغذّي الأدب المكتوب جيلاً بعد جيل، وما فتئ يتطوّر مستقّلاً عن الأدب المكتوب حتّى ما بعد الجلاء (سنة ٥٨٧ ق. م.).

٢ – تقاليد العبرانيين

قبل عهد الملوك، لم تكن أمّة العبرانيين قد حصلت على وحدتها، وكانت جماعاتها تعيش كل منها تاريخًا خاصاً بها وتعرف تقاليد لا تعرفها الجماعة المجاورة. فما نقرأ مثلاً في سفر التكوين (٣٨ : ١ ي) عن زواج يهوذا وأبنائه أمر خاص بسبط يهوذا لم تعرفه سائر الأسباط؛ وما نعرفه عن حروب يشوع قصة محصورة داخل قبيلة بنيامين؛ وما يورده الكتاب عن القينيين (تك ٤ : ١ ي) لا يتعدّى بعض العشائر المقيمة جنوبيّ فلسطين.

التقاليد في بني إسرائيل عديدة، منها تقاليد ترتبط بأماكن مشهورة كتقاليد شكيم، وكان لمعبدها مكانته الدينيّة المعروفة، وتقاليد قادش التي كانت موضع إقامة القبائل قبل دخولهم أرض الموعد، وتقاليد ممرا، أو حبرون، التي هي مدفن ابراهيم (تك ٢٥ : ٩) وساره (تك ٢٣ : ١٩) وإسحق ويعقوب (تك ٤٩ : ٢٩ – ٣١)، وتقاليد أريحا التي انتصر فيها الرب لشعبه وفتح أمامهم طريق أرض كنعان، غربي الأردن؛ ومنها تقاليد ترتبط بتنظيم معيَّن أو مؤسّسة محدّدة: فلمعبد تابوت (أو صندوق) العهد تاريخه منذ سفر الخروج،. وقد جعل فيه موسى لوحَي الوصايا وجرّة المنّ؛ ولمعبد قادش شعائر عبادته وفئات كهنته الذين يرتبطون بجدّهم هارون.

ونتساءل: لماذا جُمعت هذه التقاليد؟ جُمعت لأنّها تحمل ذكريات تاريخية، وتحفظ أخبار الآباء وأعمالهم، أكانوا رجال حرب كالقضاة، أم رجال دين كصموئيل أم آباء للأمّة كإبراهيم وإسحق ويعقوب، أم واضعي أسس الأمّة وتشريعها مثل موسى. وجُمعت هذه التقاليد أيضاً لتشرح للمؤمنين كيف مارس آباؤهم عادة من العادات، كأكل خروف الفصح مثلاً (خر ١٢ : ١ ي)، أو لتفسّر اسم مكان من الأمكنة (قض ٢ : ١ – ٥)، أو لتعطي صورة عن حالة القبائل في زمن من الأزمنة (تك ٤٩ : ١ ي؛ تث ٣٣ : ١ ي). نجد في هذه التقاليد قواعد سلوك للشعب حملت معها قوانين وعادات (تك ٣٢ : ٣٣؛ خر ١٢ : ٢١، ٢٢)، وعِبَراً اخلاقية ودينية من خلال قصة يوسف بن يعقوب أو غيرها من القصص. من خلال هذه التقاليد سنعرف نظرة العبرانيين إلى الله والكون والإنسان والتاريخ، نظرة يعبّرون عنها بطريقة أدبية تنتقل في قبائلهم من جيل إلى جيل.

ونتساءل أيضاً: كيف تبدو هذه التقاليد؟ نرى فيها أوّل الفنون الشعرية، والأمثلة على ذلك عديدة. فهناك نشيد البئر كما نقرأه في سفر العدد (٢١: ١٧، ١٨): «أخرجي يا بئر ماءك! غنّوا لها. بئر حفرها الرؤساء بالصولجان والعصي. عطية الرب هي»؛ وهناك أناشيد الأمّهات لأولادهنّ، كنشيد حواء التي قالت: «رُزقت ولدًا من عند الرب» (تك ٤: ١)، ونشيد سارة التي ولدت إسحق: «أنشأ الله لي فرحًا، فكلّ من سمع يفرح لي» (تك ٢١: ٦)؛ وهناك أناشيد الآباء يباركون فيها أبناءهم، كنشيد نوح: «تبارك الرب إله سام، وليكن كنعان عبدًا له» (تك ٩: ٢٦)، ونشيد إسحق لابنه يعقوب: «ها رائحة ابني كرائحة حقل باركه الرب: يعطيك الله من ندى السماء ومن خصوبة الأرض فيضاً من الحنطة والخمر» (تك ٢٧: ٢٧ – ٢٨).

ونرى فيها أيضاً بوادر الفن القصصي. فهناك الخبر الذي يُروى ليثبت بالدليل لماذا سُمّي مكان باسم من الأسماء (تك ٢٨: ١٩)، أو ليحدّد الحدود التي تفصل، مثلاً، بين مراعي بني أرام (أي لابان) ومراعي بني يعقوب (تك ٣٣: ١ ي)؛ وهناك الخبر الواقعي كقصّة إبراهيم التعيسة مع أبيملك (تك ٢٠: ١ ي) أو قصّة زواج إسحق برفقة (تك ٢٤: ١ ي)؛ وهناك الخبر الملحمي الذي يضخّم الأمور ليبيّن بطولة الله فيها، كخبر الخروج من أرض مصر؛ وهناك الخبر الحِكمي الذي يهدف إلى غرس تعليم في أذهان المؤمنين: فقصّة يوسف بن يعقوب، مثلاً، تعلّمنا ان الله يستخرج من الشر خيرًا (تك ٥٠: ٢٠)، وقصة شمشون تُفهمنا أنّ قدرة الشعب من قدرة الله، شرط أن يتوبوا الى الرب ويتركوا العبادات الوثنية (قض ١٥ – ١٦).

هذا الإخبار سيتطوّر فينتظم بشكل مجموعة واسعة ترتبط حلقاتُها بعضها ببعض. فهناك قصّة الآباء التي تروي سيرة ابراهيم وإسحق ويعقوب، كيف عاشوا في جو من السلام والطمأنينة برفقة الرب الذي دعاهم إلى عبادته؛ وهناك قصة الخروج وما سبقها من ضربات حلّت ببلاد كانت تدين بالوثنية؛ وهناك قصة عبور سيناء وما رافقها من معجزات دلّت على اهتمام الله بشعبه؛ وهناك قصة يشوع بن نون وانتصاراته الحربية... أمّا الإطار لهذا الإخبار (فضلاً عن العائلة) فهو المعابد حيث يردّد المؤمنون تاريخهم ويذبحون ذبائحهم. وفي هذه المعابد سيلعب الكهنة دورًا بارزًا في نقل هذا التراث الأدبي من جيل إلى جيل.

وتمرّ الأيّام فيتخلّى الرواة شيئًا فشيئًا عن التفاصيل التي كانوا ينمّقون بها أخبارهم، ويحصرون اهتمامهم بأهمّ أحداث تاريخ الشعب. لقد أهملوا وجوهًا عديدة اعتبروها

ثانوية، ليُبقوا على بعض الوجوه التي تلخّص في أعمالها أعمال شعب كامل. لا شكّ في أنّ القوّاد كانوا كثيرين يوم دخل العبرانيون أرض كنعان، ولكنّ الكتاب لم يحفظ لنا إلاّ اسم يشوع الذي كان نموذجًا لسائر القوّاد المحاربين بشجاعته، ومثالاً لكل المقاتلين بتجرّده واندفاعه. ولمّا أخذت القبائل تختلط بعضها ببعض ولا سيّمَا في مواسم الأعياد، اطّلعت كل قبيلة على تقليد القبائل الأخرى، وأحسّت كل فئة بأنّ تقليد سائر الفئات كنز يحقّ لها أن تغرف منه. وهكذا تكوّنت بداية وحدة في التقاليد، وشعور مشترك بين أبناء الأمّة الواحدة التي اعتبرت أنّ ما عاشته قبيلة من القبائل عاشته كل القبائل، وأنّ ما اختبره أولئك الذين عبروا البحر الأحمر وعاشوا في بريّة سيناء قد اختبره كل الذين ينتمون إلى إبراهيم وإسحق ويعقوب. وهكذا تهيّأ المناخ لكتابة تاريخ الشعب العبراني ولتدوين تراثه الأدبي والديني.

٣ – أقدم النصوص المكتوبة

عندما نقرأ أناشيد الحرب في سفر يشوع (١٠ : ١٢)، أو نسمعها على لسان دبورة (قض ٥ : ١ ي)، نلاحظ فرقًا بينها وبين الردّات البدائية التي عرفها بنو اسرائيل في زمن البداوة (خر ١٥ : ٢١). ونتعرّف إلى فنّ شعري عريق في نبوءات بلعام (عد ٢٢ : ٧ – ١٠ ؛ ٢٣ : ١٨ – ٢٤) أو في كلمات موسى الأخيرة كما نقرأها في سفر التثنية (٣٢ : ١ ي). أمّا الفن الحكمي فيبرز في مَثَل يوتام (قض ١ : ٢١) الذي يحذّر بني إسرائيل من خطر الملكية، وفي مثل ناتان النبي (٢ صم ١٢ : ١٧ ي) الذي ينبّه فيه داود إلى خطيئته. ونقرأ في الشعر الوجداني مرثية داود لشاول ويوناتان (٢ صم ١ : ١٧ ي): «مجدك يا إسرائيل قتيل على روابيك. فيا لسقوط الجبابرة!... يا جبال جلبوع، لا يكن فيك ندى ولا مطر ولا حقول حنطة للتقدمات، لأنّ مجنّ الجبابرة سقط هناك، مجنّ شاول كأنه لم يمسح بزيت» (رج ٢ صم ٣ : ٣٣ ي حيث نقرأ رثاء داود لأبنير قائد الجيش).

بالإضافة إلى ما بقي لنا من نصوص شعريّة، تذكر التوراة اسم كتابين قد استفاد منها الذين كتبوا فيمَا بعد، وهما كتاب «ياشر» (أو المستقيم، يش ١٠ : ١٣)، وكتاب «حروب الرب» (عد ٢١ : ١٤).

أمّا النصوص النثرية فقد بقي لنا منها اكثرَ ما بقي نصوصُ القوانين والشرائع، وفي هذا السبيل يبدو قانون العهد (خر ٢١ : ١ ي) قديمًا جدًّا، رغم بعض اللمسات اللاحقة التي

وُضعت فيه لتجعله يُجاري تطوّرات العصر: «من ضرب إنسانًا فمات، فليُقتل قتلاً. من ضرب أباه أو أمّه، فليُقتل قتلاً. من خطف أحدًا فباعه أو وُجد في يده، فليُقتل قتلاً». وكذلك نقول عن مجموعة الوصايا العشر التي سينقّحها المعلّمون فيمَا بعد ليحثّوا المؤمنين على العمل بها: «أذكر يوم السبت وقدّسه. في ستّة أيّام تعمل وتُنجز جميع أعمالك، واليوم السابع سبت للرب إلهك... لأنّ الرب في ستة أيام خلق السموات والأرض... أكرم أباك وأمك فيطول عمرك في الأرض التي يعطيك الرب إلهك» (خر ٢٠: ٨ ي؛ رج تث ٥: ١ ي).

إنّ تأثير موسى في الأدب التشريعي واضح، وكذلك تأثيره في الفتاوى التي تسعى إلى حلّ المشاكل اليوميّة التي تعرض لمن يقضي بين الناس. ويمكننا القول إنّ التوراة وُلدت مع موسى ككتاب مُلهَم، كما وُلد معه في التاريخ شعب جديد، يوم عقد مع الرب عهدًا باسمهم.

ب – المرحلة الثانية: أورشليم مركز أدبي

سيطرت شخصيّة موسى على المرحلة الأولى، وستسيطر شخصية داود وسليمان على المرحلة الثانية. إلى موسى نُسبت الأسفار الخمسة، وإلى داود نُسبت المزامير، وإلى سليمان كتب الحكمة. حول المعابد المتعددة أُنشدت الأشعار ورُويت الأخبار في المرحلة الأولى، وستكون أورشليم بهيكلها المحور الوحيد الذي سيضمّ كل التيارات الأدبية في المرحلة الثانية.

١ – ثقافة العبرانيين في بداية الملكية

كانت الملكية في عهد شاول (١٠٣٥ – ١٠١٥) امتدادًا لعصر القضاة، أمّا الملكية في عهد داود (١٠١٥ – ٩٧٥) فقد حوّلت القبائل إلى أمّة، وشتاتَ الشعب إلى دولة، وصهرت العبرانيين في إطار الملكية. بالإضافة إلى ذلك، ابتلع بنو إسرائيل السكّان الأصليين، وهضموا ما في الأمم المجاورة من حضارة، وأخذوا بطقوس بلاد كنعان وطرق عبادته وتعابير صلاته.

تبدّلت الحالة في شعب إسرائيل فنتج من ذلك واقعان. في الواقع الأوّل، ارتبط التنظيم الملكي بدستور الأمّة الديني، فصار الملك الممسوح بالزيت المقدس جزءًا لا يتجزأ

من الدولة التيوقراطية، وأخذ الشعب يعاهده على الولاء، هو وأبناؤه، سنة بعد سنة (٢ صم ٧: ١ ي). وفي الواقع الثاني، كان تابوت العهد، المعبد القديم الذي يشدّ الرباط بين القبائل، قائمًا في شكيم ثمّ في شيلو، فانتقل مع داود إلى أورشليم، العاصمة الملكية، المكان المقدّس الجديد الذي يحلّ فيه الرب اسمه. كان الشعب في المرحلة الأولى يأمل أن يعيش سعيدًا على أرض تدرّ لبنًا وعسلاً، وأن يسود الشعوب التي لا تعرف الله، وها هو في المرحلة الثانية يأمل، بالإضافة إلى ذلك، أن تكون المدينة المقدّسة والهيكل والملك بسلام.

والتقى في أورشليم تيّارُ العبادة الآتي من الشمال، والمرتبطُ بتابوت العهد وتقليدُ موسى ويشوع، تيّارَ الجنوب الآتي من قادش والحاملَ معه عناصر عبادة محلّية؛ والتقت شخصية أبياتر بن عالي الذي سيعزله سليمانُ بصادوقَ الذي يرتبط بسلالة هارون والذي سيحتفظ وحده بوظيفة الكهنوت بعد موت داود.

وتوطّدت الثقافة في أورشليم فجمع الملك حوله حشدًا من الكتبة تفرّغوا لأعمال القصر: أمسكوا حولّيات الملك، حفظوا الوثائق، دوّنوا الرسائل، أداروا أملاك العائلة المالكة، حصّلوا الضرائب. ثمّ نُظّمت مدارس لتدريب هؤلاء الموظفين، وسيدخلها الأمراء وأبناء العائلة المالكة ليتلقّوا فيها التعليم والتهذيب. واستفاد الكهنة من تيّار العلم هذا لينشروا تقاليدهم. وعمل الكتبة في هذا الإطار فطبعوا بطابعهم الخاص هذا الأدب المتجذّر في التقليد الشعبي. واستفادت أورشليم من كل هذا لتكون المركز الثقافي الوحيد في البلاد، فأخرجت نهضة أدبية ستمتزج فيها العناصر المحلية بالعناصر الغريبة، وأعطت بني إسرائيل أدبًا رفيعًا ستعود إليه الأجيال اللاحقة لتغرف منه لوَحْيها.

٢ – تأثير القصر الملكي وهيكل أورشليم

إذا كانت الوثائق الملكية والمستندات الإدارية والقانونية لا تصلح لأن تكون أدبًا، إلاّ أنّها تكوّن للمؤرّخ مرجعًا له قيمته. وعلى هذا النحو سيستفيد كتّاب أسفار صموئيل والملوك من وثائق القصر الملكي والهيكل ليكتبوا تاريخًا من نوع خاص يجعل كلام الله يحكم على أعمال الملوك ويدين من تحسبه الأمم المجاورة صورة الاله على الأرض. وإنّنا نلاحظ أنّ الشرع الملكي لم يتجدّد في هذه المرحلة الثانية، بل ظلّ يُمارَس داخل إطار العادات القديمة التي ستتكيّف فيمَا بعد مع الظروف الجديدة على ضوء الشرع الحي كما جاء على يد موسى.

أمّا الطقوس والعادات، وهي تنتقل عادة من جيل إلى جيل لا بفضل نصوص مكتوبة بل بفضل نُظُم يُعمَل بها، فقد وصل إلينا منها نصوص قديمة حملها من قادش الكهنة المرتبطون بهارون. ونقرأ مثلاً عن ذلك من سفر الخروج (١٣ : ٣ – ١٠) في الاحتفال بعيد الفصح: «سبعة أيّام تأكلون خبزًا فطيرًا، وفي اليوم السابع عيد للرب. فلا يُرَ لكم خبز فطير في هذه السبعة الأيّام، ولا شيء مختمر في جميع دياركم». ونقرأ أيضاً نصًّا من سفر اللاويين (٢٣ : ١ ي) يرينا كيف أنّ التقليد اليهودي تكيَّف مع طقوس كنعانية مرتبطة بالزراعة وأعمال الأرض: «إذا دخلتم الأرض التي أعطيها لكم وحصدتم حصيدها، فجيئوا بحزمة من باكورة حصيدكم إلى الكاهن... وفي غد السبت يوم تجيئون بحزمة من باكورة حصيدكم... تحسبون لكم سبعة أيّام كاملة. وفي غد السبت السابع، بعد خمسين يومًا، تقرّبون تقدمة جديدة للرب...».

كان التيّار النبوي في العالم الآرامي والكنعاني مرتبطاً بالمعبد، وكذلك كان في العالم الإسرائيلي زمن القضاة. بالإضافة إلى ذلك، نجد الرائي والنبي اللذين يعملان في خدمة الملك داود كمستشارين رسميين، يتميّزان بأنّهما يتحدّثان بحرية إلى الملك ويقولان له الحقيقة دون مواربة. فناتان النبي سيقول الحقيقة للملك يوم قتل أوريّا الحثّي وأخذ له امرأته (٢ صم ١٢ : ١ – ٢٥)؛ وجاد الرائي سوف يعلن له قصاص الرب لأنّه أمر بإحصاء الشعب (٢ صم ٢٤ : ١٠ – ٢٥). سيلعب جاد دورًا في حياة داود الحاضرة فينصحه بأن يعود إلى أرض يهوذا ولا يخاف من شاول (١ صم ٢٢ : ٥)؛ وسيلعب ناتان دورًا في مستقبل سلالة داود عندما يعلن له أنّ الرب اختار بيته ليكون ثابتًا إلى الأبد، وعرشه ليكون راسخًا لا يتزعزع (٢ صم ٧ : ١٦).

في هذا الإطار، نقرأ المزمور الثاني الذي يلمح إلى اختيار الرب لداود: «قال لي: أنت ابني، أنا اليوم اخترتك وتبنّيتك. أطلب فأُعطيك الأمم ميراثًا وأقاصي الأرض ملكًا لك»؛ ونقرأ المزمور ١١٠ الذي هو صياغة جديدة لنشيد أنشده اليبوسيون، سكّان أورشليم الأوّلون، يوم تنصيب ملكهم، وقد استعاده بنو إسرائيل فاكتشفوا فيه كهنوتًا ملكيًا مارسه كل من داود (٢ صم ٦ : ١٧ – ١٨). وسليمان (١ مل ٣ : ١٥)، وملكيصادق، ملك سليم أي أورشليم: «قال الرب لسيّدي الملك: إجلس عن يميني حتّى أجعل أعداءك موطئًا لقدميك. صولجان عزّك يرسله الرب من صهيون. تسلّط على أعدائك».

وهنا تُطرَح مسألة المزامير التي يُنسب عدد كبير منها إلى داود، ذلك الشاعر والموسيقار الذي عرفناه في مرثية يوناتان وأبنير. فكل هذا يدلّ على أنّ الملك داود لعب دورًا خاصاً، فطوَّر الشعر الغنائي الذي كان يُنشَد عند العبرانيين والكنعانيين في أورشليم، ونقل إلى خدمته كهنة يابوس (الاسم القديم لأورشليم)، ونقل معهم أناشيدهم الدينية. ولما نقل تابوت العهد إلى أورشليم (٢ صم ٦ : ١ ي)، نظَّم ولا شكّ جوقة من المغنّين سينمو عدد أفرادها ويزداد، لا سيّمَا بعد بناء الهيكل. وخلال جمع المزامير، سيستفيد هؤلاء المغنّون من الأناشيد الدينية المعروفة في بلاد كنعان. فالمزمور ١٨ مثلاً هو شكر الملك لله الذي خلّصه من أعدائه؛ والمزمور ٢٠ يحوي صلاة لأجل الملك: «يُعينك الرب يوم الضيق، يرفعك اسم إله يعقوب، يُرسل لك من هيكله المقدّس نصرًا ويشدّد ساعدك من صهيون»؛ والمزمور ٢٤ : ٧ – ١٠ يصوّر لنا طوافًا يتقدّمه تابوت العهد، رمز حضور الله وسط شعبه: «ارفعي رؤوسك يا أبواب، وارتفعي يا عتبات الأبد ليدخل ملك المجد. مَن هذا ملك المجد؟ هو الرب القدير الجبّار في القتال»؛ أمّا المزمور ٢٩ فهو مزمور كنعاني محض يُنشد لإله الرعد، وقد نقّحه العبرانيون، كما نقّحوا غيره من المزامير، وأنشدوه لإلههم يهوه: «صوت الرب عظيم القوة، صوت الرب هدير كلّه» (رج أيضاً مز ٧٢ عن الملك العادل).

٣ – الأدب الحكمي

حفلت مدارس الكتبة في أورشليم بالأدب الحكمي من البلدان المجاورة. فالحكمة ليست مرتبطة بزمان أو مكان؛ إنّها تنتقل من بلد إلى بلد. انتقلت من مصر وبلاد الرافدين ومرّت عبر بلاد كنعان فاستفاد منها العبرانيون وغيرهم. وعلى هذا يذكر سفر الملوك الأوّل (٥ : ١١) حكماء معروفين أمثال ايتان الازراحي وهيمَان وكلكول ودرداع، بني محول؛ ويلمّح سفر حزقيال (٢٧ : ٨ – ٩) إلى حكماء صور وجبيل، ويقول لملك صور (حز ٢٨ : ٣ – ٤): «تعتبر نفسك أحكم من دانيل (نقرأ عنه في آداب راس شمرا) وبإمكانك أن تفهم الأسرار الخفيّة. بحكمتك وفطنتك جمعت لك ثروة، وكدّست في خزائنك الذهب والفضة».

ويشدّد الكتاب على حكمة سليمان فيقول فيه: «وآتى الله سليمان حكمة وفهمًا... ففاقت حكمته حكمة جميع أهل المشرق وكل حكمة مصر. وكان أحكم من جميع الناس... وشاع اسمه بين جميع الأمم. وقال ثلاثة آلاف مثل، وأنشد ألفًا وخمسة أناشيد، وتكلّم في الشجر

من الأرز الذي على جبل لبنان إلى الزوفى التي تخرج في الحائط... وكان يأتي أناس من جميع الشعوب لسماع كلمة سليمان، ومن قِبَل جميع ملوك الأرض الذين سمعوا بحكمته» (١ مل ٥: ٩ - ١٤).

الحكمة هي صناعة الملوك وفنّ يساعدهم على تدبير المملكة وإنجاح أمورها. غير أن هذا الفن ضروريّ لموظفيّ الملك، ولهذا وجب على كل كاتب أن يتعلّم الحكمة. لا شكّ في أنّنا أمام حكمة عملية تساعد الحكيم على التصدّي للأمور بلباقة (مثلاً: يوسف أمام فرعون، تك ٤١: ٢٥ ي)، غير أنّه انطلاقًا من معرفة الإنسان والكون ستتكوّن أفكار تصل بالإنسان إلى التأمّل النظري الذي سيلتقي بالفكر الديني في كتاب مثل سفر أيّوب أو سفر الجامعة. أمّا سفر الأمثال فنقرأ فيه أمثالاً وعبرًا كتلك التي نجدها في كتب مصر وفينيقية: «الابن الحكيم يفرح أباه، والابن البليد حسرة لأمّه. ما يُجمَع بالشر لا يعيل العيال، والصدق يُنقذ من الموت. الرب لا يقاوم رغبة الصديقين، وأمّا هوى الأشرار فيصدّه» (أم ١٠: ١ ي). هذه الأمثال وغيرها جمعها الكتبة في عهد سليمان، ثمّ أضاف إليها أقوالاً رجالُ حزقيا، معتبرين الحكمة والمعرفة والفطنة عطية من الرب يميّز بها الإنسان عن سائر مخلوقاته. وهكذا نفهم الصلاة التي رفعها سليمان الى الرب: «هب عبدك قلبًا فهِمًا ليحكم بني شعبك ويميّز بين الخير والشر» (١ مل ٣: ٩).

٤ - المؤرّخون وأصحاب المذكرات

نجد في أورشليم ومنذ عهد داود وسليمان جماعات من الكهنة المنظّمين والكتبة المتعلّمين وفِرَق الأنبياء والرائين. وسيأتي المؤرّخون فيستفيدون من هذه الفئات الثلاث ليكتبوا التاريخ.

بدأ التاريخ بتدوين الحوليّات سنة بعد سنة، ولم يبقَ لنا منها إلاّ النزر اليسير يقتصر على بعض ملاحظات مقتضبة. نقرأ مثلاً في سفر صموئيل الثاني (٨: ١ ي): «وبعد ذلك ضرب داود الفلسطيين وأخضعهم وأخذ منهم زمام الأمور، وضرب الموآبيين وأضجعهم على الأرض، فقتل الثلثين وأبقى على الثلث الآخر، فصار الموآبيون عبيدًا لداود يؤدّون له الجزية. وضرب داود هَدَدْ عَازر بن رحوب ملك صوبة...».

وبعدها بدأ الكتبة يدوّنون مذكّراتهم في هذا الموضوع أو ذاك، ثمّ جاء المؤرّخون فأعطونا أسفار صموئيل والملوك والأخبار، فكانت تحفة من تحف آداب الشرق القديم.

كانت حوليّات ملوك أشور سلسلة من المدائح تغالي بذكر أعمال الملك، وكانت حوليّات ملك مصر أجزاء متقطعة من التاريخ لا رابط بينها، وتوقفت حوليّات الحثيين على العلل الدينية التي تؤثّر بالتاريخ. أمّا كتّاب العبرانيين فقد استفادوا مما وصل إليه جيرانهم في كتابة التاريخ، واستقوا من إيمانهم نظرة إلى الإنسان والتاريخ، فارتفعوا فوق الأحداث وأعطونا حُكمًا على التاريخ في نظرة شاملة لم يعرف مثلها التاريخ القديم. فبالنسبة إلى المؤرّخين العبرانيين كلُّ الفاعلين في التاريخ، بمن فيهم الملك، يخضعون لشريعة إلهية تتجاوزهم وتدينهم وتوجّه مصيرهم؛ كلُّهم يعملون لمخطّط الله عن علم أو عن غير علم منهم. وهكذا يرتفع المؤرّخ فوق الأشخاص والأحداث فينظر إلى التاريخ نظرة لا تحابي أحدًا ولا تخاف عقابًا.

دوّن المؤرّخون بدايات الملكية في بني إسرائيل منذ مسْح صموئيل شاول ملكًا إلى احتلال داود لأورشليم. تلك كانت حروب الاستقلال. ثمّ سجّلوا تاريخ تابوت العهد منذ يوم أخذه الفلسطيّون في معركة أفيق (١ صم ٤ : ١ ي) إلى يوم أصعده داود بأبّهة إلى المدينة الملكية (٢ صم ٦ : ١٢). أمّا تحفة ذلك الزمان التاريخية، فهي قصّة انتقال الملكية من داود إلى سليمان وما رافقها من أحداث: محاولة أبشالوم (٢ صم ١٣ : ٢٣ — ١٨ : ٣٢) للحصول على الملك، وثورة شابع البنياميني (٢ صم ٢٠ : ١ ي)؛ رغبة ادونيا في أن يخلف أباه بعد أن صار بكْر داود بموت أبشالوم. يقول في ذلك سفر الملوك الأوّل (١ : ٥ — ٦): «وإن أدونيا ابن حجّيت (امرأة سليمان)، ترفّع وقال: أنا سأكون الملك. واتّخذ مراكب وفرسانًا وفرقة من خمسين رجلاً يجرون أمامه». غير أنّ الملك سيكون حصّة سليمان إبن بتشابع (زوجة أوريا الحثّي سابقًا) التي ستسعى وناتان النبي وصادوق الكاهن وبنايا بن يوياداع من أجل ابنها. وهكذا يُمسح سليمان ملكًا ويخلف أباه (١ مل ١ :٢٨ ي)، ثمّ يتخلّص بعد موت أبيه من أخيه أدونيا (١ مل ٢ :١٣ — ٢٥) ومن أبياتار الكاهن ويوآب رئيس الجيش (١ مل ٢ : ٢٦ — ٣٦) وغيرهم من محازبي أدونيا. ولمّا صفا له الأمر، استقرّ المُلك في يده.

٥ — أوّل عرض شامل للتاريخ المقدّس منذ البدء

هؤلاء المؤرّخون الذين ذكرنا دوّنوا أحداثًا عاصرت أشخاصاً كانوا بعد على قيد الحياة. وجاء غيرهم فكتبوا الأحداث القديمة: وعدُ الله لإبراهيم، وقطعُ عهده مع موسى، ودخولُ أرض الموعد مع يشوع والقضاة. كانت هناك تقاليد متفرّقة في القبائل،

فجاء من يجمعها ويربطها بعضها ببعض ويؤلّفها حول موضوع واحد هو خروج الشعب من مصر وإقامته في جبل سيناء. وسيعي أفراد الشعب أنّ ما عاشته عائلة أو قبيلة في بني إسرائيل عاشته كل العائلات والقبائل. من أجل ذلك سيهتمّ المؤرخون بالسلالات التي تربط كل شخص بالجماعة كلها، وكل جيل بالأجيال السابقة. وهكذا يظهر مخطّط الله الذي لم يبدأ مع إبراهيم وحسب، بل مع نشأة البشرية.

وهكذا تثبّتت تقاليد العبرانيين القديمة في إطار تاريخي، وهو تاريخ واقعي يورده المؤرّخون مستعينين بمواد متعددة، وتاريخ بشري يهتمّ فيه كاتبوه بالمعنى الديني أكثر منه بالتفاصيل الدقيقة، وتاريخ يجرُّ معه عناصر عديدة من التقليد الوطني والعادات والشرائع والطقوس والفولكلور ليعطيها معناها العميق. ويرجع هذا التاريخ إلى أبعد من إبراهيم وممالك الشرق القديمة والعصر الحجري، ليصل إلى زمن خلق السماوات والأرض. من هنا ينطلق مخطط الله ويتنفّذ عبر نداء الله للآباء، وتخليص الشعب من مصر، وإبرام العهد معهم في سيناء وإعطائهم أرض الموعد، وتنظيم الملكية... قبل إبراهيم، وقفت الخطيئة حاجزًا بوجه مخطّط الله وإرادته، ومنعت من توحيد البشرية وجمعها حول المسيح، لهذا بدأ الله عمله على مراحل، فانطلق من جماعة بشريّة متأخرة ما زالت تدين بالوثنية، فجعلها شعبًا واحدًا دعاه إلى خدمته وإعلان مجده، وسلّم إليه القواعد التي تجعل منه شعبًا بحسب قلب الله ومقاصده.

هذا هو المخطّط العظيم الذي أراد أن يطلعنا عليه لا كاتب واحد بل كتّاب عديدون دوّنوا التاريخ منذ البدايات إلى عهد داود وسليمان، واستفادوا من مقاطع شعرية ونثرية أدخلوها في تأليفهم، وأعطوا كل ذلك نظرة لاهوتية توافق إيمانهم بالله الواحد. في هذا التاريخ اليهوهي نقرأ الشعر الغنائي الديني الذي أنشده العبرانيون يوم عبور البحر الأحمر (خر ١٥ : ١ ي)، والتعليم الحكمي الذي يسرد لنا قصة الخطيئة الأولى (تك ٣ : ١ ي)، والمقالة التاريخية التي تروي لنا ما فعله جدعون من أعمال في سبيل شعبه (قض ٦ – ٩)، ولائحة القوانين وسلسلة الفتاوى التي تملأ الصفحات العديدة في أسفار الخروج واللاويين والعدد. إنّ هذا التاريخ اليهوهي الذي يشكّل أثرًا أدبيًا لا مثيل له في تاريخ الديانات قد بدأه المؤرّخون في عهد سليمان وظلّوا يقرأونه وينقّحونه في حلقات المتعلّمين والكهنة. فلعب دورًا كبيرًا بين النخبة في بني إسرائيل.

وهكذا برزتُ بنية الكتاب المقدّس حول نواة من النصوص يرجع بعضها إلى زمن موسى، وبدأ شعب الله يدوّن تقاليده، لا في الجنوب فحسب، كما فعل التقليد اليهوهي، بل في الشمال أيضاً، وفي صفوف حلقات الأنبياء والكهنة، فكان لنا ما سمّاه العلماء التقليد الألوهيمي والاشتراعي والكهنوتي.

ج – المرحلة الثالثة: أورشليم والسامرة

بعد موت سليمان، إنقسمت قبائل بني إسرائيل مملكتين لكل منهمَا عاصمتها. وهكذا سيكون للعبرانيين مركزان أدبيان مهمّان هما أورشليم والسامرة.

١ – تقليد السامرة

كيف كانت الحالة في مملكة يهوذا؟ استمرّت سلالة داود وأعطت المملكة ثباتًا واستقرارًا. وكان الهيكل قلعة الصمود الذي منه انطلقت ثورة أطاحت بعثليا (٢ مل ١١: ١ ي)، وفي إطاره تمّ اصلاح حزقيا ثم يوشيا رفضاً للعبادات الكنعانية التي كان يُدخلها إلى الهيكل الملوكُ الذين فعلوا الشرّ بنظر الرب. في هذا الهيكل سيدوّن الكهنة تقاليدهم منذ عهد سليمان، وينشرون الأناشيد الدينـية والنصوص التشريعية، ويروون للشعب الآتي الى الحج مقاطع من تاريخ الأمّة ويعلّمونهم تعليم الله.

أمّا الحالة في مملكة إسرائيل فكانت غير ذلك. هذه المملكة التي تنظّمت رفضاً للضرائب التي فرضها الملك في أورشليم، ساندها سكّان الريف والكهنة المحلّيون الذين خافوا من تسلّط كهنة أورشليم عليهم، ووقف بجانبها الأنبياء المعارضون لكل جديد باسم التقليد القديم. غير أنّ من استفاد من المملكة الجديدة كان الملاّكين الكبار والتجّار وأصحاب الأموال، وإليهم ستستند الملكية لتقوّي نفوذها وتنظّم مركزًا أدبيًا يزاحم مركز أورشليم، له موظّفوه وكهنته وهيكل لا يقلّ عن هيكل أورشليم روعةً وجلالاً، بناه الذين بنوا هيكل أورشليم أي الفينيقيون.

ولكن لم تبقَ تقاليد السامرة صافية، بل انفتحت على تيّارات خارجية نذكر منها تقاليد صور الدينية والأدبية والاجتماعية. ولما زوّج عمري (٨٨٥ – ٨٧٤) ابنه آحاب بإيزابيل

ابنة ملك صور، التقى الشعبان فنتج من هذا اللقاء نهضة أدبية وتجديد في الفنّ وتبدّل في شعائر العبادة. إلاّ أنّ إنتاج هذه الحقبة لم يصل إلينا لأنّه تلطّخ بالوثنية فأتلفه الكتّاب الأتقياء أو أهملوه فراح فريسة الضياع. ولقد كشفت الحفريات الكثير من الكتابات على العاج والفخار والزجاج، وهي تدلّ على نشاط أدبي وفني رفيع. أمّا في الكتب المقدّسة، فقد وصل إلينا من تلك الحقبة المزمور ٤٥، هذا النشيد الملكي الذي قرأه جامع المزامير وأعطاه معنى رمزيًا: «قلبي يفيض بكلام جميل، وللملك أنشد أبياتي. لساني قلم كاتب ماهر. أنت أبهى جمالاً من بني البشر، والحنان انسكب على شفتيك، فباركك الله إلى الأبد».

ما يمكن أن نلاحظه، هو أنّ الحركة الأدبية في مملكة إسرائيل ظلّت غريبة عن الذين جمعوا فيمَا بعد النصوص المقدسة. فأبناء الأنبياء، أو جماعة الأنبياء المتحلّقين حول إيليا وأليشاع، لا تهمّهم من الحياة الاجتماعية ظواهرها، والريكابيون (٢ مل ١٠ :١٥؛ إر ٣٥ :٦) يرفضون العيش في المدن والقصور، ويفضّلون الإقامة في الخيام على مثال العبرانيين الأوائل. لذلك لم يصل إلينا من كلمات إيليا وأليشاع وميخا بن يملة (١ مل ٢٢ : ١ – ٢٨) إلاّ قليلها. وتنبّه التيار الديني إلى ما في النظام الجديد من عناصر وثنية تمتزج بالإيمان الصرف بيهوه، فرفضها وعاد إلى القديم الذي عرفه بنو إسرائيل في عهد القضاة. وهذا الرجوع الى القديم سنراه عند إيليا الذي بنى على الكرمل مذبحًا على الطريقة القديمة (١ مل ١٨ : ٣٠ ي؛ رج خر ٢٠ : ٢٤ – ٢٥) وذهب يحجّ الى حوريب (أو سيناء) ليغوص بإيمانه في الإطار الذي وُلد فيه إيمان شعب الله في القديم.

٢ – تأثير الانبياء في مملكة السامرة

بعد موت آحاب وبداية حكم ياهو (٨٤١ – ٨١٤)، أخذ تأثير الأنبياء ينمو في صفوف المثقّفين، فبات الملوك أنفسهم يلجأون إليهم ويستشيرونهم، وأخذت حلقات الأنبياء والكهنة تتنظّم فكوّنت تيارًا إصلاحيًا أنتهى إلى آثار أدبية شبيهة بتلك التي ظهرت في أورشليم، في القرن العاشر. وهكذا جُمعت ودُوّنت التقاليد التي تحكي عن إيليا وأليشاع، وكُتبت قطع من التاريخ تُعتبرَ تحفة في عالم المذكّرات كثورة ياهو (٢ مل ٩ : ١ – ١٠).

هذا المحيط الديني ترك لنا التقليد الألوهيمي الذي نجد نصوصه في أسفار موسى الخمسة، وجمع الكثير من أخبار يشوع والقضاة وشاول كما نجده في الكتب التاريخية أو ما يسمّيه العبرانيون «الأنبياء الأوّلين». وجمعُ عناصر هذا التقليد يُشبه الى حدّ بعيد ما فعله التقليد اليهوهي في زمن داود وسليمان. والقرابة بين التقليدين واضحة، إن من جهة المضمون وإن من جهة الأسلوب.

في التقليد الالوهيمي نجد وثائق قديمة كالوصايا العشر (خر ٢٠ : ١ ي) أو قانون العهد (خر ٢٠ : ٢٤ – ٢٣ : ١٩). وعندما كتب التقليد الالوهيمي التاريخ بدا متحفّظاً بالنسبة إلى النظم التي أخذ بها بنو إسرائيل بعد دخولهم أرض كنعان. فكتّاب الشمال يريدون أن يرجعوا إلى زمن الخروج والحياة في البرية ودخول أرض كنعان. لهذا يرفضون ما تمّ من تجديد في عهد داود وسليمان. وهذه الأمانة للقيم التي يعتبرونها جوهرية بالنسبة إلى الديانة الوطنية، جعلتهم يشدّدون على دور النبي الذي لعبه الآباء (إبراهيم، موسى)، ويتهجّمون على عبادة العجل الذهبي (خر ٣٢ : ١ ي) أو البعل الكنعاني (قض ٦ : ٢٥ – ٣٢)، ويرفضون النظام الملكي ككل (١ صم ٨ : ١ ي؛ ١٢ : ١ ي)، ويحنّون إلى الحياة التي عرفتها القبائل في عهد القضاة.

لقد تنظّمت مجموعة التقليد الالوهيمي خلال القرن الثامن، في عهد يربعام الثاني المشرق المزدهر (٧٨٣ – ٧٤٣)، كردّة فعل على الفوضى الدينيّة والاجتماعية الظاهرة. ويظهر ذلك في مقابلتنا نصوص التقليد الالوهيمي بنصوص الأنبياء الذين حملوا كلمة الله في مملكة الشمال. فالنبيّ هوشع مثلاً يستعيد مواضيع يشدّد عليها التقليد الالوهيمي مثل الوصايا العشر، وزمن البرّية، والتعلّق بالعهد، وذكر يعقوب أبي شعب اسرائيل، وسيطرة إفرائيم، والعجل الذهبي والتنظيم الملكي.

كل هذا يدلّنا على ما كان للأنبياء من تأثير في صياغة هذا التقليد الديني. وكان للكهنة أيضاً دورهم في تدوين القوانين الاجتماعية والأخلاقية وتطويرها على ضوء المستجدّات التي طرأت على مجتمع يبعد أجيالاً عن مجتمع الصحراء. ولهذا جاءت الشريعة لتقف سدًّا منيعًا بوجه سلطة الملك، بوجه جور الأغنياء وتلاعب القضاة بالعدالة والتراخي على المستوى الأخلاقي والديني.

هذه الحالة ندّد بها إيليا يوم قتل الملكُ آحاب نابوت اليزْرَعيلي واستولى على كرمه (١ مل ٢١ : ١ ي). وقال عنها عاموس (٣ : ١٠): «هم لا يعرفون العمل باستقامة، بل

يملأون خزائن قصورهم بالجور والاغتصاب». وأردف هوشع (٧: ١): «هم يغشّون بعضهم بعضاً، فمنهم السارق في الداخل ومنهم اللصوص الذين يسلبون في الخارج».

مثل هذا العمل يفترض وجود شرع عرفي مبني على العادة سوف يتبلور ويتوضّح في قوانين ثابتة. ولقد تمّ ذلك على ضوء كرازة الأنبياء الذين دفعوا بالاصلاح في خط التقليد الصحيح، ثمّ سلّموه إلى حلقات الأنبياء والكهنة اللاويين الذين انطلقوا من الشرائع والعادات القديمة وتركوا لنا الفتاوى العديدة. وهذا ما كوّن أساس القانون الجديد الذي سيكون جاهزًا بعد سقوط السامرة، يوم أحسّ الشعب بحاجة ملحّة إلى ما يساعده على المقاومة الروحية بوجه المدّ الآتي من بلاد الرافدين. وبالإضافة إلى ذلك، سيفهم أبناء السامرة أنّهم لو سمعوا كلام الأنبياء وقاموا بالإصلاح الذي دعوهم اليه، لما كانت الحالة وصلت بهم إلى ما وصلت. ولقد أحسّوا بضرورة إصلاح يكون أساسه شريعة موسى المغتنية بكلام الأنبياء والمتكيّفة مع حاجات العصر. فكانت حصيلة وعيهم «القانون الاشتراعي» (تث ١٢: ٢ – ٢٦: ١٥) الذي سيكون قلب سفر تثنية الاشتراع كما نعرفه في صيغته الحالية.

٣ – تأثير الأنبياء في مملكة أورشليم

لم يكن تأثير الأنبياء في مملكة الجنوب أقلّ منه في مملكة الشمال. فالمواضيع التي كرز بها عاموس في السامرة (سنة ٧٥٠) هي ذاتها التي سيكرز بها ميخا وأشعيا في أورشليم، وذلك بفضل دور تلامذة الأنبياء في نشر أفكار كل نبيّ. كان ميخا يشبه عاموس إلى حد بعيد، وكلاهما طالع من ريف يهوذا. واذا كان تأثير عاموس قويًا في أغنياء السامرة، فقد كان تأثير ميخا كبيرًا في النخبة من أورشليم فعجّلوا بالقيام بالإصلاح المطلوب (رج ار ٢٦: ١٧ – ١٩). أمّا التقارب بين النبيّين في الأفكار والتعابير فأمر واضح: فميخا (١: ٣ – ٤) يصوّر الرب هكذا: «ها هو الرب يخرج من مكانه وينزل ويطأ مشارف الأرض، فتذوب الجبال تحته وتنحلّ الأودية كالشمع من وجه النار وكالمياه التي تصبّ في منحدر». ويقول عاموس (٤: ١٣) في المعنى نفسه: «فالذي يصنع الجبال ويخلق الريح، ويبيّن للبشر فكره، ويجعل الظلمة فجرًا، ويطأ مشارف الأرض، هو الرب، الإله القدير اسمه».

أمّا أشعيا فإنّه يمثّل تقليد أورشليم الأدبي في أصفى معانيه. لا شكّ في أنّ ما تركه من أثر رفيع يعود إلى الإلهام الإلهي وإلى عبقريته الفذّة، إلاّ أنّ أفكاره وتعابيره ترتبط بالتيّارات

الأدبيّة المعروفة آنذاك في أورشليم. فأشعيا قريب من الكهنة وقد أخذ بأسلوبهم كما استوحى من لاهوتهم الكثير عن مجد الله وقداسته وجلال ملكه ودور الهيكل كمركز لإقامته وسط شعبه. وأخذ كذلك عن الذين دوّنوا التقليد اليهوهي تعليمه عن البقية الباقية، التي تحمل بذار الخلاص وتوفّر استمرار العهد، وعن التعلّق بسلالة داود كما نعرفها عبر نبوءة ناتان (٢ صم ٧: ١ ي). وأخذ أيضاً عن حلقات الكتبة أسلوب المثل فندّد بالحكمة الكاذبة المُفعمة بروح الكبرياء، وقدّم الحكمة الحقّة المشبعة بروح دينية. وعلى مثال عاموس هدّد الشعب بعقاب الرب، وعلى مثال هوشع نظر إلى الخلاص الآتي فجعل العصر الذهبي لإسرائيل، لا في زمن الخروج والحياة في البرّية، بل في عهد داود الجديد. حينذاك يسكن الذئب مع الحمل، ويربض النمر مع الجدي، ويُعلف العجل والشبل معًا وصبي صغير يسوقهما. وترعى البقرة والدب معًا، ويربض أولادهما معًا، والأسد يأكل التبن كالثور.. لا سوء ولا فساد في كل جبلي المقدس» (أش ١١: ٦ – ٩).

ونلاحظ من خلال سفر أشعيا أنّ النبيّ ليس وحده، بل تحيط به جماعة تلاميذه الذين يطبع في قلوبهم شريعة الرب وفرائضه (أش ٨: ١٦). وهكذا يبدو شبيهًا بواحد من معلّمي الحكمة الذين يجعلون همّهم في تثقيف جماعة صغيرة. في هذه الحلقات، نجد الأصل البعيد لجماعة الأتقياء ومساكين الرب الذين سيلعبون دورًا هامًا في تكوين الكتب اليهودية بعد الجلاء... أمّا الجماعة التي تحيط بأشعيا فسوف تحتفظ بأقوال المعلم، أوَصَلت اليها كتابةً أم شفاهًا، وتضمّها إلى بعض وقائع حياته الهامة (أش ٧: ١ ي؛ ٣٦ – ٣٩) لتؤلّف القسم الأوّل من السفر المسمّى باسمه (١ – ٣٩) والذي سينمو مع الزمن بفضل تلاميذ جُدد لم يُحرموا من إلهام الروح القدس.

٤ – بعد سقوط السامرة

بعد سقوط السامرة (٧٢١ ق. م.) ترك مَن بقي من سكانها الشمال، وذهبوا يبحثون عن ملجأ لهم في الجنوب. في الوقت ذاته، بدأت أورشليم باصلاح ذاتها فنتج من هذا الاصلاح نشاط أدبي واسع. فعمد حزقيا الملك (٧١٦ – ٦٨٧) إلى جمع إرث مملكة الشمال الأدبي والديني (والسياسي أيضاً) ليكوّن وحدة وطنيّة محورها أورشليم. وأخذ كتبته يجمعون الأمثال (٢٥: ١) ليدخلوها في أمثال سليمان، كما شرعوا بإعادة النظر في مجموعات

التقاليد القديمة وبمقابلتها بموادّ جاءت من الشمال، فأعطونا نسخة كاملة توحّد تقليد الجنوب (اليهوهي) وتقليد الشمال (الألوهيمي) في إطار البنتاتوكس أو أسفار موسى الخمسة. وفي هذه الآونة أيضاً، برز سفر القضاة في شكله النهائي. وهكذا عادت تقاليد الشمال فالتقت تقاليد الجنوب وكوّنت تقليدًا ذكّر الشعب بما كان عليه في بداية الملكية.

في هذا الوقت، ظلّت حلقات اللاجئين إلى أورشليم على ممارستها الأدبية، فكتبت القانون الاشتراعي بصيغته النهائية. ولمّا انتهى تدوينه جعلوه في الهيكل أمام تابوت الرب. وتجاه الانحرافات عن العبادة الحقة، حلموا بأن يجعلوا من أورشليم (لأنّ شكيم يحتلّها الغرباء) المعبد الشرعي الوحيد للرب في أرض إسرائيل، لأنّ فيها تابوت الرب، ولأنّها جمعت في زمن داود جميع القبائل في رابطة واحدة. وهكذا ستزيد أورشليم إرثها بإرث مملكة الشمال وسوف تحتفظ به إلى يوم اكتشف كهنة الهيكل القانون الاشتراعي وأعلنه يوشيا (٦٤٠ - ٦٠٩) شرعًا لشعبه وفرض على الجميع العمل به.

د - المرحلة الرابعة: في زمن المنفى

تبدأ هذه المرحلة مع يوشيا وإصلاحه الشهير (٦٢٢ ق. م.) وتمتدّ إلى دمار أورشليم وأيّام الشقاء والتعاسة التي سيقضيها شعب الله في المنفى.

١ - التيّار الاشتراعي

ضعفت مملكة أشور فاستفادت مملكة يهوذا من هذا الضعف لتستعيد بعض استقلالها. فمنذ أن تسلّم يوشيا مقاليد الحكم بنفسه (٦٣٠ ق. م.) بدأ بنزع شعائر العبادة الأشورية (وكان ذلك علامة تحرر وطني)، وشرع يهيّئ لاصلاح عميق سيحرّكه اكتشاف الكهنة للقانون الاشتراعي في الهيكل سنة ٦٢٢ وكان قد جُعل فيه منذ مئة سنة. وهكذا سيتحقّق حلم كهنة السامرة، ويؤسّس يوشيا مملكته على عهد موسى وشريعته، ويطبّق هذه الشريعة بحذافيرها متّخذًا بحق الرافضين الاجراءات القاسية (٢ مل ٢٢ - ٢٣). وستكون هذه السياسة الدينيّة محطة في تاريخ العبرانيين الأدبي.

اعترفت أورشليم بالقانون الاشتراعي كشريعة للدولة، فأخذ مركزه بين سائر الأسفار. حينذاك تابع الكتبة عملهم فأخذوا هذا القانون وزادوا عليه خُطبًا أخلاقية تحدّد أبعاده وتنفحه بروحانية أوساط مملكة الشمال الدينية، فكان لنا سفر تثنية الاشتراع.

لا نجد إلاّ القليل من النصوص الاشتراعية في أسفار التكوين والخروج واللاويين والعدد، ولكنّنا سنلاحظ تأثير سفر تثنية الاشتراع في سفر يشوع إذ يضخّم أخباره، وفي سفر القضاة إذ يوضح معناه العام (رج قض ٢ : ١١ ي: «فعلوا الشر، تركوا الرب، غضب الرب فباعهم، أقام لهم قاضيًا أو حاكمًا فخلّصهم، ولكنّهم ما عتّموا أن عادوا إلى الشر»)، وفي أسفار صموئيل والملوك إذ يحدّد سلوك الملوك على ضوء كلام الله. لن نتوقّف على أسلوب المؤرّخين الاشتراعيين، إنّما نلاحظ أنّهم لم يمزجوا المراجع بعضها ببعض، بل حافظوا على استقلالية كل مرجع، ممّا يساعدنا على اكتشافه. بالاضافة إلى ذلك، نجد تعليمًا دينـيًا عن العهد الذي يتحقّق عبر تاريخ العبرانيين، وكرازة ملموسة تسعى إلى إيقاظ القلوب إلى محبّة الرب وحفظ عهده والخضوع لشريعته. وبدون ذلك لا سبيل إلى العيش في الأرض المقدّسة بسلام.

ولكنّ عمل الإصلاح الذي بدأ به يوشيا سيموت بموته المريع (كما حدث لحزقيا قبله). لا شكّ في أنّ القانون الذي أعلنه حافظ على قيمته الرسمية، ولكنّ تطبيقه ظلّ دون المرام. غير أنّ الروح الاشتراعية سوف تستمرّ وتتطوّر مع العصر فتهيّئ القوانين التي ستكون دستور الأمّة التي ستُبنى من جديد بعد النكبة الوطنية التي ستحلّ بأورشليم سنة ٥٨٧. وهكذا سيغتني سفر التثنية وسفر الملوك في «طبعات» جديدة ومنقّحة، فيضيف إليها الكتبةُ خبر موت يوشيا ودمار أورشليم وتشتّت شعبها.

٢ - انبعاث التيار النبوي

كان عهد منسّى (٦٨٧ - ٦٤٢) عهد انحطاط ديني تأثر بالوثنية الكنعانية وطقوس الأشوريين (٢ مل ٢١ : ١ - ٩)، فأخذ الأنبياء يعملون في الخفاء. ولما بدأ عهد يوشيا عاد التيار النبوي إلى عهده في حلقتين، حلقة أولى حول تلامذة أشعيا، كان من نتائجها سفر صفنيا، وحلقة ثانية حول تلامذة هوشع وروحانية الشمال، كان من نتائجها بعض أفكار إرميا. ودُوّن في ذلك الوقت سفر ناحوم الذي أنبأ بخراب نينوى (سنة ٦١٢ ق. م.)، وسفر حبقوق الذي يعلن إيمانه بالله بوجه الكلدانيين.

لم يكن لإرميا إلاّ تلميذ واحد، باروك، جاءه من الحلقات الاشتراعية، وسيدوّن أقوال النبي ويتلوها أمام الشعب مخاطرًا بحياته، وسيكون ما دوّنه نواة سفر إرميا الذي سيجد فيه المنفيون أكبر عزاء لهم في ضيقهم وأفضل مشجّع لهم على الرجوع إلى الرب.

مات إرميا، وبعد موته جاءت الأحداث تؤكّد صدق أقواله. ولكنّه ترك لمواطنيه في المنفى رسالة رجاء أوضحها بكلمات تذكّرنا بتلك التي قالها أشعيا وهوشع: لقد وضع الله مخطّط حبّ لشعبه وبدأ بتنفيذه، ولكنّ هذا المخطط فشل بسبب خطيئة بني اسرائيل. غير أنّ الرب سوف يبتلي شعبه وينقّيه، ثمّ يقبله من جديد ويقيم معه عهدًا يكتبه في القلوب، وبعدها يعيده الى الأرض المقدسة سائرًا أمامه كالراعي أمام خرافه. يقول إرميا (٢٣: ٣): «سأجمع بقية غنمي من جميع الأراضي التي طردتها إليها، وأردّها إلى حظائرها فتثمر وتكثر». ويتابع (٣١: ١٦ — ١٧): «سيرجعون من أرض العدو، يرجع البنون إلى تخومهم... أمّا العهد الجديد... فهو هذا: أجعل شريعتي في ضمائرهم وأكتبها على قلوبهم، وأكون لهم إلهًا ويكونون لي شعبًا».

٣ — التقليد الكهنوتي

التقليد الكهنوتي هو تقليد كهنة معبد أورشليم الذين رفضوا إصلاح يوشيا ليحافظوا على امتيازاتهم. ولكن لمّا رأوا الخطر الكامن في التقليد الاشتراعي، شعروا بالحاجة إلى جمع عاداتهم وتنظيم تعليمهم فكانت نتيجة هذا العمل ما سمّي فيمَا بعد «قانون القداسة» الذي نقرأه في سفر اللاويين (١٧ — ٢٦) والذي استوحى حزقيال بعض نصوصه. وفي هذا الكتاب نكتشف روحانية تختلف عن روحانية سفر التثنية. فهو يشدّد بصورة خاصة على عظمة الله وقداسته، ويبيّن أنّ خدمة المعبد هي أساس روح الديانة، منها ينبع كل عمل إنساني. فكما أنّ الكهنة يمجّدون الرب في الهيكل، كذلك يمجّده، في كل ظروف الحياة، الشعب الذي اختاره: «كونوا قدّيسين كما أنّي أنا الرب إلهكم قدّوس» (لا ٢٠: ٢٦).

في هذا الإطار الكهنوتي نتعرّف الى حزقيال النبي الذي تأثّر بقانون القداسة وعرف أسفار هوشع وإرميا وتثنية الاشتراع. فحزقيال هو رجل الكتاب (٢: ٩ — ٣: ٢) الذي قرأ أسفار سابقيه واطّلع حتى على أساطير فينيقية (٢٨: ١ ي)، وتمرّس بكل ما في الهيكل من شرائع وطقوس وعبادات.

دعا حزقيال شعبه إلى التوبة بلغة سفر التثنية، ثمّ رسم لهم بعد دمار أورشليم (٥٨٧ق. م.) مخططاً مستقبليًا في إطار التقليد الكهنوتي حيث الأفكار المستقبليّة ترتبط بالمعطيات

العملية. فتنقية القلوب عمل طقسي يشبه ما يقوم به الكهنة في الهيكل (٣٦:١٦ ي)، والدولة تيوقراطيّة، بعد أن زالت الملكية، وصار رئيسُ الكهنة رئيسَ الأمّة من دون منازع.

في هذا الوقت بدأ التقليد الكهنوتي يكوّن مجموعة تاريخية وقانونية، وأخذ يستعيد الشرع الموسوي ويتأمله من الزاوية الطقسية والليتورجية. إنّ الظروف فرضت على الكهنة المنفيّين البعيدين عن هيكلهم أن يجمعوا كل ما يتعلّق بالطقوس وشعائر العبادة، متطلّعين إلى اليوم الذي فيه يعودون إلى أرضهم، كما فرضت عليهم أن يحدّدوا لليهود المسبيّين قواعد يسلكون بموجبها فيحمون نفوسهم من كل نجاسة. وهكذا جاء القانون الكهنوتي داخل إطار التاريخ المقدّس. وبعد ذلك استعاد الكهنة مخطط التقليد اليهوهي فنظّموه من جديد وبيّنوا كيف تحقّق قصدُ الله على مدى الأجيال في أربع حقبات: الخلق، العهد مع نوح، العهد مع الآباء، العهد مع موسى. وفي كل حقبة أعطى الله البشر شرائع ووصايا، الى أن أسس عبر موسى تيوقراطيّة مركّزة على عبادة الله: فوق جميع الشعوب هناك شعب اختاره الرب وكرّسه لخدمته، وفوق الشعب هناك الكهنة أبناء هارون أخي موسى.

٤ – عزاء الذين في المنفى

بخراب أورشليم زالت النظم التي خلقها داود الملك، ولكنّ الشعب وجد سبيلاً إلى البقاء بشكل قديم وجديد: بشكل قديم لأنّه أسّس جماعة على مثال الجماعة المقدّسة في بريّة سيناء، وبشكل جديد لأنّ هذه الجماعة تكيّفت والعصر الذي عاشت فيه. وهذه الجماعة لم تقطع كل رباطها بالعهد الملكي، فأخذت عنه ما حفظ لها من إرث أدبي، أي الكتب المقدّسة: أوّلاً أسفار موسى الخمسة التي هي حصيلة مجموعات عديدة من قانون العهد إلى القانون الاشتراعي إلى قانون القداسة والقانون الكهنوتي. وثانيًا الأسفار التاريخية من يشوع إلى القضاة إلى أسفار صموئيل والملوك. وثالثًا مزامير عديدة وأمثال حكمية جمعها كتّاب الملك سليمان وحزقيا... ومجموعة المؤلّفات هذه تدلّ على فكر واحد في مبادئه الجوهرية ومتنوّع في تعابيره والتيارات البارزة فيه. فشعب اسرائيل لا يملك فقط حكمة دينية تميّزه عن سائر الشعوب، بل يملك رجاء وطنيًا نبع من عهد سيناء وتوسّع على ضوء تعليم الأنبياء فوجد فيه الشعب المشتّت باعثًا على الحياة وسط الظروف الصعبة التي فُرضت عليه.

في أيّام المنفى التأم اليهود في جماعات محلّية، فلم يذوبوا في الشعوب التي عاشوا بينها. وكان لكل جماعة إطارها الطبيعي المؤلّف من رؤساء العائلات والشيوخ، وفئة الكهنة واللاّويين، والمثقفين الذين عملوا في الإدارة الملكية ككتبة وموظفين. وتنظّمت مدارس فكرية دخل فيها تلاميذ الأنبياء وأعضاء الحلقات الاشتراعية والكهنوتية، فكوّنوا تيارًا جديدًا سيساعد أبناء شعب الله فيستمرّون في الوجود ويتوجّهون إلى معرفة إرادة الله وسط الظروف الصعبة التي فيها يعيشون.

في فلسطين بقيت بعض الطقوس في هيكل مهدَّم، وفي إطاره أُلّفت مراثي إرميا بمناسبة يوم حداد احتفل به الشعب تذكارًا لدمار أورشليم، كما ألّفت بعض المزامير. أمّا في بابل، فقد تكيّفت الممارسة الدينية بحسب ظروف الحياة هناك، وشدّد المنفيون بصورة خاصة على شريعة السبت والختان والمحرّمات وممارسة الصوم. وبالاضافة إلى ذلك، اعتادت كل جماعة أن تجتمع يوم السبت أو غيره في صلاة مشتركة، فكانت تلك بداية العبادة في المجامع، فيها تلاوة مقاطع من الشريعة ومن التاريخ المقدس، ووعظ وإرشاد، وصلاة وأناشيد، ثمّ البركة للجماعة.

وستعلب هذه الاجتماعات دورًا كبيرًا في تكوين الكتب المقدّسة. فأوّلاً، استعملوا النصوص المدوّنة، ممّا ساعد على حفظ النصوص القديمة من الضياع؛ وثانيًا، كانت هذه العبادة الإطار الملائم لتأليف نصوص جديدة. نعطي مثالاً على ذلك: قرأ المجتمعون سفر الخروج فوصل بهم التأمّل في نصوصه إلى ليتورجية توبة (نقرأها في أش ٦٣: ٧ – ٦٤: ١١) أو حضّ على الثقة بالله (أش ٤٣: ١٦ – ٢١) يبدو بشكل عظة لزمن الفصح، تنطلق من الماضي لتجد فيه أملاً بخلاص جديد (رج مز ٧٨؛ ١٠٥؛ ١٠٦). في هذا الإطار، ولد المدارش وهو فن أدبي فيه يدرس المؤمن نصًّا كتابيًّا قديمًا ويحاول أن يجد فيه جوابًا على تساؤلات حياته الحاضرة، وتكوّنت حلقات المرتّلين والكهنة والكتبة الذين جمعوا الكتب ونسخوها ونشروها وأغنوها بتعليقات تفسّر معانيها.

في هذه المرحلة كتب الأنبياء آخر نبوءاتهم. ومن بين تلاميذ أشعيا سيوجّه كاتب، اغفل اسمه اطلاقًا، الى المسبيين، بين سنة ٥٤٧ (سنة انتصار كورش الفارسي) وسنة ٥٣٨ (سنة القرار الذي بموجبه عاد المسبيون) رسالة تعزية نلاحظ فيها تأثير أشعيا وناحوم (أش ٥٢: ٧ – ١٠) وصفنيا (أش ٤٩: ١٣) وإرميا والتثنية وتقاليد إسرائيل القديمة. إنّ كاتب

هذه الرسالة أديب وشاعر، وما كتبه يبدو قمة من قمم العهد القديم. وهو يشدّد على التيّار المسيحاني، فينقّيه من عناصره السياسية، ويركّز كلامه على مُلك الرب في أورشليم مدينته المقدّسة التي سينطلق منها ليملك على الكون، ويذكّر شعب الله بتاريخه. ولكنّه يركّز انتباهنا على جماعة مساكين الرب الساعين إلى البرّ والحافظين شريعة الرب في قلوبهم. أمّا الخلاص فلا يأتي بالمسيح الملك، أكان محاربًا أم مسالمًا، بل بعبد يهوه (أو عبد الله) الذي سيكون وسيط عهد جديد فيخلّص الجماعات بآلامه، بذبيحة تكفيرية جديدة.

هـ - المرحلة الخامسة: في العهدين الفارسي واليوناني

حول السنة ٥٥٠ ق. م. أطاح كورش الفارسي بالمادايين وانتصر على كريسوس (٥٤٤٦ ق. م.) ثمّ أخذ بابل (٥٣٩) وأسّس مملكة ستدوم حتّى سنة ٣٣١، يوم انتصر الإسكندر على مملكة الفرس واستولى على بلاد الشرق. وعندما مات الإسكندر الكبير (٣٢٣ ق. م.)، اقتسم قوّاده المملكة. وهكذا انتقل الشعب العبراني من حكم الفرس إلى اليونان، إلى البطالسة الآتين من مصر، إلى السلوقيين الآتين من أنطاكية، بانتظار حكم الرومان الذين سيستولون على أورشليم سنة ٦٣ ق. م. بقيادة بومبيوس. وعلى عهد الفرس، رجع المنفيّون من بني إسرائيل إلى فلسطين وسُمح لهم بإعادة بناء الهيكل، ولكن أين هيكل أورشليم من هذا الهيكل الثاني! وعلى عهد البطالسة نعِمَ بنو إسرائيل بالراحة ولكنّهم عرفوا الاضطهاد في عهد السلوقيين الذين أرادوا أن يفرضوا عليهم المدنيّة اليونانية مع ما يرافقها من ممارسات وثنية.

١ - التيّار النبوي في زمن الهيكل الثاني

ظلّ الهيكل رمزًا في شعب الله، وبقي يستقطب الكهنة والأنبياء وعلماء الشريعة. وهنا نتعرّف إلى حجّاي وأشعيا الثالث (أش ٥٦ - ٦٦) اللذين تابعا خط رسالة التعزية كما وردت في أشعيا الثاني (أش ٤٠ - ٥٥)، ونتعرّف إلى زكريّا الأوّل (زك ١ - ٨) الذي أخذ بطريقة حزقيال في اللجوء إلى الرموز. في ذلك الوقت تطوّر الفنّ النبوي فأخذ بأسلوب الكتابة، لا سيّمَا وأنّ الكتّاب الجدد مرّوا في مدارس الكتبة واطّلعوا على ما كتبه سابقوهم وأخذوا عنهم. أمّا المواضيع التي نقرأها فهي: أناشيد دينية وطنية ضيّقة (أش

٦٣: ١ – ٦) أو إعلان الخلاص الشامل للبشرية كلّها (أش ٥٦: ١ – ٨)، وكلام على بني آدوم الذين اجتاحوا الجنوب ونداء الغضب الإلهي عليهم (أش ٣٤: ١ ي؛ عو ١ ي)، وصلاة الرجاء عندما بدأ الهيكل يرتفع.

وهنا يتطوّر الفنّ النبوي ويتحوّل فنًا حكيمًا وفنًا جليانيًا. إنّ دور النبي كواعظ سينتقل إلى معلم الحكمة، ودور النبي كراءٍ سينتقل إلى صاحب الرؤى الذي ينطلق من التعابير الغامضة ليفتح أذهاننا على عالم آخر الأزمنة. وفي هذا الإطار نقرأ فصلين من سفر حزقيال (٣٨ – ٣٩) وثلاثة فصول من سفر أشعيا (٣٤ – ٣٧) وفيها ما فيها من ذكر الحروب، كما نقرأ سفر ملاخي ونحميا اللذين كُتبا في القرن الخامس ق. م.، والقسم الثاني من زكريا (٩ – ١٤) الذي عاصر فتوحات الإسكندر. وبعد يوئيل (بداية القرن الرابع) سيختفي دور النبي (رج زك ١٣: ٢ – ٦) ممهّدًا الطريق للفن الجلياني الذي ستقرأه النفوس التقية، وهمّها أن تفهم معنى هذا الحاضر المخيّب للأمل، وأن تلقي نورًا على مخطّط الله الذي يتحقّق في المستقبل.

٢ – التيّار الحكمي

منذ عهد سليمان دخل التيّار الحكمي أورشليم وتوسّع في أوساط الكتبة. ولكن بعد المنفى وزوال الملكية لم يعد الكتبة هؤلاء الموظفين الذين يدوّنون أعمال الملك وماجريات السنة، بل باتوا رجالاً أتقياء يقرأون الأسفار المقدّسة ويتأمّلونها. هذا التيار الحكمي ستبين معالمه في أقوال نبوية (أش ٤٠: ١٢ – ١٦) ومقاطع اشتراعية (تث ٤: ١ – ٨)، ولكنّه سيحتفظ بفنّه الأصيل معتمدًا أسلوبًا يصل به إلى كل إنسان مستقيم القلب، أكان يهوديًا أم لا. فالكاتب الحكمي سينقل مُعطيات الوحي الموسوي والنبوي الى قرّائه وكأنه يحايد الوحي ويجانبه، إلاّ أنّه عبر أسلوب عرفته الأمم المجاورة سينقل وحي الله مستعملاً أسلوب الأسفار المقدّسة وتعابيرها. وسيترك هذا الفن الحكمي التعليم عن العهد بنزعته القومية الضيّقة، فينفتح على سائر الأمم، ويدخل هكذا تعليمه أوساط الوثنيين فيجلب إلى عبادة الله مهتدين جددًا سيكونون من دُعوا خائفي الله، وهم الذين سيتقبّلون المسيحية من فم الرسل.

إنّ أوّل أسفار الأدب الحكمي هو سفر الأمثال. ضمّنه «ناشره» في القرن الخامس أو الرابع ق. م. مجموعات قديمة، وجعل له مقدّمة لاهوتية تدل على الروح الذي كُتب فيه.

فلقد تطرّق إلى كل ما يتعلّق بالحياة المستقيمة السعيدة، وإلى مسألة الثواب والعقاب، فاستنتج بتفاؤل: طريق البر طريق الحياة، وطريق الشرّ آخرتها الموت. ولكن جاء سفر أيّوب بعده فعارض فكرته، بيّن واقع البارّ المتألّم ظلمًا، وانتهى إلى اختبار للألم الذي يبقى سرًّا للإنسان على الأرض.

٣ – الشعر الغنائي الديني

انقسم شرّاح الكتاب المقدّس بالنسبة إلى المزامير. قال البعض: تكاد ترجع المزامير كلّها إلى عهد الملكية؛ وقال البعض الآخر: القسم الأكبر من المزامير يعود إلى ما بعد الجلاء. لا شكّ في أنّ مزامير عديدة كُتبت في عهد الملكية وجُمعت كما جُمع غيرها من التراث الأدبي زمن المنفى، ولكنّها نقّحت بعد المنفى وتكيّفت لتلائم الظروف الجديدة التي تعيشها جماعة الله. إنّ المزامير التي تحدّثنا عن الملك داود هي قديمة، وكذلك التي تحكي عن مملكة الشمال. أمّا المزامير الحكمية (١؛ ٣٤؛ ٣٧) وتلك التي تنشد الشريعة (١٩: ٨ ي؛ ١١٩) والتي تحكي عن ألم البارّ وعن مُلك الرب في إطار اسكاتولوجي، فقد وصلت إلينا بصورتها النهائية بعد الجلاء.

بهذا الشعر الغنائي الديني الذي يكاد يتمثّل كله في سفر المزامير، يرتبط سفر نشيد الأناشيد الذي دوّن على ما يبدو في الزمن الفارسي. إنّ هذا السفر مجموعة أناشيد حب بشري في إطار حفلة زواج، وقد فهمه المعلّمون كرمز الى حب الله لشعبه على مثال ما نقرأ في هوشع وإرميا وحزقيال.

٤ – من التاريخ الى القصص الديني

عرف بنو إسرائيل الفن التاريخي ولجأوا إلى الخبر، إنّما كان هدفهم منها إعطاء أمثولة لاهوتية أو أخلاقية أو قانونية. لقد تأمّلوا في تقاليدهم فارتفعوا بها إلى مستوى أعلى من التاريخ، إلى مستوى روحي وتعليمي نجد أحلى ثماره في سفر التثنية. من التاريخ انطلق الكهنة في هذه المرحلة الأخيرة فأعادوا كتابته لتربية الناس وتعليمهم، في فن اسمه المدراش. في هذا الإطار نقرأ سفرَي عزرا ونحميا (ذكريات الرجوع، السامريون...)، وسفر يونان الذي هو خبر تعليمي بحت، وسفر راعوت الذي ينطلق من تقليد تاريخي يرتبط

بداود ليصل بنا الى خبر ديني يدل فيه على أن الله يرضى بأعمال امرأة موآبية كما يرضى بتوبة أهل نينوى الذين بشرّهم يونان.

٥ – تدوين أسفار موسى الخمسة وتثبيت نصوصها

إنّ محور التعليم اليهودي هو التوراة بمعناها الحصري، أي الأسفار الخمسة، وقد دوّنت بصورة نهائية في العهد الفارسي فثبت نصّها ولم يعد عرضة للتبديل. لقد ذُكر تاريخها يوم كانت شرعة العهد في زمن موسى، ثمّ تبلورت في تيّارين متوازيين، تيّار الشمال المتمثّل بالوصايا العشر ذات الطابع الأخلاقي وبقانون العهد، وتيّار الجنوب المتمثّل بوصايا العبادة وشعائرها (خر ٣٤: ١ ي). ثمّ التقى هذان التياران فأعطيا أوّلاً القانون الاشتراعي وثانيًا قانون القداسة، ثمّ «توراة» حزقيال، وأخيرًا القانون الكهنوتي الأساسي. ولقد سيطر التيّار الاشتراعي على مدارس أورشليم، بينما سيطر التيار الكهنوتي على مدارس بابل. ولمّا عاد الكهنة الصادوقيّون من المنفى حملوا معهم نصوصاً مكتوبة وتقاليد شفهية، وجعلوا كل ذلك في إطار الأسفار الخمسة بعد أن كيّفوه بحسب الظروف الحاضرة وجعلوا فيه قانون الذبائح وقانون الطهارة... وهكذا برزت «التوراة» بصورتها النهائية على ملتقى التيّارين الاشتراعي والكهنوتي في القرن الرابع ق. م.، دوّن نصّها وثبت فلم يعد من نزاع عليه ولا اختلاف إلاّ على طرق تفسيره.

٦ – في العهد اليوناني

لمّا اجتاح الإسكندر منطقة الشرق، كان للثقافة التي حملها تأثيران في العالم اليهودي، تأثير سلبي يتمثّل في رفض العالم اليوناني وما يمثّله من ارتباط بالوثنية، وتأثير ايجابي يتمثّل في اكتناز الثقافة اليونانية ولغتها، وكان من ثماره سفر الحكمة.

في هذا العهد دوّنت بصورة نهائية أسفار أخبار الأيّام الأولى والثانية ونحميا وعزرا كردّة فعل على السامريين المنشقّين الذين بنوا هيكلهم على جبل جرزيم وانفصلوا عن اليهود وما زالوا. هذه الأسفار الأربعة كُتبت في نهاية القرن الرابع أو مبادئ الثالث فاستفادت من موادّ قديمة وشدّدت على شرعية هيكل أورشليم وحده وعلى حقوق سلالة داود دون سواها.

لا نعرف كيف كُتب سفر أستير، وهو خبر تقوي. أمّا كاتبا سفر الحكمة والجامعة فيدلاّن على معرفة بالفكر اليوناني ومسائله. وسفر طوبيا يرتبط بالعالم الشرقي (نظرته الى الملائكة) ويجمع بين التقليد الحكمي والإخبار التقوي والغناء الديني. وكذلك سفر باروك الذي ترجع أقدم مواده إلى القرن الثالث ق. م.. أمّا يشوع بن سيراخ فقد دوَّن كتابه في القرن الثاني فضمّنه عناصر أخذها من أسفار موسى وتعاليم الأنبياء وكُتُب الحكماء.

ومن نتيجة الصراع بين الفكر اليهودي والفكر الهليني وصل إلينا سفر دانيال وسفر يهوديت وسفرا المكّابيين كرفض للعالم الهلّيني برمّته، وكذلك سفر حكمة سليمان (القرن الأوّل ق. م.) الذي سيعبّر عن إيمان بني إسرائيل بتعابير يونانية فيطرح أمامنا مسألة الخلود بعد الموت ويحل مشكلة الثواب والعقاب الفردي التي عالجتها أسفار الحكمة منذ القرن الخامس ق. م. دون أن تجد لها جوابًا.

خاتمة

تلك هي مراحل تكوين التوراة، تتبّعناها فاكتشفنا فيها تطوّر فكر ديني بدأ مع موسى وتعمّق مع الأنبياء وتكيّف مع معلّمي الحكمة فكان لنا هذا البناء الضخم الذي هو مع العهد الجديد أعظم عطايا الرب للإنسان. في هذه الأسفار نقرأ كلمة الله كما دوّنت بلسان البشر فنطّلع على مخططه الخلاصي ونستشف طريقته في إيصال كلمته إلينا: لم يستعجل شعبه ولم يدفعه بقوّة، بل سار معه على مهل وأمسك بيده كما يمسك الأب بيد ابنه وقاده في طريق طويلة قبل أن يعطيه ويعطي البشرية معه ملء الوحي في شخص ابنه يسوع المسيح.

الفصل التاسع

الأسفار القانونية
في العهد القديم والأسفار المنحولة

سنة ٧٠ بعد الميلاد اجتاح الرومان مدينة أورشليم عاصمة الشعب المؤمن في العهد القديم، ودمّروا الهيكل الذي كان اليهود يعتبرونه بيت الله ومحلّ سكناه. زالت العبادة من الهيكل وأُلغي الكهنوت وبطلت الذبائح، فلم يعد شيء يربط المؤمنين بالله إلاّ التوراة بأسفارها المقدّسة. ولكنّ التوراة نفسها صارت مهدّدة، بعد أن انفصل السامريون المرتبطون بجبل جرزيم (قرب نابلس) عن اليهود المتعبّدين في هيكل أورشليم، بعد أن اختلف الصادوقيّون والفرّيسيّون على تحديد الشريعة (شفهيّة أو مدوَّنة)، وبعد أن تزايدت الدعاوة المسيحيّة وانتشر الإنجيل مستندًا إلى النص اليوناني لأسفار العهد القديم، كما ترجمه العلماء في الاسكندرية، وقرأه المؤمنون من يهود ووثنيين في كل حوض البحر الأبيض المتوسط.

أ – كيف تكوّن قانون التوراة أو العهد القديم

أمام هذا الخطر الذي يهدّد الأمّة اليهوديّة في كيانها ووجودها، اجتمع رؤساء اليهود بقيادة يوحنّا بن زكاي في مدينة يمنيّة على شاطئ البحر القريب من يافا حوالي السنة ٩٠ ب. م.، واتّخذوا إجراءات عديدة منها الانفصال عن المسيحيّين ومنعهم من الاشتراك

في الصلاة اليهوديّة، وتأليف صلاة تُتلى يوميًا ضدّ الهراطقة والمرتدّين المتكبّرين، أي المسيحيّين، ووضع تقويم طقسي (اختلف فيه الأسيانيّون عن الفرّيسيّين) تتوحّد بموجبه العبادة في المجامع، وتحديد قانون الأسفار المقدّسة. في هذا الإجراء الأخير أعلنوا لائحة الكتب التي تؤلّف التوراة فتُعتبر كلام الله وقاعدة حياة المؤمنين، فعدّوا سفري أخبار الأيّام آخر كتاب في توراتهم، فأغلقوا الباب على أي كتاب جديد، معتبرين أسفار التوراة هذه منتهى الوحي وخاتمة كلام الله إلى شعبه.

ولمّا كانت النزعة الفريسيّة هي التي سيطرت على اجتماع يمنية، بعد أن زال تيّار الصادوقيّين وغيرهم في أعقاب نكبة سنة ٧٠ ب. م. التي تركت وراءها آلاف القتلى والعبيد من اليهود، أخذ اليهود بالأسفار المكتوبة بالعبريّة، وتركوا جانبًا الأسفار المكتوبة باليونانيّة، وزادوا على ذلك أنّهم حرموا استعمال الترجمة اليونانيّة لأسفار التوراة المعروفة بالسبعينيّة واعتبروها محرّفة بعد أن وضع المسيحيّون يدهم عليها. ثمّ طلبوا إلى أكيلا (وهو يهودي من البنطس) في السنة ١٣٠ ب. م. أن يقوم بترجمة النص العبري إلى اليونانيّة ترجمة أمينة تتقيّد بحرفية النص ولو على حساب المضمون والمعنى.

١ – التوراة اليهوديّة

هذا الذي وصل إليه المجتمعون في يمنية كان نتيجة تحوّل دام أجيالاً عديدة، فأفضى إلى أسفار التوراة القانونيّة التي تُتلى في اجتماعات الصلاة. أمّا ما تبقّى من كتب فاعتبروه سرًّا محفوظاً لبعض العلماء لا قاعدةَ إيمان لجميع المؤمنين. وهذه الكتب التي أخرجت من لائحة الأسفار القانونيّة هي التي نسمّيها منحولة. هي ليست كتبًا موحاة، بل كتب تقوية تساعدنا على فهم بعض نصوص الكتاب المقدّس بعهدَيه القديم والجديد وعلى الاطّلاع على عواطف المؤمنين الذين تقبّلوا بشارة الإنجيل.

نقرأ أوّلاً في سفر عزرا الثاني، وهو كتاب غير قانوني دُوّن في القرن الأوّل المسيحي باللغة اليونانيّة (١٤ : ٤٤ – ٤٦): «بعد نهاية الأربعين يومًا من الصلاة والانتظار كلّمني العليّ قال: أنشر هذه الكتب التسعة والثلاثين ليقرأها الصالحون والأشرار على السواء. أمّا الأسفار السبعون الأخرى فاحفظها ولا تعطها إلاّ للحكماء من شعبي، بل احفظها سرًّا» (١٤ : ٢٦).

إنَّ سفر عزرا يحدِّثنا عن مجموعة أسفار التوراة التسعة والثلاثين، أمّا يوسيفوس المؤرّخ (٣٧ – ٩٨ ب. م.) فيورد الرقم ٢٢، وهو عدد الأحرف الأبجديّة في اللغة العبرانية: جعل سفرَي يشوع وراعوت سفرًا واحدًا ونبوءة إرميا ومراثيه سفرًا واحدًا، والأنبياء الاثني عشر سفرًا واحدًا. ولكن أكان الرقم اثنين وعشرين أم أربعة وعشرين (راجع كتاب بابابترا، وهو كتاب يهودي غير قانوني دُوِّن في نهاية القرن الثاني ب. م.) أم تسعة وثلاثين، فالكتب المذكورة هي هي كما أقرّها مجمع يمنية بعد جدال طويل، لا سيّمَا في ما يتعلّق بسفرَي الجامعة ونشيد الأناشيد.

وإليك ما قاله يوسيفوس في كتابه «ضد أبيون»: «ليس لنا عدد لا يحصى من الأسفار المتنافرة والمتغايرة، بل اثنان وعشرون سفرًا تحوي تاريخ كل الأزمنة وتُعتبر أسفارًا إلهيّة. كُتُب موسى الخمسة التي تضمّ الشرائع وتروي الأحداث منذ خلق العالم إلى وفاة مشترع العبرانيين (أي موسى). وبعد موت موسى روى الأنبياء في ثلاثة عشر سفرًا ما حصل في أيّامهم. ثمّ كانت سائر الكتب... أمّا الإكرام الذي نحيط به هذه الأسفار فواضح، إذ منذ أجيال وأجيال لم يجرؤ أحد أن يزيد عليها أو يحذف منها أو يبدّل فيها شيئًا، كما أنّ المعلّمين يدخلون في قلب اليهودي منذ ولادته أنّه يجد في هذه الأسفار وصايا الله التي علينا أن نحفظها ونعمل بها».

هذه الأسفار التسعة والثلاثون جعلها يشوع بن سيراخ في مقدّمة كتابه ثلاثة أجزاء: الشريعة، والأنبياء وسائر الكتب. كانت أسفار الشريعة أهم ما في التوراة وأوّل ما دخل فيها، ثمّ جاءت أسفار الأنبياء وما بعدها، وأغلق الباب بعد دخول سفرَي أخبار الأيّام. أمّا أسفار الأنبياء فانتشرت في أوساط تلامذتهم قبل أن تدوّن وتجعل في التوراة، وأمّا سائر الكتب فقد صلّتها (المزامير) أو قرأتها جماعات عديدة ومتنوّعة: فالأدراج الخمسة أي نشيد الأناشيد، وراعوت، ومراثي إرميا، والجامعة، واستير، كانت تقرأ في أعياد بني إسرائيل الكبرى، وأسفار الأخبار ونحميا وعزرا في حلقات الكهنة القائمين على خدمة الهيكل.

وأمّا الحديث عن الشريعة (أو التوراة بالمعنى الحصري) فيعود إلى الزمن القديم يوم كان الكهنة يعتبرون مقاطع الكتاب موحاة فيرجعون إليها حجّة يستندون إليها ليعلنوا حكمًا أو يفتوا في مسألة. نحن نقرأ مثلاً في خر ٢٠ : ١ عن بداية الوصايا العشر: «تكلّم الرب وتلك

كانت كلماته التي قالها لشعبه». ونقرأ في خر ٢٤ : ٧ جواب الشعب: «كل ما تكلّم به الرب نفعله ونأتمر به». وكلمات الشريعة التي تكلّم بها الرب ووعد الشعب بالعمل بها ستُكتب في كتاب لتبقى مصونة محفوظة. يقول تث ٣١ : ٩: «وكتب موسى هذه الشريعة، دوَّنها إلى الكهنة، بني لاوي، حاملي تابوت عهد الرب وإلى سائر شيوخ بني إسرائيل» (رج أيضاً يش ٢٤ : ٢٥ – ٢٦؛ ١ صم ١٠ : ٢٥).

هذه الشريعة التي بدأ الكتّاب بتدوينها منذ عهد سليمان، سيكتشفها الملك يوشيا وشعبه سنة ٦٢١ كما وردت في سفر التثنية، وسيقومون على أساسها بإصلاح ديني جذري يتركّز على تنقية شعائر العبادة من الممارسات الوثنيّة وحصر تقدمة الذبائح والاحتفال بالأعياد في هيكل أورشليم دون غيره من المعابد المنتشرة في أرض إسرائيل (٢ مل ٢٢ – ٢٣). وسيكتشفها الشعب الراجع من الجلاء كما وردت في الأسفار الخمسة. لهذه الشريعة كرّس عزرا نفسه فدرسها ودعا إلى العمل بها (عز ٧ : ٦). شعر أنّه اؤتمن عليها (عز ٧ : ١٤)، فأخذ يعلّم بني إسرائيل أوامرها وأمثالها (عز ٧ : ١٠)، وأمر بقراءتها قراءة علانية لاسيّما في الأعياد (نح ٨ – ١٠). وبدأ بتطبيقها في حياة الجماعة محتفلاً بعيد المظال كما لم يُحتفل به منذ عهد يشوع (نح ٨ : ١٧).

إنّ نحميا الذي أُرسل حاكمًا على أورشليم من قِبَل الفرس، وعزرا الذي كان كاتبًا (موظّفًا) فارسيًا مسؤولاً عن قضايا اليهود، قد عاشا في القرن الخامس ق. م.، وهذا يعني أنّ أسفار موسى الخمسة قد تثبّتت واستقرّت في صيغتها النهائيّة في ذلك الوقت أو بعده بقليل، والدليل على ذلك أنّ السامريّين الذين لا يحتفظون من التوراة إلاّ بأسفار موسى الخمسة قد انفصلوا عن الجسم اليهودي في القرن الرابع ق. م.

وهكذا، قبل ميلاد المسيح، تعوّد اليهود المشتّتون في العالم أن يجتمعوا يوم السبت من كل أسبوع ليقرأوا فصلاً من الشريعة وآخر من الأنبياء وثالثًا من سائر الكتب، وهذه العادة أخذت بها الكنائس الشرقية التي تقرأ في ليتورجيتها ثلاثة نصوص من العهد القديم وثلاثة أخرى من العهد الجديد (الإنجيل، رسائل بولس، وسائر كتب العهد الجديد). وكان المؤمنون الحاضرون يستمعون إلى هذه القراءات ويعتبرونها كلام الله الذي يجب العمل به لأنّه قاعدة حياة المؤمنين أيًّا كانوا وأينما كانوا.

٢ - التوراة المسيحية

أخذ اليهود المجتمعون بيمنية بالأسفار المكتوبة بالعبرية وتركوا جانبًا تلك المكتوبة باليونانيّة. أمّا المسيحيّون فقد قرأوا التوراة في نسختها اليونانيّة كما وصلت إليهم في الترجمة السبعينيّة، ثمّ زادوا على الأسفار التسعة والثلاثين سبعة أسفار هي: باروك، طوبيا، يهوديت، سفران للمكابيّين، الحكمة، يشوع بن سيراخ.

يجدر القول هنا أوّلاً إنّ التقليد الشرقي اختلف عن التقليد الغربي. فالتقليد الشرقي اكتفى بالنصوص التي يأخذ بها التقليد اليهودي لا سيّمَا في المجادلات اليهودية. قال يوستينوس: (القرن الثاني ب. م.) إنّه لا يستند إلاَّ إلى المكتب المقبولة عند اليهود؛ وأرسل الأسقف مليتون السرديسي (حوالي ١٦٠ ب. م.) لائحة بمجموعة أسفار التوراة إلى أسقف آخر اسمه أونسيموس، وأغفل ذكر سفر أستير والأسفار المسمّاة «قانونيّة ثانية» أي باروك، طوبيا... أمّا أوريجانس (القرن الثالث) فيتردّد بين ما تقوله الكنيسة الغربيّة وما تقوله الكنيسة الشرقيّة؛ وكذلك يفعل كيرلّس الأورشليمي وأثناسيوس الاسكندراني وتيودورس المصّيصي. وانعقد مجمع خاص في اللاذقية حوالي السنة ٣٦٠ ولكنّه لم يقل شيئًا عن المجموعة القانونية الثانية. ووجب انتظار المجمع المنعقد في قصر القسطنطينيّة الملكي سنة ٦٩٢ لنرى الشرق يأخذ بلائحة الكتب المقدّسة، أكانت قانونية أولى أم قانونية ثانية.

أمّا التقليد الغربي فقد أخذ منذ القِدَم بأسفار التوراة كما تعرفها الكنيسة الكاثوليكية اليوم، ولم يشذّ عن هذه القاعدة إلاَّ روفينوس وإيرونيموس (القرن الرابع) ممّا حدا بالقدّيس أغوسطينس على الإسراع في الدعوة إلى مجمع يحدّد هذه الأمور بدقّة، هو مجمع قرطاجة الثالث الذي عُقد سنة ٣٩٧.

ويجدر القول ثانيًا إنّ الحركة البروتستانتية أرادت أن تعود إلى الأصول، ففصلت بين الأسفار المدوّنة باللغة العبرانية وتلك المدوّنة باللغة اليونانية، فاعتبرت الأسفار الأولى قانونية، والأسفار الثانية منحولة. فإنّ ما يعتبره الكاثوليك كتبًا منحولة يسمّيه البروتستانت الكتب المزيّفة وذات الاسم المستعار. لهذا انبرى راهب دومينيكاني اسمه سكستوس (من مدينة سيانة في إيطاليا) فقسم التوراة التي تقرأها الكنيسة الكاثوليكية إلى أسفار قانونية أُولى (لم تكن يومًا موضوع جدال في الكنيسة)، وهي التي قبل بها اليهود والبروتستانت

لأنّها كُتِبت باللغة العبرانية، وإلى أسفار قانونية ثانية، وهي التي أدخلت فيما بعد إلى مجموعة أسفار التوراة والتي يسمّيها البروتستانت الأسفار المنحولة.

ويجدر القول ثالثًا إنّ الترجمة السبعينيّة بحسب مخطوطاتها المتعدّدة (الفاتيكاني، السينائي، الاسكندراني، الأفرامي) تتضمّن، فضلاً عن الأسفار القانونية الأولى والثانية، سفرًا ثالثًا وسفرًا رابعًا للمكّابيّين، وسفرًا ثانيًا لعزرا ومزامير سليمان. وهذا يعني أنّ الكنيسة الأولى اختارت، بين الأسفار العديدة، تلك التي رأت فيها كلمة الله كما ألهم بها الرب عباده. أمّا ما تبقّى من كتب فيعدّ كتبًا منحولة أي إنّها تنتحل شخصيّة الكتب الموحاة أو إنّها تضيف إلى كلام الله ما قاله الناس، وتنسب إلى الله ما لم يقله الله.

ونحن عندما نتكلّم عن الأسفار القانونية في التوراة نأخذ بما قاله المجمع التريدنتيني في جلسته الرابعة المعقودة في ٨ من نيسان عام ١٥٤٦: ارتأى المجمع المقدّس أن يضيف إلى هذا المرسوم (الله هو مؤلّف العهد القديم والجديد) لائحة بالأسفار المقدّسة فلا يبقى مجال للشك بما يتعلّق بالكتب التي تسلّمها المجمع. من العهد القديم: أسفار موسى الخمسة أي التكوين... هذه الأسفار هي التي تقرأها الكنيسة الكاثوليكية في الترجمة اللاتينية القديمة المسمّاة «فولغاتا» أو شعبيّة.

إنّ ما أعلنه المجمع التريدنتيني بوجه الحركة الإصلاحية البروتستانتية كانت قد قالته مجامع عدّة: مجمع رومة المنعقد سنة ٣٩٧، ومجمع فلورنسا والكلام الموجّه إلى اليعاقبة (١٤٤٢). وسوف يردّد المجمع الفاتيكاني الأوّل في الفصل الثاني من دستور الإيمان الكاثوليكي (٢٤ من نيسان عام ١٨٧٠)، ما سبق وقاله المجمع التريدنتيني.

٣ – ترتيب أسفار التوراة

هناك ترتيب بدأت تأخذ به الترجمات المسكونية الحديثة التي تتبع الترتيب العبري (الأسفار القانونية الأولى)، وتزيد عليه الأسفار القانونية الثانية المترجمة عن النسخة السبعينية، وهناك ترتيب الترجمة اللاتينيّة بحسب الفولغاتا وهو الذي نجده مثلاً في ترجمة الآباء اليسوعيين في بيروت أو الدومينيكان في الموصل.

وإليك الترتيب الأوّل المقسوم أربعة أقسام:

– الشريعة (توراة في العبرانية) أو أسفار موسى الخمسة المؤلّفة من تك، خر، لا، عد، تث.

– الأنبياء (نبييم في العبرانية): السابقون وهم: يش، قض، ١ و ٢ صم، ١ و ٢ مل، واللاحقون وهم اش، ار، حز، ثمّ الاثنا عشر الصغار وهم: هو، يوء، عا، عو، يون، مي، نا، حب، صف، حج، زك، ملا.

– الكتب (كتوبيم في العبرانية) الباقية: مز، أم، أي، نش، را، مرا، جا، أس، دا، عز، نح، ١ و ٢ أخ.

– الكتب التي تسلّمتها الكنيسة باللغة اليونانيّة وهي با، طو، يه، ١ و ٢ مك، حك، سي.

أمّا الترتيب الثاني فهو يقسم التوراة إلى أسفار الشريعة الخمسة (تك، خر، عد، لا، تث)، والأسفار التاريخيّة (يش، قض، را، ١ و ٢ و ٣ و ٤ مل، ١ و ٢ أخ، عز، نح، طو، يه، أس)، والأسفار الحكمية (مز، أم، جا، نش، حك، سي)، والأسفار النبويّة (أش، إر، مرا، با، حز، دا، هو، يوء، عو، عا، يون، مي، نا، حب، صف، حج، زك، ملا)، وينتهي الترتيب بسفرَي المكابيّين.

هذه هي أسفار التوراة القانونية أكانت في الترتيب الأوّل أم في الترتيب الثاني، أسُمِّيت قانونية أولى أم قانونية ثانية، وما عدا ذلك فهو أسفار منحولة. وحديثنا في القسم الثاني من هذا المقال يتطرّق إلى الأسفار المنحولة.

ب) الأسفار المنحولة

تشكّل الأسفار المنحولة عمارة ضخمة جدًّا، ولهذا، ولئلاّ يتيه القارئ في معارجها، نجعلها تحت عناوين ثلاثة. العنوان الأوّل: الأسفار التاريخية: **رسالة أرستيس، سفر اليوبيلات، سفر المكّابيين الثالث، سفر عزرا الثالث، حياة آدم**. العنوان الثاني: الأسفار التعليمية: **وصيّات الآباء الاثني عشر، مزامير سليمان، سفر المكّابيين الرابع**. العنوان الثالث: الأسفار الجليانية (أو الرؤيوية): **الأقوال السيبيلية، أسفار أخنوخ** (في اللغة الحبشيّة والسلافية واليونانية)، **انتقال موسى** (أو وصيته)، **سفر عزرا الرابع، رؤيا إبراهيم، رؤيا باروك**، (في اللغة السريانية). في العنوان الأوّل يسود العنصر الإخباري أكان تاريخًا أم أسطورة. وفي العنوان الثاني يسود عنصر التعليم الأخلاقي، وفي القسم الثالث يكشف (يجلو) الله في رؤيا عن المستقبل، بل عن نهاية الأزمنة. كان التقليد يقول

إنّ السماء أغلقت فلم ينزل روح الرب على أحد بعد حجّاي وزكريا وملاخي، فحلّ بشعب إسرائيل خوف عظيم (١ مك ٩: ٢٧)، ولكنّ الله سيتحنّن على شعبه فيزيل الستار عن أسراره ويطلع بعضاً من عبيده على ما خفي عليهم من أمور في الآتي من الأيّام.

١ - الأسفار التاريخيّة

أوّلاً - رسالة أرستيس

هي مقالة طويلة دوّنت في القرن الثاني ق. م. فجاءت انعكاسًا للروح اليهودية في الاسكندرية وتعبيرًا عن تطلّعاتها الاجتماعيّة واهتماماتها العقائديّة. هذه الرسالة تدعو المتكلّمين باللغة اليونانيّة إلى تكريم شريعة الله الواصلة إليهم، وتربط الشريعة المقروءة في الاسكندرية بتلك الموجودة في هيكل أورشليم. يد الله كانت حاضرة حين كُتبت شريعة موسى باللغة العبرانية أو نُقلت إلى اللغة اليونانية. أجل، إنعزل اثنان وسبعون شيخًا وترجم كل منهم توراة موسى. فجاءت ترجماتهم مطابقة بعضها لبعض، وهذا ما يدلّنا على مستوى الترجمة الرفيع بحيث إنّ بطليموس أراد أن يجعلها في مكتبته الملوكية. فقد أرسل ملك مصر هذا رسلاً إلى ألعازر رئيس كهنة أورشليم والقيّم على كتاب الشريعة يطلب نسخة من هذا الكتاب ليعمل على ترجمته وتزيين مكتبته به. وصل «الدرج» الآتي من أورشليم، وسجد الملك أمامه سبع مرّات قبل أن يولم للمترجمين وليمة ويتحدّث معهم على طريقة فلاسفة اليونان مازجًا المسائل الملكيّة بمناهج الترجمة فجاءت شريعة موسى باليونانية تحفة لا مثيل لها.

نلاحظ في رسالة أرستيس أنّ أسفار التوراة سمّيت، وللمرّة الأولى، «بيبلوس»، الكتاب، وسيصبح اليهود في مصر منذ ذلك الوقت «أهل الكتاب». ونلاحظ أيضاً تقاربًا بين أسلوب أرستيس كمقدّمة للتوراة، وأسلوب لوقا في بداية إنجيله وسفر أعمال الرسل.

ثانيًا - سفر اليوبيلات

سفر يقسم إلى سلسلة من اليوبيلات (يتألّف اليوبيل من ٤٩ سنة)، الأحداث الواردة في سفر التكوين وبداية سفر الخروج (ف ١ - ١٢)، وكل يوبيل يقسم إلى سبع مجموعات من سبع سنين، وكل سنة تتألف من ٣٦٤ يومًا. قسم الكاتب الزمن على هذه الصورة

ليكون لأعياد بني إسرائيل وأيّامهم المقدّسة زمن خاص بهم فيتميّزون عن سائر الشعوب الوثنيّة المحيطة بهم.

يسمّى هذا السفر أيضاً «**التكوين الصغير**» لأنّه تكرار مسهب لنصوص سفر التكوين والخروج، يفسّر فيه الكاتب أصل الشرائع والعادات اليهوديّة ويعتبر أنّ الآباء كانوا يعيّدون أعياد الشعب ويمارسون شرائعهم.

دوِّن الكتاب في القرن الثاني ق. م. باللغة العبريّة وتُرجم إلى اليونانية. ولكن لم يبقَ لنا منه في هاتين اللغتين إلاّ مقاطع قصيرة. ولكنّه حُفظ لنا كاملاً بين أسفار التوراة باللغة الحبشيّة. يجدر القول هنا إنّ مواد الكتاب قديمة وقد وُجد بعضها في سفر التكوين المنحول الذي اكتشفت نصوصه المكتوبة بالآرامية في مغاور قمران قرب البحر الميت.

نلاحظ في هذا الكتاب ذكرًا للخمر، وللمرّة الأولى، في العشاء الفصحي عند اليهود. هل نحن هنا في أساس ما عمل يسوع يوم أخذ الخبز والخمر ليحتفل بالعشاء السرّي، ذلك الفصح المسيحي؟ ونلاحظ تشديدًا على موضوع قتل الأنبياء، وهو ما سيقول فيه يسوع: «أرسل إليكم أنبياء... منهم من تقتلون وتصلبون، ومنهم من تجلدون في مجامعكم وتطاردون من مدينة إلى مدينة» (مت ٢٣: ٣٥؛ رج ٢٣: ٣٧: أورشليم قاتلة الأنبياء). ويورد الكاتب فكرة تقول إنّ العبادة على الأرض هي صورة لما يحدث في السماء. لذا فإنّ أيّ تعديل في الروزنامة يُعتبر نكبة لأنّه ساعة يحتفل أهل الأرض بعيدهم يكون أهل السماء منشغلين بأمر آخر... في لو ٢: ٨ - ٢٠ نعرف أنّه يجب أن ننشد مجد الله على الأرض، لأنّ الملائكة ينشدونه في السماء. ويذكر الكاتب أخيرًا أنّ الأبرار يعيشون ألف سنة (إذاً أكثر من آدم الخاطئ) في العهد المسيحاني. هذه الفقرة سنقرأها في سفر الرؤيا (٢٠: ١ - ٦) حيث الشهداء يعيشون ويملكون مع المسيح ألف سنة.

ثالثًا - سفر المكّابيّين الثالث

السفر الأوّل والثاني للمكّابيّين (وهما كتابان قانونيان) يتطرّقان إلى ثورة اليهود على مضايقات أنطيوخس الرابع (ملك أنطاكية) وملاحقاته لهم. أمّا سفر المكّابيّين الثالث فهو ينقلنا إلى مصر حيث نرى بطليموس الرابع يضطهد اليهود. والسبب في ذلك هو أنّه أراد أن يدخل هيكل أورشليم، فمُنع بسبب شلل حصل له فجأة، فعزم على الانتقام من

اليهود، فجمعهم في محل سباق الخيل وأراد قتلهم ولكنّهم نجوا بعجائب عديدة حصلوا عليها بفضل صلواتهم. ولمّا تمّ لهم الخلاص أنشأوا عيدًا يحتفلون به مرّة كل سنة.

كتب هذا السفر في القرن الأوّل ق. م. باللغة اليونانيّة، يهوديٌّ من جماعة الاسكندريّة بشكل أسطورة، فاستقى منه الكتّاب الكنسيّون عناصر عديدة حين رووا اضطهاد المسيحيين الأوّلين.

رابعًا – سفر عزرا الثالث

عرفت التوراة العبرانية سفر عزرا وهو يتضمّن سفرَي عزرا ونحميا، وقد تمَّ الفصل بين هذين السفرين في القرن الخامس عشر ب. م. أمّا التوراة اليونانيّة فقد اتّبعت طريقة التوراة العبرانيّة فجاء سفر عزرا، بفصوله الثلاثة والعشرين، جمعًا لما نسمّيه اليوم سفرَي عزرا ونحميا، ثمّ قسّم السفر قسمين في عهد أوريجانس.

أمّا سفر عزرا الثالث الذي نحن بصدده، فهو كتاب يوناني دُوِّن في الاسكندرية في القرن الأوّل ق. م.، ولقي رواجًا عظيمًا عند آباء الكنيسة، فدخل في متن الترجمة اللاتينية الشعبيّة بعد صلاة منسّى.

هذا السفر هو جَمْع لمقاطع متعدّدة من أسفار التوراة: فالفصل الأوّل مثلاً يوافق ٢ أخ ٣٥ : ١ ي، والفصل الثاني يوافق عز ١ : ١ ي؛ ٤ : ٧ – ٢٤. والقسم الجديد (٣ : ١ – ٥ : ٦) يتضمّن أسطورة داريوس وزربابل. أمّا موضوع الكتاب فتاريخ الهيكل منذ عهد يوشيا و إصلاحه والاحتفال بالفصح، مرورًا بعهد زربابل الذي أعاد بناء الهيكل قبل أن يحتفل بالفصح، ووصولاً إلى عزرا الذي عمل على تنظيم العبادة واحتفل بعيد المظالّ.

خامسًا – حياة آدم وحوّاء

تأمّل المؤمنون اليهود في حياة آدم وحواء ودوّنوا تقاليدهم في القرن الأوّل ق. م.، وقد وصل إلينا منها تقليد باللغة اليونانية وآخر باللغة اللاتينيّة.

إنّ حياة آدم وحواء المحفوظة باللغة اليونانية (واسمها أيضاً «**رؤيا موسى**») قد حملت العنوان التالي: «قصّة حياة الكائنين الأوّلين اللذين جبلهما الله، آدم وحوّاء، كما أوحيت

إلى عبده موسى عندما تسلّم لوحي الوصايا المكتوبين بيد الله، وتلقّاهما من الملاك ميخائيل». ينطلق هذا السفر من سفر التكوين (ف ١ - ٤) فيروي في مدارش إخباري (هاجاده في العبريّة) حياة آدم وحوّاء ولاسيّمَا خطيئتهمَا التي أغرتهمَا بها الحيّة، أداةُ الشيطان الملاك الثائر. تخبرنا حوّاء عن الزلّة والخروج من جنّة عدن الغنيّة بالثمار، وعن توبتها وتوبة زوجها... ثمّ عن ولادة الأولاد. وينتهي السفر بمرض آدم وحوّاء وموتهمَا.

وهناك حياة آدم وحوّاء محفوظة باللغة اللاتينيّة تبدأ يوم طُرد آدم وحوّاء من الفردوس، وتحدّثنا مطوّلاً عن توبة الخاطئين الأوّلين. سمع آدم كلام الرب فبكى كثيرًا وصرخ: أيّها الرب إلهي، إنّ حياتي بين يديك. أبعد عنّي العدوّ الذي يسعى إلى هلاك نفسي. أعطني، يا رب، المجد الذي عُرِّيت منه. فاختفى الشيطان عن ناظري آدم، وثابر آدم على توبته أربعين يومًا في مياه الأردن. نتوقّف عنا لنلاحظ أنّ أفكارًا عديدة من حياة آدم وحوّاء قد انتقلت إلى الفكر المسيحي.

* نقرأ في النسخة اليونانية عن أهمّية شجرة الحياة (تك ٢: ٩؛ ٣: ٢٢) وقد بعث آدم بابنه شيت ليجلب له منها زيت الشفاء، ولكنّ هذا الزيت رُفض لآدم المائت، فبات عليه أن ينتظر نهاية الأزمنة والقيامة لكي ينال الحياة. إنّ سفر الرؤيا (٢٢: ٢) يحدّثنا عن شجرة الحياة المنتصبة وسط أورشليم الجديدة: إنّ يسوع القائم من بين الأموات يجعل الغالب يأكل من شجرة الحياة في فردوس الله (رؤ ٢: ٧). أمّا المسح بالزيت للمرضى فطقس قديم مارسته اليهوديّة والمسيحيّة في القرن الأوّل المسيحي (مر ٦: ١٣؛ يع ٥: ١٤) لا كدواء يشفي مرض الجسد وحسب، بل كوسيلة تعطي المؤمن الحياة في الدهر الآتي.

* «قلبًا نقيًّا اخلق فيَّ يا ألله» (مز ٥١: ١٢). هذا ما طلبه المرتّل في خط حزقيال (٣٦: ٢٥ ي) الذي قال: «أعطيكم قلبًا جديدًا. أجعل في أحشائكم روحًا جديدًا». ولكنّ كاتب حياة آدم وحوّاء يعتبر هذا الأمر مستحيلاً ما دام الإنسان على الأرض. أمّا في القيامة فيحصل المؤمن على هذا القلب الجديد فلا يعود يخطأ من بعد. في هذا الخط نستطيع أن نقرأ في رسالة يوحنا الأولى (٣: ٩): «كل مولود من الله لا يعمل الخطيئة... هو لا يقدر أن يعمل الخطيئة لأنّه من الله».

* عندما يورد الكاتب شعائر مأتم آدم وحوّاء يذكر أنّ شيتًا مسح والده بالزيت بالنظر إلى القيامة. ونحن نتساءل: أما يمكن أن يفسّر على هذا الشكل ما فعلته امرأة بيت عنيا. لمّا سكبت الطيب على جسد يسوع لتهيّئه للدفن (مر ١٤: ٣ - ٩)؟

* وفي النسخة اللاتينيّة لحياة آدم وحوّاء نقرأ أنّ آدم أرفع من الملائكة لأنّه صورة الله، ويسوع هو فوق الملائكة لأنّه ابن الله، ولأنّه صار يوم الفصح آدم الثاني ونموذج الخليقة الجديدة، والصورة الكاملة للآب فأعطى له الآب اسمًا تنحني له كل ركبة في السماء والأرض (فل ٢ : ٩ – ١٠). ونقرأ أيضاً عن طعام جديد يبحث عنه آدم وحوّاء ويراه سفر الحكمة (١٦ : ٢٠ – ٢١) في المنّ، طعام الملائكة، الذي يتضمّن كل لذّة ويلائم كل ذوق. هذا الطعام العجيب، هذا المنّ الخفيّ الذي يعطيه الرب للمتغلّبين على الشرّ (رؤ ٢ : ٧) هو جسده الذي يبذله من أجل حياة العالم (يو ٦ : ٥١).

٢ – الأسفار التعليمية

أوّلاً: وصيّات الآباء الاثني عشر

دُوّن هذا السفر في القرن الثاني ق. م. باللغة العبرانية وترجم إلى اليونانية ومنها إلى الأرمنية والسلافية، ونرى فيه أبناء يعقوب الاثني عشر يعظون أولادهم قبل موتهم. إذاً نحن أمام اثنتي عشر خطبة وُضعت في فم أبناء يعقوب يحثّون فيها بنيهم على التقوى والصدق. ينطلق الكاتب من بركة يعقوب على بنيه كما نقرأها في تك ٤٩ : ١ ي، فيبدأ، بالنسبة إلى كل أب من الآباء، بمقدّمة شبه تاريخيّة تورد بعض الأمور عن حياة هذا الأب بشكل درس إخباري، ثمّ يُتبع المقدّمة بكلام أخلاقي يستنتج العبرة ممّا تقدّم، ويُنهي بخاتمة قصيرة تكشف لنا عن المسيح الآتي.

نورد من وصيّة لاوي بن يعقوب المقطع التالي: «بعد أن يعاقب الرب الكهنة الفاسدين، يزول الكهنوت. حينئذٍ يقيم الرب كاهنًا جديدًا يكتشف كل كلمات الرب، ويمارس عدالة حقيقـية على الأرض، يطلع كوكبه ككوكب ملك... وينمو كوكبه في المسكونة فيضيء كالشمس على الأرض ويقتلع كل الظلمات من تحت السماء ويكون سلام على الأرض كلّها. في تلك الأيّام تهتزّ السماوات فرحًا، وتبتهج الأرض ويعيّد الغمام وتنتشر معرفة الرب على الأرض كمياه البحار وتنفتح السماوات، ومن المعبد المجيد يأتي على المسيح التقديس يرافقه صوت أبدي كصوت إبراهيم لإسحق». هنا نستطيع أن نتذكّر كلام يسوع: «يا رب كشفت للبسطاء ما أخفيته عن العلماء» (مت ١١ : ٢٥). وما قيل عن الكوكب (أو النجمة) الذي ظهر في المشرق (مت ٢ : ٢؛ رج عد ٢٤ : ١٧) فجاء المجوس

يسجدون له، وما حدث يوم تعمّد يسوع: انفتحت السماوات، هبط روح الله، وسُمع صوت من السماء: هذا هو ابني الحبيب (مت ٣: ١٦ – ١٧).

ونورد من وصية يهوذا لبنيه: بعد هذا اليوم يقوم كوكب لكم من يعقوب في السلام، يطلع رجل من نسلي يكون كشمس البر، فيسير مع بني البشر (لو ٢٤: ١٥) في الوداعة والعدل. لن توجد فيه خطيئة (١ بط ٢: ٢٢). تنفتح السماوات فوقه فيفيض عليكم الروح الذي هو بركة الآب القدّوس... فتكونون أبناء الله حقًّا وتسيرون بحسب شرائعه من أوّلها إلى آخرها. حينئذٍ يشعّ صولجان ملكي (تك ٤٩: ١٠) ومن جذركم ينبت فرع (أش ١١: ١) يفرخ منه قضيب عدل (روم ١٥: ١٢) يعاقب الأمم الوثنية (عز ٢: ٩) ويخلّص كل الذين يدعون باسم الرب.

ثانيًا – مزامير سليمان

نسب التقليد اليهودي مجمل الأسفار الحكمية (أم، جا، حك، نش) إلى سليمان (خدعة أدبية)، كما نسب البنتاتوكس أو الأسفار الخمسة إلى موسى، والمزامير إلى داود، بسبب الحكمة التي زيّنها الرب بها (١ مل ٥: ١٢). وزاد الأتقياء (في القرن الأوّل ق. م.) على كل هذا مؤلّفًا منحولاً اسمه «**مزامير سليمان**» هو غير «**موشّحات سليمان**». إنّ «**موشّحات سليمان**» هذه تتألّف من ٤٢ قصيدة دوِّنت في القرن الثاني ب. م. وحُفِظَت لنا باللغة السريانية. أمّا مزامير سليمان فتتألّف من ١٨ نشيدًا تشبه إلى حدٍّ بعيد ما نقرأه في «**مزامير داود**». أُلِّفت بالعبرانيّة وتُرجمت إلى السريانيّة واليونانيّة، فصوّرت لنا نفسيّة الشعب اليهودي كما يراها الفريسيّون بعد أن أخضعتهم رومة لسلطانها على يد القائد بومبيوس (توفّي سنة ٤٨ ق. م.).

نورد هنا مقطعًا من المزمور ١٧: «أيّها الرب، أنت ملكنا دائمًا وأبدًا، وبك يا إلهنا نتعظّم. كم تدوم حياة الإنسان على الأرض؟ وهو ما دام حيًّا يجعل اتكاله على نفسه. أمّا نحن فنتّكل على الرب مخلّصنا، لأنّ قوّة الله أبدًا رحومة وسلطان إلهنا دائم على الأمم. أنت يا ربّ اخترت داود ملكًا على إسرائيل وحلفت له إنّ ذريته ستدوم إلى الأبد، وبيته الملكي لا يزول من أمامك. ولكن بسبب خطايانا، وقف بوجهنا الخطأة وهاجمونا وطردونا وأخذوا منّا عنوة كل ما نملك، مع أنك لم تَعِدهم بشيء. هم لم يمجّدوا اسمك الذي يحق له كل

إكرام... أنظر يا رب، وأقم لشعبك ملكًا، ابن داود، في الزمن الذي تعرفه يا رب فيملك على إسرائيل عبدك. شدّده بقوّتك ليحطّم الملوك الجائرين، نظّف أورشليم من الوثنيّين الذين يدوسونها... حينئذٍ يجمع الملك شعبك المقدّس ويقوده بالبرّ ويسود قبائل الشعب المقدّس».

نقرأ مزامير سليمان فلا نجد نفوسنا غرباء عن مضمونها لأنّها منسوجة من آيات الكتاب المقدّس، ولهذا جُعلت في السبعينيّة بعد أسفار الأنبياء. نكتشف في هذه المزامير نظرة مسيحانيّة تجعل عمل المسيح يكمن في هدم كل ما يضرّ بشعب إسرائيل، أكان ضغطاً أجنبيًا، أم حضور غرباء، أو تنجيس هيكل... ولكنّ يسوع الناصري لم يأخذ بهذه النظرة المسيحانية الضيّقة التي تريد أن تجعل من الشعب العبراني محور الأرض، فتخضع له جميع الشعوب، ومن المسيح ملكًا ينتصر باسم شعبه على العدو الروماني. لا بل نحن ننادي بالمسيح مصلوبًا وقد صار بقيامته قدرة الله وحكمة الله (١ كور ١ :٢٣ – ٢٤).

ثالثًا – سفر المكّابيّين الرابع

كُتب هذا السفر في جوّ يوناني في القرن الأول المسيحي، فأراد كاتبه أن يبيّن على طريقة الرواقيين سلطان العقل على الرغبات والشهوات. بدأ يشرح القضية بشكل نظري، ثمّ عاد إلى أمثلة مأخوذة من التاريخ المعاصر فذكر أونيا (١ ملك ١٢ :٧ – ٨؛ ٢ مل ٣ :٣١ – ٣٥)، والعازر (١ ملك ٢ :٥)، والإخوة السبعة (٢ ملك ٧ :١ ي).

جُعل هذا السفر في النسخة السبعينيّة في المخطوط الاسكندراني والمخطوط الفاتيكاني، ولكنّ الكنيسة لم تحتفظ به، كما أنّها لم تحتفظ بسفر المكّابيّين الثالث، بين أسفارها القانونية، واكتفت بسفرَي المكّابيين الأوّل والثاني. هذا هو عمل الروح فيها.

٣ – الأسفار الجليانية

قسّمنا الأسفار المنحولة إلى تاريخيّة وتعليميّة وجليانيّة لنسهّل على القارئ التفرقة بينها، ولكنّ هذا التقسيم يبدو مصطنعًا، لأنّ كل سفر هو جلاء بمعنى أنّه إظهار لأمور خفيّة. في كل هذه الأسفار يرى المؤلّف رؤيا أو يجعل نفسه في إطار رؤيا يسمع فيها كلام الله، فيعلن

أنّه خُطف عن هذه الأرض وسمع كلامًا لم يسمعه بشر، يقوله في نهاية حياته بشكل وصية لأبنائه، على مثال يعقوب (تك ٤٩ : ١ ي) أو موسى (تث ٣٣ : ١ ي). ولكن نجد بين هذه الأسفار ما تبرز فيها هذه الظواهر الجليانية بقوّة، كأسفار أخنوخ ووصيّة موسى وغيرها مما سنذكره.

أوّلاً – الأقوال السيبيليّة

«سيبيلة» نبيَّه تعوَّدت أن تتنبأ بما سيحصل للبشر من أحداث في الآتي من الأيام. تخفَّى وراءها الكتَّاب اليهود فجعلوها تلعب في اليونان الدور الذي لعبه موسى في أرض إسرائيل. وعلى هذا بدأت تظهر منذ القرن الثاني ق. م. الأقوال السيبيلية أي المنسوبة إلى «سيبيلة» وقد جعل فيها يهود الاسكندرية أفكارهم ومعتقداتهم ليقرّبوها من العقلية اليونانية.

احتفظت لنا المخطوطات باثني عشر كتابًا تتضمّن أقوالاً سيبيلية، ولكن يبقى أهمّها الكتاب الثالث الذي هو مصدر سائر الكتب ونموذجها، والذي نجد فيه مزيجًا غريبًا من الفكر اليهودي المؤسّس على عبادة الله الواحد، ومن الفكر اليوناني (أسطورة أبناء هيسيودس) أو الفكر البابلي عن السنة الكونية. نقرأ كل هذا في إطار جلياني على ما نجد في أسفار أخنوخ أو كتاب اليوبيلات، فنتعلّم الكثير عن الله والإنسان ونفهم أنّ التاريخ لا قيمة له بحدّ ذاته، وإنّما قيمته في أنّه يحوي أمثلة حيّة تسند التعليم الأخلاقي الذي يتوجّه إلى المؤمن.

ثانيًا – أسفار أخنوخ

وصل إلينا من أخنوخ سفر باللغة العبرية بين القرن الأوّل والثالث ب. م.، يحتوي مجموعة من الرؤى عن أعاجيب السماء، وكلامًا على الروحانية اليهودية. ووصل إلينا أيضاً «**سفر أسرار أخنوخ**»، كتبه يهودي من فلسطين باللغة اليونانية في القرن الأوّل المسيحي وحُفظ لنا باللغة السلافية القديمة. نرى فيه أخنوخ الشيخ يقوم بسفرة في السماوات السبع فيرى رؤى ويتسلّم في كل منها وحيًا عن خلق العالم وأسرار المستقبل. ووصل إلينا أخيرًا سفر كتبه في العبرانية أو الآرامية يهودي فرّيسي عاش في فلسطين في القرن الثاني ق. م. ترجم

إلى اليونانية ومنها إلى اللغة الحبشية في القرن الخامس أو السادس ب. م. نتحدث هنا عن أخنوخ الحبشي. يذكر سفر التكوين (٥: ٢٤) أخنوخ ويقول فيه: سلك مع الله. سار في طريق الله ووصاياه فأخذه الله إليه. أمّا يشوع بن سيراخ (٤٤: ١٥ – ١٦) فيقول: الشعوب يحدّثون بحكمته ويقولون عنه إنّه أرضى الرب. أخنوخ هو السابع بين الآباء الذين عاشوا قبل الطوفان، وهو يمثّل الكمال فيهم. بعد ذلك لا نعجب إن استعار الكتّاب اسمه فنسبوا إليه مجموعة من كتب الجليان.

أمّا سفر أخنوخ السلافي فنقرأ فيه بصورة خاصة خبر حبَل عجائبي يشكل صلة وصل بين حبَل المرأة العاقر مثل سارة (تك ١٨: ١ – ١٥؛ با ٢١: ١ – ٣) وأليصابات (لو ١: ٥ – ٢٥)، وحبَل العذراء أم يسوع (مت ١: ١٨ – ٢٥؛ لو ١: ٢٦ – ٣٨). في هذا السفر نقرأ عن امرأة عجوز وعاقر تحبل بولد من دون علاقات زوجية، ولكنّها تموت يوم تلد ولدها كما حصل لراحيل عندما ولدت بنيامين (تك ٣٥: ١٦ – ١٩).

كانت صفنيم، امرأة نير، عاقرًا لم تُنجب له ولدًا، وكانت عجوزًا عندما حملت في بطنها ولدًا (رج لو ١: ٢٤). ولكنّ نيرًا لم يعرفها منذ يوم جعله الرب كاهنًا على رأس شعبه. وخجلت صفنيم واختبأت كل الأيّام فلم يعرف أحد من الشعب بأمرها. ولما جاءت أيّام الولادة تذكّر نير امرأته فدعاها إلى بيته ليتحدّث معها، فذهبت إليه وكان قد اقترب وقت الولادة. ولمّا رآها على هذه الحال خجل بسببها وقال لها: «لماذا صنعتِ هذا يا امرأة؟ لماذا جعلتِ الخجل يغطّي وجهي على عيون كل الشعب، فاذهبي الآن بعيدًا عني. إذهبي إلى حيث حملتِ عار بطنك، لئلاً أُنجّس يدي فأقتلك فأخطئ أمام الرب» (رج مت ١: ١٩). فقالت صفنيم لزوجها: «أنا عجوز يا سيّدي، ولم يعد فيَّ غلواء الشباب، ولا أعرف كيف تمَّ في بطني هذا الحبَل الوقح السفيه». لم يصدّقها نير، وقال لها: «إبتعدي عني وإلاّ ضربتك فأخطأت أمام وجه الرب». وإذ كان نير يكلّم امرأته، سقطت صفنيم عند قدميه وماتت. وخرج الولد من حشاها، وما إن خرج حتى بدا كامل الجسم ففتح فاه وبارك الله. أمّا الولد فهو ملكيصادق: إنّ كلمة الله خلقت كاهنًا عظيمًا، كاهنًا لا أب له ولا أُمّ ولا نسب، ولا لأيّامه بداية ولا لحياته نهاية (رج عب ٧: ٣).

أمّا سفر أخنوخ الحبشي فهو أكبر كتب الجليان عند اليهود. يتكوّن من خمسة أقسام ويتضمّن ١٠٤ فصول فيها الكثير من الكلام الأخلاقي للزمن الحاضر، والنبوءات عن

نهاية الأزمنة. وصل إلينا من هذا السفر نسخة جعلت مع أسفار التوراة الحبشية، وكذلك مقاطع باللغتين العبرانية والآرامية في مخطوطات مغاور قمران.

نجد في هذا السفر: رؤيا الأسابيع، ورحلات أخنوخ وأمثاله. في رؤيا الأسابيع يرتسم أمامنا تاريخ الكون في عشرة أسابيع يتميّز فيها كل أسبوع بحدث بالغ الأهمّية. وفي الأسبوع السابع تنتهي الأحداث التاريخيّة الكتابيّة، وتبرز وجوه الأشخاص الذين يحصلون على رؤى من الرب. وبعد هذا يبدأ المستقبل الاسكاتولوجي، أي ما سيحدث في الأزمنة الأخيرة. وفي الأسبوع الثامن يدين الأبرار والأشرار وينتصر بنو إسرائيل على أعدائهم. وفي الأسبوع التاسع يصل وحي الله إلى الوثنيين. وفي الأسبوع العاشر يدين الله الملائكة المتمرّدين وينظّف السماء من آثارهم.

وإليك مقطعًا من رؤيا الأسابيع: «ثمّ علّم أخنوخ وقال: بالنسبة إلى أبناء البرّ، إلى مختاري الكون، إلى نبتة الحق (أي شعب إسرائيل)، هذا ما أقوله لكم يا أبنائي، أنا أخنوخ، بحسب ما أوحي إليّ في رؤيا سماوية تعلّمتها من خلال أصوات ملائكة قدّيسين وفهمتها وقرأتها في لوحات السماء. قال: أنا سابع الآباء ولدت في الأسبوع الأوّل وكان العدل والحق بعدُ على الأرض. في الأسبوع الثاني يحلّ شرّ عظيم وينتشر الكفر وتكون التتمّة الأولى وينمو الجور. وبعد نهاية هذا الاسبوع ينمو الجور فيعطي الرب شريعة للخطأة. وفي نهاية الأسبوع الثالث يتّم اختيار رجل يكون نبتة حكم عادل فينمو إلى الأبد... وفي الأسبوع العاشر تكون الدينونة الأبدية التي فيها يمارس الله انتقامه وسط ملائكته. تزول السماء الأولى وتظهر سماء جديدة، وكل قوى السماء تضيء إلى الأبد سبعة أضعاف».

نجد صدى لما قرأناه في رؤيا الأسابيع، في سفر يهوذا (آ ٦) الذي يتحدّث عن الملائكة الأشرار فيقول: «إنّ الله يبقيهم ليوم الدين مقيَّدين بقيود أبدية في أعماق الظلمات» (رج ٢ بط ٢: ٤)، وفي رسالة بطرس الثانية التي تقول: «تلتهب السماوات وتنحلّ، وتذوب العناصر بالنار. ولكنّنا ننتظر، كما وعد الله، سماوات جديدة وأرضاً جديدة يسكن فيها العدل» (٣: ١٢ – ١٣).

ونقرأ في رحلات أخنوخ: «رحت أزور مكانًا آخر، فأراني الملاك في الغرب جبلاً آخر عظيمًا وكبيرًا... ورأيت أرواح الراقدين الذين يرفعون صلاتهم إلى الله. فوصل صوت واحد منهم إلى السماء... وسألت رفائيل، الملاك الذي كان معي: روح مَن هذا الروح

الذي طلب من الرب طلبًا فوصل صوته إلى السماء؟ أجابني: هو روح هابيل الذي قتله أخوه قايين! إنّ هابيل يرفع صوته إلى الله على أخيه إلى أن يزول نسله من الأرض. وطرحت سؤالاً عن الفجوات المدوّرة: لماذا تنفصل الواحدة عن الأخرى؟ أجاب: لكي تنفصل أرواح الموتى بعضها عن بعض. فالفجوة التي في الوسط والتي فيها ينبوع الماء المضيء، قد أفرزت لأرواح الأبرار. وتلك الفجوة الأخرى خُلقت للموتى... هنا توضع أرواحهم للعذاب العظيم إلى يوم الدينونة العظيم. هذا عقاب الملعونين إلى الأبد وعذابهم».

نجد صدى لما قرأناه في رحلات أخنوخ، في سفر الرؤيا (٦:٩ – ١٠): «رأيت تحت المذبح نفوس الذين سُفكت دماؤهم... فصرخوا بأعلى صوتهم. حتّامَ أيّها الرب القدّوس ترجيء الاقتصاص والانتقام لدمائنا من أهل الدنيا»؟ ونقرأ في متى كلام الرب إلى الذين عن يساره: «إذهبوا عني يا ملاعين إلى النار الأبدية» (٢٥:٤١). وفي لوقا كان الغني يتعذّب في مثوى الأموات، وبين الأبرار والأشرار هوّة عظيمة فلا يجتاز فريق إلى فريق آخر (١٦:٢٢ – ٢٦).

ونقرأ في «**أمثال أخنوخ**» التي تشكّل قلب الكتاب (ف ٣٧ – ٦٩) عن المختار العادل الذي يقيم مع رب الأرواح، وعن ابن البشر الذي يجلس بجانب رأس الأيّام. نتوقّف عند المقطع التالي: «وإليك المَثَل الثاني عن الذين ينكرون وجود موطن القديسين (يعني الصادوقيين في مر ١٢:١٨). هم لا يصعدون إلى السماء ولا يدركون الأرض. هذا هو مصير الخطأة الذين يُنكرون اسم رب الأرواح، فيُحفظون ليوم الحزن والتعاسة. في ذلك اليوم، يقول الرب، يجلس مختاريّ على عرش مجيد وتكون مواضع راحتهم عديدة... في ذلك الوقت أُحوِّل السماء إلى بركة نور إلى الأبد، وأُحوِّل الأرض القاحلة فتصبح مباركة ويسكن فيها مختاريّ، ولا أسمح للخطأة أو العاصين أن يدوسوها. إنّي أنا رأيت، وسأشبع الأبرار سلامًا وأسكنهم معي، أمّا دينونة الأشرار فبشعة، وسأزيلهم من على وجه الأرض».

ثالثًا – انتقال موسى

سفر معاصر للمسيح دوّنه كاتب فرّيسي بعد موت هيرودوس فعكس فيه وجهات الرجاء اليهودي في زمن المسيح. دُوّن بالعبرانية أو الأراميّة وتُرجم إلى اليونانيّة (نجد آثارًا له عند أوريجانس وغيره)، ولكن لم يبقَ لنا منه إلاّ الجزء الثاني كما «كتبه» موسى وتركه لخلفه يشوع بن نون.

دور موسى دور فريد في مخطط الله. قال موسى ليشوع: صوَّرَني الرب في ذهنه واخترعني وهيَّأني منذ بداية الكون لأكون وسيط عهده». والشريعة التي أوحيت إلى موسى لا تشمل الأسفار الخمسة وحسب، بل كل أقوال الأنبياء والحكماء وحتى دقائق الأحكام وتفسير الكتبة وتحديداتهم. هذه الأقوال تسلَّمها موسى على جبل سيناء وسلّمها إلى يشوع، فسلّمها يشوع إلى الشيوخ، والشيوخ إلى الأنبياء. قال موسى ليشوع: «خذ هذا الكتاب واحتفظ بما أسلّمه إليك من أسفار، نظّمها، أدهنها بالزيت وأودعها في جرار فخّار في مكان هيّأه الله لها منذ خلق العالم». هذا هو وجه التقليد الحقيقي الذي يحدّثنا عنه القدّيس بولس (١ كور ١٥ : ١ ي): «سلّمت إليكم قبل كل شيء ما تسلَّمته».

ويحدّثنا سفر انتقال موسى على مجيء ملكوت الله: «يُهدَم ملكوت الشر، ويظهر ملكوت الله وينهزم الشيطان». هذا الموضوع سيذكره يسوع فيعطي معنى لأعمال الشفاء وطرد الشياطين: «إذا كنت أنا بروح الله أطرد الشياطين، فملكوت الله حلَّ بينكم» (مت ١٢ : ٢٨). ويقول لتلاميذه العائدين من الرسالة فرحين بأنّ الشياطين تخضع لهم باسمه: «رأيت الشيطان يسقط من السماء مثل البرق» (لو ١٠ : ١٧ – ١٨).

رابعًا – سفر عزرا الرابع

أُلّف هذا السفر في نهاية القرن الأوّل ب. م. كاتبٌ فرّيسي توسّع في الحديث عن خراب أورشليم فاستعار اسم عزرا مقابلاً بطريقة ضمنيّة بين خراب أورشليم سنة ٥٨٧ ق. م. وخرابها سنة ٧٠ ب. م.

دُوِّن هذا السفر بالعبرانية أو الأرامية وبقيت لنا منه ترجمة لاتينيّة جُعلت في نهاية الفولغاتا (أو الشعبيّة)، وهو بشكل كشف يتكوّن من سبع رؤى. في الرؤيا الأولى والثالثة يتطرّق الكاتب إلى مشكلة الخطيئة والخلاص كما نقرأ عنها في رسالة القدّيس بولس إلى أهل رومة (٥ : ١ ي). وفي الرؤيا الخامسة نعثر على تفسير جديد لسفر دانيال (٧ : ١ ي) انطلاقًا من رمز رومة بنسرها الثلاثيّ الرؤوس (فسباسيانس، تيطس، دوميسيانس). وفي الرؤيا السادسة يظهر المسيح كإنسان (أو ابن إنسان)، يصعد من البحر فيحطّم قوى الأرض والكون المعادية، وينقذ المختارين.

خامسًا – رؤيا إبراهيم

سفر منحول حُفظ لنا باللغة السلافية وهو يتضمّن خبر ارتداد إبراهيم ثمّ كشفًا عن نهاية العالم. ألّفه كاتب يهودي في القرن الأوّل المسيحي، ولكنّ يدًا مسيحية أعملت فيه أصابعها ليبدو موافقًا لتعليم العهد الجديد.

رؤيا إبراهيم هي غير وصيّة إبراهيم التي دوّنها في القرن الأوّل بعد المسيح يهود من مصر فأبرزوا فضائل إبراهيم وأوّلها الضيافة. ما نقرأه في هذه الرؤيا هو أنّ الله أرسل الملاك ميخائيل لينبّه إبراهيم إلى أنّ أيّامه قد انتهت، وأنّ عليه أن يرافق الملاك إلى العالم الآخر. رفض إبراهيم أن يذهب قبل أن يتعرّف إلى الأرض كلّها ثمّ يموت. أجاب الله طلبه. وحملت العربة إبراهيم إلى الشرق إلى أوّل أبواب السماء، فرأى إبراهيم طريقين: الطريق الأوّل ضيّق محصور، والطريق الثاني واسع رحب. ورأى كذلك بابين: الطريق الواسع يقود إلى الباب الواسع والطريق الضيّق يقود إلى الباب الضيّق... نلاحظ هنا كلام يسوع: «أدخلوا من الباب الضيّق، فما أوسع الباب وأسهل الطريق المؤدّي إلى الهلاك... لكن ما أضيق الباب وأصعب الطريق المؤدّي إلى الحياة...» (متى ٧: ١٣ – ١٤).

سادسًا – رؤيا باروك

باروك بن نيريا هو تلميذ النبي إرميا، وسفره بين الأسفار القانونية الثانية. ولكن بقي لنا أيضاً سفران منحولان نُسبا إلى باروك. الأوّل في نسخة يونانية انتقلت إلى اللغة السلافية بشكل اقتباس، والثاني في نسخة سريانية (دوّنت في نهاية القرن الأوّل المسيحي)، سمّي سفر باروك الثاني وهو ترجمة عن النسخة اليونانية التي هي بدورها ترجمة عن العبرانية أو الأرامية. يتذكّر الكاتب دمار أورشليم، فيبدأ بهذا التساؤل: لماذا يتألّم شعب الله بينما أعداؤه يعيشون في نعيم؟ ويأتي الجواب في سبعة أقسام يوحي الله فيها إلى باروك بأنّ العالم الآتي محفوظ للأبرار، وأنّ دمار أورشليم يدلّ على أنّ هذه النهاية صارت قريبة. ويصوّر الكاتب النكبات التي تسبق حلول العهد المسيحاني: تظهر المملكة الرومانية، وهي رابع الممالك الكونية، ثم تدمَّر، فتحلّ محلّها المملكة المسيحانية التي لا تزول (رج دا ١٣٧ – ١٤).

من سفر باروك نقرأ هذا النص: «وتضرّعت إليك أيّها القدير وتوسّلت إلى مراحمك أنت يا من صنع كل شيء: بأيّ شكل سيحيا الذين يرون يومك (رج ١ كو ١٥: ٣٥)

وإلى ما يؤول بهاؤهم بعد هذه الأحداث؟ هل يستعيدون شكلهم الحالي، هل يلبسون من جديد هذه الأعضاء المغموسة بالشرّ التي بها يعملون الشرّ، أم أنّك ستحوّل العالم والذين فيه (رج ١ كور ١٥ : ٥١؛ روم ٨ : ٢١)؟ أجابني الرب: إنّ الأرض ستُعيد الموتى الذين تقبلهم الآن وتحفظهم. هي تعيدهم كما قبلتهم دون أيّ تغيير في شكلهم، وهي تجعلهم يقومون بالطريقة التي بها تسلّمتهم. يجب أن تكشف للأحياء أنّ الموتى يحيون وأنّ الذاهبين يعودون. وعندما يتعرّف الناس بعضهم إلى بعض تبدأ الدينونة وتتمّ الأحداث التي أنبأ الله بها. وعندما يأتي اليوم المحدّد يتبدّل شكلُ الذين شُجبوا ومجدُ الذين برّروا. فالذين يفعلون الآن الشرّ سيبدو شكلهم أشدّ شرًّا وسيتحمّلون العذاب: أمّا الذين تبرّرهم شريعتي الآن فسيكون إشعاعهم مجيدًا ساعة التحوّلات: يصبح منظر وجههم جميلاً منيرًا (مت ١٧ : ٢؛ لو ٩ : ٢٩) فيحصلون على العالم الذي لا يموت والذي وعدهم الله به» (عب ٩ : ١٥).

خاتمة

تحدّثنا عن الأسفار القانونية كما وردت في العهد القديم حسب التقليد اليهودي، وتطرّقنا إلى قانون التقليد المسيحي الذي يتضمّن الأسفار القانونيّة الأولى أي التي وصلتنا باللغة العبرانية، والأسفار القانونية الثانية، أي التي وصلتنا باللغة اليونانية، ثمّ تحدّثنا عن الأسفار المنحولة التي رفض اليهود والمسيحيون إدخالها بين أسفار التوراة لأنّهم اعتبروها مجرّد كتب تقوية لا تصلح أن تكون قاعدة إيمان الجماعة، وبالتالي لا تصلح أن تقرأ في صلوات الجماعة، بل في حلقات خاصة وسرّية. وصلت إلينا هذه الأسفار بشكل وصيّة يستودعها المعلّم تلاميذه قبل موته. أو بشكل وحي وصل إلى أحد الأتقياء اختطف إلى السماء فرأى وسمع وجاء يخبر أهل الأرض بأسرار الله؛ أو بشكل قول نبوي أو تفسير كتب قانونية أو مقالة حكمية. كل هذه الآداب المنحولة تدلّنا على أنّ الجماعة اليهودية لم تمت بعد الجلاء بل جدّدت مصادر وحيها بالاتصال بسائر الثقافات المحيطة بها. كل هذا الغنى ستأخذ به المسيحية الأولى فتستقي أساليب تعبيره وتنوّع صوره واستعاراته لتكتب العهد الجديد. ففي حياة آدم وحوّاء وجد القدّيس بولس صورة الإنسان الأوّل، آدم الأوّل، وقرّبها إلى المسيح، آدم الثاني؛ وفي سفر أخنوخ توضّحت صورة ابن الإنسان الآتية من

دانيال فدلّت على شخص محدّد رأى فيه الرسل يسوع المسيح؛ وفي سفر أخنوخ السلافي اكتشف متى ولوقا الطريق إلى التعبير عن حبَل العذراء مريم بيسوع؛ وفي انتقال موسى وجد يهوذا الرسول أساس كلامه عن الخصام بين ميخائيل وإبليس.

من يقرأ الأسفار القانونية في العهد القديم يمكنه أن يستغني عن الأسفار المنحولة وفيها ما فيها من الأمور الغريبة العجيبة. ولكن من يريد أن يتعمّق في عبارات عديدة من أسفار العهد الجديد يجد في الأسفار المنحولة عناصر تساعده على فهم النصوص تفهّمًا أعمق. هل ننسى أنّ الرب يسوع كلّم شعبًا محدّدًا في الزمان والمكان، وأنّ هذا الشعب هو الشعب اليهودي المتشرّب من أسفار التوراة القانونية ومن تقاليد آبائه ومعلّميه التي جمعت في هذه الأسفار التي ذكرنا؟ إذا كان شرّاح العهد القديم استعانوا بنصوص أوغاريت وماري وتل العمارنة ليفهموا نصوص التوراة، فهل يستطيع شرّاح العهد الجديد أن يضعوا جانبًا كلّ هذا الغنى الموجود في الأسفار المنحولة، والتي اعتاد العلماء أن يسمّوها أسفار ما بين العهدين لأنها أنهت العهد القديم وهيّأت الطريق للعهد الجديد فشكّلت المهد الذي فيه وُلد الإنجيل والرسائل وأعمال الرسل والرؤيا؟

الفصل العاشر

قراءة العهد القديم على ضوء العهد الجديد

في صباح يوم القيامة انطلق مسافران من أورشليم إلى عماوس، وكانا يتكلّمان عمّا حدث ليسوع الناصري الذي حُكم عليه بالموت وصُلب، مع أنّ الناس ترجّوا أن يكون هو الذي يخلّص إسرائيل: وما عتّم أن انضمّ يسوع إلى هذين المسافرين اللذين كانا من تلاميذه، وأفهمها أنّه كان يجب على المسيح أن يعاني هذه الآلام قبل أن يدخل مجده. وشرح لهما ما جاء عنه في جميع الكتب المقدّسة، من موسى إلى سائر الأنبياء (لو ٢٤ : ١٣ ي). لقد انطلق يسوع من أسفار العهد القديم ليبيّن لتلاميذه الحدث الفريد في تاريخ البشرية، عنيت به قيامته من بين الأموات.

في صباح يوم العنصرة اهتزّت أورشليم لمّا حلّ الروح القدس على التلاميذ ودفعهم إلى التكلّم بلغات الأمم العديدة واعلان أعمال الله العظيمة (رج أع ٢ : ١ ي). ولكي يُفهم بطرسُ شعبَ اورشليم ما حدث، أورد قول النبي يوئيل (٣ : ١ – ٥): «في الأيّام الاخيرة أفيض من روحي على جَميع البشر... وعلى عبيدي رجالاً ونساء، أفيض من روحي في تلك الأيّام فيتنبأون كلّهم» (أع ٢ : ١٧ – ١٨). ثمّ أورد قول المزمور (١٨ : ١٦): «رأيت الرب معي في كل حين فهو عن يميني لئلاّ اضطرب، لذلك فرح قلبي وهلّل لساني، وجسدي يرقد على رجاء، لأنّك لا تتركني في عالم الأموات ولا تدع قدّوسك ينال منه الفساد» (أع ٢ : ٢٥ – ٢٧).

ويحدّثنا القدّيس بولس في رسالته الأولى الى أهل كورنتوس (١٥ : ٢٥ - ٥٥) عن قيامة يسوع وعن قيامتنا معه فيورد نصًّا من المزمور (١١٠ : ١) ويقول عن يسوع إنّه سيضع جميع أعدائه تحت قدميه، والموت آخر عدو يبيده، ثمّ يورد نصًّا من سفر التكوين (٢ : ٧) : كان آدم الأوّل نفسًا حية، وآدم الآخر روحًا محييًا، ثمّ نصًّا من أشعيا (٢٥ : ٨) وأخيرًا من هوشع (١٣ : ١٤) : قد ابتلع الظفر الموت. فأين يا موت ظفرك؟ وأين يا موت شوكتك؟ إنّ شوكة الموت هي الخطيئة.

أمّا كاتب الرسالة الى العبرانيين (١ : ١ - ١٤) فيخبرنا عن ابن الله الذي جعله الآب وارثًا لكل شيء وبه أنشأ العالمين، والذي هو شعاع مجد الله وصورة جوهره. هذا الابن هو أرفع من كلّ الخلائق، وأرفع من موسى وهارون، وأرفع من الملائكة. ولكي يبرهن على عظمة الله يرجع الكاتب إلى نصوص العهد القديم. فمَن مِن الملائكة قال الله له يومًا : «أنت ابني وأنا اليوم ولدتك» (مز ٢ : ٧)؟ وقال أيضاً : « سَأكون له أبًا ويكون لي ابنًا» (٢ صم ٧ : ١٤). ويقول أيضاً عند ادخاله البكر الى العالم : «ولتسجد له جميع ملائكة الله» (مز ٩٧ : ٧). وقد قال في الملائكة : «جعل من ملائكته رياحًا ومن خَدَمه لهيب نور» (مز ١٠٤ : ٤)، وقال لابنه : «إنّ عرشك ثابت أبد الدهور، وصولجان الاستقامة صولجان ملكك» (مز ٤٥ : ٧).

إذا كان يسوع ذكر ما جاء عنه في أسفار التوراة ليدخل تلاميذه في سرّ موته وقيامته، و إذا كان الرسل وتلاميذهم قد أوردوا نصوص العهد القديم ليُخبروا عن سرّ الله المعطى في يسوع المسيح، لماذا لا نحذو نحن المسيحيين اليوم حذوهم؟ إذا كان يسوع قد قرأ هذه الأسفار المقدّسة وغذّى منها فكره وتعليمه، فلماذا لا نفعل نحن مثله؟ و إذا كان بسط شروحه عن ملكوت الله، عن ابن الإنسان، عن نهاية العالم، بلغة اسفار العهد القديم، فنحن سنقرأ العهد القديم كمقدمة للعهد الجديد، وسنكتشف على خطى المسيح ورسله، كيف نقرأ العهد القديم، نحن أبناء العهد الجديد، بعد أن زال القديم وبدت الخليقة الجديدة (٢ كور ٥ : ١٧).

نقسم فصلنا الى قسمين : في قسم أوّل نتعلّم طريقة يسوع والرسل في قراءة العهد القديم، وفي قسم ثانٍ نطبّق هذه الطريقة على مطالعتنا لأسفار التوراة فيكون لنا منه ثمر القداسة والحياة الأبدية (روم ٦ : ١٢).

I – طريقة يسوع والرسل في قراءة العهد القديم

نبدأ فنقول إنّ العهد الجديد هو الأساس لكلّ تعليم مسيحي، وإنّ قيمة العهد القديم بكماله في العهد الجديد، وإنّ أسفار التوراة تدلّنا في النهاية على المسيح وعلى عمله في الكون. قلنا في مقال سابق إنّ الكتاب المقدّس، والعهد القديم منه، هو وحي الله، هو كلام الله، ونحن نقرأه بروح الإيمان ونفهمه على ضوء نظرتنا إلى المسيح. إذا كان العهد القديم وعدًا، فيسوع هو تحقيق هذا الوعد، وإذا كان نبوءة فالمسيح يتمّمها. وإذا كان استعدادًا وتهيئة، فيسوع هو الشخص الذي استعدّ شعب إسرائيل لمجيئه، وإذا كان صورة ورمزًا، فيسوع هو الحقيقة التي تغنينا عن رموز الكلام وتدخلنا في سرّ الله. كل هذا سيفرض علينا أن نميّز بين قراءة اليهود اليوم لأسفارهم المقدّسة وقراءة المسيحيين لهذه الأسفار عينها لنرى أيّ جديد حمله إلينا يسوع في كلمات قيلت قبل مجيئه، ولكنّه جاء يتمّمها فيجعل حياته بحسب ما جاء في الكتب (١ كور ١٥ : ٣).

أ – كيف يقرأ اليهود أسفارهم المقدّسة؟

ليس العهد القديم كتابًا مسيحيًّا وقد دوّن قبل مجيء المسيح، ونحن المسيحيين نعتبره دون الوحي الكامل الذي حمله إلينا المسيح والذي نقلته إلينا الكنيسة صريحًا واضحًا، دون الإيمان الذي يفترضه هذا الوحي، دون الحياة الجديدة التي يعيشها المعمّد في المسيح. أمّا اليهودية فتعتبر العهد الجديد وكأنّه لم يكن. فكيف ستقرأ أسفارها المقدّسة بعد أن هُدم الهيكل وألغيت الذبائح ولم يعد لها إلاّ الشريعة كوسيط بين المؤمنين وبين الله؟

إنّ الديانة اليهودية لا تزال تتغذّى من أسفارها القديمة وهي لا تزال تعتبرها ملكًا لها. وإنّ الشعب اليهودي لا يزال يعدّ نفسه شعب الله بفضل تواصل تاريخي متجانس. لقد كلّم الرب آباءهم ولهم أعطى شريعته وإليهم أرسل أنبياءه، وايّاهم وعد بمواعيده لأنّه شعبه المختار فمن يستطيع أن ينسخ كلمة الله؟

١ – ما يرفضه اليهود

من أجل هذا الموقف المبدئي لا يقبل الشعب اليهودي بمَا تسمّيه المسيحية تبدّلاً في مخططات الله، كما لا يقرّ بمَا يقوله القدّيس بولس عن شعب إسرائيل الذي هو عبد للشريعة. لا، لم تكن اليهودية يومًا ديانة الشريعة. والشريعة بالنسبة إلى بني إسرائيل هي

مجموعة قوانين كيَّفها المعلّمون على مرّ العصور فنعوا الحرف من أن يقتل الروح (٢ كور ٣ : ٦). والروح هذا لم يترك بني إسرائيل، بل ما زال ينيرهم بأضوائه، كما في الماضي، فيساعدهم على إبراز الحقائق الدينـية والاخلاقية المهمّة التي نادت بها أسفار التوراة. والوصية الأساسية التي تبقى نبراسًا لهم هي التي يقرأونها في سفر اللاويين (١٩ : ١٨): «أحبب قريبك كما تحبّ نفسك». والعقيدة الأساسية التي يستند إليها إيمانهم هي عقيدة الله الواحد، إله السماء والأرض، وإله البشر أجمعين. هذه العقيدة نادوا بها منذ القديم وما زالوا يردّدونها اليوم في صلاتهم اليومية. «اسمع يا إسرائيل، إنّ الرب إلهنا رب واحد» (تث ٦ : ٤).

إنتظر الشعب اليهودي مسيحًا يحمل الخلاص إليه، إلى البشرية جمعاء، وهذا الانتظار يـبقى في قلب الرجاء اليهودي. وكل فرد من شعب الله ينقطع عن هذا الإيمان اليهودي يكون وكأنّه قد أنكر إرثه الروحي. وتعتبر اليهودية أن المسيح حاضر في بني إسرائيل وأنّ شخصيته تتعدّى المسيح حسب داود الملك، لتتجسّد في الشعب كلّه، وهذا الإسرائيل له رسالة إلى جميع الشعوب بفضل دعوته. فإذا قرأنا مثلاً في سفر أشعيا (٥٣ : ١ ي) نرى أنّ «عبد يهوه» هو شخص فرد سيموت عن الشعب فيبرّرهم حاملاً آثامهم، ونرى أيضاً أنّه الشعب كلّه بحسب ما ورد في السفر عينه (٤٩ : ٣): «أنت عبدي، يا إسرائيل، فإنّي بك أتمجّد». واليهود يأخذون بالمعنى الثاني دون الأوّل، لأنّهم لا يقبلون بأن يتحقّق ما قاله أشعيا في شخص المسيح الذي هو يسوع والذي وُلد في زمن هيرودس ومات على عهد بيلاطس البنطي.

وهكذا تعتقد اليهودية أنّها لم تزل على اتّصال مستمرّ بوحي العهد القديم، وتظنّ أنّها تفهم نصوصه من الداخل أفضل من المسيحية، وتتساءل: بأي حقّ تضع المسيحية يدها على كتب ليست ملكًا لها؟ أمّا المسيحية فتعتبر أنّ أسفار العهد القديم انتقلت إليها لأنّها هي التي صارت شعب الله في العهد الجديد الذي قطعه يسوع بدمه (مت ٢٦ : ٢٨)، وأنّ ما ورد فيها كُتب لتعليمنا (روم ١٥ : ٤). هذا لا يعني أنّه لم يعد لليهود حقّ في التوراة، ولكنّ هذا يمنع اليهود من حصر هذا الحقّ فيهم.

في هذا يقول القدّيس بولس: إنّ اليهود، من حيث اختيار الله لهم، هم أحبّاؤه إكرامًا للآباء لأن لا ندامة في هبات الله ودعوته (روم ١١ : ٢٨ – ٢٩). وهذا الكلام

الذي أوحى الله به إلى الآباء سيبقى للشعب نداء يقودهم إلى نور المسيح، إذا شاؤوا. لأنّه، إلى اليوم، لا يزال القناع على قلوبهم عند قراءة شريعة موسى (٢ كور ٣: ١٥)، وهذا القناع لا ينزعه إلاّ المسيح، لا يُنزع إلاّ إذا اهتدوا إلى الرب وقرأوا بطريقة جديدة الكلام الذي تسلّمه آباؤهم.

وإنّ اليهود لا يقرّون بأنّ العهد القديم قد تنبّأ عن المسيح وهيّأ الدرب للمسيح. والسبب في ذلك يعود إلى جهلهم الحقيقي للنبوءات المسيحانية (رج روم ٩ – ١١) وإلى عدم إيمانهم بالمسيح وبأعماله (رج يو ٣: ١٢؛ ٤: ٤٨؛ ٥: ٤٤). وهذا الإيمان موضوعه عمل إلهي جديد وخلق جديد. وإذا كان أحد في المسيح فهو خليقة جديدة، لأنّه لا الختان ولا عدم الختان ينفع الإنسان، بل الذي ينفعه أن يكون خليقة جديدة (غل ٦: ١٥؛ رج أف ٢: ١٠ – ١٥). أجل، هناك جديد، هناك تبديل في وجهات النظر. إنّ رجاء إسرائيل المسيحاني يجد تحقيقه غير المنتظر في يسوع الناصري، الذي يحقّقه في وجهته الروحية الشاملة، تاركًا جانبًا وجهته المادّية والزمنية والقومية. إنّ اليهود ينظرون إلى هذا الرجاء المسيحاني ويرون أنّه تحقّق، أقلّه جزئيًّا، في الرجوع إلى أرض الميعاد. مثل هذا الموقف جعل بعض المسيحيين يميّزون بين مسيحانية يقول بها يسوع ومسيحانية ملأت قلب اليهود في القرن الأوّل المسيحي، فيقولون: إنّ النُظُم الدينية، كالاختيار والعهد والملكوت والكهنوت والعبادة والشريعة، تبقى مغلقة كالزهرة، وهي لا تتفتح إلاّ في العهد الجديد. حينئذ تتحوّل جذريًّا، أو تتبدّل ملامحها وتضيع معالمها، فلا يعود المؤمن العادي يعرفها.

لا، لا يرضى اليهود بقول المسيحيين إنّ نبوءات العهد القديم تحقّقت في المسيح والكنيسة، فهم ما زالوا شعب الله وملكه القائم على عهده معه.

٢ – العهد، الملكوت، الشعب

نودّ هنا أن ننطلق من ثلاثة مفاهيم رئيسية في التوراة، لا تزال تكوّن زخم شعب إسرائيل، عنيت بها العهد والملكوت والشعب.

العهد مفهوم رئيسي في التوراة، وهو يسم بسمة خاصة العلاقة بين الله وشعبه. هذا العهد ليس رمزًا بحتًا. بل يحمل مضمونًا واقعيًّا ملموسًا. لا شكَ في أنّ الله والشعب ليسا متعاقدين متساويين، ولكن يبقى العهد علاقة تلزم الاثنين وتدعوهما إلى الأمانة المتبادلة:

الرب يطلب من شعبه أن يكون له أمينًا فلا يخونه بعبادة آلهة غريبة، والشعب يستطيع أن يعتمد على الله الأمين الذي لا يمكنه أن يخون نفسه. وهذا الشعب قد اختاره الرب في واقع تاريخه الملموس، ودخل معه في عهد عبر ذبيحة (خر ٢٤:١ ي) ستتجدّد فتجعل العهد ثابتًا لا يتزعزع.

ولكنّ هذا المنطق سيرفضه الأنبياء فيقولون إنّ الله لا يرتبط بأرض يقيم عليها قوم، ولا يرتبط بشعب مهما كان تاريخه، ولا يرضى بشعائر عبادة لا ترافقها طاعة لمتطلّبات الربّ في مجالات الحقّ والعدل. وهكذا سينتقل الأنبياء إلى نظرة جديدة للعهد الذي يجعلونه في آخر الأيّام (إر ٣١:٣٣ – ٣٤؛ حز ٣٧:٢٦ – ٢٨). ولكنّ الجماعة المسيحية الأولى ستنطلق من هذا الكلام لتعلن أنّ العهد الجديد (عب ٨:٨ – ١٢) ليس عهدًا مع شعب تاريخي، بل عهد قطعه يسوع مع جميع الشعوب بموته على الصليب.

أمّا فكرة الملكوت فتعني أنّ الرب يملك على شعب إسرائيل، وأنّه يفرض عليه سننه وأحكامه، وأنّه لا يقبل بملك أرضي يزاحمه في المُلْك على إسرائيل. نقرأ مثلاً في سفر المزامير (٤٧:٢ – ٥): «صفّقوا بالأكفّ، يا جميع الشعوب، اهتفوا لله بصوت الترنيم، لأنّ الرب عليّ رهيب، ملك عظيم على كل الأرض. اخضع الشعوب تحتنا، والأمم تحت أقدامنا. اختار لنا ميراثًا، فخرًا ليعقوب الذي أحبّه» (رج مز ٩٣:٩٦ – ٩٧). وإذا كان الشعب لم يتخلّ عن ملكه، فكيف يتخلّى الملك عن شعبه؟

غير أنّ ما حدث في الجلاء جعل الشعب يعتبر أنّ الرب، وقد أسلم شعبه إلى الأمم الوثنية، سوف يؤسّس ملكه في المستقبل، فيبدأ حينئذ بإقامة عهد خلاص (أش ٥٢:٧). ثمّ لاحظوا أنّ ملك الله هذا لم يتحقّق، مع أنّ الجماعة اليهودية المجتمعة حول الشريعة سعت إلى جعله أمرًا واقعًا. فالملوك الوثنيون (الفرس، اليونانيون، السلوقيون) لا يزالون يسيطرون على شعب الله. بموازاة هذا الواقع اخذ كتّاب الرؤى يعلنون أنّ ابليس هو ملك العالم الحاضر (راجع صدى لهذه الفكرة في لو ٤:٦)، وأنّ الرب الملك سيقتحم هذا العالم، فينهي مملكة ابليس ويبدأ مملكة جديدة تكون منفصلة عن هذا العالم فتهيّئ الطريق لقيامة الموتى.

ولكن عندما يكرز يسوع بملكوت السماوات، فهو لا يتطرّق إلى فكرة سلطان الله على بلد سيعود إليه ازدهاره، ولا إلى شعب سيعيش مع جيرانه بسلام. إنّ الملكوت يأتي من

العلاء ويرتبط بجماعة تتعدّى الأعراق والإثنيات، جماعة هي من واقع هذا العالم ومن واقع العالم الآخر وقد اجتمعت باسم يسوع وحول يسوع الذي به حلّ ملكوت الله على الأرض.

وفكرة الشعب ترتبط بفكرة الملكوت، لأنّ شعبًا يقرّ بالله ملكًا عليه لا يمكن أن يرضى أن يكون له ملك كسائر الملوك على الأرض. قال جدعون للشعب: «لا أنا أتسلّط عليكم ولا ابني يتسلّط عليكم، بل الرب هو يتسلّط عليكم» (قض ٨: ٢٣)، ويكون عليكم ملكًا. ولكنّ الشعب أراد أن يكون له ملك كما لسائر الشعوب (١ صم ٨: ١٩ – ٢٠)، فكانت تلك الإرادة بداية الشرّ في شعب الله. وبرز التعارض العميق بين فكرة شعب الله وفكرة مملكة تضاهي سائر ممالك الأرض. فمملكة الأرض تريد تنظيمًا خاصًّا بها. وهي تستند إلى معاهدات واتفاقيات مع الممالك المجاورة، وهذا ما يتنافى ومثال شعب الله، ويعرّض إيمانه للخطر، ويدفع الملك إلى نسيان قدرة الله وعمله في شعبه.

أمّا الأنبياء فلم يتصوّروا إمكان تحقيق فكرة شعب الله في إطار مملكة أرضية. لهذا طالبوا بالحقّ والعدل داخل التنظيم القبلي فلم ينجحوا. حينئذ تعلّموا من خبرة المنفى أنّه إذا أراد الشعب أن يكون جماعة الله فعليه أن يتخلّى عن وجوده كجماعة سياسية فينتظر المسيح، لا على مثال داود الملك، بل على مثال ابن الإنسان الآتي من عند الله والمالك باسم الله على شعب الله.

في أسفار العهد الجديد ستُعلن الكنيسة عن نفسها أنّها شعب الله، أنّها في العالم وإن لم تكن من العالم (يو ١٥: ١٨ – ١٩)، وأنّها لا تهتمّ بأشكال الحكم ما دامت عادلة (روم ١٣: ١ ي). يدخل الإنسان في شعب الله الجديد، لا بالولادة، أو بنتيجة علاقات سياسية، بل بالعماد الذي يخلق هذا الشعب من المختارين والمدعوّين والقدّيسين الذين يكوّنون «إسرائيل الله» (غل ٦: ١٦) الجديد.

ب – كيف قرأ يسوع أسفار العهد القديم؟

١ – التوراة كتاب يسوع

كانت التوراة كتاب يسوع وقد قرأها وردّد نصوصها منذ حداثته وتعمّق فيها طوال حياته. تعلّم التوراة في المجمع، وتلا صلواته اليومية المأخوذة منها، وعيّد مع المؤمنين أعياد السنة الثلاثة الكبرى فشاركهم في سماع النصوص الخاصة بكلّ من هذه الاعياد وأنشد الأناشيد المعروفة وسار في الطواف معهم.

أجل، لقد قرأ يسوع التوراة كما قرأها معاصروه، ولكنّه لم يفهمها كما فهمها معاصروه من كتبة وعلماء الشريعة. هو لم يكتفِ بترداد النصوص والدفاع عن تعليم هذا المعلّم أو ذاك، بل توخّى أن يقدّم تعليمًا شخصيًّا مبتكرًا، تعليم من له سلطان (مت ٧: ٢٩؛ مر ١: ٢٢). ولا ينحصر عمله في تفسير الكتاب تفسيرًا حرفيًّا، بل يتعدّى التفسير إلى إعلان وحي الله النهائي إلى معاصريه وإلى جميع البشر. في هذا الإطار نراه أمينًا للتوراة يقترب أسلوبه من أسلوبها، ومستقلاً عن التوراة عندما يحمّلها معاني جديدة.

قرأ يسوع التوراة كما قرأها معاصروه، ولكنّه قرأها على ضوء الوحي التامّ النهائي. لذلك ترك جانبًا كلّ ما علق بها من ضعف أرضي على مر العصور، وزاد ما لم يجسر على إعلانه المتكلّمون باسم الله، أو ما لم يعرفه الأنبياء والحكماء. سأله مرّة يعقوب ويوحنّا: «يا سيّد، أتريد أن نأمر النار فتنزل من السماء وتأكلهم كما فعل إيليا» (١ مل ١: ١ — ١٢)؟ فالتفت يسوع وانتهرهما: «إنّ ابن الإنسان أتى، لا ليهلك نفوس الناس، بل ليخلّصها» (لو ٩: ٥٤ — ٥٦). وإذا كان قد ذكر العقاب الذي أصاب الخاطئين الرافضين للتوبة، إلاّ أنّه لم يردّد كلام الأنبياء في الحكم على الأمم الوثنية (رج عا ١: ٣ ي؛ أش ١٧: ١ ي؛ إر ٤٦ — ٤٩)، بل بالحريّ شدّد على شخص يونان ونداءه إلى التوبة (مت ١٢: ٣٩ — ٤١؛ لو ١١: ٢٩ — ٣١). وقال له الفرّيسيون يومًا: «أوصى موسى بأن يعطي الرجل امرأته كتاب طلاق فتطلق». أجاب يسوع: «لقساوة قلوبكم أجاز لكم موسى أن تطلّقوا نساءكم. أمّا أنا فأقول لكم...» (مت ١٩: ٧ — ٩).

التوراة هي كتاب الله وسلطتها سلطة إلهية. استعملها يسوع مرّات كسلاح بوجه خصومه. قال لإبليس يوم جرّبه: «كُتب: لا يحيا الإنسان بالخبز وحده. لا تجرّب الرب إلهك... الرب إلهك تعبد» (مت ٤: ١ — ١١؛ لو ٤: ١ — ١١). وقال للكتبة مدافعًا عن تلاميذه: «أما قرأتم ما فعله داود لمّا جاع» (مر ١٢: ٣٦)؟ ومدافعًا عن نفسه: «أما قرأتم في الكتب المقدّسة: الحجر الذي رذله البنّاؤون صار رأس الزاوية» (مت ٢١: ٤٢)؟ وهو يستعمل نصوص التوراة فيجعلها تطابق حالته. يعتبر نفسه صاحب المزامير فيقول لتلاميذه (٩١: ١٣): «وها أنا اعطيكم سلطانًا تدوسون به الأفاعي والعقارب وكلّ قوّة للعدو» (لو ١٠: ١٩). ويقول للذين يقولون ولا يفعلون (مز ٦: ٩): «لا أعرف من أين أنتم. ابتعدوا عني كلّكم يا أشرار» (لو ١٣: ٢٧)، ويقول للآب (مز ٢٢: ٢): «إلهي

إلهي، لماذا تركتني» (تث ٢٧ : ٤٦)؟ أو (مز ٣١ : ٦): «يا أبت، في يديك استودع روحي» (لو ٢٣ : ٤٦).

٢ – إله العهد القديم هو أبوه والكتب تتحدّث عنه

أعطانا يسوع تعليمًا جديدًا، ولكنّه لم يعرّفنا إلى إله جديد. فالله الآب هو إله العهد القديم، وما عرفناه عن ذلك الإله في التوراة يبقى الأساس في تعليم يسوع. الله هو الخالق الذي يعمل في الكون وفي التاريخ، هو صانع السماء والأرض وسيّد الأفراد والشعوب. أمّا التوراة فتشدّد على قدرة الله وقداسته ورحمته وسرّه السامي، وتنبّهنا إلى عمله مع البشر. هو يمسك بيد أبنائه، ينير خطاهم، يؤدّبهم عبر ظروف حياتهم اليومية بأناة وصبر فلا ييأس منهم.

بالنسبة إلى يسوع، الآب هو الخالق (مت ١٩ : ٤؛ مر ١٠ : ٦؛ يو ١٧ : ٥، ٢٤)، هو رب السماء والأرض (مت ١١ : ٢٥؛ لو ١٠ : ٢١)، هو الإله الواحد (مر ١٢ : ٢٩ – ٣٣؛ رج تث ٦ : ٤ – ٥)، هو السامي والسماء عرشه والأرض موطئ قدميه (مت ٥ : ٣٤ – ٣٥)، هو القدير الذي كل شيء ممكن عنده (مر ١٠ : ٢٧) والذي يهتمّ بخلائقه فيرسل عليها غيثه (مت ٥ : ٤٥) ويطعم عصافيرها طعامًا ويلبس أزهارها أجمل الثياب (مت ٦ : ٢٥ – ٣٥). غير أنّ ما قالته التوراة بطريقة حيّة عن محبّة الله للناس ومحبّة الناس لله، سوف يقوله يسوع بصريح العبارة ويردّده فيبني كل تعليمه على المحبّة معلنًا «الله محبة» (١ يو ٤ : ٨).

تحدّثت أسفار العهد القديم عن الإله الذي حدّثنا به يسوع، وتحدّثت أيضاً عن ذلك الآتي باسم الرب ليحمل خلاص الله إلى الإنسان. لقد اعتبر يسوع نفسه أنّه جاء ليتمّم ما بدأ به العهد القديم، فجعل نفسه محور العهد القديم وأعلن أنّ الكتب تخبر عنه، تبشّر به، تشهد له، وبيّن أنّ اقوال الأنبياء تحقّقت في شخصه. قرأ سفر أشعيا (٦١ : ١ – ٢) في المجمع، وبعد ذلك، قال للحاضرين: «اليوم تمّت هذه الآية التي تُليت على مسامعكم» (لو ٤ : ٢١). وقال مرّة لليهود: «أنتم تتفحّصون الكتب وتحسبون أنّ لكم فيها الحياة الأبديّة. هذه الكتب عينها تشهد لي» (يو ٥ : ٣٩). وقال لهم مرّة أخرى: «إبتهج أبوكم إبراهيم على رجاء أن يرى يومي فرآه وفرح» (يو ٨ : ٥٩).

وسيكشف يسوع عن نفسه بعبارات مأخوذة من العهد القديم، معتبرًا نفسه حاملاً كلام الله (لو ٥ : ١؛ ٨ : ٢١؛ ١١ : ٢٨) الأخير إلى البشر. فهو كلمة الله الأزلية الذي كان عند الآب (يو ١ : ١ ي)، والحكمة الإلهية التي أنشدتها الأسفار الحكمية مقيمة عند الله قبل أن تجد لذتها مع بني البشر (مت ١١ : ١٩ - ٣٠)، وهو يهوه بالذات الذي أوحى بشخصه الى موسى في مشهد العلّيقة (خر ٣ : ١٤). ويقول يسوع: «أنا هو نور العالم» (يو ٨ : ١٢)، «أنا هو خبز الحياة» (يو ٦ : ٣٥)، «أنا هو الراعي الصالح» (يو ١٠ : ١١)، «أنا هو الطريق والحق والحياة» (يو ١٤ : ٦)، «أنا هو القيامة والحياة» (١١ : ٢٥). أنا هو يعني أنا يهوه أي الرب الإله. ولقد قال أيضاً في إنجيل يوحنا (٨ : ٢٤): «ستموتون بخطاياكم، لأنّكم لم تؤمنوا بأنّي أنا هو» (أي يهوه). وقال أيضاً (٤ : ٢٨): «وعندما ترفعون ابن الإنسان تعرفون أنّي أنا هو» (أي يهوه).

٣ - يسوع والشريعة

يمكننا أن نطيل الحديث عن استعمال يسوع للعهد القديم في حياته وكرازته، إنّما سنكتفي بموضوعين اثنين يعطياننا نظرة شاملة الى الطريقة التي بها قرأ يسوع العهد القديم. الموضوع الأوّل: يسوع والشريعة، والموضوع الثاني: يسوع والانتظار المسيحاني.

مرّت أجيال بعد موسى، ففرضت الشريعة نفسها كجزء رئيسي بين أجزاء التوراة، لا بل سيطرت على سائر الأجزاء في أذهان الناس فكانوا يذكرون الأسفار المقدّسة عامة فيعنون بصورة حصرية أسفار الشريعة الخمسة. ولنا دليل على ذلك في العربية حيث تعني التوراة (أو التورية) أسفار موسى الخمسة كما تعني أسفار العهد القديم كلّه.

كيف بدت الشريعة أيّام اليهود العائشين في زمن المسيح؟ بدت كمجموعة متشعّبة ومعقّدة، وكان لكلّ فريضة من فرائضها السلطان ذاته، ولكل آية من آياتها الإلزام نفسه. لهذا نتج بعض الضياع والبلبلة عند الناس في مجال ممارسة هذه الفرائض، فطالب تيّار أوّل، هو تيّار الممارسة الحرفية، بالأمانة التامّة لكلّ فرائض الشريعة، واعتبر الشريعة كتلة واحدة بحيث إنّ من أهمل وصية من وصاياها، لم يعد بريئًا أمام الله. ولكنّ هذه الممارسة الكاملة للشريعة تفترض المعرفة بكل دقائقها، وهذا أمر لا تتمتّع به إلاّ فئة صغيرة، هي فئة الكتبة والفرّيسيين، التي ستجعل كل اهتمامها في المحافظة على هذه الشريعة. وطالب

تيّار آخر، هو التيّار الروحاني، بأن يركّز المؤمن على أهمّ ما في الشريعة، فرغبوا إلى الكهنة أن يحافظوا على شعائر العبادة، وإلى الشعب أن يمارس الصوم والصدقة، ووصيّة المحبّة الكبرى.

ولكنّ تيّار الكتبة والفريسيين سيسيطر على التيّار الآخر زارعًا في قلوب الناس الشعور بالذنب والخطأ. تعلّقت هذه الفئة المتزمّتة بعناصر من الشريعة بدت مرتبطة بعالم ما بعد الجلاء الضيق، فكوّمت التحديدات والإيضاحات والتفاصيل فصارت وصايا الله حملاً ثقيلاً تنوء أقوى الأكتاف بحمله. فكان لا بدّ، والحالة هذه، من موسى جديد يتمتّع بسلطة الرب فيتمّم الشريعة، أي يوجّهها في المنحى الصحيح الذي يقود الإنسان إلى الحرية التي في الله.

ونتساءل: كيف تصرّف يسوع إزاء الشريعة؟ نلاحظ أنّ يسوع تقيّد بالشريعة ساعة بدا له التقيّد بها واجبًا عليه، وتحرّر من الشريعة ساعة بدا له التحرّر منها انطلاقًا إلى تعليم جديد. قبل يسوع العماد ليتمّ كل برّ (مت ٣:٥)، ذهب يوم السبت إلى المجمع (مر ١:٢١؛ لو ٤:١٦)، صعد إلى اورشليم ليحتفل مع المؤمنين بالفصح (يو ٢:١٣؛ ١١:٥٥؛ ١٢:١). طلب إلى الفريسيين (لو ١١:٢٢؛ مت ٢٣:٢٣) أن يفعلوا هذه (أي أن يدفعوا عشر النعنع والسذاب وكل البقول) دون أن يتركوا تلك (أي ممارسة العدالة والمحبّة التي هي محور الشريعة). ونبّه تلاميذه إلى واجب فعل كل ما يقوله لهم معلّمو الشريعة والفريسـيّون الجالسون على كرسي موسى (مت ٢٣:٢ – ٣). قال: «ما جئت لأحلّ الناموس، بل لأكمّل» (مت ٥:١٧)، وطلب إلى الأبرص أن يذهب إلى الكاهن ويقدّم ما أمر به موسى (مر ١:٤٤؛ رج لا ١٤:١ – ٣٢)، وأجاب الشاب الغني الذي جاء يسأله عن الطريق التي توصله إلى الحياة الأبدية: «أنت تعرف الوصايا: لا تقتل، لا تزنِ، لا تسرق» (مر ١٠:١٩؛ رج خر ٢٠:١٢ – ١٦؛ تث ٥:١٦ – ٢٠).

هذا من جهة، ومن جهة ثانية عرف يسوع أن يتحرّر من ممارسة الشريعة، فشفى المرضى يوم السبت (مر ٣:١ – ١٦) ودافع عن تلاميذه الذين تجاوزوا شريعة السبت حين فركوا بعض السنابل وأكلوها (مر ٢:٢٣ – ٢٨)، وذكّر الفرّيسيين بواجب الرحمة على حساب شريعة السبت (مت ١٢:٧). لم يتقيّد يسوع بفرائض الطهارة والنجاسة بحسب الشريعة، فلمس الشاب الميت والمرأة المصابة بنزف دم، وجلس مع الخطأة وأكل مع العشّارين.

وقال يومًا: «ليس ما يدخل الفم ينجّس الإنسان، بل ما يخرج من الفم هو الذي ينجّس الإنسان» (مت ١٥ : ١١). فاستنتج القدّيس مرقس (٧ : ١٩): «وفي قوله هذا جعل يسوع الأطعمة كلّها طاهرةً» فألغى كل الشرائع التي نقرأها في سفر اللاويين (١١ : ١ ي؛ رج أع ١٠ : ١٠ – ١٦) وغيره من الأسفار الخمسة عن الطهارة والنجاسة.

يمكننا القول إذن، إنّ موقف يسوع حيال التوراة ليس موقف التلميذ أمام الكتاب المكتوب، ولا موقف النبي الذي ينتظر نورًا من الرب في ظرف من ظروف الحياة. فيسوع يتكلّم بسلطة الله بالذات، ولهذا يمكنه أن يقول عن نفسه إنّه رب السبت (مر ٢ : ٢٨). وعندما يقول: «قيل لآبائكم، أي قالت الشريعة، وأمّا أنا فأقول لكم...» (مت ٥ : ٢١ – ٢٧)، فهو يبيّن من جهة أنّ الكتاب هو حقًّا كلام الله، ومن عمل بوصاياه عُدّ كبيرًا في ملكوت السماوات (مت ٥ : ١٩). ويبيّن من جهة ثانية أنّ هذه الشريعة التي لا تُنسخ (يو ١٠ : ٣٥) ليست الشريعة النهائية، ولهذا يقدّم لنا يسوع الشريعة الجديدة الآتية من عند الآب (يو ٧ : ١٧) والتي يعلّمنا إيّاها يسوع باسم الآب (يو ٨ : ١٨؛ ١٢ : ٥٠).

٤ – يسوع والانتظار المسيحاني

الرجاء المسيحاني يرفع عيوننا إلى شخص مُقبل يمسحه الرب بنوع خاص ويرسله ليحقّق مخطّط الله بصورة نهائية. في هذا الرجاء ترتسم أمامنا صورة الملك المثالي الذي سيكون مخلّص شعبه.

لقد نادى الشعب بيسوع ملكًا على مثال داود (مر ١١ : ١٠). ناداه أعمى أريحا: «يا ابن داود ارحمني» (مز ١٠ : ٤٧ – ٤٨)، وتوسّلت اليه المرأة الكنعانية: «ارحمني يا سيّدي، يا ابن داود» (مت ١٥ : ٢٢)، وتساءلت الجموع عنه بدهشة: «أليس هذا ابن داود» (مت ١٢ : ٣٢)؟ كيف كانت ردّة الفعل عند يسوع أمام هذه المناداة؟ تحنّن على المرضى الملتجئين اليه وفرض الصمت عليهم لئلاّ يأخذ اعتراف الناس بالمسيح منحى لا يريده.

بعد تكثير الخبز يقول القدّيس يوحنّا (٦ : ١٥): «وشعر يسوع أنّهم يهمّون باختطافه ليقيموه ملكًا، فابتعد عنهم وعاد وحده إلى الجبل». ولمّا قال له نتنائيل: «رابي، أنت ابن الله، أنت ملك إسرائيل»، غيّر يسوع الموضوع وحدّثه عن ابن الإنسان (يو ١ : ٤٩ – ٥١) الذي سيعاني آلامًا شديدة ويُقتل قبل أن يقوم (مر ٨ : ٣١) من بين الأموات.

أمّا كلمة «المسيح» أو «الممسوح» فقد كانت كلمة شعبية في عهد يسوع، وكانت تدلّ على الملك الذي سيحرّر شعبه ويُخضع لهم الأمم الوثنية. الرب يختار من يشاء فيضع يده عليه ويمسحه بالزيت فيُصبح مكرّسًا له. لقد قبل يسوع لقب «المسيح» وكشف عن ذاته للمرأة السامرية التي قالت له: «أنا أعلم أن المسيح آتٍ، ومتى أتى أنبأنا بكل شيء». فقال لها: «أنا هو، أنا الذي يكلّمك» (يو ٤ : ٢٥ – ٢٦). ولكنّ يسوع يبدو متحفّظًا بالنسبة إلى هذا اللقب، وهو لا يرضى بأي حال أن يعلن عنه أمام الشعب. أمَا أوصى تلاميذه بألاّ يخبروا أحدًا بأنّه المسيح (مت ١٦ : ٢٠)؟ وعندما يعلن بطرس باسم الرسل أنّه المسيح، يعلن يسوع أمامهم أنّ على «ابن الإنسان» أن يمرّ عبر الآلام قبل أن يدخل مجده الإلهي. يسوع هو المسيح بحسب النظرة اليهودية، وهو أكثر من ذلك. فدوره السياسي سيرتبط بدوره الروحي. وعندما تلقّبه الجماعة المسيحية الأولى «المسيح» (كرستوس في اليونانية) أو السيّد «كيريوس» فهي تعلن أن انتصاره على الموت كرّس مكانته الجديدة. بعد القيامة تبدّل معنى النصوص فلم يَعُد يسوع ملك اليهود (يو ١٩ : ٢٩) وحسب، بل ملك البشرية كلّها، ولم يعد موته فدى الأمة فحسب، بل ليجمع أبناء الله المشتّتين (يو ١١ : ٥٣).

وترتبط بالنظرة المسيحانية فكرةُ «عبد يهوه» المتألّم (أش ٤٢ : ١ – ٩؛ ٤٩ : ١ – ٦؛ ٥٠ : ٤ – ١١؛ ٥٣ : ١ – ١٢). هذه الفكرة ستبقى غريبة عن الشعب ككلّ، ولهذا سيرفض التفكير بها بطرسُ وسائر الرسل. قال يسوع إنّ عليه أن يذهب إلى أورشليم ويلقى أشدّ الآلام. عاتبه بطرس على انفراد: «حاشى لك يا رب من هذا المصير» (مت ١٦ : ٢١ – ٢٢). وهنا نفهم كيف انطلق يسوع من مفهوم التوراة للناس فبدّل مركز الثقل فيها. شدّد الشعب على المسيح المنتصر، فشدّد هو على المسيح المتألّم. اعتبرت الكنيسة الأولى أنّ يسوع حقّق في حياته وموته رسالة عبد يهوه. قال فيه سفر الاعمال إنّه البار (٣ : ١٤؛ ٧ : ٥٢) والقدّوس (٣ : ١٤؛ ٤ : ٢٧ – ٣٠) وعبد الرب أو فتاه (٣ : ١٣، ٢٦؛ ٤ : ٢٧ – ٣٠). وبشّر به فيلبّس منطلقًا من نشيد أشعيا (٥٣ : ٧ – ٨) عن عبد يهوه (أع ٨ : ٢٦ – ٥٣). ولمّح القدّيس بولس إلى عبد يهوه فقال عن يسوع: «أُسلم إلى الموت من جرَّاء زلاّتنا» (روم ٤ : ٢٥؛ رج أش ٥٣ : ٤ – ٥). «هو الذي لم يعرف الخطيئة، جُعل خطيئة من أجلنا كيما نصير به برّ الله» (٢ كور ٥ : ٢١؛ رج أش ٥٣ : ٩ – ١٢). وقدّم القدّيس بطرس في رسالته الأولى (٢ : ٢١ – ٢٥) قراءة جديدة عن عبد يهوه على ضوء موت يسوع

وقيامته. قال: «فالمسيح تألّم من أجلكم وجعل لكم قدوة لتسيروا على خطاه. هو ما ارتكب خطيئة ولا عرف فمه المكر» (أش ٥٣: ٩)، ما ردّ على الشتيمة بمثلها (أش ٥٠: ٦). تألّم وما هدّد أحدًا بل أسلم أمره إلى الديّان العادل (أش ٥٠: ٧ - ٩؛ ٥٣: ٧) وهو الذي حمل خطايانا (أش ٥٣: ١١ - ١٢) في جسده على الخشبة حتّى نموت عن الخطيئة فنحيا للحق. وهو الذي بجراحه شفيتم (أش ٥٣: ٥). كنتم خرافًا ضالّين (أش ٥٣: ٦) فاهتديتم الآن إلى راعي نفوسكم وحارسها.

يسوع هو عبد يهوه وهو أيضاً ابن الإنسان. هذه العبارة تعني «الإنسان» و«ابن آدم» وتشدّد على ضعف الإنسان وحقارته (مز ١١: ٢؛ ٥١: ١٢؛ أي ٢٥: ٦) أمام الله، وتدلّ عليه كخاطئ (مز ١٤: ٢ ي؛ ٣١: ٢٠) آخرته إلى الموت (مز ٨٩: ٤٨؛ ٩٠: ٣). ولكنّ هذا الانسان سيكون بفضل الله ملك الخليقة كلّها. «ما الإنسان حتّى تذكره، والكائن البشري حتّى تهتمّ به؟ نقصته عن الملائكة قليلاً، وكلّلته بالمجد والكرامة. سلّطته على أعمال يديك وأخضعت كلّ شيء تحت قدميه» (مز ٨: ٥ - ٧).

يستفيد دانيال من عبارة ابن الإنسان (ابن آدم) ليدلّ على ذلك الآتي على سحاب السماء: «أعطي سلطانًا ومجدًا وملكًا فعبده جميع الشعوب، وكان سلطانه سلطانًا أبديًّا لا يزول وملكه لا ينقرض» (دا ٧: ١٣ - ١٤). وستأخذ الأسفار الجليانية لقب «ابن الإنسان» فتجعله شخصًا سريًّا محفوظًا إلى نهاية الأزمنة، جالسًا على عرش مجيد، ديّانًا للأرض ومخلّصًا للبشر.

لقد أخذ يسوع بلقب «ابن الإنسان»، وفي هذا اللقب ما فيه من إشكال والتباس إذ يعني إنسانًا عاديًا، ويعني أيضاً ذلك الملك المجيد الذي تحدّثت عنه أسفار الجليان. قال: «للثعالب أوجرة ولطير السماء أوكار، وأمّا ابن الإنسان فليس له موضع يسند إليه رأسه» (مت ٨: ٢٠). وقال أيضاً عن نفسه: «جاء ابن الإنسان يأكل ويشرب فقالوا: هوذا رجل أكول سكّير صديق للعشارين والخاطئين» (مت ١١: ١٨). وقال أيضاً: «لم يصعد أحد إلى السماء إلاّ الذي نزل من السماء، أعني ابن الإنسان. وكما رفع موسى الحيّة في البريّة، فكذلك يجب أن يُرفع ابنُ الإنسان لينال كل من يؤمن به الحياة الأبدية» (يو ٣: ١٣ - ١٥).

وكما ترك يسوع فكرة المسيح الملك ليأخذ بفكرة عبد يهوه، كذلك سيأخذ بفكرة ابن الإنسان الآتي على سحاب السماء (مت ٢٤: ٣٠). فيجلس على عرش أبيه (مت

١٩ : ٢٨) ويجازي كلّ واحد حسب أعماله (مت ١٦ : ٢٧). سأله رئيس الكهنة: «هل أنت المسيح ابن الله (مت ٢٦ : ٦٤)، ابن المبارك» (مر ٤ : ٦١)؟ فأجابه بطريقة غير مباشرة معلنًا عن نفسه أنّه ابن الإنسان الجالس على يمين الله القدير الآتي على سحاب السماء. لقد أبعد يسوع كل فكرة أرضية عن المسيح وأبرز سموّ شخصه الإلهي. سيختفي وراء ستار الذلّ والألم، ولكنّه يبدأ منذ حياته الخفية (مت ٨ : ٢٠؛ ١١ : ١٩) بممارسة بعض سلطان ابن الإنسان فيغفر الخطايا (مت ٩ : ٦) ويعلن نفسه سيّد السبت (مت ١٢ : ٨) ويبشّر بكلام الله بانتظار أن يدين أيضاً لأنّه ابن الإنسان (يو ٥ : ٢٧).

ج – كيف قرأ الرسل العهد القديم؟

لم تكفَّ الكنيسة الأولى يومًا عن الاستشهاد بسلطان أسفار العهد القديم، وبذلك سارت على خطى معلّمها دالّةً على طريقة مبتكرة في الإفادة ممّا ورثته من كتب مقدّسة، مشدّدة على سلطة هذه الكتب التي ما زالت تحتفظ بقيمتها للمؤمنين بالمسيح لأنّ الروح قد أوحى بها إلينا. يقول القدّيس بولس (١ كور ١٠ : ١١): «وقد حدث ذلك كلّه (لليهود) ليكون لنا (نحن المسيحيين) مثلاً، وكتب لنا نحن الذين بلغوا نهاية الأزمنة». وقال أيضاً (روم ٤ : ٢٣ – ٢٤): «وليس من أجله وحده (ابراهيم) كُتب بل من أجلنا أيضاً نحن الذين يعدّ لنا الايمان برًّا». وقال (روم ١٥ : ٤): «فان ما كُتب قبلاً إنما كتب لتعليمنا حتى نحصل على الرجاء، إذا ما حصلنا على ما أتت به الكتب من الصبر والعزاء». سنتوقّف إذًا، انطلاقًا من هذه الآيات الكتابية، على الرسالة الى أهل رومة والى أهل غلاطية فندرس نظرة القدّيس بولس إلى الشريعة، وعلى الرسالة إلى العبرانيين فنتعرّف إلى نظرة كاتبها إلى الكهنوت والعبادة في العهد القديم.

١ – نظرة القدّيس بولس الى الشريعة

تحدّثنا في ما سبق عن نظرة يسوع إلى الشريعة وكيف أتمّها في شخصه وتعليمه بعد أن أوصلها إلى كمالها. أما القدّيس بولس فسوف يبيّن عجز الشريعة وضعفها، ويندّد بتواطئها مع الخطيئة. الشريعة دخلت من دون استئذان إلى مخطّطات الله الجديدة وجعلت الوعد يحيد عن طريقه، فلم تعد تتوافق وحرية الروح (غل ٥ : ١ ي) الذي يعطي الحياة في

المسيح يسوع (روم ٨ : ١٢). أمّا المسيح فقد أتمّ الوعد وخلّص بصليبه الذين كانوا تحت لعنة الشريعة (غل ٣ : ١٠).

الشريعة بالنسبة إلى القدّيس بولس هي الشريعة الموسوية. وهي تبدو بأحكامها وفرائضها وسننها كقاعدة حياة تفرض نفسها بسلطان، وهي تتضمّن أيضاً العهد ونظمه. وهذه الشريعة تسود جماعة منغلقة على ذاتها. وتكوّن بني إسرائيل كشعب منفصل عن الآخرين، وتمارس عمل وساطة بين الله وشعب العهد. هذه الشريعة كانت قانون حياة روحية ودافعًا لهذه الحياة، وهي تعد أن تعطي البرّ لكل فرد من أفراد الشعب. قال الرب: «احفظوا سنني وأحكامي، فمن عمل بها يحيا» (لا ١٨ : ٥). وهكذا دُفع الشعب اليهودي إلى الاتّكال على وساطة الشريعة واعتبر أنّه يكفي إتمام اعمال الشريعة لكي يتبرّر الإنسان.

غذّى القدّيس بولس إيمانه بهذه الشريعة التي تلقّاها على قدمي جملائيل (أع ٢٢ : ٣)، ولكن لمّا التقى يسوعَ على طريق دمشق (أع ٩ : ٣ ي) فهم أنّ الخلاص يأتي بالمسيح المصلوب، لا بالشريعة، فهم أنّ الخلاص هو أوّلاً عمل الله، لا عمل الإنسان، ووعى على ضوء الصليب خطورة تمرّدنا على الله بالخطيئة. أدرك القدّيس بولس فكرة خلاص البشر كلّهم بنعمة المسيح التي تشفيهم وتعطيهم الروح، مبدأ الحياة الجديدة فيهم. وعندما أراد المتهوّدون، أي المسيحيون من أصل يهودي، أن يساوموا فيقابلوا بين الشريعة والمسيح، أن يجعلوا نعمة المسيح خاضعة لممارسة الشرائع اليهودية وأعمال الناموس (رج أع ١٥ : ١، ٥)، رفض أن يلزم المسيحيين الآتين من العالم الوثني العمل بالشريعة، وأعلن أنّ كل انسان، يهوديًّا كان أو غير يهودي، يتبرّر بالإيمان لا بأعمال الشريعة اليهودية التي لا قيمة لها في عالم الخلاص المسيحي.

في هذا الإطار تبدو الشريعة إزاء الخطيئة، وتبدو أضعف من أن تبرّر الإنسان. المسيح وحده يبرّرنا من الخطيئة، ولولاه لبقينا في عبودية الشريعة. «إنّ المسيح قد حرّرنا لنكون أحرارًا، فاثبتوا إذًا، ولا تعودوا إلى نير العبودية» (غل ٥ : ١). وأمّا وقد لعبت الشريعة دورًا في كشف الخطيئة دون أن تخلّصنا منها، لا يبقى علينا إلاّ أن نُلغي الشريعة. لقد كانت الشريعة أداة موت يسوع (روم ٨ : ٣ — ٤)، فلم يبقَ لها إلاّ أن تزول بعد أن أدّت مهمّتها. لم نعد بحاجة إليها بعد أن نسخها المسيح: «ولكنّنا الآن تحرّرنا من أعمال الشريعة، لأننا متنا عمّا كان يقيّدنا (أي الشريعة)، حتّى نعبد الله في نظام الروح الجديد، لا في نظام الحرف

القديم» (روم ٧ : ٦). ولكنّ التنديد بالشريعة القديمة وممارستها الموسوية لا يعني رفض كل ما فيها من نداء لممارسة المحبّة. في هذا السبيل يقول القدّيس بولس: «فمن أحبّ القريب أتمّ العمل بالشريعة. فالوصايا التي تقول: لا تزنِ، لا تقتل، لا تسرق، لا تشهد بالزور، لا تشتهِ، وسواها من الوصايا تتلخّص في هذه الوصية: أحبَّ قريبك مثلما تحبّ نفسك» (روم ١٢ : ٨ — ٩).

وانطلاقًا من كل هذا نسوق الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: هناك فرق بين فرائض الشرائع المتعدّدة، ولهذا لا نستطيع أن نجعل شريعة الختان، ذلك الواقع اللحمي الذي لا قيمة له في عهد الروح، على مستوى شريعة المحبّة التي تحوي الناموس كلّه. لقد حرّرنا المسيح، فلماذا نستعبد أنفسنا لعناصر الكون. إنّ الشريعة بممارستها الدقيقة المعقّدة وضعت حاجزًا بين المؤمنين، بين اليهودي وغير اليهودي. «أمّا المسيح فجعل اليهودي وغير اليهودي شعبًا واحدًا وهدم الحاجز الذي يفصل بينهمَا، أي العداوة وألغى بجسده شريعة موسى بأحكامها ووصاياها ليخلق في شخصه من هاتين الجماعتين، بعد أن أحلّ السلام بينهمَا، إنسانًا جديدًا» (أف ٢ : ١٤ — ١٦). رفض القدّيس بولس الممارسات اليهودية التي تعدّاها الزمن وأبقى على الواجبات المتعلّقة بجوهر الدين: أهربوا يا أحبائي من عبادة الأوثان (١ كور ١٠ : ١٤)، لأن لا صلة بين الخير والشر، ولا علاقة للنور بالظلمة (٢ كور ٦ : ١٤ — ١٦). وأبقى أيضاً على الواجبات الأخلاقية كما نقرأها في الشريعة، كما دخل بعضها في الشريعة الجديدة. يكفينا لذلك أن نذكر التمييز بين أعمال الروح من محبّة وفرح وسلام ووداعة وعفاف، وأعمال الجسد من زنى ودعارة وعبادة الأوثان والسحر (غل ٥ : ١٩ — ٢٣).

الملاحظة الثانية: ولكن القدّيس بولس يشدّد بالأحرى على نقص الشريعة القديمة ويقول إنّها لم تعد على المستوى الذي تقدّمه المسيحية. إنّها جزء لا يتجزّأ من نظام تعدّاه الزمن. فالعهد القديم قد صار جديدًا، وشعب الله لم يعد ذلك المرتبط بنسل وأرض وممارسات. والذبائح المتعدّدة أفسحت في المجال للذبيحة الوحيدة، ولم يعد من عبادة إلاّ العبادة الروحية، والباعث على عمل الفضيلة قد تبدّل واغتنى. لستم ملك أنفسكم، أنتم ملك المسيح. أنتم اعضاء جسد واحد، أنتم هيكل الروح القدس. «إنّ الذين يلتمسون البرّ من الشريعة يقطعون كلّ صلة لهم بالمسيح ويرفضون نعمة المسيح» (غل ٥ : ٤). و إذا كان

القدّيس بولس قد عاد فأخذ بعض الشرائع التي قال بها موسى، فلأنّها توافق الديانة المسيحية وأخلاقياتها (كالوصايا العشر وملخصاتها)، فلأنّها تأيدت بسلطة المسيح والرسل والكنيسة.

الملاحظة الثالثة: إذا كانت فرائض الشريعة القديمة قد فقدت إلزامها، إلاّ أنّه يبقى لها قوّة تعليم إلهي يذكره القدّيس بولس عندما يتحدّث عن سموّ الشريعة وقوّة سلطانها. إنّ الشريعة تعطينا أمثولة أولى: تذكّرنا بأنّ الله هو الكائن المطلق الذي يحقّ له كل سجود وعبادة، وبأنّ الانسان خليقة يجدر بها أن تخضع للخالق خضوعًا غير مشروط. وتعطينا أمثولة ثانية: لعب زمن الشريعة دوره التاريخي كما أراده الله، فكان سندًا للوعد ساعده على الوصول إلى هدفه. زمن الشريعة هو زمن العهد، والعهد مرتبط باختيار الله لشعب أرسله الى البشرية كلّها. فالعهد لم تكن غايته بذاته، وكذلك الشريعة. فالشريعة كانت طريقًا أخذها الرب فحقّق بها مخطّطه على البشرية كلّها. وتعطينا أمثولة ثالثة: إنّ الشريعة عملت على تربية ضمير شعب إسرائيل بفرائضها ونظمها، فقادته إلى حالة النُضج وجعلته تجاه مسؤولياته أمام الله. لا شكّ في أنّها لم تجعله يشعر بحاجة الضعف التي حدّثنا عنها القدّيس بولس، ولكنّها أعطته معرفة أعمق للخطيئة على ضوء متطلّبات الله. لقد كانت الشريعة مؤدّبًا لنا إلى أن جاء المسيح حتّى نتبرّر بالإيمان (غل ٣: ٢٤).

الملاحظة الرابعة: إنّ الشريعة هي كتاب مقدّس مثل سائر أسفار العهد القديم. هُيّئت ودوّنت على ضوء تعليم الله، فتوجّهت مباشرة إلى الشعب اليهودي، وبقي لنا منها، نحن المسيحيين، مضمون ديني وقيمة تعليمية. إنّها تجعلنا نشعر مسبّقًا بعمل الله النهائي، وتدلّنا على بعض وجهات سر المسيح، كما أنّها تبرز لنا أمورًا ما كنّا لنلاحظها في العهد الجديد لأنّها عديدة ومكثّفة. إنّ الشريعة تشبه قوس قزح والمسيح شمسه. أمّا الحاجة اليها فنسبية، وهي تنتج عن عمى الكائن البشري الذي أفسدته الخطيئة، وعن الفائدة منها لتهيّئ الإنسان لتفهّم سرّ الوحي الذي يحمله إلينا سرّ التجسّد.

٢ - الكهنوت والعبادة في الرسالة الى العبرانيين

إنّ نصوص العهد الجديد ترجع إلى أسفار العهد القديم فتورد نصوصها وتؤكّد أبعادها النبوية، وتبيّن أنّها تحدّثنا مسبّقًا عن المسيح. ولقد أورد القدّيس لوقا (٢٤: ٤٤ - ٤٧) هذه الكلمات على فم يسوع: «لا بدّ أن يتمّ لي كلّ ما جاء عنّي في شريعة موسى وكتب

الأنبياء والمزامير. ثمّ فتح أذهانهم ليفهموا الكتب المقدّسة». ثمّ قال: «هذا ما كُتب فيها وهو أنّ المسيح يتألّم ويقوم من بين الأموات في اليوم الثالث وتعلن باسمه بشارة التوبة لغفران الخطايا إلى جميع الشعوب». وأعلن القدّيس بطرس في أولى خطبه: «أتمّ الله ما أوحى إلى جميع أنبيائه، وهو أنّ المسيح سيتألّم» (أع ٣:١٨). واستعرض القدّيس بولس الخطوط الكبرى للكرازة المسيحية فقال: «سلّمت إليكم قبل كل شيء ما تلقّيته، وهو أنّ المسيح مات من أجل خطايانا كما جاء في الكتب، وأنّه دفن وقام في اليوم الثالث كما جاء في الكتب» (١ كور ١٥:٣ – ٤). وقال أيضاً: «المجد لله القادر أن يثبّتكم في الإنجيل الذي أُعلنه مناديًا بيسوع المسيح وفقًا للسرّ المعلَن الذي بقي مكتومًا منذ الأزل وظهر الآن بمَا كتبه الأنبياء» (روم ١٦:٢٥ – ٢٦؛ رج ١ بط ١:١٠ – ١٢). هذا هو اعتقاد الكنيسة الأولى: إنّ الكتب قد بشّرت سابقًا به، وتنبّأت عن موته وقيامته، عن غفران الخطايا وخلاص الوثنيين... وفي هذا الخط تقف الرسالة إلى العبرانيين.

هذه الرسالة كتبها يهودي (يمكن ان يكون أبلوس أو غيره. رج أع ١٨:٢٤ – ٢٨)، تثقّف بالثقافة اليونانية قبل أن يرتدّ الى الإيمان المسيحي. انطلق من نصوص العهد القديم كما ردّدتها الكرازة المسيحية الأولى، وأدلى بها كشهادات عن المسيح. وتتميّز هذه الرسالة بأنّها تورد نصوصًا عديدة وطويلة، وتتوقّف عند تفاصيلها وتعلّق عليها تبعًا لتحقيقها في المسيحية. إنّ هم الكاتب في هذه الرسالة هو أن يجد في كل الكتاب المقدّس وفي كل نصّ يورده وجه يسوع المسيح الكاهن العظيم للعهد الجديد.

يبدأ الكاتب رسالته فيبيّن سموّ يسوع على الملائكة (عب ١:٥ ي): إنّه الوسيط، ذلك الكائن السامي الإلهي، وهو أيضاً كائن بشري. كان للملائكة دور في وساطة العهد القديم (غل ٣:٢٠)، أمّا الوسيط في العهد الجديد فهو الابن الذي تشبّه بإخوته ليخلّصهم. يورد الكاتب نصوصًا عديدة (٢ صم ٧:١٤؛ مز ٢:٥) يدلّ فيها على بنوّة يسوع، على ألوهيته، على تفوّقه على الملائكة بالمجد والكرامة. وبعد ذلك ينطلق من المزمور الثامن فيبيّن أنّ يسوع جُعل أقلّ من الملائكة بصورة مؤقّتة في تجسّده وآلامه، ولكنّه كُلّل لأنّه احتمل الآلام، ثمّ أعطي السلطان على كل الخليقة (عب ٢:٥ ي).

وعندما يتطرّق الكاتب إلى كهنوت المسيح (٥:٥) يورد نص مز ٢:٧ (أنت ابني. أنا اليوم ولدتك) ليثبت أنّ المسيح تقبّل الكهنوت الأعظم من الرب، ثمّ يورد مز ١١٠:٤

(أنت كاهن إلى الأبد على رتبة ملكيصادق) ليعلن أنّ يسوع كاهن إلى الأبد (عب ٥ : ٤) ويؤكّد الوجهة الكهنوتية للمسيح الملك. ثمّ يتوقّف (عب ٧ : ١ ي) على نصّ سفر التكوين (١٤ : ١٨ ي) الذي يحدّثنا عن ملكيصادق فيلحظ كل السمات التي تشير إليه ويطبّقها على المسيح، لأنّ ملكيصادق هو صورة المسيح. ويبرهن الكاتب أنّ حقيقة هذا الكهنوت الكامل والأبدي تتطلّب معبدًا جديدًا وشعائر عبادة جديدة. حينئذ يورد نصّ إرميا النبي (٣١ : ٣١ – ٣٦) عن الشريعة الجديدة (عب ١٠ : ١٦ – ١٧) ليدلّ على أنّ ذبيحة المسيح تقدر أن تغفر الخطايا، بينما لا تقدر سائر الذبائح أن تمحو الخطايا (عب ١٠ : ١١).

ما يمكن أن نقوله بعد هذه العجالة هو أنّ صاحب الرسالة إلى العبرانيين قرأ العهد القديم بعينين مسيحيّتين، فلم تعد التوراة بالنسبة إليه كتابًا يهوديًّا، بل كتابًا مسيحيًّا. قرأ النصوص على ضوء الواقع المسيحي فوصل إلى المعنى الأعمق. انطلق من المعنى الحرفي فوصل إلى المعنى الكامل، وهذا المعنى يستند إلى التناغم بين العهدين القديم والجديد. ما يلفت نظرنا في هذا النهج هو التشديد على طابع الكتاب النبوي بحيث تصبح التوراة كلّها وكأنّها قول يعلن مسبّقًا عن المسيح وعمله.

في هذا الإطار سننتقل الى القسم الثاني من هذا الفصل فنحدّد ما نعني بالمعنى الحرفي والمعنى الكامل، ثم نبيّن العلاقة بين العهد القديم والعهد الجديد، بين الناقص والكامل.

II – كيف نطالع أسفار العهد القديم؟

في هذا القسم الثاني نبدأ فنورد نصّ المجمع المسكوني الذي يعطينا نظرة الكنيسة إلى العهد القديم وطريقة قراءتها له، ثمّ نتطرّق إلى الوجوه المتعدّدة التي تساعدنا على الدخول في معاني الكتاب المقدّس، وننهي بالمبادئ الأساسية التي تقودنا إلى قراءة العهد القديم على ضوء العهد الجديد، وإلى تفهّم وحدة العهدين اللذين يشكّلان مرحلتين متكاملتين في مخطّط الله الخلاصي.

أ – الكنيسة تقرأ العهد القديم

١ – مقدّمة

كرّس المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني في دستور الوحي الإلهي فصلاً خاصًّا بالعهد القديم، هو الفصل الرابع، فأقرّ آباؤه في مقاطع ثلاثة (١٤ – ١٦) رأي الكنيسة اليوم في أهميّة أسفار العهد القديم وكيفيّة قراءتها.

في المقطع الأوّل (عدد ١٤) يبحث الآباء في العهد القديم بحدّ ذاته فيقدّمونه للمؤمنين ككتاب وكتدبير خلاصي، ويسردون مراحل هذا التدبير الخلاصي، وينتهون بالتشديد على قيمة الكتاب الذي أوحي به إلينا. في المقطع الثاني (عدد ١٥) نجد عرضًا عن علاقة العهد القديم، كتدبير خلاصي، بالمسيح وملكوته، فنطّلع على الأسباب التي توجب على المسيحيين اعتبار العهد القديم كتابًا مقدّسًا يجدون فيه كلام الله وقاعدة إيمانهم. وفي المقطع الثالث (عدد ١٦) نطّلع على العلاقة بين كتب العهد القديم وكتب العهد الجديد، وعلى طريقة فهم العهد القديم على ضوء العهد الجديد. أجل، إنّ أسفار العهد القديم تجد كامل معناها في العهد الجديد.

يتطرّق المقطع الأوّل إلى تاريخ الخلاص في أسفار العهد القديم فيبحث في الوحي والخلاص والعهد. ويتطرّق المقطع الثاني إلى أهميّة العهد القديم للمسيحيين فيبحث في العلاقة بين العهد القديم والعهد الجديد، ثمّ في طبيعة أسفار العهد القديم وحقيقتها، وأخيرًا في أهميّة العهد القديم. ويتطرّق المقطع الثالث إلى وحدة العهدين القديم والجديد فيبحث في ما يربط العهد القديم بالعهد الجديد. يقول القدّيس أغوسطينس: «كان العهد الجديد مستترًا في العهد القديم، فجاء العهد الجديد فرفع عن العهد القديم ما كان يستره». ويردف قائلاً: «إنّه وإن كان العهد الجديد مستترًا في العهد القديم، وإن تجلّى العهد القديم عبر العهد الجديد، إلاّ أنّ العهد القديم يبعث في أعماقنا خوفًا ورهبة، والعهد الجديد يبعث المحبّة في أعماقنا». أمّا عن الحاجة إلى قراءة حاليّة للعهد القديم فلقد قال آباء المجمع: «إنّ العهد القديم قد اندرج كلّه في الكرازة الإنجيلية فصار جزءًا من الوحي الواحد. وإذا كان العهد الجديد يكمّل العهد القديم، فالعهد القديم يوضح نصوص العهد الجديد ويفسّرها لنا. وإذا كان العهد الجديد يساعدنا على فهم العهد القديم، فالعهد القديم يساعدنا على التعمّق في العهد الجديد. إنّ العهد القديم يتقبّل نوره من العهد الجديد، فينعكس هذا النور على العهد الجديد ويضيء على عقولنا وأذهاننا لنفهم كلام الله».

٢ – نصّ المجمع المسكوني (الوحي الإلهي، عدد ١٤ – ١٦)

«لقد أراد الله، وأعدّ في محبته الفائقة وعنايته السامية، خلاص الجنس البشري. فاختار لنفسه، بتصرّف فريد، شعبًا يوكل إليه المواعيد. قطع عهدًا مع إبراهيم، ومع شعب إسرائيل بواسطة موسى. وأظهر نفسه للشعب الذي اقتناه، إلهًا واحدًا حقيقيًّا

وحيًا، بالأقوال والأعمال ليختبر إسرائيل طرق الرب مع البشر، وليفهمها يومًا بعد يوم بصورة أعمق وأوضح، ويعلنها على الأمم إطلاقًا مستندًا إلى الكلام الذي فاه به الله بالأنبياء. أمّا تدبير الخلاص الذي سبق فأعلن عنه الكتّاب القدّيسون وأخبروا به وفسّروه، فإنّنا نجده في أسفار العهد القديم ككلمة الله الحقيقية ولذلك تحتفظ هذه الكتب الموحى بها من لدن الله بقيمة ثابتة: لأنّ كل ما كُتب من قبل إنّما كُتب لتعليمنا ليكون لنا الرجاء بالصبر وبتعزية الكتب (روم ١٥ : ٤).

«لقد كان تدبير العهد القديم يهدف بنوع خاص الى تهيئة مجيء المسيح، مخلّص الكل، وإلى الإعداد للملك المسيحاني، فأعلن ذلك على لسان الأنبياء ورمز إليه بصور مختلفة. أمّا أسفار العهد القديم فإنّها تظهر للجميع معرفة الله للإنسان، والطرق التي يتبعها الله الرحيم والعادل ليتعامل مع البشر، وذلك حسب أوضاع الجنس البشري قبل أزمنة الخلاص التي دشّنها المسيح. وهذه الأسفار، وإن احتوت اموزًا غير كاملة وزمنية، فهي تكلّمنا على طريقة تربوية إلهية حقيقية. ولهذا فعلى المسيحيين أن يتقبّلوها بورع، لأنّها تعبّر عن المعنى الحي لله، ولأنّ فيها تعاليم سامية عنه، ولأنّها تحوي حكمة خلاصية عن حياة البشر وكنوزًا رائعة من الصلوات، وفيها أخيرًا يحتجب سرّ خلاصنا.

«فالله إذًا الذي ألهم أسفار العهدين وألّفها، قد رتّب الأمور بحكمته كي يحتجب الجديد في القديم ويتوضّح القديم في الجديد. فمع أنّ المسيح أسّس في دمه الميثاق الجديد، غير أنّ أسفار العهد القديم كلّه، وقد تناولتها البشارة الإنجيلية، تكسب كامل معناها وتظهره في العهد الجديد، وبدورها تنير العهد الجديد وتشرحه».

هذا النصّ المجمعي واضح وهو يغنينا عن كلّ شرح، وإذ يمثّل تعليم الكنيسة بفم آباء المجمع، فهو يدعو المؤمنين إلى الأخذ به والعمل بموجبه فيعودون إلى أسفار العهد القديم ينهلون من ينابيعها كما تعوّد أن يفعل الرسل القدّيسون والآباء في عصور المسيحية الأولى.

ب – معاني الكتاب المقدّس

ولكن إذا أردنا ان نتذوّق كلام الله كما ورد في العهد القديم فلا بدّ من قراءته لا كأنّه كتاب قديم فحسب، بل كأنّه كلام جديد يصل إلينا نحن الذين نعرف العهد الجديد. لا نكتفي بالقراءة الحرفية للأحداث، بل نصل إلى القراءة الروحية. وكما انّ الرسل قرأوا حياة

يسوع وموته على ضوء قيامته، كذلك نقرأ نحن كلّ أسفار التوراة على ضوء حياة يسوع وتعليمه وموته وقيامته كما نكتشفها في أسفار العهد الجديد.

١ - المعنى الحرفي والمعنى الروحي

يتكلّم القدّيس بولس عن الله الذي مكّننا من خدمة العهد الجديد، عهد الروح، لا عهد الحرف، لأنّ الحرف يميت والروح يحيي (٢ كور ٣: ٦)، فنفهم من كلامه انّ المعنى الحرفي هو تفسير الكتاب على طريقة اليهود، لا على ضوء حياة يسوع وتعليمه، وأنّ المعنى الروحي هو ذلك الذي وصلنا إليه بعد التعرّف الى وحي سرّ المسيح. إذًا، إن أردنا أن نقرأ العهد القديم نميّز فيه مستويين، يبدو الواحد امتدادًا للآخر وأعمق منه. المستوى الأوّل هو مستوى الحرف والكلمة، مستوى النقد الأدبي؛ والمستوى الثاني هو مستوى الروح الذي يصل إليه المسيحي بعد أن يتجاوز حدود النقد الأدبي ويبلغ إلى ملء معرفة المسيح.

٢ - المعنى الظاهري والمعنى الباطني

المعنى الظاهري هو الذي يبرز حالاً بعد قراءة النص، أمّا المعنى الباطني فهو داخل المعنى الظاهري وهو خفي على من لا يعرف سر المسيح. فضّلنا تعبير «الظاهري» على «الحرفي» أو «اللفظي» لأنّ الكلام ليس حرفًا نتلفّظ به وحسب، بل كلام يحتوي معنى على مستوى يظهر للقارئ الذي كتب له. وفضّلنا تعبير «الباطني» على الكامل، لأنّ المعنى الباطني يحتوي معنى كاملاً على مستوى الكاتب الذي كتبه.

المعنى الظاهري هو الذي يعبّر عنه الكاتب، فنكتشفه نحن بعد تحليل عناصر النص. مثلاً: تجاه الحالة اليائسة التي تعيشها مملكة يهوذا، تدخّل أشعيا النبي (٧: ١٤) فقال: «ها إنّ العذراء («علمة» في العبرانية مؤنث «غلام» في العربية وهو الذي نبتت شواربه) تحبل وتلد ابنًا وتدعو اسمه عمّانوئيل». فهم معاصرو أشعيا أنّ الملكة الصبيّة التي لم تزل بكرًا سيكون لها ولد في شخص الملك حزقيا ابن احاز فتستمرّ سلالة داود على عرش أورشليم. بهذه الطريقة يتدخّل الله من أجل شعبه. هذا هو المعنى الظاهري لهذه الآية التي نقرأها في أشعيا. ولكنّ العهد الجديد سيكتشف المعنى الباطني لهذه الآية على ضوء الترجمة اليونانية للنصّ العبري فيحدّثنا عن يسوع المسيح الذي هو حقًّا «إلهنا معنا» وعن مريم أمّه الذي حبلت به حبلاً بتوليًّا (مت ١: ٢٣).

المعنى الظاهري يتضمّن دومًا بُعدًا لاهوتيًّا لأنّ أسفار التوراة تحوي كلام الله، ويمكننا من خلال قراءتنا للنصّ الواحد على مدى العصور أن نكتشف تدريجيًّا سرّ الخلاص الواحد الذي يتمّ في المسيح. بالنسبة إلى الشعب اليهودي، المعنى الظاهري هو المعنى التامّ للنص ولا حاجة إلى البحث عن معنى آخر، والتوراة كتاب مغلق على ذاته. أمّا بالنسبة إلينا فالمعنى لا يكتمل إلا بالمسيح، والتوراة كتاب مفتوح على المسيح وإلاّ صار حرفًا جامدًا لا روح فيه، حرفًا يُميت ولا يُحيي.

الكتاب المقدّس في عهده القديم قد هيّأ لنا الطريق عبر الأحداث التي ذكرها والأقوال التي وردت على لسان الأنبياء، لننتقل من المعنى الظاهري إلى المعنى الباطني، لنصل إلى سرّ المسيح الذي أوحي إلينا في تمام الأزمنة. يختبر شعب الله سرّ الخلاص في حدث من أحداث حياته، بعبور البحر الأحمر مثلاً، فيتغذّى إيمانه بهذا الحدث الذي يتدخّل الله فيه، ويعبّر بصلاته وحياته عن علاقة الله بشعبه. التعبير صحيح ولكنّه ناقص وسوف يتمّ في شخص المسيح، ونحن ننطلق من هذا التعبير البشري الغامض، نحن البشر، فنرتفع به الى مستوى سرّ الخلاص الكامل. وكذا نقول عن كلام الأنبياء الذين يجعلون سرّ الخلاص في إطار نهاية الأزمنة، ويعتبرون أنّ كمال حدث الخلاص سيتوّج تاريخ مخطّط الخلاص. لا شكّ في أنّ الأنبياء ينطلقون من ماضي إسرائيل وحاضره ليرفعوا أنظار الشعب إلى نهاية الأزمنة، ولا شكّ في أنّ ما يعرضوه يبقى عرضًا ناقصًا، ولكنّنا نستطيع القول إنّ النصوص التي تركوها تدلّنا بطريقة مباشرة على سرّ المسيح مكمّل الخلاص ومتمّمه. ذكرنا نصّ أشعيا (٧: ١٤) عن الحبل الإلهي، ويمكننا أن نذكر النصوص التي تتعلّق بحياة يسوع وموته وآلامه. ولكنّنا سنعود إلى ذلك في حديث آخر.

المعنى الباطني ليس مغايرًا للمعنى الظاهري. فالكلام عينه نقرأه مرّة أولى فنصل إلى معناه الظاهري وعندما نتعمّق في سرّ الخلاص نصل إلى المعنى الباطني. قلنا إنّ التعبير عن سرّ الخلاص يبقى محدودًا في نصوص العهد القديم، ولكنّ المتأمّل في أسرار الله يكتشف في هذا التعبير الناقص سرّ الخلاص بكليّته بعد أن عرف تمام هذا السرّ في العهد الجديد.

عندما نقرأ مع سفر الأعمال (٤: ٢٥ – ٢٨) سرّ صليب المسيح من خلال المزمور الثاني الذي يعني ظاهريًّا حروب الملك المسيح (أي الذي اختاره الرب ومسحه) ومن خلال نشيد عبد يهوه الرابع (أش ٥٢: ١٣ – ٥٣: ١٢) الذي يعني ظاهريًّا شخصًا بارًّا، سنتجاوز

المعنى الظاهري لكلام الأنبياء، لنكتشف على ضوء الوحي الكامل المعنى الباطني. اجل، لقد دلّت الأحداث أنّ يسوع هو المسيح المنتظر الذي لم يكن ملكه من هذا العالم، وأنّه البار الذي يكفّر عن الخطأة. إن مز ٢٢ هو صلاة يرفعها مؤمن سحقته المصيبة، ولكن لمّا ردّده يسوع على صليبه حمّله معنى جديدًا يرتبط بسرّ آلامه وموته. أنشد موسى نشيد الخروج (خر ١٥ : ١ ي) فغنّى به ظاهريًّا خروج الشعب من مصر، وردّدالشعب هذا النشيد في عيد الفصح من كلّ سنة. ولكن بعد ان ذُبح المسيح فصحنا (١ كور ٥ : ٧) ألقى سرّ الخلاص الذي تمّ في المسيح في نهاية الأزمنة بضوئه على هذا النصّ فأعطاه كمال معناه كما تستغلّه الليتورجيا المسيحية ليلة عيد الفصح.

اختبر المؤمن في العهد القديم حضور الرب قرب المؤمن، فعبّر عن هذا الحضور بصورة الرب الراعي الذي يجعل المؤمن يتأكّد أنّه لا يحتاج إلى شيء (مز ٢٣ : ١ ي) أو بعبارة الرب الذي هو نور في الليل وخلاص في الضيق فلا يخاف المؤمن ولا يفزع (مز ٢٧ : ١ ي). وعندما يأتي يسوع يسمّي نفسه الراعي الصالح (يو ١٠ : ١١) ونور العالم (يو ٩ : ٥). ما تأمل فيه شعب الله تحقّق في شخص المسيح، ولهذا نقرأ المزامير على ضوء حياة المسيح وتعليمه.

واختبر المؤمن حالة البرارة وما ينتج عنها من فرح: هنيئًا لمن نُسيت معصيته وسُترت له خطيئته. هنيئًا لمن لا يحسب الرب عليه إثمًا (مز ٣٢ : ١ — ٢). فأخذ القدّيس بولس بهذا النص من العهد القديم فدلّ على أنّ المؤمن يتبرّر مجّانًا (روم ٤ : ٥ — ٨). وأعلن مز ١٤٣ : ٢ : لا تحاكمني أنا عبدك، فما من حيّ يتبرّر أمامك، فقال القدّيس بولس (روم ٣ : ٢٠): لا يتبرّر بشر أمام الله إذا عمل بأحكام الشريعة. واختبر شعب العهد القديم بنوّة الله بطريقة مغلفة فأعلن عنها العهد الجديد بطريقة واضحة. قال الرب: إسرائيل ابني البكر (خر ٤ :٢٣)، أحببته في مصر ومن هناك دعوته (هو ١١ : ١)، وقال أيضاً: أنتم أولاد للرب إلهكم (تث ١٤ : ١)، والرب أبوكم (تث ٣٢ :٦). ولكنّنا نبقى هنا في المعنى الظاهري إن لم نسمع القدّيس بولس يقول لنا: أرسل الله ابنه... لنحظى بالتبنّي... فلست بعد عبدًا بل ابن (غل ٤ : ٤ — ٧). ما قالته أسفار العهد القديم نقرأه على ضوء العهد الجديد فنصل إلى المعنى الباطني الذي أراده الروح عندما أوحى إلى البشر بطريقة تدريجية مخطّط الآب الخلاصي الواحد.

ج – المبادئ الأساسية لقراءة العهد القديم

إذا انطلقنا من أسفار العهد الجديد، يمكننا أن ندلّ على المبادئ الأساسية التي تساعدنا على فهم العهد القديم. العهد الجديد كمال العهد القديم وتمامه. العهد الجديد يتجاوز العهد القديم ويتخطّاه. العهد القديم يصوّر العهد الجديد ويمثّله فيبدو وكأنّنا ننظر إليه.

١ – العهد الجديد كمال العهد القديم وتمامه

أوّلاً: تمَام الأزمنة

تمّ الزمان واقترب ملكوت الله، فتوبوا وآمنوا بالبشارة (مر ١ : ١٥). بهذه الكلمات استعمل يسوع رسالته فاستعرض الأوقات والأزمنة التي حدّدها الله بسلطانه (أع ١ : ٧) ليحقق مخطّطه على الأرض. إلى المسيح كان زمن التهيئة، الزمن الذي فيه تغاضى الله بصبره عن الخطايا الماضية (روم ٣ : ٢٥) والذي سيبلغ نهايته. أمّا بعد المسيح فقد تمّ الزمان واكتمل (غل ٤ : ٤؛ أف ١ : ١٠)، وجاءت نهاية الأزمنة (١ بط ١ : ٢٠) التي سيتجلّى الرب فيها. لمّا كان يسوع على الأرض وسط شعبه حضر به الزمن الذي وعد به الله الآب وأعطيت علامات الملكوت لمن له أذنان سامعتان (مت ١٣ : ٩)، لمن عرف زمن مجيء الرب (لو ١٩ : ٤٤؛ مت ١٦ : ٣).

ولاهوت الزمان هذا لا يجعل المسيح حاضرًا في التاريخ البشري فحسب، بل يحدّد موقع التاريخ بالنسبة إلى المسيح. هذا اللاهوت يدلّ على وجود وقت تهيئة قد انقضى في الزمان الذي سبقه، ويدعونا إلى أن نميّز في الأقوال النبوية المتعلّقة بالأزمنة الأخيرة مرحلتين: مرحلة التدشين والبداية وفيها كلام الأنبياء، ومرحلة الكمال والانقضاء وفيها تتحقّق ذبيحة الخلاص ودخول المسيح في المجد وإعطاء الروح القدس للبشرية المفتداة. إنّ مخطط الله يتحقّق على مراحل، وكل مرحلة ترتبط بسابقتها، وكل مرحلة تهيّئ الطريق للاحقتها. وكما أنّ ما قام به يسوع خلال حياته على الأرض سيتمّ في نهاية الأزمنة عندما تنضمّ اليه البشرية المفتداة في مجده، كذلك ما قالته أسفار العهد القديم تمّ في ما عمله يسوع وقاله خلال حياته على الأرض.

ثانيًا: تمام الشريعة

ما جئت لأحلّ الشريعة والأنبياء، بل جئت لأكمّل (مت ٥:١٧). هكذا بدأ يسوع عظته على الجبل، هكذا بدأ اعلانه للشريعة الجديدة. لقد انطلق من حرف الشريعة فوصل إلى روحها. البرّ في التقليد اليهودي ناقص، فعلى بر الملكوت أن يتفوّق على بر الكتبة والفرّيسيين (مت ٥:٢٠)، لأنّ الشريعة الجديدة التي أعطاها الله للبشر تدعوهم إلى الكمال على مثال الآب السماوي (مت ٥:٤٨). فمن عمل بهذه الشريعة لا يكتفي بالوصايا والأحكام القديمة، بل يدفع الشريعة الى كمال كانت تجهله فيمَا مضى. ويحدّد يسوع فكرته عن الشريعة عندما يربطها بمحبة الله ومحبّة القريب (مت ٢٢:٤٠). إذًا في المحبّة كمال الناموس، في العهد الجديد ستأخذ المحبّة أبعادها الكاملة في قلب الشريعة، وكل الوصايا ستنتظم في الشريعة بالنسبة الى المحبّة.

هذا من الوجهة الأخلاقية والدينية للشريعة. ولكنّ الشريعة تحوي أيضاً سلسلة من الأحكام تحدّد النظم التي تصبو لتجعل من إسرائيل شعبًا بارًّا مقدّسًا ولكنّ هذه الشريعة كانت أعجز من أن تمنح الناس البرّ (روم ٨:٣ – ٤). أمّا تدبير الخلاص الجديد المؤسّس على ذبيحة المسيح فهو سيمنح البرّ للبشرية بالإيمَان. حينئذ تتحقّق أمنية الشريعة في السالكين في سبيل الروح لا سبيل الجسد.

وإذا نظرنا إلى الأمور من زاوية أخرى، رأينا أن شعائر العبادة كانت تهدف إلى جعل الذين يتقرّبون بها إلى الله كاملين (عب ١٠:١)، ولكنّها لم تقدر. أمّا المسيح، فبقربان واحد جعل الذين قدّسهم كاملين إلى الأبد (عب ١٠:١٤). وهكذا أتمّ العهد الجديد ما نزع إليه التدبير القديم، وما هيّأ له العهد القديم كمّله العهد الجديد.

ثالثًا: تمام الكتب

«كيف تتمّ الكتب التي تقول إنّ هذا ما يجب أن يحدث» (مت ٢٦:٥٤)؟ لقد انطلق يسوع من الكتب ليشرح لتلاميذه معنى آلامه (مت ٢٦:٣١؛ لو ٢٢:٣٧؛ يو ١٣:١٨) وقيامته، وسار الرسل على خطاه فأعلنوا أنّ الكتب تمّت في حياته وموته وقيامته وفي عطية الروح لشعب الله وفي بنيان الكنيسة (أع ٢:١٦ – ٢١؛ ١٣:٢٣ – ٢٧).

تمام الكتب يتعدّى تحقيق ما تنبأ به الأنبياء، وأسفار التوراة تحوي مع النبوءات نصوصًا تشريعية وحكمية أوردها كتّاب العهد الجديد (يو ١٩:٣٦؛ مت ٢:١٥).

أجل، إنّ الزمان والتاريخ والشريعة بكلّ أحكامها القانونية وشعائر العبادة فيها، توجّه أنظارنا إلى المسيح وإلى التدبير الخلاصي الذي جاء به إلى الأرض. انّ مخطّط الله كما نعرفه اليوم كان ناقصًا في العهد القديم فصار كاملاً في العهد الجديد. ومبدأ التمام يعلّمنا أن نكتشف هذا المخطط عبر الأسفار المقدّسة، وقد أوحاه الرب إلى البشر بطريقة تدريجية تربوية.

٢ – العهد الجديد تجاور العهد القديم وتخطّاه

إنّ مبدأ العهد القديم في العهد الجديد يفترض أنّ العهد الجديد تخطّى وتجاوز كلّ ما حواه العهد القديم من نقص. فحقيقة الخلاص وشخص المسيح يتجاوزان الآفاق التي فتحتها أمامنا مواعيد الأنبياء المحدودة النظر، وهي لم تكلّمنا عن ابن الله الوحيد الذي صار أيضاً إنسانًا. أجل، لقد تخطّى العهد الجديد العهد القديم في ما قالته الكتب، وتخطّاه بالأخصّ في ما هو ترتيب ديني بحيث إنّ بعض تنظيماته تجاوزها الزمن فألغيت. إنّ يسوع جعل سلطته الخاصة تحلّ محلّ سلطة القدماء. لقد نبّه الكتبة والفرّيسيين إلى واجب ممارسة شريعة موسى ممارسة صريحة وخالصة (مر ٧: ١ – ١٣؛ مت ١٥: ١ – ٥)، ولكنّه أفهم تلاميذه في عظة الجبل أنّ سلطة موسى والسنن التي أعلنها لم تعد تشكّل قاعدة حياة لهم. «قالوا لكم، أمّا أنا فأقول لكم».

أوّلاً: نهاية زمن تربية الله لشعبه

«كانت الشريعة مؤدّبًا لنا إلى مجيء المسيح، فلمّا جاء الإيمان تحرّرنا من حراسة المؤدّب» (غل ٣: ٢٤ – ٢٥). هذا الكلام للقدّيس بولس يفهمنا دور الشريعة الإيجابي وقد قادتنا إلى المسيح وأهّلتنا لسماع الإنجيل. ويُفهمنا أيضاً دورها السلبي وعملها المؤقّت والذي لا يدوم على مثال دور المؤدّب الذي يدوم ما دام الابن قاصرًا. لقد حرّرنا يسوع فلم نعد عائشين بحراسة المربّي. بالإنجيل دخلنا نظام الحرّية الذي يليق وحده بأبناء الله. أجل، لم نعُد في حكم الشريعة، بل في حكم نعمة الله (روم ٦: ١٤)، لقد تحرّرنا من عبودية الشريعة وممارساتها فلا يليق بنا بعد أن نعود إلى نير العبودية (غل ٥: ١).

والشريعة التي يتحدّث عنها القدّيس بولس ليست الوصايا التي تتلخّص في المحبّة، بل شعائر العبادة التي كانت الديانة اليهودية ترى فيها ينبوع كل برّ وقداسة. إنّ الخلاص إلا

يؤسّس على ممارسات، بل على الإيمان بيسوع المسيح (غل ٣: ١٠ - ١٤). والتدبير الذي عرفه شعب العهد القديم سيدخل في تاريخ الخلاص العامّ. والشريعة التي عمل بها الشعب اليهودي أضيفت من أجل المعاصي إلى أن يجيء النسل الذي جعل الله له الوعد (غل ٣: ١٩). والعهد المبني على وعد الله المجّاني لابراهيم والذي تمّ في يسوع المسيح (غل ٣: ١٥ - ١٨) لم يعد له ما يبرّره بعد أن تجاوز نظامُ الإيمَان نظامَ الشريعة وتخطّاه في نعمة الرب يسوع.

ثانيًا: عبور من الحرف الى الروح

ليس نظام الشريعة نظامًا نهائيًّا، لأنّه يطلب من الناس أن يمارسوا سُنَنًا وأحكامًا، ولا يعطيهم إمكان ممارستها، فيظهر عجزه عن تبريرهم. كانت الشريعة «حرفًا» كتبه الله على الواح من حجر فظلّت خارجة عن قلب الإنسان. وبمَا أنّ القلب لم يتغيّر فالشريعة لم تثمر ثمار الحياة بل ثمار الموت (٢ كور ٣: ٣ - ٧؛ روم ٧: ٥ - ٦). أمّا المسيح فقد أعطَى لنا روح الرب الذي يقودنا (روم ٨: ١٤ - ١٦) ويوجّهنا إلى شريعة يكتبها الله ويحفرها في قلوبنا فتحمل إلينا الحياة التي يعطيها الروح القدس.

إنّ الرباط بين نظام ونظام، بين عهد قديم وعهد جديد، نعبّر عنه بالشريعة والنعمة، بالعبودية والحرّية، ونعبّر عنه بالحرف والروح، وبالموت والحياة. لقد تحرّرنا بالمسيح من الشريعة حتّى نعبد الله في نظام الروح الجديد، لا في نظام الحرف القديم (روم ٧: ٦). بعد أن تكوّنت علاقات جديدة بين الله والإنسان فالزمن قد تجاوز العهد القديم وألغاه، والعهد الجديد يدخل محلّه بصورة نهائية (عب ٨: ٦ - ١٣).

ثالثًا: عبادة لا تقدر أن تقدّسنا

إذا تطلّعنا إلى الأمور من زاوية العبادة، رأينا أنّ هذه العبادة تعبّر عن علاقة الناس بالله، وأنّها تقدّسهم وتصِلهم بالله الحيّ. هذا ما هدفت إليه العبادة في العهد القديم، ولكنّ الناس لم يحصلوا على ما وعدت به هذه العبادة: لم يكن الله ليرضى عنها (عب ١٠: ٥؛ مز ٤٠: ٧ - ٩) لأنّها أعجز من أن تطهّر الناس من خطاياهم (عب ١٠: ١ - ٤).

أمّا ذبيحة يسوع، كاهننا العظيم، فقد رضي الله بها يوم دخل قدس الأقداس (عب ٩: ١١ - ١٢)، وكان الذبيحة وكان الكاهن، وصار لنا مصدر خلاص أبدي (عب ٥: ٩؛ ٩: ١٢)، وقدّسنا بجسده الذي قدّمه قربانًا (عب ١٠: ١٠). فعلَ يسوع هذا فأبطل نظام العبادة القديم (عب ١٠: ٩) وأبان أنّ العبادة الحقّة هي التي يقول بها هو، لا تلك التي يقول بها كهنوت اللاويين الذي هو ظلّ كهنوته (عب ٨: ٥؛ ١٠: ١).

٣ - العهد القديم صوّر العهد الجديد ومثّله

كيف نوفّق بين مبدأين يبدوان وكأنّهما يتعارضان: مبدأ الوحدة والتخطّي، مبدأ الاستمرارية والانقطاع؟ نقول إنّ الوحي في العهدين واحد، ومع ذلك فالعهد الجديد يتعدّى العهد القديم. نقول إنّ مخطط الله يستمرّ من عهد إلى عهد ولكن بحضور المسيح يبدو العهد الجديد وكأنّه منقطع عن العهد القديم. الجواب على سؤالنا نجده في هذا المبدأ الثالث الذي يتضمّن المبدأين الأوّلين، وهو مبدأ التصوير والتمثيل. فالعهد القديم يحتوي سننًا أخلاقية حافظ عليها العهد الجديد بعد أن أتمّها، وقد كان لها دورٌ إيجابيٌّ بالنسبة إلى النظم الجديدة. ويتضمّن عناصر عفا عنها الزمن كان لها دورٌ تربويٌّ وقد انتهى الآن. يورد أحداثًا تاريخيّةً أعلنت بطريقة خفيّة تحقيقَ الخلاص في الأزمنة الأخيرة.

أوّلاً: التوازي بين العهدين

هناك نصوص عديدة في العهد الجديد تشدّد على التوازي بين العهدين. فيسوع نفسه فسّر معنى موته انطلاقًا من عهد سيناء (لو ٢٢: ٢٠) وأعلن أنّ الفصح القديم سيتمّ في ملكوت الله (لو ٢٢: ١٨)، فأفهمنا أنّ الخلاص الذي تمّ لبني إسرائيل فاحتفلوا به، والعهد الذي يتبع هذا الخلاص، يرسمان لنا مسبقًا ملامح ذبيحة الملكوت.

وتبع الرسل طريق المعلّم، فماثل بطرس بين يسوع وحمل الفصح (١ بط ١: ١٩؛ رج ١ كور ٥: ٧) وبين الكنيسة وشعب الله في سيناء (١ بط ٢: ٩). ولمّح متّى إلى أنّ يسوع هرب من غضب هيرودس كما هرب موسى من غضب الفرعون (٢: ٣، ١٩ - ٢٠)، وأنّ الرب دعا ابنه يسوع من مصر كما دعا ابنه البكر، أي شعبه، في القديم (٢: ١٥). وكتب لوقا عن ولادة يوحنّا المعمدان التي تشبه ولادة شمشون (١: ١٣ - ١٥) أو إيليا (١: ١٧)،

وعن قوّة الله التي تنزل على مريم فتظلّلها كما كانت تظلّل خيمة الاجتماع (١ : ٣٧). ذهبت مريم لزيارة نسيبتها أليصابات فبدت وكأنّها تحمل تابوت عهد جديد (لو ١ : ٤٣؛ ٢ صم ٦ : ٩). انتصر يسوع في البريّة على التجربة. أمّا الشعب فسقط فيها (٤ : ١ ي). وعلى الصليب صوّر لنا المزمور (٢٢ : ١ ي) عبد يهوه المتألّم (مت ٢٧ : ٤١ – ٤٣). وخطب اسطفانس في المجمع، فوازى بين يوسف بن يعقوب ويسوع المسيح وكلاهما اضطهده إخوته (أع ٧ : ٩ – ١٣)، وبين موسى ويسوع (أع ٧ : ٢٥، ٣٥ – ٣٩). أمّا في إنجيل يوحنّا فنجد موازاة بين يسوع وسلّم يعقوب (١ : ٥)، بين يسوع والهيكل (٢ : ٢١)، وحيّة النحاس (٣ : ١٤) والمنّ (٦ : ٣٢ – ٣٣) والصخرة في البرية (٧ : ٣٧ – ٣٩) وحمل الفصح (١ : ٢٩؛ ١٩ : ٣٦). وقصارى الكلام أنّنا نقرأ في العهد القديم صورًا رُسمت قبل الوقت لتعبّر عن أحداث وقعت في العهد الجديد.

ثانيًا: صور العهد الجديد في العهد القديم

«حدث لهم ذلك ليكون لنا مثلاً وهو مكتوب ليكون لنا عبرة نحن الذين انتهت إليهم أواخر الأزمنة» (١ كور ١٠ : ١١). أعلن القدّيس بولس هذا المبدأ واستنتج منه تطبيقات أخلاقية نجدها في تاريخ شعب الله. إنّ خلاص العبرانيين عبر البحر الأحمر كان معمودية، والمنّ طعامًا روحيًّا، ومياه الصخرة شرابًا روحيًّا، وهذه الصخرة هي المسيح. أجل، إنّ لأشخاص الماضي وأحداثه مدلولاً بالنسبة إلى المستقبل المتعلّق بنهاية الأزمنة التي دخلنا فيها مع المسيح. إنّ هذه الصور المرسومة كانت تتضمّن السرّ الآتي وتحمل جزءًا من الحقيقة التامّة.

وهذا المبدأ الذي قال به القدّيس بولس لا يقتصر على صورة آدم الذي هو رمز المزمع أن يأتي (روم ٥ : ١٤؛ ١ كور ١ : ٤٥ – ٤٩) وعلى الرمز المؤسّس على امرأتي إبراهيم وولديه اللذين يمثّلان عهدين ومدينتين وشعبين: مدينتنا هي أورشليم العليا، وإسحق، ابن الوعد، هو الذي يمثّلنا نحن المؤمنين. كل هذه الرموز نقرأها بين سطور التوراة فتعلن لنا مسبّقًا الحقيقة الآتية في ملء الزمان.

يمكننا أن ننطلق من الصورة فنصل إلى الحقيقة، ويمكننا أن ننطلق من الحقيقة، لنصل إلى الصورة. اخذ القدّيس بولس بالطريقة الأولى، أمّا القدّيس بطرس فأخذ

بالطريقة الثانية إذ انطلق من المعمودية فصوّرها بألوان السفينة التي بناها نوح لينجو فيها من الطوفان (١ بط ٣: ٢٠ – ٢١). وكذلك فعل صاحب الرسالة إلى العبرانيين الذي انطلق من ذبيحة المسيح ودخوله «قدس الأقداس» فرسمها على ما رأى في الهيكل وعند الكهنة في العهد القديم. إنّ العبادة المسيحية تتضمّن الصورة لتلك الحقيقة السماوية والآتية في آخر الأزمنة (عب ٩: ١١، ١٠: ١)، أمّا العبادة القديمة فليست إلاّ نسخة وصورة عن العهد الجديد، ورمزًا إليه. هذا الإعلان المخفي عن المستقبل كان ولا شكّ ناقصًا، لم يكن إلاّ ظلّ الحقيقة، ولكنّه، رغم كل شيء، كان يحمل مدلولاً إيجابيًّا وقد شدّد بطريقة إيجابية على حضور خفيّ للعهد الجديد ضمن العهد القديم، وعلى وحدة مخطط الله الذي تحقّق على مرحلتين.

تلك هي المبادئ الثلاثة التي وضعها كاتبو العهد الجديد فاستند إليها الآباء ليبنوا لاهوتًا ويقدّموا تعليمًا. أما يجدر بنا، نحن المسيحيين اليوم، أن نأخذ بهذه المبادئ فتكون الأسفار المقدّسة لتعليمنا نحن الذين بلغنا تمام الأزمنة!

المراجع

ACFEB, *Études sur le Judaïsme hellénistique*, LD 119, Paris 1984.

AKROYD, P. R, *Studies in the Religion Tradition of the OT*, London 1987.

ALONSO SCHOEKEL, L, *La parole inspirée*, Paris, 1964.

ALTER, R. & KERMODE, F, *Literary Guide to the Bible*, Cambridge, 1987.

AMSLER, S, L'*A.T. et la prédication de l'évangile*, FS C. Bridel, Genève, 1989.

ANDERSON, B.W. (éd.), *The Books of the Bible*, 2 vol., New-York, 1989.

ANDERSON, G.W., *A Critical Introduction to the OT*, London, 1959.

ASURMENDI, J, Enseigner l'*AT*., in Rev. de l'Inst. Cath. de Paris, n° 33 (1990) pp. 127-136.

ARTOLA A. M. & SANCHEZ CARO, J.M, *Biblia y Palabra di Dios*, Estella (Navarra) 1989.

AULARD, S et alii, *Parole de Dieu et exégèse*, CE 74, Paris, 1990.

AUVRAY A. et alii, *L'A.T. et les chrétiens*, Paris, 1951.

AUZOU, G, *La Parole de Dieu*, Paris, 1956.
La tradition blibique, Paris, 1957.

BARR, J, *The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translation*, MSU, 15, 1979.

BARTON, J, *People of the Book? The Authority of the Bible in Christianity,* London, 1988.

BEATTI, D.R., *First Steps in Biblical Criticism,* Lanham, 1988.

BEAUCHAMP, P, *L'un et l'autre Testament,* vol. I, Paris, 1976, vol II *(Accomplir les Ecritures),* 1990 (Parole de Dieu).

BENTZEN, A, *Introduction to the O.T.,* Copenhague, 2 vol, 1948-49.

BICKERMAN, E, *Studies in Jewish and Christian History,* 2 vol., Leyde, 1980.

BOURGEOIS H. et alii, *La Cause des Ecritures. L'autorité des Ecritures en Christianisme,* Lyln, 1989.

BOUYER, L, *La Bible et l'Evangile,* Paris, 1951.

BRIDGAND C. & FOULJKES F, *Pocket Guide to the Bible,* Notre-Dame University, 1990.

BROWN, R.E et alii, *The New Jerome Biblical Cmmentary,* Englewood, Cliffs, 1990.

CAMPBELL, A.F, *The Study Companion to O.T. Literature,* Wilmington, 1989.

CAZELLES, H, *Introduction à la Bible,* t. II: *Introduction critique à l'A.T.,* Paris, 1973.

CHARPENTIER, E, *Pour lire l'A.T.,* Paris, 1980.

CLINES, D.J. et alii, *The Bible in Three Dimensions,* Sheffield, 1990.

COGGINS, R.J. & HOULDEN J.L, *A Dictionary of the Biblical Interpretation,* London, 1990.

COLLEY, H, *La Bible, livre des chrétiens,* Bruxelles, 1944.

CONGAR, Y. M.J, *La tradition et les traditions,* Paris, 1957.

COWARD, H, *Sacred Work and Sacred Text: Scripture in World Religions,* Maryknoll, 1990.

CRAIGIE, P, *The O.T.: Its Background, Growth, and Content,* Nashville, 1986.

DHEILLY, J, *Bible et chrétiens aujourd'hui,* Paris, 1965.

DICTIONNAIRE encyclopédique de la Bible, Brepols, Turnhout, 1987.

DILLON, D.D. (éd.), *Webster's New World Bible Dictionary,* New-York, 1986.

DORIVAL, G. et alii, *Versions anciennes de la Bible,* Dict. Encycl. de la Bible, Turnhout, pp. 1302-1325.

EISSFELDT, O, *Einleitung in das A.T.*, 3° éd., 1964, Tübingen; Engl. tr. Oxford, 1965.

ELWELL, W.A. (éd.), *Baker Encyclopaedia of the Bible,* 2 vol, Grand Rapids, 1988.

FACKRE, G, *The Chrstian Story: Scripture in the Church for the World* (A Pastoral Systematics 2). Grand Rapids, 1987.

FERNANDEZ MARCOS, N, *Introduction a las versiones griegas de la Biblia,* Madrid, 1979.

FEVRE, L, *Peuple de la Parole,* Paris, 1964.

FLANDERS, H.J. et alli, *People of the Covenant: An Intr. to the O.T., 3° éd., New-York, 1988.*

GALBIATTI, E. & PIAZZA, A, Mieux comprendre la Bible et ses passages difficiles, Paris, 1956.

GELIN, A, *Les idées maîtresses de l'A.T.* Paris, 1948.

GISEL, P, *Croyance incarnée. Tradition-Ecriture-Canon-Dogme* (Lieux théologiques 9), Genève, 1986.

GOLDINGAY, J, *Theological Diversity and the Authority of the O.T.*, Grand Rapids, 1987.

GONZALES ECHEGARAY et alii, *La Biblia e su entornon,* Navarre, 1990.

GRELOT, P, *Sens chrétien de l'A.T.*, Paris, 1962.
La Bible, Parole de Dieu, Paris, 1965.

GUILLEMETTE, P & BRISEBOIS, M, *Introduction aux métodes historico-critiques* (Héritage et projet 35) Québec, 1987.

HARL, M et alii, *La Bible grecque des LXX,* Paris, 1988.

HERMANN, J, *Initiation à l'exégèse moderne,* Paris, 1967.

JACOB, E, *Théologie de l'A.T.,* Neuchatel, 1968.

JELICOE, S, *The Septuagint and Modern Study.* Oxford, 1968.

Studies in the Septuagint: Origins, Recensions and Interpretation, New York, 1974.

JONES, P, *La parole vivante de Dieu,* Paris, 1965.

LAFONTAINE, R. et alii, *L'Ecriture âme de la théologie,* Louvain, 1990.

LARCHER, C, *L'actualité chrétienne de l'A.T. d'après le N.T.,* Paris, 1962.

LEHMANN, H.J., *The Syriac Translation of the O.T., Scand. Journ. O.T.* n⁰ 1 (1987) pp.66-86.

LIPINSKI, *Un Essai sur la révélation et la Bible,* Paris, 1970.

LODS, A, *Histoire de la littérature hebraïque et juive: des origines à la ruine de l'état juif* (135 ap JC), Paris, 1950.

LUKE, K, *The Armenian Version of the Bible,* Bibl Bhashyam, T. 13 (1987), pp. 57-72; 128-141.

McFARLAN, D.M, *Concise Bible Dictionary,* 1986.

METZGER, B.M, *Manuscripts of the Greek Bible,* Oxford, 1981.

MICKELSEN, A.B, *Interpreting the Bible,* Grand Rapids, 1987.

MONLOUBOU, L, *Dict. biblique abrégé,* Paris, 1989.

MYERS, A.C, (éd.), *The Eerdman Bible Dictionary,* Grand Rapids, 1987.

ORLINSKY, H.M, *Essays in Biblical Culture and the Bible Translation,* New-York, 1974.

PERROT, C, *La lecture de la Bible dans la synagogue.* Les anciennes lectures palestiniennes du shabbat et des fêtes, Hildesheim, 1973.

PETERS, N. & DECARREAUX, J, *Notre Bible, source de vie,* Bruges, 1950.

PFEIFFER, R.H, *Introduction to the O.T.*, New-York, 1941.

The Books of the O.T., London, 1957.

PRICKETS, S, *Words and Word*, Cambridge, 1988.

ROBERT, A. & FEUILLET, A, *Introduction à la Bible*, I, II, Paris, 1957. 1959.

ROBERT, A. & TRICOT, A, *Initiation Biblique*, Paris, 1948.

ROBERTS, B.J, *The Old Testament Text and Version*, Cardiff, 1951.

ROGERSON, J. et alii, *The Study and Use of the Bible*, Grand Rapids, 1988.

ROWLEY, H.H, *The Growth of the O.T.*, London, 1950.

(éd.), *A Companion to the Bible*, Edinburg, 1963 (2⁰ éd.).

SCHWARTZ, R.M, (éd.), *The Book and the Text: The Bible and Literary Theory*. Blackwell, 1990.

SOGGIN, J.A, *Introduction to the O.T. From Its Origins to the Closing of the Alexandrian Canon*, London, 1989.

SUNDBERG, A.C, *The O.T. in the Early Church*, Cambridge, 1964.

SWETE, A.B, *An Introduction to the O.T. in Greek. Cambridge 1902 (réimpression 1909*, 1968).

THEOBALD, C, (éd.), *Le Canon des Ecritures*, LD, 140, Paris, 1990.

TRESMONTANT, C, *Essai sur la pensée hebraïque, Paris, 1953*.

VANHOYE, A, Situation du Christ, Paris, 1969 (LD 58).

VAN IMSHOOT, P, *Théologie de l'A.T.;* I, II, Paris, 1954, 1956.

VILLEGAS, G.V, *The OT as a Christian Book*, Manila, 1988.

WEISER, A, *Einleitung in das A.T.*, 5° éd. 1963; engl. tr. of 4° éd., London, 1961.

WIDOGER G. (éd.), *Illustrated Dictionary & Concrdance of the Bible*, New-York, 1986.

WILL, E, *Histoire politique du monde hellénistique*, I, Nancy, 1979; II, 1967.

القسم الثالث

شعب إسرائيل منذ بدايته الى الإسكندر الكبير

أشرنا في القسم السابق إلى الإطار التاريخي الذي دوّنت فيه أسفار التوراة، وها نحن نتوسّع في هذا التاريخ منذ زمن القبائل حتّى الإسكندر الكبير.

يتضمّن هذا القسم ستة فصول:

الأوّل: المؤرّخون ووثائقهم.

الثاني: زمن القبائل.

الثالث: امتلاك الأرض.

الرابع: المُلكية الموحّدة: شاول، داود، سليمان.

الخامس: المُلكية المقسّمة: إسرائيل ويهوذا.

السادس: من نبوكد نصر إلى الإسكندر الكبير.

قد يخيب أمل القارئ إن لم يجد هنا تعليم التوراة ولا وجهاته اللاهوتية والفلسفية العميقة. فالتاريخ السياسي هو أمر بشري مع كل ما يحدّد شعبًا يعيش على أرض محدّدة في الكون. ونحن لا نستعمل النصوص التوراتية إلاّ بقدر ما تقدّم لنا معطيات جغرافية وسوسيولوجية وتاريخية. وسيكون لأسماء العلم المركز الأوّل. وحين نتحدّث عن الشخصيّات الكبيرة، لن نتوقّف عند نفسيتهم وروحانيتهم. فهدف التاريخ السياسي أن يحدد موضع حياة البشر في شعب يتكوّن وسط انشدادات داخلية، وحياة هذا الشعب الذي يتصل بسائر الشعوب والثقافات. فالكتّاب الملهمون تكلّموا وكتبوا لأناس يعيشون في مجتمع أكان قبيلة أم دولة أم مملكة. ونحن لا نستطيع أن نفهم هؤلاء الناس إلاّ إذا تصوّرنا الأحداث التي واجهوها في محيطهم اليومي. من أجل كل هذا، نتوسّع الآن في التاريخ السياسي لشعب إسرائيل، منذ زمن القبائل حتّى دخول الإسكندر الكبير إلى الشرق. أمّا ما يتبع هذا التاريخ فنجده في القسم الذي يدخلنا إلى العهد الجديد.

الفصل الحادي عشر

المؤرّخون ووثائقهم

يُعتبَر هذا الفصل مدخلاً إلى تاريخ شعب إسرائيل السياسي، وهو يقدّم لنا الإطار العام والمنهج، كما يفتح أمامنا باب المراجع القديمة.

أ - المؤرّخون

هناك طريقة لتدوين التاريخ وتصوّر أحداثه. وللتوراة طريقتها الخاصّة. فهي تقدّم لنا تسلسل الأحداث وأخبارًا متّصلة وشميلات تاريخية كما في أسفار الملوك والأخبار. ولكنّ التوراة انتقلت إلى المجمع والكنيسة بشكل شريعة ونبوءة، ولم تهتمّ بالفضولية التاريخية. لقد عالجت تاريخ شعب إسرائيل بأفكار مسّبقة، وأرادت أن تقدّم الأحداث في إطار لاهوتي.

١ - في العصور القديمة

كان اليونانيون أصحاب فضول تاريخي، ولكنّهم لم يهتمّوا بيهوذا الصغيرة إلاّ بصورة هامشية وعابرة. هذا ما حدث لهيرودوتُس (القرن الخامس ق. م.) وأرسطو، وتيوفرستيس وكليارك السولوي. حوالي السنة ٣٠٠ ق. م. خصّص هيكاتيس الأبديري صفحة طويلة

لليهود في كتاب سمّاه «مصريّات». ضاع الكتاب، ولكنّ ديودورس الصقلّي (مؤرّخ في القرن الأوّل ب. م.) احتفظ بهذه الصفحة. عاد هيكاتيس إلى مراجع لا توراتية، وأظهر اعتباره لموسى ولتشريعه، غير أنّه انتقد طريقة حياة اليهود الانطوائية والمتعصّبة. وزاد معطية مفيدة: تبلبلت ممارساتهم التقليدية وتشوّهت في أيّام الفرس والمكدونيين أي بين القرن السادس والقرن الثالث ق. م.

ودُوِّنت «مصريّات» أخرى على يد المصري مانيتون في القرن الثالث ق. م.، بناء على طلب الملوك البطالسة. وكان ذلك يوم كان بيروسيوس، ابن بلاد الرافدين، يدوّن للسلوقيين «البابليات». تحدّث مانيتون عن الخروج وماثله مع طرد الهكسوس (أو الملوك الرعاة) الذين تسلّطوا على مصر في القرن السابع عشر ق. م. سار على خطى هيكاتيس، فنسب هذا الطرد إلى نجاسة حلّت باليهود الذين اصيبوا بالبرص. مزج مانيتون أحداث السلالة المصرية الثامنة عشرة (أمينوفيس، تحوتمس) والسلالة التاسعة عشرة (سيتي، رعمسيس). نشير إلى أنّ كتابه لم يصل إلينا إلاّ عبر ملخصّات نقلها المؤرّخ اليهودي يوسيفوس في القرن الأوّل ب. م.

وتألّفت كُتُب خلال القرن الثالث ق. م.، محورها التاريخ اليهودي البيبلي، وتواجه هذا التاريخ مع ما كتبه اليونانيون والمصريون والبابليون. كان ديمتريوس (نعرفه بواسطة أوسابيوس القيصري) يهوديًا مثقّفًا بالثقافة اليونانية ومهتمًّا بتسلسل الأحداث. ففي كتابه «عن ملوك يهوذا»، حَسب تواريخَ الخلق والخروج، فجاءت أرقامه كما في التوراة السبعينيّة. وهو يجعل سقوط السامرة (٧٢١ ق. م.) في زمن الملك الأشوري سنحاريب، فيما هو قبله بعشرين سنة. وفي القرن الثاني ق. م. كتب أوبوليمس عن «ملوك يهوذا». كان يهوذا المكابي قد أرسله سفيرًا إلى رومة حوالي سنة ١٦٠ ق. م. (١ مك ٨:١٧ ي؛ ٢ مك ٤:١١). دوّن أوبوليمس تاريخًا ينطلق من آدم ويصل إلى ديمتريوس (الملك السلوقي ١٦١ – ١٥٠) معاصره.

ويذكر اوسابيوس القيصري (القرن الرابع ب. م.) كتابًا مغفلاً «حول نبوءة إيليا» يبدأ بموسى وينتهي بسليمان. يخلط بين فرعون الذي عاصر سليمان (القرن العاشر) وخفرع الذي عاش في القرن السادس وعاصر دمار الهيكل لا بناءه. وهناك مقطوعة سامرية نُسبت إلى أوبوليمس فواجهت المعطيات البيبلية بتقاليد العالم الوثني. واعتبرت أنّ أطلس هو

أخنوخ الذي اهتمّ بعلم الفلك، كما تقول الكتب المنحولة، وأنّ إبراهيم أدخل علم الفلك لدى الفينيقيين. ولكنّ أرطبان (مؤرّخ يهودي سابق للمسيحية) يعتبر أنّ إبراهيم أدخل علم الفلك إلى مصر، ويوسف الزراعة، وموسى عبادة الله. ويماثل بين موسى وربّة الفن، ويُعطي أسماء مطبوعة بالطابع اليوناني للفراعنة الذين عاصروا هؤلاء الأشخاص.

٢ - تاريخ اليهود وتاريخ الكون

إذن نلاحظ اهتمامين اثنين: الأوّل تسلسل الأحداث والثاني إقحام التقاليد البيبلية في نموّ الحضارات. فنتج عن هذا في القرن الأوّل ق. م. مؤلّفات وثنية هامّة لا نعرف منها إلاّ مقاطع وصلت إلينا عند كتّاب يهود أو وثنيين. وُلد أبولونيوس المولوني في كارية (آسية الصغرى). دوّن كتابًا «عن اليهود» امتدحه بلوتارخس، ولكن يوسيفوس اعتبره معاديًا لليهود. كان مع بوسيدونيوس الأفامي أوّل من اتّهم اليهود بالقتل الطقسي لإنسان: يذبح اليهود كلّ سنة رجلاً ويأكلون لحمه فيعبّرون عن بغضهم للجنس البشري. ودهش أبولونيوس مثل هيكاتيس من اليهود، لأنّهم يرفضون أن يندمجوا مع الآخرين. يقول أبولونيوس: جاء جد إبراهيم من أرمينيا. من إبراهيم وُلد اسحق الذي منه الأسباط الاثنا عشر وبينهم يوسف. لقد خلط بين إسحق وبين يعقوب - اسرائيل، ونسي أنّ إسحق يتوسّط إبراهيم ويعقوب.

وكان الاسكندر بوليهستور، من ميلتيس، من آسية الصغرى. ألفَ بين سنة ٨٥ وسنة ٣٥ ق. م. كتابًا «عن اليهود». عاد إلى سابقيه واستعمل اقوالهم بحرية فانطلق من البدايات. فماثل بين نوح وكسيسوتروس (أتراحاسيس) البابلي. عرف برج بابل وطوفان أوجيجيس أوّل ملك في أتيكس (حيث توجد أثينة)، وهو الذي سترتبط أسطورته بسنديانة ممرا حيث ينصب إبراهيم خيامه (تك ١٨: ١ ي، يوسيفوس). عاش إبراهيم سنة ١٠٢٠ وقبل الألعاب الأولمبية الأولى (٧٧٦ق.م.). وكان الخروج بعد ذلك الوقت بقليل. ويتابع الكتاب خبره حتّى يصل إلى سقوط أورشليم.

وكتب أبيون (خصم فيلون أمام كاليغولا سنة ٤٠ ب. م. كتب يوسيفوس ضدّه كتاب: ضدّ أبيون) «مصريّات» فاتبع مانيتون حين تحدّث عن سفر الخروج، وهزئ بعوائد الهيكل، وتهجّم على يهود الاسكندرية. أمّا في «القديميات البيبلية»، فنجد تاريخًا دوّنه

فيلون المزعوم، وهو يهودي مجهول عاش في القرن الأوّل ب. م.. إعتمد على نصّ التوراة من آدم إلى موت شاول، وكمله بتوسيعات مدراشية ذات هدف ليتورجي.

ودوّن نقولاوس الدمشقي، مستشار هيردوس، «التاريخ العام» في ١٤٤ كتابًا مع لمحات عن الطوفان وعبور إبراهيم في دمشق. ولكنّنا لا نعرف من هذا المؤلّف الضخم إلاّ مقاطع استعملها يوسيفوس في «القديميات اليهودية».

بعد حرب السنوات ٦٦ – ٧٠ ب. م. التي انتهت بدمار الهيكل، أحسّ اليهود بالحاجة إلى إعادة كتابة تاريخهم. هذا ما فعله يوستوس من طبريا الذي عاد إليه فوتيوس بطرك القسطنطينية في القرن التاسع. ولكن لا نعرف ما كتبه يوستوس إلاّ من خلال انتقاد يوسيفوس له.

بعد أن كتب يوسيفوس «الحرب اليهودية»، كتب «القديميّات اليهودية» بالطريقة التي فيها كتب ديونيسيوس الهاليكرناسي «القديميات الرومانية». أمّا هدفه فإدخال الشعب الروماني في التقاليد اليهودية. أراد أن يعمل عمل المؤرّخ، فتجنّب الأسلوب الأستعاري الذي أخذ به فيلون الاسكندراني. إلتصق بمراجعه ولا سيّمَا بالتوراة، وعاد إلى ارطبان وتوسيعاته المدراشية. كان إبراهيم عالمًا فلكيًا، وموسى ضابطاً في الجيش المصري حارب ضدّ الأحباش. ويأخذ يوسيفوس بالمعجزة لا سيّمَا وأن قرّاءه لا يعارضونها، ولكنّه يبرز متطلّبات فلسفية وعقلانية. ويقبل بالقول إنّ موسى كتب عن موته الخاص، ولكنّه يتوقّف عند الاختلافات البيبلية حول احتلال أورشليم بيد بني إسرائيل أو حول العلاقات بين شاول وداود. نستطيع أن نأخذ الشيء الكثير من «القديميات اليهودية» ولكن بحذر لا سيّمَا حين نكون أمام الأرقام والأعداد. إنّ المسيحيين نسخوا مرارًا نصوص يوسيفوس وأوصلوها الينا من دون نقد ولا تمحيص.

وبنى يوليوس الأفريقاني (١٧٠ – ٢٤٥ ب. م.) تاريخًا موزّعًا على ٦٠٠٠ سنة. لم ينطلق من إبراهيم أو داود، بل من كورش الفارسي مستفيدًا ممّا تركه له ديودورس الصقلّي. واتّبع بوليهستور فجعل الطوفان في أيّام أوجيجيس (سنة ٢٢٦٢ من خلق العالم) والخروج في سنة ٣٧٠٧. إستعمله أوسابيوس (+ ٣٤٠) وانتقده، وجعل الطوفان في سنة ٢٢٤٢، كما تقول السبعينية لا في سنة ٢٢٦٢ كما يقول يوليوس. ويناقش أوسابيوس في «كرونيكون» (أحداث دوّنت حسب تسلسلها) النُظُمَ الكرونولوجية لدى الأمم المختلفة

(الأشوريون، العبرانيون، المصرين، اليونانيون، الرومانيون)، ويقدّم مراجعه دون أن يرتبط بفلسفة التاريخ. وهذا ما سيقوم به اغوسطينس الذي ألفّ «مدينة الله» لمسيحيين زعزعهم سقوط رومة على يد ألاريك سنة ٤١٠. وسيُعطينا تلميذه أوروسيوس معلومات هامة في كتبه السبعة ضد الوثنيين. أمّا أيرونيموس فقد قدّم لنا ترجمة «كرونيكون» أوسابيوس إلى اللاتينية.

٣ – القرون الوسطى

لم يكن للاتين في القرون الوسطى وسائل تساعدهم ليدفعوا بالبحث التاريخي إلى الامام، فظلّوا مرتبطين بالأعمال السابقة ينسخونها ويُعيدون نسخها في الأديرة. فاليهود كالمسيحيين يتبعون المعنى الحرفي للبيبليا وليس في أيديهم الوسائل ليبحثوا عن آثار الماضي. تعلّق اليهود بالشريعة كشريعة، واعتبروا أنّ النصوص والنظم هي تاريخية. أمّا المسيحيون فلهم مشاكلهم مع التوراة. إنّهم يبحثون في البنتاتوكس عن تاريخ خلاص ورموز. كتب باديوس الموقّر (راهب ومؤرّخ إنكليزي ٦٧٢ – ٧٣٥) «التاريخ الكنسي للأمّة الانكليزية» وإيسيدورس أسقف إشبيلية (٥٦٠ – ٦٣٦) «البدايات» فقدّما لنا تاريخًا عامًا كانت البيبليا مرتكزَه، ومقدّمة لتاريخ الكنيسة. ثمّ إنّه خلال القرن التاسع، إهتم الكتّاب لا بالتاريخ العام، ولا بتاريخ شعب إسرائيل، بل بالتاريخ الوطني المكتوب على طريقة سلوستيوس (٨٦ – ٣٥ ق. م.) وسواتانيوس (القرن الأوّل القرن الثاني ب. م.) المؤرخَين الرومانيَين.

وعمل الخطّاطون في الشرق البيزنطي، وتابع رهبان جبل آتوس عمل رهبان بيزنطية. اعتمد الآباء على البيبليا من أجل الفكر اللاهوتي. ولم يظهر البحث التاريخي إلاّ في مكتبة عالم من العلماء مثل البطريرك فوتيوس. لقد انتقل العلم إلى العالم الإسلامي الذي سيُبرز انطلاقًا من القرن الثالث الهجري (العاشر المسيحي) التراث الهلّيني.

كان العالم العربي يهتمّ بالأنساب القبلية، ويُقصر عمله على التاريخ العربي المحض. أمّا مع اليعقوبي (+ ٨٩٧، «كتاب البلدان») والطبري (+ ٩٢٣، «تاريخ الأمم والملوك») والرحّالة الكبير المسعودي (+ ٩٥٦، «مروج الذهب ومعادن الجوهر»)، فقد بدأ العرب يكتبون التاريخ العام. وستمتدّ هذه الدروس التاريخية حتى القرن الثالث عشر مع سبط ابن

الجوزي (١١٨٦ - ١٢٥٧، «مرآة الزمان في تاريخ الأعيان»، من البدء حتى سنة ١٫٢٥٦) وابي الحسن علي ابن الاثير (١١٦٠ - ١٢٣٤، «الكامل في التاريخ»، من البدء حتى سنة ١٢٣٦). يرتبط هذا التاريخ بما يقوله القرآن، لا بما تقوله التوراة (التي تُعتبَر نصاً مزوّرًا) عن شعب إسرائيل. ومع ابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦) ومقدّمته الشهيرة سيكون لنا تفسير سوسيولوجي للتاريخ.

وبرزت الاهتمامات التاريخية من جديد في الغرب المسيحي. فتوسّع اوتو ده فرايسنغن في فكرة تقول إن الحضارة انتقلت من الشرق إلى الغرب. أمّا اليهود الشرقيون أكانوا مثل سعاده أم ابن مأمون لاهوتيين وفلاسفة أكثر منه مؤرّخين، فقد جادلوا في التاريخ لا مع العرب وحسب، بل مع اليهود القارئين الذين يرفضون التقاليد التلمودية ويحتفظون بالتوراة. وانتقلت الشعلة إلى العالم اليهودي الغربي فدوّن كاتب مغفل «يوسيفون» (نسبة إلى يوسيفوس) في القرن العاشر، واستعمل بطريقته الخاصة مؤلّفات يوسيفوس. وقدّم ابن عزرا في إسبانيا وراشي في شمبانيا (فرنسا) ملاحظات قيّمة عن التوراة والمجتمع الذي تفترضه شرائعها.

٤ - النهضة وبداية النقد التاريخي

وتحوّل اهتمام المؤرّخين في القرن السادس عشر من الشميلات عن عهود العالم وعن الاسكاتولوجيا، وتعلّقوا بالأركيولوجيا (علم الآثار) وتحليل النصوص ولا سيّما النصوص اليونانية. هذا ما فعله نقولا الكوسي الذي بحث مراحل تأليف القرآن. ثمّ هاجم آراسمس الأساطير التي تحيط بالقديسين ومؤسسي الممالك. أمّا في العالم الكتابي، فأبدى العلماء اهتمامهم بفقه اللغات اليونانية وتحليل نصوص العهد الجديد. منذ سنة ١٤٧٧ طبعوا في بولونيا (إيطاليا) التوراة العبرانية، ثمّ في البندقية سنة ١٥١٦، ولكنهم ظلّوا يهتمّون بتاريخ الكنيسة أكثر منه بتاريخ شعب إسرائيل. ولكنّ أساليب جديدة بدأت تتوضّح. فهل يمكن أن تصل بنا إلى شيء إيجابي؟

وأعمل الفكر نقده في الكرونولوجيا (أو تسلسل الاحداث في التاريخ)، ولكنّ النتائج كانت سلبية، ثمّ في النقد الأدبي فدفع ريشار سيمون الثمن بسبب تهوّره. ووضع سبينوزا أسسًا ممتازة لدرس الشرع في شعب إسرائيل، ولكنّ تحاليله لم تساوي غراماطيقه، بل

وصلت إلى المفارقة التالية: ما إن نقل العبرانيون حقّهم إلى ملك بابل، حتّى توقّف ملكوت الله وحق الله. وتخلّص الإنكليزي بريدو (في القرن الثامن عشر) من النظرة القانونية واللاهوتية وانتقد مراجعه (أرستيس، يوسيفوس) في ثلاثة اجزاء تبدأ مع تجلت فلاسر الثالث وتصل إلى المسيح، ولكنّه ظلّ مقيّدا بتتابع الأسفار البيبلية. انصدم العقلانيون والإلهانيون ممّا يقدّمه نص التوراة من غرائب، أمّا المؤمنون (مثل بوسويه الأسقف الفرنسي) فقد أحسّوا نفسهم مُجبرين بأن يكتبوا التاريخ العام انطلاقا من الكتاب المقدّس.

٥ – البيبليا والاستشراق

أراد الشرّاح أن يكتبوا تاريخًا حقيقيًا لشعب اسرائيل، فوجب عليهم أن ينتظروا ليحدّدوا موقع إسرائيل وتوراته في إطار الحضارات الشرقية. ومثلُ هذا العمل لا يتمّ بإمكانيات التاريخ اليوناني (هيكاتيس، ديودورس). ولكنّه صار ممكنًا بعد أن سافر ميشو ونيبوهر إلى الشرق، وقام استروك وايخهورن بالنقد البيبلي، وحلّ برتلامي (اللغة الفينيقية) وشمبوليون (اللغة الهيروغليفية) وغرتفاند وسميث (مسمارية بلاد الرافدين) رموز اللغات القديمة. ومنذ سنة ١٨٢٩ فتح ميلهان الباب للسوسيولوجيا واعتبر أنّ الأخبار الثلاثة التي فيها يعتبر إبراهيم (تك ١٢: ١٠ – ٢٠؛ ٢٠: ١ ي) سارة أخته، وإسحق رفقة أخته (تك ٢٦: ٦ ي)، ترتبط بتقليد واحد رُوي بطرائق مختلفة. أخذ حذره من العالم الفائق الطبيعة ومن المعجزة، ولكنّه اعتبر أنّ شرائع البنتاتوكس ترتبط بموسى. وحين كتب غراتز «تاريخ اليهود منذ الزمن القديم الى الزمن الحاضر» (١٨٥٩ – ١٨٧٥)، لم يتوقّف عند تطوّر التقليد القانوني في البنتاتوكس.

ولكنّ ايوالد أخذ بعين الاعتبار هذا التطوّر في «قدم الشعب اليهودي» (١٨٦٦)، واعتبر أنّ بين موسى وتدوين أسفار التوراة مسافة. وتبعه ولهاوزن (مع غراف وكونن) فأعطى إطارًا ثابتًا لتاريخ إسرائيل بتحليلاته للتشريعات المتعاقبة في البنتاتوكس ومعرفته بالعالم العربي القديم. أهدى كتابه «مقدّمة الى تاريخ إسرائيل» (١٨٨٣) الى ايوالد، وكتب أيضاً «تاريخ إسرائيل» (١٨٧٨) و«التاريخ الإسرائيلي واليهودي» (١٨٩٤). لا شكّ في أنّه لم يعرف أن يقدّر تقاليد الآباء، كما أنّه لم يحافظ على التوازن بين الوقائع وعرض الوقائع

(فرض عليها آراءه)، ولم يفهم قيم حياة الفترة اللاحقة للسبي فاعتبرها انحطاطاً بالنسبة إلى التيّار النبوي. ولكنّه أبرز تطوّر الشرائع في داخل البنتاتوكس، كما بيّن العلاقات بين تدوينات الشريعة والتيار النبوي. أقرَّ بدور موسى، وأبرز استقلالية القبائل بعضها عن بعض قبل تأسيس الملكية.

كان ده واتي قد بيَّن في بداية القرن التاسع عشر أنّ سفر التثنية هو كتاب الشريعة الذي يتكلّم عنه ٢ مل ٢٢ – ٢٣، أمّا ولهاوزن فأجلى الخطوط الرئيسية لتاريخ إسرائيل السياسي دون أن يدرك القيم الدينية. وستأتي الاكتشافات الأركيولوجية فتخفّف من حدة تأكيداته ولا سيّمَا في ما يتعلّق بقِدم العادات والشرائع.

بين الحربين العالميتين توضّحت الكرونولوجيا في مصر وبلاد الرافدين انطلاقًا من سنة ١٥٠٠ ق. م.. وتوضّحت متتاليات الأركيولوجيا الفلسطينية من زمن البرونز القديم الى العهد الفارسي. وظل التردّد كامنًا في النصف الأوّل من الألف الثاني في بلاد الرافدين (التي قد يكون عاش فيها الآباء) وفي المملكة المصرية القديمة (الألف الثالث). وبما أنّ الأركيولوجيا الفلسطينية لا تعطي تواريخ مطلقة، وجب على العلماء أن يحدّدوا موقع الأدب البيبلي في إطار الشرق الأوسط. فحصلنا في هذا الإطار على شميلات ذات قيمة كبيرة: دلنوايه: تاريخ الشعب العبري (١٩٢٢ – ١٩٣٠) في ثلاثة اجزاء. كيتال: «تاريخ شعب إسرائيل» (١٩٢٥)، وندر ورست: «إسرائيل والشرق القديم» (١٩٢٩، طبعة ثانية)، ريشيوتي: «تاريخ إسرائيل». لودس: «إسرائيل منذ البدايات حتى القرن الثامن» (١٩٣٠)، «أنبياء إسرائيل وبدايات اليهودية» (١٩٣٥).

٦ – أين وصلت الدراسات اليوم؟

هناك مسائل مهمّة لا تزال عالقة، فلم يتمّ الاتفاق بين العلماء حول تاريخ إسرائيل. فالاختلافات كبيرة في ما يخصّ البدايات وفي قيمة المراجع المتعلّقة بزمن داود وسليمان. وإليك بعض الأمور.

أوّلاً: يعتبر البعض أنّ باستطاعته أن يتبنّى تسلسل الأحداث حسب نظام الأسفار التوراتية (مثلاً: ناهر). وفي هذا الخط ينسب آخرون (ينتمون إلى مدرسة كوفمان) إلى الزمن الموسوي مجمل النظم الكهنوتية (مثلاً: سفر اللاويين). ولكنّ معظم الاختصاصيين يعتبرون هذه النظم متأخّرة الظهور.

ثانيًا: هناك تيّار مختلف يقبل النتائج التي تبنّاها النقد البيبلي، ولكنّه يعتبر أن الأركيولوجيا تثبت تاريخية التوراة انطلاقًا من إبراهيم. البرايت (من العصر الحجري إلى المسيحية، ١٩٤١، «التوراة والأركيولوجيا في فلسطين»، ١٩٥١)، رايت («الأركيولوجيا البيبلية»، ١٩٥٧، «أركيولوجية فلسطين»، ١٩٦١)، كالر («انتزاع التوراة من الرمال»، ١٩٦٣)، مازار مع كتّاب عديدين («التاريخ العالمي للشعب اليهودي، الآباء»، ١٩٧١، ١٩٨١)، ميلار ووايزمان («محاولة في أخبار الآباء»، ١٩٨٠).

ثالثًا: وهناك تيّار آخر يرفض أيّ اعتبار للمعطيات الأركيولوجية ويتوقّف عند تاريخ التقليد. غونكل («سفر التكوين»، ١٩١٠)، ألت («كتابات صغيرة»، ١٩٦٢ في أربعة أجزاء) نوت («دراسات الإرث التاريخي»، ١٩٤٣، «الإرث التاريخي في البنتاتوكس»، ١٩٤٨، «تاريخ إسرائيل»، ١٩٥٤). فون راد («المسألة التكوينية في الهكساتوكس أو الأسفار الستة»، وهي تك، خر، لا، عد، تث، يش، ١٩٥٨)، ماك كان («دراسات في أخبار الآباء»، ١٩٧٩). دوّنت هذه التقاليد في وقت متأخّر، وراح بعض العلماء يرفض رسمة لهاوزن فينزلون إلى القرن السادس طبقات البنتاتوكس القديمة. تومسون («تاريخية أخبار الآباء»، ١٩٧٤، «الأخبار عن يوسف وموسى»، ١٩٧٧)، شميد («التقليد اليهوهي، ملاحظات وأسئلة في عالم البنتاتوكس»، ١٩٧٦)، رنتدورف («مسألة الإرث التاريخي في البنتاتوكس»، ١٩٧٧)، فان ساترس («إبراهيم في التاريخ والتقليد»، ١٩٧٥). أمّا في دورة الأباء فالأساطير تتغلّب على الوقائع.

رابعًا: ودخلت الدراسة السوسيولوجية في التاريخ باسم فلسفات وعقليات مختلفة. وتبع التاريخ الانشدادات الداخلية والخارجية التي تعكسها أسفار التوراة. كان كوس قد وضع المعالم («من المجموعة الإتنية إلى الجماعة الدينية»، ١٩٣٧). أمّا وابر فأبرز العوامل الاقتصادية («العالم اليهودي القديم»، ١٩٧٠). ونستطيع اليوم أن نقرأ محاولات ماندنهال، كلافانو، دومورتيه، ميراندا، فيانر، غوتوالد، ليفراني وده فو.

أراد هيات أن يخفّف حدّة التوتّر فقابل بين الطرائق التي استعملها الكتاب. شدّد مندنهاك على وحدة العالم السياسي الذي ظهر فيه إسرائيل، وغرنبرغ على وحدة إسرائيل في زمن الاحتلال. وكلاهما قدّر موقف ده فو الذي اعتبره هاييس وميلر تلفيقيا. بهذه الطريقة

يحمي التقليد الكتاب ويبنيه في الوقت ذاته. ويجب أن نأخذ بعين الاعتبار العبادات المحليّة والتقاليد التي تبرّر هذه العبادات. فالإتنوغرافيا (علم الإثنيات والشعوب) ودراساتها على عوائد القبائل وتنقلاّتها هي عنصر هام. وأخيرًا، تعطي الأركيولوجيا إطارًا عامًا للتوسّعات الثقافية والمدنيّة، ولكنّ لها حدودها. وهناك أقلّه حالتان (العي، أريحا) لا نستطيع أن نفسّرهما دون الرجوع إلى التقاليد.

٧ - شميلات حديثة

لقد حاول ده فو أن يطبّق هذه المبادئ في كتابه «تاريخ إسرائيل القديم» الذي توقّف قبل تأسيس الملكية بسبب موته. لقد أخذ بعين الاعتبار البيئة، ثمّ تتبّع المراحل البيبلية: الآباء، الخروج، الإقامة في كنعان، زمن القضاة.

أمّا «تاريخ إسرائيل في زمن العهد القديم» الذي كتبه هرمان وقدّمه إلى ألت واعتبره هاييس وميلر تلفيقيًا، و «تاريخ إسرائيل حتى ابن الكوكب» الذي كتبه غوناواغ، فكانا قصيرين. خصّص كلاهما الثلث الأوّل من الكتاب للفترة السابقة للملكية، ورجعا إلى تحرّكات الشعوب في الشرق القديم.

وبعد أن درس فوهر، تنظيم إسرائيل كدولة في إطار الشرق القديم، نشر «تاريخ إسرائيل حتّى أيامنا»، وكرّس ثمانية فصول (من أصل تسعة) للتاريخ البيبلي.

وكتب هاييس وميلر «تاريخ إسرائيل ويهوذا» فجاء الكتاب موسَّعًا ومستنِدا إلى الوثائق. وأخيرًا دوّن العلماء اليهود «تاريخ الشعب اليهودي في الزمن القديم»، فعادوا إلى أركيولوجية البلاد وإلى معطيات الشرق القديم.

ب - المراجع

في أيدينا مراجع متنوّعة تساعدنا على الاطّلاع على التاريخ السياسي لإسرائيل القديم. لهذه المراجع قيمتها ولكنّ النسبة التاريخية تختلف بين مرجع وآخر.

١ - المجموعة البيبلية

كثيرًا ما تعود المجموعة البيبلية إلى معطيات تاريخية.

أوّلاً: قيلت أقوال الأنبياء بالنسبة إلى ظروف يعيشها الشعب. ولكنّ هذه الظروف ليست دومًا واضحة. وقد دوّنت هذه الأقوال بواسطة الأنبياء. مثلاً: أش ٨: ١٦،

إحفظ الشهادة، أي الوثيقة التي تتضمّن أقوالاً عديدة لتبرزها في الوقت المناسب. إجعل التعليم في مكان مغلق وسلّمه إلى تلاميذي. ونقرأ في أش ٣٠:٨، وقال الرب لأشعيا: أكتب الآن ذلك على لوح أمام أهل أورشليم، أرسمه في وثيقة ليكون في المستقبل شهادة دائمة. ولكن التقطها تلاميذ الأنبياء مرارًا وجمعوها. هناك أقوال تدلّ على أسلوب النبي ونفسيته واهتمامه، وهناك أخرى دوّنت بعد الأحداث. تلك هي حالة الأخبار التي نقرأها في إر ٣٤:٤٤.

ثانيًا: إذاً دوّنت أخبار متسلسلة عن حياة الأنبياء، عن حياة إرميا، عن حياة أشعيا (ف ٣٦ – ٣٩)، كما دوّنت نبذات قصيرة عن هذا النبي أو ذاك (عا ٧:١٠ – ١٧). ونملك أيضاً «دورات» مؤلّفة من مشاهد متلاحقة تتعلّق بالملوك (خلافة داود رج ٢ صم ١٣ – ٢٠؛ ١ مل ١ – ٢). أو بأسلاف هؤلاء الملوك مثل الآباء (إبراهيم، رج تك ١٢ – ٢٤) والقضاة (جدعون، رج قض ٦ – ٩). فيبقى على المؤرّخ أن يحدّد بُعد وهدف هذه الدورات التي تقدّم لنا أخبارًا متقطّعة.

ثالثًا: وللتشريعات أيضاً قيمة تاريخية عظيمة. فهي تتجاوب لا مع أحداث منعزلة، بل مع البُنى الإجتماعية التي تعاقبت في حياة شعب إسرائيل. مثلاً: إنّ قانون العهد (خر ٢٠:٢٤ – ٢٣:١٩) لا يعرف الملك. أمّا سفر التثنية فيقدّم لنا شريعة ملكية (تث ١٧:١٤ – ٢٠). وإنّ هذه القوانين تستعيد المسائل عينها ولكن بطرق مختلفة. مثلاً: القتل. نقرأ في خر ٢١:١٢ – ١٣: «من ضرب إنسانًا فمات فليُقتل قتلاً؛ فإن لم يتعمّد قتله، بل وقع صدفة في يده، فهو يستطيع أن يلتجئ إلى مكان أدلّك عليه». ونقرأ في تث ١٩:٤ ي: «من قتل صاحبه عن غير عمد وهو غير مبغض له في السابق، يستطيع أن يلجأ إلى إحدى هذه المدن فينجو بحياته». مثلاً: هذه حالة رجل ذهب إلى الغابة مع صاحبه ليقطع الحطب. إن انفلت الحديد من العصا فأصاب صاحبه فمات، فهذا يلجأ إلى إحدى هذه المدن... فلا يجب على الإنسان الموكّل بالانتقام (أو وكيل الدم) أن يسعى في طلب القاتل عند اضطرام غضبه ويدركه لبعد الطريق ويقتله. فلا يُقتل صاحب الحادث لأنّه لم يكن مبغضاً لصاحبه. وقال عد ٣٥:٩ ي: «عيّنوا لكم مدنًا تكون مدن ملجأ، إليها يهرب القاتل الذي لم يتعمّد القتل... إن كان ضربه بآلة حديد فمات فهو قاتل... وإن ضربه بحجر رماه بيده فمات فهو قاتل... وإن قذفه بآلة من خشب... إن

صدمه ببغض أو ألقى عليه شيئًا متعمّدًا... إن ضربه بيده عن عداوة...». وتتحدّث هذه القوانين أيضاً عن وضع العبيد (خر ٢١ : ١ – ١١؛ تث ١٥ : ١٢ – ١٨؛ لا ٢٥ : ٣٥ – ٤٦)، عن راحة السبت (خر ٢٣ : ١٢، ليستريح حمارك، وثورك، والعبد، والغريب، ٣٤ : ٢١، تتوقّف عن الحرث والحصاد، لا ٢٣ : ٣، في يوم السبت تجتمعون إكرامًا لي، تث ٥ : ١٢ – ١٥، ليستريح عبدك ولا تنسى أنّك كنت عبدًا في مصر)، وعن سائر النظم.

٢ – وثائق من خارج التوراة

تُحيلنا التوراة دومًا إلى معطيات جغرافية: البلدان، الجبال، الوديان، الأنهر، المدن... ويجب أن نعتبر هذه الجغرافيا وكأنّها مرجع أوّل لتاريخ الشعب الذي أقام فيها وعاش. ولكن قد يكون للاسم قيمة رمزية. مثلاً: مدينة نينوى التي تتطلّب ثلاثة أيّام لاجتيازها (يون ٣ : ٣). غير أنّه لم يكن من نينوى رمزية لو لم تُوجد نينوى حقيقية. نحن اليوم نعرف نينوى كما نعرف معطيات الجغرافيا البيبلية: البحار (البحر المتوسط، البحر الميت، خليج العقبة)، مجرى الأردن، تلال السامرة، وديان يزرعيل والعربة، برية يهوذا. المناخ هو هو ونظام الأمطار لم يتبدّل كثيرًا. تعاقبت الاحتلالات من رومانية وبيزنطية وعربية وحافظت المدن والقرى على أسمائها. ولكنّنا لا نستطيع أن نحدّد موقع كل منها بالسهولة التي نحدّد موقع أورشليم أو السامرة أو عكّا. وهكذا نقول أيضاً عن المناطق، مثل جلعاد في عبر الأردن، وصحراء النقب الذي في جنوبي يهوذا.

تُذكر هذه الأسماء في نصوص سبقت التوراة أو عاصرتها: فمراجع مصر وبلاد الرافدين وأوغاريت وجبيل... تبدو إطارًا تاريخيًا وثقافيًا للتوراة. وها نحن نعدّد اهمها.

أوّلاً: الوثائق المصرية

الوثائق المصرية كثيرة وهي تعود إلى ما قبل اكتشاف الكتابة الهيروغليفية (حوالي ٣٠٠٠ ق. م.) وهي تذكر فيما تذكر أرض كنعان وشاطئ آسية.

فالملوك والقوّاد الذين قاموا بحملات في آسية دوّنوا ذكرياتهم. فاسم شكيم محفور على نُصب أقامه أحد قوّاد ساسوتريس الثالث (حوالي ١٨٠٠ – ١٧٥٠). وإلى هذا العهد

ترجع «نصوص اللعنات»: نجد على تماثيل صغيرة «اللعنة» العتيدة على أمراء فلسطين الذين يحملون الخطر إلى السكان. وتعطي هذه التماثيل اسماءهم الساميّة وأسماء مدنهم (مثلاً: أورشليم). كان هؤلاء الأمراء يهدّدون البلاد، وها هم يحتلونها. فهؤلاء «الأمراء» الآتون من «بلدان غريبة» (من هنا اسمهم «الملوك الهكسوس» في لغة مصرية مهلينة) إحتلّوا مصر من سنة ١٧٥٠ إلى سنة ١٥٨٠ ق. م. وبعد أن طردهم فرعون «المملكة الحديثة»، أرسل جيوشه إلى آسية فوصلوا إلى الفرات. بعد هذا تصبح الوثائق وافرة وتتكاثر أسماء العلم. فلسطين هي «حورو» (والحوريون هم شعب غير سام). وهناك «كنعان» أي الأرض المنخفضة، «وأمورُ» (أمور هي المنطقة الجبلية). ومند القرن السادس عشر ق. م.، التقى الضبّاط المصريون في وادي يزرعيل وغيرها من أماكن، بـ «عبيرو» (أو العبرانيون)، «شوشو» (بدو من بني شيت، عد ٢٤: ١٧؛ رج تك ٤: ٢٥ - ٢٦). ويتحدّث رعمسيس الثاني في القرن الثالث عشر عن موآب، وخلفه منفتاح عن أدوم وإسرائيل (حوالي سنة ١٢٢٠ ق. م.). وحوالي سنة ١١٨٠ تغلّب رعمسيس الثالث على «شعوب البحر» الذين يشكّل الفلسطيّون جزءاً منهم. أقام هؤلاء الفلسطيون على الشاطئ فتسمّت البلاد باسمهم. حينئذ أخذت مصر تضعف بسبب الهجمات الآتية من ليبيا وبسبب الخلافات الداخلية. وسنجد آثارًا قليلة للحضور المصري حوالي السنة ١١٥٠. وبعد هذا ننتظر حملة شيشانق الأوّل (حوالي ٩٢٥) الذي ترك لنا لائحة بأسماء المدن التي احتلّها في شمال إسرائيل وجنوبها.

وبالإضافة إلى النصوص المحفورة والحوليات، ترك لنا زمان رعمسيس وثائق على البرديات (كتابة هيرية) مهمّة جدًّا. وقد استُعملت لتدريب الكهنة: لائحة باسماء علم وكلمات يجب حفظها، نموذج لرسائل، طريقة التعامل مع الاسيويين. ثمّ هناك نصوص أدبية: مشاهد من حياة فرعون، ملاحم تنشد انتصاراته (رعمسيس الثاني في معركة قادش على العاصي)، تعليمات عن طريقة الحكم (قرار الوزير)، تعليم عن طرق آسية وأخطارها بشكل حوار حي.

ثانيًا: الوثائق المسمارية

نجد هذه الوثائق في بلاد الرافدين وسورية وآسية الصغرى. يُكتب النص بمسمار يدخل في لوحة من الطين أو تُحفر حروفه على الحجر القاسي. وكما أنّ البلاد مشتّتة ومتشعّبة، جاءت هذه الكتابة على صورتها. ولا يجب أن ننسى أنّ الثقافة المسمارية

تسلّطت على سورية ولبنان وفلسطين خلال الألف الثاني ق. م. (وقد وُجدت لوحات في الجنوب، في جازر)، قبل أن تسيطر الأبجدية. وتتضمّن هذه اللويحات لائحة أسماء وعقودًا ومقاطع ملحمية، فتقدّم لنا نظرة عن النشاط البشري في ذلك الزمان.

ولكنّ أهم الوثائق المسمارية لم تُكتَشف في أرض كنعان بل في إبله وماري...

منذ سنة ١٩٧٤ بدأت البعثة الإيطالية عملها فاكتشفت ١٦٠٠٠ لويحة من الأرشيف تعود الى الألف الثالث (٢٤٠٠ – ٢٣٠٠)، وذلك في إبله تلك المدينة الملكية المزدهرة. قد يخبرنا هذا الأرشيف الكثير عن هذه المدينة السورية (هي تل المرديخ وتقع جنوبي حلب)، ولكنّ الاتفاق لم يتمّ بعد بين الاختصاصيين.

ويعلمنا أرشيف قصر ماري على الفرات الذي دمرّ حوالي سنة ١٧٥٠ ق. م. بحضارة الأموريين ونشاطهم. كان الأموريون ساميين من الغرب وقد وصلوا إلى كنعان قبل شعب إسرائيل (حز ١٦ : ٣؛ تك ١٥ : ١٦). يتضمّن هذا الأرشيف أوراقًا إدارية ورسائل تبادلها ملك ماري مع الأمراء الأغراب وضبّط المملكة. وهو يرينا تحركات قبائل البدو وأنصاف البدو الذين يدورون في فلك العواصم الصغرى (الحانيين، سوتو، عبيرو). وسّعت مدينة ماري تجارتها فامتدت إلى حاصور، في الجليل، ولكنّها لم تصل إلى مصر.

وهناك أرشيف مدينة حاتوسا، عاصمة المملكة الحثية في آسية الصغرى، وهي التي استولت على بابل ونهبتها في القرن السادس عشر وامتدت الى سورية مُجبرة المصريين على التراجع، كما سيطرت على مدينة أوغاريت (راس شمرا) الغنية. دُمرت أوغاريت على يد شعوب البحر في نهاية القرن الثالث عشر ق. م.، فاكتشف فيها العلماء الأرشيف العام والمكتبات الخاصة والنصوص الدينية التي تُلقي ضوءاً على الديانة الكنعانية. أمّا أرشيفها العام فيلتقي بوثائق حاتوسا ويبيّن لنا كيف كان تنظيم عاصمة سامية صغيرة. أمّا أكثر سكّان أوغاريت فهم من الحوريين، ذلك الشعب غير السامي الذي نزل من جبال الكوكاز (أو القفقاس). إصطدم الحثيون بهؤلاء الحوريين وبمملكة ميطاني التي تحكمها أرستوقراطية هندو أوروبية على شاطئ الفرات. توجّه الميطانيون إلى الهند والحوريون الى شرقي دجلة (ارشيف نوزو، تبعد ١٣ كلم الى الجنوب الغربي من كركوك في العراق). ولكنّ بعض هذين الشعبين سيتوجّهون إلى الجنوب على حدود مصر.

كان تل العمارنة عاصمة مؤقتة للفرعون أمينوفيس الرابع في النصف الأوّل من القرن الرابع عشر. وقد وُجد في هذه العاصمة المصرية رسائل مسمارية. نحن أمام ٣٨٠ وثيقة

تشتمل خاصة على رسائل دبلوماسية تبادلها الفرعون مع ملوك كبار (بابل، ميطاني، الحثيون، قبرص) ومع ملوك سورية ولبنان وفلسطين التابعين له. يحمل هؤلاء الملوك أسماء سامية وهندو أوروبية وحورية. ومنهم ملك أورشليم عبدي – هابا. وتشير الرسائل الى عبيرو الذين يهاجمون هؤلاء الملوك التابعين لملك مصر.

بعد هذا، نجد حوليات ملوك أشور (الفترة الاشورية الوسطى). وصل أحد ملوك أشور إلى لبنان قبل اندفاع الحثيين نحو المنطقة. وانطلاقًا من القرن الرابع عشر تقاتل الأشوريون مع الحثيين كما تقاتلوا مع قبائل أحلامي في سورية الذين سيظهر بينهم في القرن الثاني عشر الأراميون القريبون من بني إسرائيل (تث ٢٦ : ٥).

وغابت القوة الاشورية خلال قرنين من الزمن، وانحطت قوة بابل ومصر والحثيين. ولكن عاد الأشوريون ابتداء من القرن التاسع ق. م. فقاموا بحملاتهم العسكرية. وصل أشور بانيبال الثاني (٨٨٣ – ٨٥٩ ق. م.) إلى سورية ولبنان. وفي سنة ٨٥٣ اصطدم شلمنصر الثالث بحلف من الأعداء (بينهم أحاب الإسرائيلي كما تقول حوليات الملك الأشوري) عند قرقر على نهر العاصي.

وتضاعفت التقارير. ففي سنة ٨٤٠ نعرف أنّ ياهو دفع الجزية لشلمنصر. أسّس ياهو سلالة جديدة ولكن الحوليات تسمّيه «ابن عمري» (والد أحاب). كان يوآش ملك إسرائيل من سلالة ياهو، فتحرّر حوالي سنة ٨٠٠ من تسلط أراميّي دمشق عليه بمساندة هدد نيراري الثالث، ملك أشور. ولكن منذ سنة ٧٤٣ تقدّم تجلت فلاسر الثالث (٧٤٥ – ٧٢٧) (رج ٢ مل ١٥ : ٢٩) تقدّمًا صاعقًا، فتحالف أرام وإسرائيل، ولكن المملكتين دُمرتّا. وبفضل حوليات هذا الملك وبفضل اللوائح التي تعطي سنة بعد سنة اسم الموظّف الحامل اللقب الملكي، نستطيع أن نتبع عن كثب السياسة الدولية في أيّام أشعيا. ففي أيّام هذا النبي، احتلّ سرجون الثاني (٧٢٢ – ٧٠٥) السامرة، وحاصر سنحاريب (٧٠٥ – ٦٨١) أورشليم والملك حزقيا. وتحدّث أسرحدون (٦٨١ – ٦٦٩) وأشور بانيبال (٦٦٩ – ٦٣٠) عن منسّى ابن الملك حزقيا. في ذلك الوقت هجم الأشوريون على مصر واحتلّوا ممفيس وطيبة (أي نوآمون المذكورة في نا ٣ : ٨).

وبعد سنة ٦٣٨ – ٦٣٧، صمتت حوليات الأشوريين الكبرى، ولكن بقيت لنا كتابات عن خلفاء أشور بانيبال الضعاف، ووثائق خاصة مؤرّخة تتيح لنا أن نتتبّع نهاية

مملكة أشور. إنّها «الكرونيكات (مجموعة أخبار) البابلية الجديدة» التي تعود الى نبو فلاسر (٦٢٦ – ٦٠٥) ونبوكد نصر الثاني (٦٠٥ – ٥٦٢) والتي تقدّم لنا أفضل الإيضاحات عن السياسة الدولية. وإحدى هذه الكرونيكات تعطينا التاريخ المضبوط لأوّل سقوط لمدينة أورشليم: ٢ اذار من السنة السابعة لنبوكد نصر (١٦ او ١٧ اذار سنة ٥٩٧ ق. م.). بعد هذا يبدأ عهد صدقيا، آخر ملوك أورشليم.

وهناك وثائق بابلية أخرى تخبرنا عن اسر يوياكين الملك الصغير الذي خُلع عن عرشه، وعن خلفاء نبوكد نصّر. في أيّام اويل مردوك (٥٦٢ – ٥٦٠) استعاد يوياكين كرامته. أمّا نبونيد (٥٥٦ – ٥٣٩) فسيخلفه كورش، الملك الفارسي الذي سيسمح للمنفيين سنة ٥٣٩ بالعودة الى بلادهم وتنظيم شعائر العبادة في أورشليم. وكتابات ملوك فارس هي عديدة ولاسيّما كتابات داريوس (٥٢٢ – ٤٨٦) الذي سيأذن لليهود بإعادة بناء الهيكل. كان هذا إذن إحدى وجهات السياسة الدينية لدى الاخمينيين أمثال داريوس وارتحشستا. أمّا اللغة الإدارية فلم تكن الفارسية بل الأرامية التي فيها دوّنت الوثائق والرسائل والفرائض التي وُجدت في مصر (الفنتيين، هرموبوليس) وفي وادي الأردن. إنّ هذه الكتابات تعطينا بعض اللمحات عن حياة الجماعات اليهودية في العالم في القرنين الخامس والرابع.

ثالثًا: المراجع السامية الغربية

هناك أوّلاً الكتابات الأرامية في عهد الفرس، وقد ذكرناها. وهناك مراجع أخرى قصيرة تبدأ في نصف الألف الثاني ق. م. وبعد اكتشافات الأبجدية. ويبدو أنّ أقدم شاهد على ذلك هو الكتابات السينائية الأولى التي نجد بعض آثارها في كنعان. هي كتابات قليلة لم تُحل بعد رموزُها بطريقة مرضية. وهناك لويحات أوغاريت (١٤٠٠ – ١٢٠٠) العديدة والتي توصّلنا إلى قراءتها والتي تكمّل الوثائق المسمارية التي ذكرناها آنفًا. إنّها تُلقي ضوءًا على أساطير الكنعانيين وآدابهم، لا على الأحداث البيبلية. أمّا أبجدية اوغاريت، فسيصل إشعاعها حتى أرض كنعان.

ظهرت الأبجدية الفينيقية في القرن الثاني عشر ق. م. وسيستعملها بنو إسرائيل وجيرانهم من أرام وعمون وموآب وادوم. كتابات قصيرة وقليلة: يهيملك، أحيرام،

ابيبعل، ايليبعل من جبيل. أمّا كتابات القرن التاسع فتهم المؤرّخ البيبلي: بن هدد من دمشق (١ مل ١٥: ١٨)، ميشع، ملك موآب (٢ مل ٣: ٤ ي)، زكور من حماة، خصم ابن هدد بن حزائيل (٢ مل ٨: ٨ ي)، كيلاموا من صمعل قرب كركميش على الفرات.

وفي القرن الثامن، زمن تجلت فلاسر الثالث وأشعيا، بقيت لنا الكتابات التالية: ازيتوادا في كيليكية، متائيل من ارفاد في سورية، فنامو وبرّكوب، وارثا كيلاموا من صمعل. وفي القرن السابع: عميناداد من عمون، كاهن نيراب قرب حلب. وفي الكتابات الفخارية في أشور نجد رسالة وجّهها الى فرعون أميرٌ تهدّده انتصارات نبوكد نصر. وفي كتابات القرنين السادس والخامس، نجد لائحة ملوك صيدون والكتابة على قبر اشمونَزار. في القرن الرابع تتضاعف الوثائق على محيط البحر المتوسط، حتّى تصل إلى الهند في القرن الثالث.

٣ – المدوّنات والاركيولوجيا في فلسطين

أشرنا سابقًا الى مدوّنات وجدت في أرض البيبليا. ولكنّنا نتوقّف الآن عند الكتابات العبرية التي وُجدت في فلسطين. إنّها كثيرة نسبيًا، ولكنّها في حالة سيّئة. لهذا نقرأها بصعوبة فلا تفيدنا لنكتب تاريخ شعب إسرائيل.

أوّلاً: أهمّ هذه المدوّنات: خمسة أسطر كتبها على قناة سلوام عمّال حزقيا حين حفروا هذه القناة قبل سنة ٧٠١ بقليل (٢ مل ٢٠: ٢٠). ثم مدونات لاكيش الفخارية المعاصرة لاحدى حملات نبوكد نصّر في زمن إرميا (٣٤: ٧). كتب قائد حربي الى رئيسه يأوش خلال حصار المدينة، وتكلّم عن «نبي». وهناك لويحة جازر (القرن العاشر) التي تعرّفنا بتعاقب الأعمال الزراعية خلال السنة. ووُجدت مئة رسالة ووثيقة إدارية في عراد قرب حدود أدوم وقد دوّنت بين القرن العاشر والقرن السادس. وهي تتحدّث عن هيكل يهوه، عن حملة أدومية (٢ مل ٢٤: ٢)، عن كتيم (عد ٢٤: ٢٤؛ ار ٢: ١٠)، عن سلسلة من المدن نجدها في سفر يشوع (ف ١٥)، وعن أسماء علم تُوردها التوراة بعد الرجوع من المنفى.

ثانيًا: تعود مدونات السامرة الفخارية إلى القرن الثامن، وتعرّفنا بإدارة مملكة الشمال قبل سقوطها (٧٢١)، وبالمدن المجاورة. في هذا الوقت تكاثرت الأختام التي نجد عليها

ألقاب الموظّفين. وهناك ختم لكاهن دور وُجد على شاطئ البحر. وفي نهاية القرن الثامن وبداية القرن السابع، وُجدت الدمغات على الجرار وقد حُفرت حول اسطوانة ملكية من جناحين أو أربعة. إنّها تشهد على إعادة تنظيم مملكة يهوذا انطلاقًا من أربع نقاط توزيع: حبرون، زيف، سوكو، ممشيت (؟). وهناك دمغات خاصة وُجدت في جبعون وأماكن أخرى. ووُجدت في اورشليم كتابة على قبر موظّف كبير (على البيت، رج ١ مل ٤: ٦؛ أش ٢٢: ١٥: قيّم البيت)، وكتابات أخرى على جانبيْ وادي قدرون (عوفل، سلوام)، وعلى الساحل كتابة يطالب فيها أحد العمّال بحقّه. وفي أيّام الفرس أو بعد الرجوع من الجلاء (٥٣٨ – ٥٣٢)، وُجدت دمغات باسم يهوذا. وهذا ما نقوله أيضاً عن العملة التي انتشرت بعد داريوس. كل هذا يدل على وجود مقاطعة يهوذا. وهناك ختم يحمل لقب حاكم (فحت في العبرية، رج حج ١: ١؛ نح ٥: ١٤ ي).

ثالثًا: وهناك ما نسمّيه الأركولوجيا الصامتة. هي لا تقدّم النصوص، ولكنّها تُبرز المدن بأسوارها والبيوت بجدرانها مع التحوّلات المتعاقبة. وتبيّن لنا طرق الوصول إلى الينابيع، تبيّن القبور والفخار (المستوردة أو المفبركة محليًا) والأسلحة والحلى. تُتيح لنا هذه الأركيولوجيا أن نحدّد موقع الدولة الملكية (في إسرائيل ويهوذا) وسط التيّارات الحضارية في ذلك الزمان. وتُعرّفنا بطريقة حياة سكّان المدن وتبادل السلع. وإذا عدنا إلى الفخار وتطوّر أشكاله وحَرْقه وتزيينه، نستنتج طريقة نؤرّخ بها الحقبات المتعاقبة. ولكن على المؤرّخ أن يبقى حذرًا، لأنّ الفخاريات السابقة للعالم الهلّيني ليست دقيقة، وامكانيات الخطأ قرنان من الزمن. ثمّ إذا وجدنا طبقة من الرماد، فهذا لا يشير إلى احتلال. فللحرائق أسباب أخرى. ورغم كل هذا، على المؤرّخ أن يحسب حسابها ليرسم الخطوط العامة في تاريخ البلاد. أمّا الحالات الشاذّة فتساعدنا على تفسير النصوص: لا سكّان في أريحا والعيّ في القرن الثاني عشر ق. م. (هذا يعني أنّ العبرانيين لم يحتلوهمَا). مقابل هذا، اكتشف أحد المنقّبين جدارًا فعرف أنّه كان هناك حيّ جديد في أورشليم في القرن الثامن. وهناك أمور غير واضحة. ثمّ إنّ الاكتشافات الأركيولوجية هي موضع جدال بين العلماء: مثلاً سور أورشليم على أيّام اليبوسيين، اسطبلات سليمان في مجدو، أوّل دمار لمدينة لاكيش. ولكن، مهما يكن من أمر، فالمؤرّخ يُخطئ إن لم يتتبّع الحفريات في فلسطين ويدرس الفخاريات وأشغال المعادن. فهي تساعده على الاطّلاع على الحياة اليوميّة الملموسة.

٤ – بعض النصوص

أوّلاً: كتابة إدريمي (حوالي ١٥٥٠ – ١٥٠٠ ق. م.).

تسلّط الهكسوس على مصر من سنة ١٧٥٠ الى سنة ١٥٨٠ ق. م. ثمّ طردهم فراعنة المملكة الحديثة. وسارت الجيوش المصرية على طرق آسية فوصلت إلى الفرات. وهناك وجدت «عبيرو» (العبرانيين). حُفرت هذه الكتابة على تمثال يمثّل إدريمي، ملك بلاد موكيش وعاصمته ألالخ (اليوم عطشانة على العاصي وهي تقع إلى الشمال الشرقي من أنطاكية)، خلال القسم الثاني من القرن السادس عشر، يروي إدريمي ظروف اعتلائه العرش. هرب الى ايمار (مسكينة الحالية على الفرات في سورية الشمالية)، أقام في أرض كنعان، في عميا (تبعد ١٥ كلم الى الجنوب من طرابلس الحالية)، ثمّ عاد الى بلاده بعد أن حصل على أقوال قرأها له «متنبئ في طيران العصافير وأحشاء الحملان المذبوحة، فأكّد له أنّ «تشوب» إله العاصفة في البلاد، سيكون له عوناً.

وإليك النص:

«أنا إدريمي، إبن ايليميليمّا، عبد الإله تشوب والإلاهة هبة والإلاهة عشارا (أو عشتار)، سيدة ألالخ وسيدتي.

«حصل حدث مشؤوم في حلب موضع إقامة عائلتي فهربنا. كان حكّام إيمار على علاقات مع والدتي، فذهبنا إلى إيمار وأقمنا فيها. كان أخوتي أكبر مني. سكنوا معي ولكن لم يكن أحد منهم يفكّر في ما أفكّر فيه من أمور. قلت: من له قصر عائلي (هو أمير). ولكن من هو (غريب) بالنسبة إلى أهل إيمار فهو عبد. حينئذ أخذت حصاني ومركبتي وخادمي... وعبرت الصحراء وذهبت إلى السوطيين. قضيت الليلة في مركبتي... وفي اليوم التالي قمت وانطلقت إلى أرض كنعان. في بلاد كنعان تقع مدينة عمّية. في مدينة عمّية يقيم مواطنون من حلب، ومواطنون من أرض موكيش ومواطنون من أرض نيع ومواطنون من أرض امائي. فحين رأوني وعرفوا أنّي ابن سيّدهم انضموا اليّ... وأقمت سبع سنوات عند عبيرو (العبرانيين). طيّرت العصافير وبحثت في أحشاء الحملان. وبعد سبع سنوات، إلتفتَ تشوب إليّ. حينئذ صنعت سفنا ونقلت العساكر... على السفن (وعبرت) البحر إلى أرض موكيش. وصلت إلى اليابسة أمام جبل حازي (الجبل الاقرع) فنزلت هناك. سمع اهل بلدي بخبري فجاؤوني بالغنم والبقر. وفي يوم واحد، إنضمّت إلي

أرض نيع وأرض إماني وأرض موكيش ومدينة ألالخ عاصمتي وكأنهم شخص واحد. عرف إخوتي بالأمر فجاؤوا إليّ. وبما أنّ إخوتي تعبوا من أجلي عاملتهم كإخوتي».

ويتحدّث النص فيما بعد عن المعاهدة التي بموجبها صار إدريمي ملكًا تابعًا لباراطَرْنا، ملك الحوريين، وعن أعمال إدريمي خلال الحرب وخلال السلم.

ثانيًا: من عبدي هبة في أورشليم إلى أمينوفيس الرابع: «ليهتم الملك ببلاده».

وُجدت هذه الرسالة في تل العمارنة العاصمة الموقتة للفرعون أمينوفيس الرابع الذي اتّخذ اسم أخناتون (النصف الأوّل من القرن الرابع عشر). كان أخناتون صوفيًا أكثر منه سياسيًا، فلم يهتمّ بالقلاقل التي تحدث على الحدود وفي الممالك التابعة له. وهذا ما يختبره ملك أورشليم عبدي هبة. طلب عبدي هبة المعونة، ولكنّه تشكّى أيضاً من سوء تصرّف بعض الجنود الذين يُرسَلون إليه: لقد حاول النوبيون أن يدخلوا إلى القصر عبر فجوة فتحوها في السقف.

وإليك نص الرسالة:

«قل للملك سيّدي: هذا ما يقوله عبدي هبة خادمك: اسقط سبع مرّات وسبع مرّات عند قدمي سيّدي... ليعرف الملك أنّ كلّ البلدان في سلام، أمّا عندي فالحرب. فليهتمّ الملك بأرضه. ها إنّ بلاد جازر وبلاد أشقلون ومدينة لاكيش قد اعطت الطعام والزيت وكل ما يلزم. فليهتم الملك بالجنود. ليرسل الملك جنودًا على الرجال الذي يقترفون ذنبًا ضدّ الملك سيدي. فإن كان هناك جنود في هذه السنة، كان بلد وكان حاكم للملك سيّدي. ولكن إن لم يكن جنود، فليس للملك بلد ولا حكّام. ها بلاد أورشليم. لم يعطني إيّاها أبي ولا أمّي. أعطتني إيّاها يد الملك القوية. ما يحدث هو بسبب ميلكيلي وبسبب أبناء لبايو الذين أعطوا أرض الملك للعبيرو. فيا أيّها الملك سيّدي، الحق هو في جانبي.

«أمّا في ما يتعلّق بكاشي... فليسأل الملك المفوّضين. فمع أنّ بيتي قويّ جدًّا، حاولوا أن يقترفوا ذنبًا ثقيلاً وعظيمًا. أخذوا آلاتهم وقطعوا دعامة الخشب... ليهتمّ سيدي الملك بهم (أي بالجنود الذين يرسل). فالبلاد هي (غنيّة). ليُصادر الملك كثيرًا من الطعام وكثيرًا من الزيت وكثيرًا من اللباس الى أن يصعد فعورو، مفوّض الملك، إلى أرض أورشليم.

«ذهب عدايا مع الفرقة... التي اعطاها الملك. ليعرف الملك أنّ عدايا قال لي: «لقد حرّرني الملك». فلا تتخلّ عن البلاد. أرسل إلي هذه السنة فرقة، أرسل إلي مفوضاً ملكيًا.

لقد أرسلت إلى سيّدي الملك... الأسرى، وخمسة آلاف... وثمانية يسوقون القافلة الملكية. فأُسروا في سهل أيالون. ليعرف سيّدي الملك أنّي لا أستطيع أن أرسل قافلة إلى سيّدي الملك. هذا من أجل العلم. ها إنّ الملك قد أقام اسمه في أرض أورشليم إلى الأبد. إذاً، هو لا يقدر أن يتخلّى عن أرض أورشليم.

«الى كاتب سيّدي الملك. قل: هكذا يتكلّم عبدي هبة خادمك. ارتميت على قدميك. أنا خادمك. وجّه كلمات حلوة إلى الملك سيّدي. لست سوى ضابط وضيع لدى الملك. سأموت من أجلك.

«حمّل أهل لاكيش مسؤولية عملهم الرديء. كدت أُقتل بيد أهل لاكيش في بيتي. ليبحث الملك في شأني. ليقبل سيدي الملك (سجودي) سبع مرات وسبع مرات».

ثالثًا: كتابة منفتاح (حوالي سنة ١٢٢٠ ق. م.).

اكتُشف نُصب الفرعون منفتاح خلَف رعمسيس الثاني في السنة الخامسة لملكه، سنة ١٨٩٥ على يد فلندرس باتري في هيكل فرعون الجنائزي غربي طيبة، وهو محفوظ إلى اليوم في متحف القاهرة. يتضمّن كتابة مؤلّفة من ٢٨ سطرًا. يورد القسم الرئيسي انتصارات الفرعون على الليبيين في السنة الخامسة لملكه. أمّا السطران ٢٦ و٢٧ فيشيران إلى خضوع الشعوب الآسيوية، ومنها شعب إسرائيل.

«سجد الأمراء وقالوا: سلام. ولم يرفع أحد رأسه من بين الأقواس التسعة. تمّ اجتياح ليبيا، وحاطي هي في سلام. وتجرّدت كنعان من كل فاعل سوء. أشقلون ذهبت الى السبي وتمّ احتلال جازر، وينوام هي كما لو أنّها لم تكن. زالت إسرائيل ولم يبقَ لها زرع. صارت حارو أرملة أمام مصر، وعمّ السلام كل البلدان».

يتحدّث النص هنا عن إسرائيل. ولكنّ هذا لا يعني الأسباط الاثني عشر، بل جماعة من القبائل المتحضّرة ستنضم إليها القبائل التي شاركت في الخروج من مصر. وهذا الانضمام تمّ في شكيم كما يقول يش ٢٤. وإنّ الأبحاث الحديثة عن دورات الآباء في سفر التكوين، قد أظهرت أنّ دورة أبي الآباء إسرإئيل قد أُقحمت في دورة يعقوب.

رابعًا: انتصار رعمسيس الثالث على شعوب البحر (حوالي سنة ١١٩٠ ق. م.).

هذه كتابة اكتشفت في هيكل مدينة حابو في طيبة. في السنة الثامنة للملك رعمسيس الثالث، تمّ النصر على شعوب البحر الذين منهم الفلسطيون.

«السنة الثامنة للملك (رعمسيس الثالث)...

«البلدان الغريبة (شعوب البحر) تآمرت في جزرها فاضطربت البلدان حالاً وتوزّعت للقتال. لم يقدر بلد أن يقف بوجه اسلحتهم من حاطي: كود، كركميش، ارزاوا، ألشيا، كلّها دمّرت بضربة واحدة. وأقيم مخيّم في أرض أمورو. عمّ الحزن الشعب وبدت الأرض وكأنّها غير موجودة. ثمّ توجّهوا إلى مصر حيث تهيّأت نار أمامهم. ضمّ حلفهم «فلسط» (الفلسطيين)، شكلش، دانيين، وشاش...

«الذين وصلوا إلى الحدود ضاع زرعهم وزال قلبهم ونفسهم إلى الأبد. والذين توجّهوا عبر البحر وجدوا نارًا محرقة أمامهم عند مصب السواقي، كما أحاطت بهم على الشاطئ سياجات من الحراب. اجتُذبوا بقوة وسجنوا فسقطوا على الشاطئ. قُتلوا وتكدّسوا الواحد فوق الآخر. وسقطت سفنهم وخيراتهم في المياه».

كانت شعوب البحر قد هاجمت مصر مرارًا في أيّام أسلاف رعمسيس الثالث (١١٩٨ – ١١٦٦). ولكن ذُكر الفلسطيون مرّة أولى مع جاكر في السنة الخامسة للملك رعمسيس، وذُكروا هنا مرّة ثانية. وبعد أن اندحر الفلسطيونَ التجأوا إلى شاطئ كنعان واحتلّوا مدن غزّة وأشقلون واشدود في وقت أوّل. أمّا جاكر فأقاموا في دور (طنطورة).

وبعد سنة ١١٠٠ ق. م.، صار الفلسطيون أوّل عدوّ لقبائل إسرائيل فكانوا سببًا مباشرًا لتأسيس الملكية في أرض إسرائيل. وسيحارب الملك شاول الفلسطيين طوال حياته وسيموت في حربه معهم في جبل الجلبوع (١ صم ٣١: ١ ي).

خامسًا: شلمنصّر الثالث وأحاب في قرقر (٨٥٣).

حمل شلمنصّر الحرب مرارًا إلى الغرب في عهده. والنص الذي نقرأه هنا هو الأكثر قدمًا وتفصيلاً للقائه الأوّل، سنة ٨٥٣، بحِلف يقوده هدد عدري، ملك دمشق، ويشارك فيه أحاب، ملك إسرائيل، ونلاحظ أنّ عدد الذين قُتلوا هنا هو ١٤٠٠٠ وسيكون ٢٥٠٠٠ أو ٢٩٠٠٠ في نصوص شلمنصّر اللاحقة التي تتحدّث عن المعركة عينها، وسيصير ٢٠٥٠٠ في نص المسلة السوداء التي نصبها الملك في نهاية سنة ٨٢٨. قال:

«إنطلقت من الفرات ووصلت إلى حلمان (حلب). خافوا من هجومي وأمسكوا برجلّي. اقتبلت منهم جزية من الفضة والذهب، وقدّمت ذبائح أمام هدد إله حلب.

وانطلقت من حلمان ووصلت الى مدينتين من مدن ارحولاني في أرض حماة (على العاصي). أحتللت مدنها الملكية، عدنو، فرغة، ارغانة، وانطلقت من ارغانة فوصلت الى قرقر (على العاصي). دمّرت قرقر المدينة الملكية، هدمتها وأحرقتها: ١٢٠٠ مركبة، ١٢٠٠ فرس، ٢٠٠٠٠ رجل حرب (كانوا) مع هدد عدري من أرض إمرشو (أرام وعاصمتها دمشق)، ٧٠٠ مركبة، ٧٠٠ فرس، ١٠٠٠٠ رجل حرب (كانوا) مع ارحولاني في أرض حماة، ٢٠٠٠ مركـبة، ١٠٠٠٠ رجـل حرب (كانوا) مـع أحابوا (أحاب) مـن بلاد سرئيلا (إسرائيل) ٥٠٠ رجل حرب مع ملك بلاد جبيل، ١٠٠٠ رجل حرب (كانوا) مع ملك بلاد موصور (في شمال سورية)، ١٠ مركبات، ١٠٠٠٠ رجل حرب (كانوا) مع ملك أرض ارقنطا (قد تكون عرقا)، ٢٠٠ رجل حرب مع متينوبعلي من مدينة ارمادا (ارواد)، ٢٠٠ رجل حرب مع ملك اوسنَتو، ٣٠ مركبة و ١٠٠٠٠ رجل حرب مع أدونوبعلي من أرض شيانو، ١٠٠٠ جمل لجنود بوع ملك عربا (العرب)، ١٠٠ رجل حرب مع بعشا ابن روحوبو من بلاد أمانة (جبل أمانوس، شمالي العاصي). حصل (هدد) على مساعدة هؤلاء الملوك الاثني عشر (كذا). وقفوا في وجهي وأصلوني حربًا. حاربتهم بالقوى المتفوّقة التي أعطانيها أشور سيّدي، وبالأسلحة القويّة التي أهداني إيّاها الإله نرجال الذي يسير أمامي، فهزمتهم بين قرقر وجلزعو. أسقطت بالسلاح ١٤٠٠٠ من مقاتليهم، أمطرت عليهم طوفانًا مثل هدد. نشرت جثثهم وملأت السهل بجيوشهم الكثيرة وبالسلاح أرقت دمهم... كانت الفيافي أصغر من (ان تحوي) جثثهم، ولم تكف البريّة لدفنهم. سددت بأجسادهم نهر ارنتو (العاصي) مثل سد. وخلال هذه المعركة أخذت مركباتهم وأفراسهم وبغالهم».

كان أحاب ملك السامرة محالفًا للأراميين في حربهم ضدّ شلمنصر الثالث. ينسب النصّ الأشوري إلى أحاب ٢٠٠٠ مركبة في معركة قرقر (وليس لهدد عدري سوى ١٢٠٠ مركبة). إذًا، يبدو أنّه يجب أن نقرأ ٢٠٠ مركبة. ثمّ إنّ النص الأشوري يفرض علينا أن نعيد النظر في ١ مل ٢٠ الذي يحدّثنا عن حرب أحاب مع الأراميين. قد يعني النص الكتابي حروب يوآش (٨٠٣ – ٧٨٧) ملك إسرائيل ضدّ الأراميين. كان الملك الأرامي قد أخذ بعض الأراضي من إسرائيل في يوم يوآحاز، أبي يوآش، فاستعادها يوآش.

سادسًا: نصب ميشع، ملك موآب (حوالي سنة ٨٤٠ ق. م.).

وجد هذا النُصبَ في بلاد موآب مرسلٌ الماني سنة ١٨٦٨. سُمّي نصب ميشع، وهو من بزلت أسود، علوه ١,١٠ م، حطّمه البدو فخلصه كلرمون غانو ورمّمه وهو الآن في متحف اللوفر في باريس.

تتضمّن الكتابة ٣٤ سطرًا وهي تعود إلى نهاية سلالة عمري، وقد تكون معاصرة لسنوات ياهو (٨٤١ – ٨١٤) الأولى. إذًا نجعله حوالي السنة ٨٤٢ – ٨٤٠ ق. م.

قال:

«أنا ميشع، ابن كموش، ملك موآب الديبوني (من ديبون، مدينة ميشع الملكية، رج عد ٢١ : ٣٠). ملَكَ ابي على موآب ثلاثين سنة وملكت أنا بعد أبي. أقمت هذا النصب لكموش (إله الموآبيين الرئيسي، رج عد ٢١ : ٣٠؛ ١ مل ١١ : ٧) في قريحو، موضع الخلاص، لأنّه خلصّني من كل الهجمات ونصرني على كلّ أعدائي. كان عمري ملك إسرائيل، فضايق موآب أيّامًا كثيرة لأنّ كموش كان غاضبًا على أرضه. وخلفه ابنه فقال: سأضايق موآب. قال هذا الكلام في أيّامي، ولكنّي انتصرت عليه وعلى بيته، فدُمِّر إسرائيل إلى الأبد. كان عمري قد وضع يده على كل أرض ميدبا وأقام فيها كل أيّامه ونصف أيّام ابنه، أي أربعين سنة. ولكنّ كموش ردها في أيّامي. فشيّدت بعل معون وصنعت فيها بركة وبنيت قرياتون.

«أقام أهل جاد في أرض عطاروت منذ القديم، وقد بنى ملك إسرائيل له عطاروت. حاربت المدينة فأخذتها وقتلت كل الشعب... وكانت المدينة تقدمة لكموش وموآب. هناك استوليت على مذبح حبيبه (؟) وجررته أمام كموش في قريوت. وأسكنت فيها أهل شارون وأهل محروت...

«قال لي كموش: اذهب وخذ مدينة نابو من إسرائيل. ذهبت في الليل وحاربت من الضحى إلى الظهر. أخذتها وقتلت كل من فيها، أي ٧٠٠٠ رجل مع الغرباء والنساء الغريبات والسراري، لأنّي اعتبرتها حرامًا إكرامًا لعشتار وكموش. من هناك أخذت أواني الرب وجعلتها أمام كموش. كان ملك إسرائيل قد بنى ياهص وأقام فيها حين كان يحاربني، فطرده كموش من أمامي. وأخذت من مدينة موآب كل نخبتها وهي ٢٠٠ رجل. ودفعتها على ياهص فأخذتها وضممتها الى ديبون. أنا بنيت قريحو. أنا بنيت أسوارها، أنا بنيت بيت الملك، أنا ضاعفت سعة البركة من الماء، في وسط المدينة. لم تكن بئر في وسط مدينة قريحو، فقلت للشعب كلّه: ليحفر كل منكم بئرًا في بيته. أنا حفرت الآبار في قريحو بواسطة الأسرى المأخوذين من إسرائيل.

«أنا بنيت عروعير وأنا فتحت الطريق إلى أرنون. أنا بنيت بيت باموت لأنّها دمِّرت. أنا بنيت باصر لأنّها كانت أطلالاً، وذلك مع خمسين رجلاً من ديبون، لأنّ كل أهل

ديبون هم رجالي. أنا حكمت مع القوّاد في المدن التي ضممتها إلى البلاد. أنا بنيت ميدبا، بيت دبلاتون وبيت بعل معون، وجعلت فيها غَنَم البلاد. وحورونان حيث يسكن... وقال لي كموش: انزل وقاتل حورونان. نزلت... فردّها إلي كموش في أيامي...».

يعلمنا نصّ التوراة (٢ مل ١:١؛ ٣:٤ - ٥) أنّ ميشع، ملك موآب، كان يدفع الجزية لملك إسرائيل، وأنّه ثار بعد موت الملك أحاب (٨٧٥ - ٨٥٣). إنّ التحصينات التي قام بها ميشع (حسب الكتابة) تُتيح لنا أن نفهم أنّ الحرب التي قام بها يورام، ملك إسرائيل، على ميشع بمساعدة ملكَيْ يهوذا وأدوم، كانت في جنوبي مملكة موآب وحول البحر الميت (٢ مل ٣:٦ - ٢٧). إذًا، تذكّرنا هذه الوثيقة الموآبية بتاريخ العلاقات بين موآب وإسرائيل، وتشير إلى عمري، ملك إسرائيل (٨٨٦ - ٨٧٥) وإلى أهل جاد الذين أقاموا منذ القديم في شرقي الأردن (عد ٣٢:٣٤ - ٣٦؛ قض ١١:٢٦).

يرد اسم ميدبا في عد ٢١:٣٠، كما ترد أسماء المدن الموآبية: عطاروت (عد ٣٢:٣، ٣٤)، نابو (عد ٣٢:٣، ٣٨)، ياهص (يش ١٣:١٨)، عروعير (يش ١٣:١٦)، بيت باموت (يش ١٣:١٧)، باصر (يش ٢٠:٨، ٢١:٣٦)، بيت بعل معون (يش ١٣:١٧).

سابعًا: تجلت فلاسر الثالث (٧٤٥ - ٧٢٧) والسامرة.

يروي النصان الآتيان أن تجلت فلاسر ضمّ دمشق وقلب فاقح. إنّهما لا ينتميان إلى الحوليات، ولا يأخذان بعين الاعتبار الترتيب الزمني للأحداث.

النص الأوّل يقول:

«من مدينة حتاريكا (حدراك رج زك ٩:١) إلى جبل صلوئي أخضعت مدن جبيل، صميرة، عرقة، زيمارا... اوسنو، سيانو، ريع ربة، رعسيهو... المدن التي على شاطئ البحر العالي (المتوسط). جعلت على رأسها ستة موظفين من عندي كحكّام. فمن مدينة كشفونا التي على شاطئ البحر المتوسط الى مدن... غلعازا (راموت جلعاد)، ابيلكًا (آبل بيت معكة) الى حدود بيت عمريا (بيت عمري أي إسرائيل). ربطت أرض بيت حزائيل (بيت حزائيل أي أرض دمشق) كلّه بأرض أشور وجعلت على رأسه موظّفين من عندي حكّامًا عليه.

«أرض بيت عمريا... أخذت إلى أشور مجمل سكّانها. قلبوا فقاحا (فاقح) ملكهم، وأقمت اوشع (هوشع) ملكًا عليهم. تقبلت منهم عشر وزنات من الذهب ومئة وزنة من الفضة كجزية سنوية وفرضت عليهم...».

النص الثاني يقول:

«من مدينة حتاريكا إلى جبل سعوني و إلى مدينة كشفونا التي على شاطئ البحر العالي ضمت... إلى أرض أشور. وجعلت على رأسها اثنين من موظفيّ الكبار كحاكمين من جبل أمانة (الجبل الشرقي في لبنان) إلى مدينتي غلفارا وابيلّكا إلى حدود أرض بيت عمريا ربطت أرض بيت حزائيل كلّها بأرض أشور وجعلت على رأسها موظّفًا من عندي كحاكم.

«حيريمو (حيرام) من أرض صور الذي اتصل براعيانو (راصون)... استوليت على محلب قلعته وعلى المدن الكبرى واقتدت الاسرى منها. جاء الى حضرتي وقبّل قدمي. تقبلت عشرين وزنة من الذهب... وزنة من الفضة... واللباس المزركش والموظّفين الكبار والمغنّين والمغنّيات وأفراسًا من مصر».

يتحدّث ٢ مل ١٥: ٣٠ باقتضاب كيف تمّ الانقلاب على فاقح بيد هوشع، آخر ملوك إسرائيل.

ثامنًا: شلمنصّر الخامس (٧٢٦ – ٧٢٢) يستولي على السامرة.

هذه نسخة عن كرونيكون بابلية تعود إلى السنة الثانية والعشرين من ملك داريوس الأوّل (٥٢١ – ٦٨٦)، ومع أنّها متأخّرة فلا نستطيع أن نشكّ بدقّة معلوماتها. وهي تقول:

«في شهر تابت (كانون الأوّل ٧٢٧ – كانون الثاني ٧٢٦)، في اليوم الخامس والعشرين منه جلس شلمان اشارد (شلمنصر) على عرش أشور وأكاد (بابل). دمّر شمارايين (السامرة). في السنة الخامسة ذهب شلمان اشارد الى مصيره (مات) في شهر تابت. مارس شلمان اشارد الملك على أكاد وأشوريا مدة خمس سنوات. وفي شهر تابت (كانون الأوّل ٧٢٢ – كانون الثاني ٧٢١) في اليوم الثاني عشر منه، جلس شروكين (سرجون) على عرش أشوريا. وفي شهر نيسان (آذار – نيسان) جلس مردوك ابلايدينا (مردوك بلادان) على عرش بابل».

حاصر شلمنصّر السامرة (٢ مل ١٧: ٣) واحتلّها سنة ٧٢١ (٢ مل ١٧: ٥ – ٦؛ ١٨: ٩ – ١٠)، أمّا جلاء أهل السامرة فتمّ على يد سرجون الثاني سنة ٧٢٠.

تاسعًا: نبوكد نصّر الثاني (٦٠٥ – ٥٦٢) ويهوذا: سقوط أورشليم.

تواجه المادايون والبابليون من جهة والمصريون من جهة ثانية. وبعد أن هزم نبوكد نصّر المصريين في كركميش (قرب جرابلس الحالية) هزيمة نكراء قام بعدة حملات إلى حاطو ثمّ

أخضع مملكة يهوذا لسلطانه. إنّ النصوص التي تروي هذه الأحداث تورد كرونولوجيا دقيقة تنتمي إلى الكرونيكون البابلي.

قال الكرونيكون:

«في السنة العشرين (لنبو فلاسر) سارت جيوش مصر إلى فيموحو (على الشاطئ الغربي للفرات، وإلى الجنوب من كركميش) وهجمت على الحامية التي وضعها أكاد (بابل) هناك. حاربت المدينة أربعة اشهر ثمّ أخذت المدينة وهُزمت حامية ملك أكاد. وفي شهر تشريتو (١٩ أيلول – ١٧ تشرين الأوّل سنة ٦١٦) جهّز ملك أكاد جنوده وسار بمحاذاة النهر ونصب خيامه في قوراماطو التي هي على شاطئ الفرات. وعبّر جيوشه الفرات فاحتلّت مدن شوناديرو وعيلامو ودهامو (وهي مدن تقع في عبر النهر) وسلَبها. وفي شهر شباطو (١٥ كانون الثاني – ١٢ شباط سنة ٦٠٥) عاد ملك أكاد إلى بلاده. أما جيوش مصر التي كانت في جلجامش (كركميش) فعبرت الفرات وسارت على جيوش أكاد المقيمة في قوراماطو. فارتدت جيوش أكاد وتراجعت.

«وفي السنة الحادية والعشرين، ظلّ ملك أكاد في بلاده. فجمع نبوكودوري أو صور (نبوكد نصّر) بكرُه وأميرُ الديوان، الجنودَ وسار على رأسهم حتّى وصل إلى جلجامش التي على شاطئ الفرات. عبرَ النهر ضدّ جيوش مصر التي كانت مخيّمة في جلجامش، وتَحارب الوحد ضدّ الآخر. هربت جيوش مصر فدحرها نبوكد نصّر وأزالها. أمّا سائر جنود مصر الذين أفلتوا من الهزيمة وظلّوا سالمين، فقد لحقت بهم جيوش أكاد في مقاطعة حماة ودحرتهم، فما عاد واحد منهم إلى بلاده. وفي الوقت عينه، احتلّ نبوكد نصّر أرض حماة كلّها. كان نبو فلاسر ملكًا على بابل مدة ٢١ سنة، ثمّ ذهب إلى مصيره (مات) في اليوم الثامن من شهر آبو (١٥ آب سنة ٦٠٥). وعاد نبوكد نصّر إلى بابل في شهر أولولو وارتقى العرش الملكي في بابل في اليوم الأوّل من شهر أولولو (٧ أيلول سنة ٦٠٥).

«وفي بداية ملكه، عاد نبوكد نصر إلى حاطو وجال منتصرًا في بلاد حاطو حتى شهر شباطو (٢ شباط – ٢ آذار سنة ٦٠٤). وفي شهر شباطو، حمل إلى بابل الجزية الكبيرة من حاطو. وفي شهر نيسانو (٢ نيسان – ٣٠ نيسان سنة ٦٠٤) أمسك بيد بال وابن بال (الإله نبو) واحتفل بعيد اكيتو (رأس السنة).

«وفي السنة الأولى، في شهر شيمانو (٣٠ ايار – ٢٨ حزيران سنة ٦٠٤) جمع نبوكد نصّر جيوشه وجال منتصرًا في بلاد حاطو حتى شهر كسليمو (٢٤ تشرين الثاني – ٢٣ كانون

الأوّل سنة ٦٠٤). فجاء كل ملوك حاطو في حضرته وقدّموا له جزية باهظة. فسار على اسقلينو (اشقلون) واستولى عليها في شهر كسليمو: أمسك ملكها. أعمل فيها السلب والنهب، واقتاد الأسرى، وحوّل المدينة الى تل وكومة من الدمار. وفي شهر شباطو (٢٣ كانون الثاني – ٢٠ شباط سنة ٦٠٣) رجع إلى بابل».

ويتحدّث النصّ عن السنة الثانية والسنة الثالثة، وعن حملات نبوكد نصّر في أرض حاطو. ثمّ يتابع:

«وفي السنة الرابعة، جمع ملك أكاد جيشه وسار إلى حاطو، وجال في حاطو منتصرًا. وفي شهر كسليمو (٢١ تشرين الثاني – ١٩ كانون الأوّل سنة ٦٠١) سار على رأس جنوده فتوجّه إلى مصر. فلمّا علم ملك مصر بالأمر جمع جنوده. وتقاتل الملكان في معركة مخططة وكبّد الواحد الآخر خسارة فادحة. تراجع ملك أكاد وجيشه وعادوا إلى بابل.

«وفي السنة الخامسة ظلّ ملك أكاد في أرضه. فجمع عددًا كبيرًا من المركبات والخيل.

«وفي السنة السادسة، في شهر كسليمو (٢٩ تشرين الثاني – ٢٧ كانون الأوّل سنة ٥٩٩) جمع ملك أكاد جنوده وسار على حاطو. ومن حاطو أرسل جيشه نحو الصحراء، فاستولوا على عرابي (اعراب) عديدين، على ممتلكاتهم وقطعانهم وآلهتم. وفي شهر أدارو (٢٥ شباط، ٢٦ آذار سنة ٥٩٨)، عاد الملك إلى بلاده.

«وفي السنة السابعة، في شهر كسليمو (١٨ كانون الأوّل سنة ٥٩٨ – ١٥ كانون الثاني سنة ٥٩٧)، جمع ملك أكاد جنوده وسار على حاطو، ونصب خيامه أمام مدينة ياهودو (يهوذا). وفي اليوم التالي من شهر أداروا (١٦ آذار سنة ٥٩٧)، استولى على المدينة. أسر الملك، واختار ملكًا آخر جعله مكانه. وفرض جزية باهظة حملها معه إلى بابل».

ج – المنهج التاريخي

١ – من عالم الشرق القديم الى التوراة

ليس هناك منهج واحد نُدرك فيه وقائع الحياة التي تنبثق عنها المُعطيات المادية التي ذكرناها في مراجعها. فهذه الجدران وهذه الأدوات وهذه النصوص لم تكن وصلت إلينا لو لم يُنتجها أناس وأحداث. ولكنّ تحليلها أكثر تشعّبًا من الحياة البشرية. وكم يجب أن

نتردّد عندما نفسّرها. وهذا ما اكتشفناه عندما قرأنا النصوص. فالنص الذي أمامنا هو صدى لتعامل أو تحرّك. ونتساءل: هل هو وليد المخيّلة أم وليد الدعاية؟ هل هو حساب ووصل ولائحة أشياء، أم تذكار دوّن لتمجيد ملك سيسكت عن زلاّته؟ هل يمجّد هذا النصّ الملك وهو حي، أو بعد مماته، بعد أن صار أسطورة في ذاكرة الشعب؟

ويسير تاريخ شعب إسرائيل في مدى جغرافي وزمني محدّد. فعلى الإطار الجغرافي أن يبقى ماثلاً أمام المؤرّخ. فشعب إسرائيل البيبلي هو شعب صغير يعيش في مدى ضيّق. ولكنّ هذا المدى لا ينعزل عن تحرّكات الشعوب والحضارات التي تمرّ في الشرق الأوسط حتّى قبل اختراع الكتابة. ظهر إسرائيل بعد موآب وادوم، في القرن الثالث عشر ق. م.. هذا هو التاريخ الذي يقدّمه لنا نُصب منفتاح. وهو يحدّثنا عن إسرائيل كشعب غير متحضر، يحدّثنا عن قبائل لا عن شعوب أو مدن. وقبل ذلك، لم ترَ الجيوش المصرية في كنعان إلاّ عبيرو، حورو، شوشو. يبقى علينا أن نحدّد العلاقات بين العبرانيين وبني إسرائيل. في مرحلة أولى من البحث، نحيط بحياة إسرائيل بواسطة المعطيات التي نجدها عند جيرانهم (منفتاح، ميشع، سنحاريب...). ولكنّ هذه المعطيات قليلة العدد. فإذا أراد المؤرّخ أن يتوسّع، وجب عليه أن يعود إلى التوراة، ولكن دون أن ينسى أنّ التوراة تستعمل الفنون الأدبية التي تقدّمها الثقافات المحيطة بأرض إسرائيل.

٢ – من التوراة الى عمل المؤرّخ الكتابي

إذا أراد المؤرّخ الحديث أن يقيم أسُسًا ثابتة لتاريخ إسرائيل، فقد يميل إلى اختيار زمن الأنبياء كمرحلة ثانية لمنهجه. فأسفار الملوك وأشعيا وإرميا تقدّم لنا معلومات أكيدة ترتبط بالتاريخ العام. لقد تلفّظ اشعيا بأقوال حين كان شعب إسرائيل يواجه تجلت فلاسر الثالث (٧٣٤ – ٧٣٢) وسرجون (٧٢٠ – ٧٠٥) وسنحاريب (٧٠١). وجاهد إرميا يوم كان يهوذا يقاسي الضغط البابلي بعد معركة كركميش (٦٠٥)، ويسقط بسيف نبوكد نصّر الثاني (٥٩٧ – ٥٨٧). أمّا أشعيا الثاني (أش ٤٠ – ٥٥) الذي كتب في أيّام الجلاء، فهو يعرف كورش حوالي سنة ٥٥٠ (أش ٤٤: ٢٨؛ ٤٥: ١).

والمرحلة الثالثة في البحث التاريخي تدخل في درس التشريعات. فكلّ تشريع يقابل وضعًا معطى في تاريخ إسرائيل. هناك إصلاح يوشيا سنة ٦٢٢ (٢ مل ٢٢ – ٢٣). أمّا سفر التثنية فانطبع بطابع الأنبياء الذين نالوا منه وضعًا يجعلهم شبيهين بالملك.

وتقوم المرحلة الرابعة بتحديد النصوص السابقة لسفر التثنية واللاحقة لسفر التثنية. فقد بيّنت مدرسة النقد الأدبي أنّ القانون الكهنوتي (رج سفر اللاويين وقانون القداسة، لا ١٧ – ٢٦) جاء بعد القانون الاشتراعي. فهو لا يعرف الملك، بل ينقل الى رئيس الكهنة وظائف دينية كانت خاصة بالملك في الشرق القديم عامة وفي زمن ملوك إسرائيل خاصة. وبالاضافة إلى هذا، يتتبع الكهنوتي موقف حزقيال (ف ٤٤) فيميّز بين الكهنة واللاويين، وهذا ما لا يفعله سفر التثنية.

في المرحلة الخامسة نحدّد تأليف وبُعد النصوص السابقة للتثنية. فظروف ولادة الحركة الاشتراعية ليست واضحة. ولكنّنا متأكّدون أنّ هناك قانونين سابقين لسفر التثنية: قانون خر ٢٠: ٢٤ – ٢٣: ١٩ الذي يُسمَّى «قانون العهد»، والقانون الصغير في خر ٣٤: ١٤ – ٢٦. ولكن، إذ يعطى القانون الكهنوتي البنتاتوكس الحالي إطاره العام (لا ننسى أنّ شريعة يش ٢٠ قادت بعض العلماء لكي يتكلّموا عن الهكساتوكس أي الأسفار الستة)، يظهر القانون الاشتراعي (تث ١٢ – ٢٦) شريعةً مقحمة في خطب. فالقوانين السابقة للتثنية هي أحداث مقحمة في سلسلة من المشاهد تشكل «تاريخين» يرويان بدايات إسرائيل حتّى موسى.

فقانون العهد ينتمي إلى «تاريخ» ألهمه الأنبياء، تاريخ قريب من سفر التثنية ومتمايز عنه باسلوبه وتشريعه. فهذا التشريع هو قديم وهو لا يتحدّث عن الملك ولا عن الكهنة ولا عن القضاة، بل يتحدّث عن المتشفّعين (فلل في العبرية رج خر ٢١: ٢٢). وهو لا يتحدّث أيضاً عن الأنبياء. ولكنّ الأخبار تعتبر إبراهيم نبيًّا (تك ٢٠: ٧) وموسى نبيًّا من الدرجة الأولى (عد ١٢: ٦ – ٧؛ ١١: ١٦ – ١٧، ٢٤ – ٢٩). وإنّ هذه الأخبار (مثلاً تك ٢٠: ٣) وهذا التشريع (خر ٢٢: ٨) تعطي إله إسرائيل اسم الوهيم أقلّه حتّى زمن موسى (خر ٣: ١٤).

وتعرض هذه الأخبارَ مرارًا التقاليدَ عينها التي نجدها في سلسلة أخرى نسميها التاريخ اليهوهي، لأنّها تسمي إله إسرائيل منذ البداية باسم يهوه (تك ٤: ٢٦؛ رج ٢: ٤ ي). إلى هذا التاريخ ينتمي قانون خر ٣٤ الذي يمثّل متطلّبات يفرضها إله إسرائيل على موسى وشعبه.

يختلف هذا «التاريخ» اليهوهي عن سابقه فيتحدّث عن «الصولجان» و «الملك» (تك ٤٩: ١٠؛ عد ٢٤: ٧، ١٧). إنّه تاريخ نبويّ تعالَج فيه المسائلُ الوطنية، لا بالنظر إلى

ميراث المواعيد الإلهية. نحن في مشاهد عائلية في إطار سلالة ملكية، وهذه السلالة ترتبط بيهوذا (تك ٤٩ : ١٠). ويذكر هذا التاريخ آخر الشعوب الذين انضمّوا الى نسل إبراهيم، يذكر اليبوسيين سكّان أورشليم التي احتلّها داود (تك ١٥ : ٢١).

٣ - التاريخ الشرقي والتاريخ البيبلي

تأسّست الملكية في إسرائيل كما تأسّست سائر الملكيات (١ صم ٨ : ٦ - ٢٠). والحال أنّ المحاولات التاريخية في الشرق القديم قد تركّزت حول اختيار الملك وعمله. فلن نعجب إذن أن يكون «تاريخ» إسرائيل القديم مركّزًا هو أيضاً على الملك ومسائل الخلافة. مثلاً، نجد في التكوين والخروج مشاهد خاصة مركّزة على الرئيس، وتمثيلات ترتبط بمسائل الخلافة. فالملك الذي اختاره الإله الوطني اختيارًا شرعيًا، هو قوة شعبه أو ضعفه. هذا ما نسمّيه «الشخصية المتضمنّة» (الشعب هو في الملك). إذا انتصر شاول وداود، نجا الشعب. وإن أخطأ الملك، حلّ الشقاء بالشعب (٢ صم ٢٤ : ١ ي). فالملك هو أب ورئيس وبطل، وهو يؤمّن للشعب إطارًا إداريًا وعسكريًا يجد بفضله العدالة والازدهار (٢ صم ٨ : ١٥ - ١٨؛ رج تك ١٨ : ١٩)، فلا يختنق بسبب الخطر الآتي من الخارج ولا تقلقه النزاعات الداخلية. كان الشعب يذهب إلى «باب» المدينة (٢٢ : ١٧) وهناك تمارَس العدالة وتَتم العقود. مع الملك ظهرت العاصمة حيث انتظمت الخِدم وتربّى كَتَبة يديرون شؤون المملكة.

إنّ أقدم الأخبار التاريخية في بلاد الرافدين تُنشد انتصارات الملك. لقد حرّر اياناتوم المدينة السومرية لجش من محاولات جاره. وحرّر اوتوهاغال سومر من نير «غوتي» أهل الجبل. ويروي المصريون كيف أنّ الفراعنة (أكانوا من السلالة الثانية عشر أو الثامنة عشرة) حرّروا مصر من الآسيويين (الهكسوس). ويقول الحثي مورسيل الثاني أن ذَنْب والده سبّب الوباء الذي يحلّ بالبلاد. وفي أسطورة أوغاريت، يبدو أنّ مرض الملك كيريت هو الذي سبَّب الجوع في البلاد، وسبَّب ثورة ابنه. وتنسب الكرونيكات البابلية والحوليات الأشورية وأمجاد الملوك الحثّيين إلى الملك كل شيء. ولا تذكر قوّاده إلاّ نادرًا. أمّا في أشور، فكانت تؤرِّخ كلُ سنة باسم موظف كبير. في مصر يقول عوني إنّه زحف على آسية حوالي سنة ٢٣٥٠ ووصل إلى «أنف الظبي» (اي الكرمل)، ولكنّه يقول حالاً إنّه فعل ما فعل

بقيادة الملك فافي الأوّل. وصلت إلينا بعض المعلومات عن طرد الغرباء الهكسوس على يد الضابط احميس ابن ابانا، ولكنّ «المنتصر» هو الفرعون سكنين رع. ستُكتب فيما بعد سيرة حياة هذا أو ذاك، ولكنّ الإيديولوجيا الملكية تسيطر عليها.

ولا يكتفي هذا التاريخ بإنشاد الملك الحالي، بل يعود إلى الماضي. والتاريخ المركّز على مسائل الملكية الداودية سيعود أيضاً إلى التقليد القديم.

في مصر إهتمّ حجر «بالرمو» (إيطاليا) منذ سنة ٢٥٠٠ ق. م. بتواصل مصر عبر السلالات المتعاقبة. فقد دوّن الفراعنة لائحة أسلافهم (الشرعيين) في سقارة وأبيدوس. ثم إن بردية تورينو المدوّنة في عهد الرعامسة (في زمن موسى) تقدّم سلسلة الملوك حتّى الهكسوس، منطلقة من زمن الآلهة وأنصاف الآلهة الذين هم «خدام حورس». وسيكمل مانيتون العمل في هذه السلالات بناء على طلب البطالسة.

ويتمّ في بلاد الرافدين عملٌ مماثل، وإن كان أكثر تشعّبًا. فحوالي السنة ٢٠٠٠ ق. م.، بدأت اللائحة الملكية السومرية سلالاتها بسلسلة من ثمانية ملوك كانوا قبل الطوفان، وهكذا دلّت على وحدة بلاد الرافدين حتى ثورة أوتوعاغال على غوتي جاعلة السلالات المعاصرة (على المدن المختلفة) وكأنّها سلالات متعاقبة. وسيصوّر المؤرّخ الإسرائيلي الأوّل وحدة إسرائيل منطلقًا من تقاليد قبلية مختلفة دون أن يحترم التسلسل الزمني. وفي زمن سلالة بابل الأولى (حوالي سنة ١٩٠٠ ق. م.)، عاد المؤرّخون إلى الحقبة الساميّة الأولى (حوالي سنة ٢٣٠٠، سلالة أكاد). وهكذا نملك تقاليد تتضمّن أحداثًا ملكية مع نتائجها، وهي ستستعمل في الكرونيكات اللاحقة. وستعود هذه الكرونيكات أيضاً إلى تقاليد دوّنت في ارشيف المدن البابلية ومعابدها. تروي كرونيكة كنغ انتصارات وإخفاقات سرجون القديم وخلفه نرمسين. ثمّ تنتقل إلى شولجي الملك السومري الجديد الذي اشتهر بميله إلى القتل. وتورد حدثًا عن الملك ارآميتي: مات وهو يشرب شرابًا ساخنًا، دون أن يترك وارثًا... وهكذا تبدأ سلالة بابل الأولى. أمّا كرونيكة وايدنر فتحكم على الملوك القدماء بالنظر الى أمانتهم أو خيانتهم حيال معبد مردوك، إله بابل الوطني. وبعد هذا، تأتي لائحة الملوك الأشوريين والتي سميت «سلالة حمورابي»، ولائحة ملوك أوغاريت التي تذكر الأموريين القدماء (ديتانو) الذين عاشوا في الخيام. يتضمّن هذا التاريخ وُجهة عبادية، ولكنّه يهدف أيضاً إلى تبرير وجود سلالة من السلالات.

التاريخ القديم هو تاريخ موجّه. يختار ما يختار من تقاليد الماضي ووقائعه منطلقًا من مشاكل الشعب الحاضرة، فيقدّم لنا قراءة جديدة للأحداث.

٤ - التاريخ البيبلي

نستطيع، انطلاقًا من هذه النماذج، أن نفسّر أقدم تاريخ إسرائيلي هو التاريخ اليهوهي في البنتاتوكس وتاريخ خلافة داود في ٢ صم و ١ مل ١ - ٢، والأخبار التي تهيئ ملكية يهوذا في أسفار يشوع والقضاة وصموئيل الأوّل. لن يكون في حوزته أرشيف كثير، ولهذا فهو يعود إلى التقاليد القبلية. هو تاريخ سابق لزمن الانبياء، ومركّز على العائلة الملكية، على قصرها وعلى معبدها في أورشليم الذي يتفوّق على سائر المعابد المحلية التي زارتها القبائل وأجدادها.

ينطلق المؤرّخ من مقاطع متنوّعة فيقدم خطاً متواصلاً. ينطلق من النماذج التي أمامه، فيقدّم رسمة عن بداية البشرية وتكاثُرها قبل الطوفان. واتّبع أطاح هذه الملكيات الشاملة، فأكّد أنّ دعوة إبراهيم تتوجّه إلى كلّ الشعوب (تك ١٢ : ٣ ب). وانطلق من المشاكل الخاصة بملكية داود وسط مزاحميها ومعارضيها، فذكر كيف تمّت قسمة الأرض بين إبراهيم ولوط (عمون وموآب). أمّا تقاليد شمعون في بئر سبع (يش ١٩ : ٢)، فوحّدت إسماعيل وإسحق وباعدت بينها. وتقاليد «لحي روئي» (تك ٢٤ : ٤٢؛ ٢٥ : ١١؛ رج ١٦ : ١٤) وحّدت عيسو وإسرائيل حول رفقة الأرامية وباعدت بينها. ثمّ كانت مسائل خاصة بالقبائل الاثنتي عشرة وتجمعاتهم (ليئة، راحيل، زلفة، بلهة) ونزاعاتهم. وذكر المؤرّخ ما فعله رأوبين ببلهة، أم دان، قبل انتقاله إلى الشمال، وما فعله شمعون ولاوي بأهل شكيم قبل أن يتفرّقا. لهذا عادت الملكية إلى يهوذا الذي هو أصغر منها. ولكنّ الدور الأهمّ هو دور يوسف الذي كان له مركز الصدارة قبل تأسيس الملكية. وُلد بنيامين من راحيل مثل يوسف الذي أراد أن يحتفظ بأخيه. ولكنّ يهوذا هو الذي يخلّص كلّ إخوته كما يقول المؤرّخ اليهوهي. وهو يعود إلى تقاليد قديمة، أكانت محليّة أم قبليّة، فيعيد تفسيرها، ويجعل الآلهة المحلّية ملائكة في خدمة يهوه. عاد إلى نماذج مصرية أو بابلية فأعطانا خبر عدن (تك ٢ - ٣) وسفرَ عبد إبراهيم إلى حاران (تك ٢٤) وحيلة رفقة (تك ٢٧) وقصة يوسف.

وبعد هذا التاريخ الملكي سيظهر تاريخ نبوي. هي النصوص الألوهيمية في البنتاتوكس حيث روح الله ينتقل من شاول وداود إلى موسى (عد ١١). فصموئيل، رجل الله، سيكون النبي وصانع الملوك، وهو ينقل التاج من شاول إلى داود، كما سينقل اليشاع التاج من بيت أحاب إلى بيت ياهو. دوّن هذا التاريخ، على ما يبدو، في مملكة الشمال وأوساطه النبوية (هو ٨ : ٤؛ ١٣ : ١١) فكرّم داود ولكنه لم يكرّم بيته كما لم يكرّم أية سلالة ملكية في الشمال. فالخلاص يأتي من العادات السابقة للملكية التي تعود إلى موسى «الذي أصعد إسرائيل من أرض مصر». وهذه العادات حُفظت في معابد اللاويين (شكيم، الجلجال، بيت إيل، دان). يستعيد هذا التاريخ معطيات التقليد السابق مع حسّ أخلاقي أعمق، ويحتفظ بمعطيات ثمينة عن حياة قبائل الشمال وعلاقتها بالأراميين الذين هم إخوة وأعداء معًا. ويرتبط بهذا التقليد سفرُ القضاة المركّز على وصايا الله، لا على شخص الملك.

وأطلّ المؤرّخ الاشتراعي منذ نهاية القرن الثامن وبداية القرن السابع أي بعد زوال مملكة إسرائيل وما طرحه هذا الزوال من مشاكل لاهوتية مرعبة. نحن هنا أمام عمل جديد يتركّز على هيكل أورشليم، ويرتبط ارتباطاً وثيقًا بالتاريخ النبوي في القرن السابق. إنّه يستعمل نماذج بابلية فيَحكم على الملوك بالنظر إلى أمانتهم وخيانتهم للمعبد الوطني، ويقدّم تاريخًا متوازيًا للملكتين. ترك الآباء جانبًا ولم يحتفظ من أخبارهم إلاّ بالمواعيد والأقسام التي تركها الله لهم. عرف الملكية، ولكنّه جعلها تحت مراقبة الشريعة والكهنة اللاويين (استودعت الشريعة بين أيديهم) والأنبياء. يبدأ هذا التاريخ مع سفر التثنية، وينتهي مع كتاب الملوك. وستكون له وجهتان: وجهة علمية تظهر باستعمال المراجع الرسمية والمحفوظة في المدينة، وجهة شعبية تظهر باستعمال دورات الأنبياء، دورة إيليّا ودورة أليشاع.

ونصل إلى المؤرّخ الكهنوتي. فهو يجهل الملكية ويبني تاريخًا مبتكرًا لشعب إسرائيل وسط الأمم. تتركّز حياة إسرائيل حول معبد. ظهر الله للأنبياء بطريقة عابرة. ولكنّه، منذ موسى، حاضر وسط شعبه، بواسطة شريعة ليتورجية قديمة وخدمة عبادية يقوم بها الكهنة الهارونيون. ويمتدّ هذا التاريخ، فيصل إلى أسفار الأخبار وعزرا ونحميا التي تركّز كلامها على عبادة الهيكل وإصلاحاته، كما تتضمّن معلومات عديدة عن تاريخ ما بعد الجلاء وعن تحرك القبائل في زمن الملكية. ولكن، إذا قابلنا كتاب الأخبار بكتاب الملوك، فهمنا أنّه يجب أن نستعمل بحذر كتاب الأخبار لنتحدّث عن المرحلة الأخيرة في تاريخ الشعب.

وهكذا، نأخذ بعين الاعتبار مختلف وجهات التاريخ البيبلي، فنحاول أن نكتب التاريخ السياسي لشعب إسرائيل البيبلي وكل مراحله في تطور الشرق الأوسط المبلبل. ونقسم عملنا إلى خمسة فصول. الأوّل: قبل ملكية داود: القبائل وحياتها. الثاني: امتلاك الأرض. الثالث: المملكة الموحّدة. الرابع: المملكتان: إسرائيل ويهوذا. الخامس: من نبوكد نصّر إلى الاسكندر.

الفصل الثاني عشر

زمن القبائل

نحن هنا في زمن القبائل وقبل ملكية داود.

نتوقّف على أربعة مقاطع: القبائل، تجمّع القبائل، في طريق الاستقلال، حياة القبائل.

الدولة المَلَكية في الشرق القديم هي نقطة ارتكاز تساعدنا على تدوين التاريخ وتثبيت التقاليد الدينية. فإذا أردنا أن نكتب تاريخ إسرائيل السياسي، وجب علينا أن ننطلق من ملكية يهوذا لا من إبراهيم وموسى. إنّ تأسيس الملكية طرح أسئلة على مختلف القبائل الموحّدة، بل على البلاط الملكي نفسه. ولكنّ هذه الأسئلة لا تُطرح إلاّ إذا حدّدنا موقع هذه الملكية في تقاليد الماضي وحياته. فالدولة الموحّدة جاءت بعد طريق طويلة انعكست في تدوين أسفار التوراة. فالأرض التي دخلتها قبائل إسرائيل كانت أرض كنعان قبل أن تصير أرض إسرائيل.

حين جاءت القبائل وجدت مدنًا (عد ٣٥: ١١). عاشت في وفاق مع أهل هذه المدن قبل أن تحتلّها وتحاول أن تفرض عليها تفكيرها. انغرس شعب إسرائيل في كنعان، ولكنّه ليس كنعان. والبنى السياسية المتعاقبة التي مرّ فيها قبل أن يصبح جماعة ما بعد الجلاء، هي من كنعان ولكنّها ليست فقط من كنعان. ونحن سنتتبّع هذا النمو الأصيل وسط حالات وعوائد مشتركة بين شعب إسرائيل وجيرانه.

أ – القبائل

١ – القبيلة

أقدم واقع سوسيولوجي هو القبيلة، ولكنّ هذا لا ينفي النواة العائلية. فالكتاب لا يتكلّم عن «أبناء ابراهيم» ولا عن «أبناء إسحق»، بل عن «زرع» (أو نسل) إبراهيم (تك ١٣:١٦) وبيت إسحق (عا ٧:١٦). ولهذا، نحن لا نبدأ تاريخ إسرائيل السياسي مع إبراهيم الذي ليس جد قبيلة تحمل اسمه. فالتوراة تتحدّث عن بني إسرائيل الذين يتألّفون من ١٢ قبيلة ترتبط بشكل أو بآخر باسم إسرائيل. ويتّفق المؤرّخون على القول باستقلالية القبائل. وتظهر هذه الاستقلالية في قبائل الشرق الأوسط نصف البدوية كما في مراسلات ملوك ماري في القرن الثامن عشر ق.م. وفي النصوص البيبلية (قض ١). توسعت الدراسات الحديثة في القول بأنّ القبيلة في أصلها إتنيّة، وإن كانت على علاقات مع قبائل أخرى ومدن. يهمّها أن تحتفظ بحرّية تحرّكاتها، ولهذا فهي تأخذ حذرها من حكّام هؤلاء المدن.

تألّفت القبيلة العبرية من بيوت (بيت في العبرية والعربية، بيتو في أكادية ماري) أو عائلات (مشفحة، رج تك ٢٤:٣٨؛ ١ صم ٢٠:٢٩). حين تتحرّك القبيلة، يسير كل واحد مع بيته (١ صم ٢٧:٣؛ ٢ صم ٢:٣) الذي هو «بيت الاب» (بيت أب في العبرية). وتختلف القبيلة الإسرائيلية عن القبيلة البدوية المركّزة على الجمل. فهي تعيش من قطعان الغنم التي تسير على مهل (تك ٣٣:١٣) وتحتاج إلى الماء (تك ٢١:٢٥؛ ٢٦:١٦ – ٣٣). والقبيلة تستطيع أن تمتلك أرضاً (تك ٢٦:١٢) وترعى البقر مثل الحانيين والبنياميّين في ماري. وقد يكون لها حظائر وقرى تقيم فيها النساء والأولاد. وتنتقل القبائل وسط المدن والحقول المزروعة، فينهبون ويسلبون ويتركون المكان (تك ٣٤:٢٧ ي).

٢ – الرئيس

رئيس العيلة هو الأب وقد يكون الجدّ. يأمر وينجب. ويقوم بالذبائح العائلية حين ينصب الخيام أو يوسعها حين يجز الغنم أو يختتن ابنه أو ربمّا يطلّق امرأته. يقود أبناءه إلى الحرب ويفاوض في زواج بنيه وبناته، وينذر النذور ويبارك. حين يموت ينضمّ إلى جماعته

(عم في العبرية. في السريانية عمو في العربية العم يعني الجماعة الكثيرة) في القبر المشترك. ولكنّ كلمة «عم» تدلّ أيضاً على شقيق الوالد. فإن غاب العم مارس أقرب الأقرباء حقّ الولي (جائل في العبرية) الذي ينتقم للدم ويكفل قريبه اذا دعت الحاجة في المحكمة. له الأفضلية في حال بيع الأرض، وهو كوارثٍ يتزوّج امرأة الميت ويجمع خيراته.

تتزوّج الفتاة فتأتي إلى بيت الزوج ويميل الزوج إلى اختيار زوجته بين أقرب الأقارب، في بيت عمّه. وقد سُمح للرجل بأن يتزوّج أخته من أبيه لا من أمّه (تك ٢٠:١٢؛ ٢ صم ١٣:١٣). وإنّ لابن العم حقًا مميزًا على ابنة عمّه، وهذا ما لاحظه العلماء عند عرب موآب في بداية هذا القرن. ولكن قد يحصل أن يتمّ الزواج بطريقة مغايرة، فلا قاعدة في قبائل تحاول أن تحافظ على استقلالها.

القبيلة هي تجمّع عائلات (في العبرية: مطه ثم شبط. في العربية سبط. وفي السريانية: شبطو). الصورة هي صورة فرع يخرج من جذع مشترك (شجرة العائلة). تتقارب العائلات في الواقع او بالخدعة. وتبدو سلطة الرئيس ضعيفة. سيجد يعقوب صعوبات مع أبنائه، وهو بهذا يختلف عن إبراهيم وإسحق. والسلطة ترتبط بشجاعة الأب أو بإمكاناته لفضّ النزاعات. إنّ هؤلاء الرؤساء يقابلون الشيوخ عند العرب، والسوغاغو عند الحانيين والبنيامينيين في ماري. وقد يكون النفوذ كبيرًا فيحتفظ الإنسان بلقب الرئيس وينقل سلطته إلى ابنه البكر أو الثاني. وهنا تنشأ مشاكل الخلافة. قد تقبل عائلة بالرئيس الجديد (أو القديم)، ولكنّ قد ترفضه أخرى فتنتقل إلى قبيلة أخرى. كان كرمي من قبيلة رأوبين في ١ أخ ٥:٣ فصار من قبيلة يهوذا في ١ أخ ٤:١ ويش ٧:١. وزارح هو من أدوم في تك ٣٦:١٣ فصار من يهوذا في تك ٣٨:٣. ارتبط حُفيم وشُفيم بمنسّى في ١ أخ ٧:١٥، فصاروا من قبيلة بنيامين في عد ٢٦:٣٩، وهذا ما يفسر العلاقات الوثيقة بين يابيش جلعاد وبنيامين (قض ٢١:١٤؛ ١ صم ١١:١ ي). واحدة من عشائر بنيامين في ماري (يارعو) تحمل اسم أريحا البنياميني. ولكنّ سائر الأسماء لا تتشابه. بمَا أنّ هناك خمسة قرون من الزمن بين هؤلاء وأولئك، فقد تحفّظ المؤرّخون عن القول بارتباط بنيامين ماري ببنيامين إسرائيل.

٣ – الأجداد

بين أسماء أجداد العائلات الإسرائيلية القديمة، يبرز إسم أبرام الذي صار أبراهام بعد انتقاله إلى الغرب (حسب نواميس علم الأصوات في الغرب السامي). أبي رام (تحذف الياء فيصير أبرام) هو اسم من بلاد الرافدين في النصف الأوّل من الألف الثاني. يشير إلى

عبادة الاله – الأب، ويترجم: الأب يحب. ولكن حين انتقل إلى الغرب في المنطقة الأمورية (ماري ثمّ اوغاريت) عني: الأب هو رفيع. واسم أوّل إله في لائحة الآلهة في أوغاريت هو «إيل أبي» أي الله أب (لا الله أبي). وقد عرّفتنا نصوص ماري إلى أسماء أمكنة نجد فيها أسماء أقرباء إبراهيم (ناحور، سروج). وبمَا أنّ حاران هي موضع عبادة القمر (أسماء أقارب إبراهيم: تارح، لابان)، قال الاختصاصيون إنّ ابرام هاجر من حاران إلى كنعان. قد تكون تمّت هجرة أولى من أور إلى حاران، ولكن لا يزال القول موضوع جدال. وحسب سفر التكوين، مرّ أبرام في معابد شكيم والعي وبيت إيل، ولكنّه أقام في منطقة حبرون ثمّ بئر سبع. وهنا تختلط التقاليد عن أبرام بالتقاليد عن إسحق (ق تك ٢٦: ١ ي و١٢: ٩؛ تك ٢٠: ١ ي؛ و٢١: ٢٢، ٣٤). هناك أسباب معقولة تجعلنا نقول إنّ إبراهيم هو «ابرهن»، أمير شمعون، الذي تذكره نصوص اللعنات المصرية. فاسم شمعون ارتبط بمنطقة بئر سبع حيث أقام إبراهيم (تك ٢١: ٢٢ – ٣٤). ولكنّ الاعتراضات ما زالت عديدة.

إنّ نصوص ماري ونصوص اللعنات المصرية تنتمي إلى القرن الثامن عشر ق.م. الذي يصل بنا إلى نهاية عهد الأموريين. فالأموريون ساميون من الغرب. وأمورو في نظر البابليين هي منطقة في الغرب، هي منطقة البدو الخطرين في جبل بِشري. وستكون أمورو في نظر المصريين منطقة لبنان الجبلية. وتأسست دولة امورو. الشعب هو من البدو ومن الحضر، وهذا ما نكتشفه في نصوص التوراة.

هناك براهين تساعدنا على تحديد عصر إبراهيم وهجرته في العهد الأموري: نتعرّف إلى اسم أبرام واسم يعقوب، والانتشار الثقافي في مدينة بلاد الرافدين في منطقة سورية ولبنان وفلسطين في أيّام السلالة الامورية، واكتشاف طرق التجارة في عهد البرونز. ولكنّ تك ١٤ الذي ساعدنا على تحديد هذا الزمن هو اليوم موضوع جدال وهو لا يساعدنا على اسناد كرونولوجيا. لهذا، إنطلق بعض العلماء من تنقيب في النقب فعادوا بإبراهيم إلى حوالي السنة ٢٠٠٠ (القسم الأوّل من البرونز الوسيط، أو بين البرونز القديم والبرونز الوسيط). وهناك فئة ثالثة لفت نظرها قلّة الأسماء بين إبراهيم وموسى في التوراة، فجعلت إبراهيم يعيش في القرن الرابع عشر أو الثالث عشر. وهم يستندون إلى الطابع المتأخّر للموجة الأرامية، إلى القياس بين عادات الآباء وعادات الحوريين التي تخبرنا عنهم نصوص نوزو،

إلى عمل عبيرو في زمن تل العمارنة (القرن الرابع عشر)، الى المقابلات مع أوغاريت. هذه المعطيات أكيدة، وهي تمنعنا من أن نؤرّخ بعض المشاهد من حياة الآباء في زمن الأموريين، كما أنّها تساعدنا على فهم إسرائيل، ذلك الأرامي التائه (تث ٢٦ : ١٢) اكثر ممّا كان إبراهيم وإسحق ويعقوب.

إنّ يعقوب (الذي سيصير إسرائيل) يرتبط بإبراهيم، ولكنّه لم يكن وحده. فالتقليد التوراتي يجعل الإسماعيليين (العرب) في جنوب يهوذا يتحدّرون من إبراهيم بواسطة هاجر التي توجّهت إلى لحي روئي (تك ١٦ : ١٤) كما توجّه إسحق (تك ٢٤ : ٦٢) إلى قادش. وارتبط بإبراهيم أيضاً بواسطة قطورة (تك ٢٥ : ١ - ٤) المديانيون وسائر قبائل شمالي شبه الجزيرة العربية مثل ددان. وحين كان إبراهيم قرب حبرون سُمي «العبراني» (تك ١٤ : ١٣) وقيل إنّ ممرا هي أمورية. ولكنّ تك ١٠ : ٢٥، ٢٨ يربط عابر، جدّ العبرانيين بعرب الجنوب (حضرموت، اوفير، سبأ) ويجعله ابن أخي فالج. ثمّ هناك تقليد يربط تأسيس حبرون بتأسيس صوعن (أو تانيس) حين دخل الهكسوس إلى مصر في نهاية القرن السابع عشر (عد ١٣ : ٢٢). فن المعقول إذًا أن نرى في ابراهيم رئيسًا قويًّا تسلّط على مجموعة من القبائل في جنوبي فلسطين في ذلك الزمان. يبقى أن نعرف كيف ارتبطت به المجموعات اللاحقة عبر زمن الهكسوس (١٧٥٠ - ١٥٨٠) حين سيطر أمراء ساميّون على الدلتا.

ب - تجمّع القبائل

إذا كانت القبيلة تشمل «بيوتًا» أو «عائلات» تتحدّر من جدّ واحد بالدم أو بخدعة قانونية، فالامر يصحّ حين نتكلّم عن تجمّع القبائل.

١ - اتّحاد القبائل

قد تتّحد قبيلتان قريبتان، من البدو أو من أنصاف البدو، بطريقة احتفالية برباط الأعمام (بني عمي) حول سيف مغروز في الأرض. حينئذ تعتبر المجموعة نفسها «أبناء عم» المجموعة الأخرى، وهذا يفترض جدًّا مشتركًا. إذًا علينا أن نتعامل بروية مع رسمات الأنساب. فهي تعني رباطًا، ولكن قد يكون رباط الدم أو رباط الأعمام. فرباط الأعمام متين ولا يقطعه إلاّ القتل أو السرقة. إذا سُرق غنم دفع السارق لصاحبه أربعة أضعاف (خر

٢١ : ٣٧). وابن العم الذي وجد بهيمة ضائعة يردّها إلى صاحبها ولا يطلب تعويضًا (خر ٢٣ : ٤ – ٥). والبهيمة المسروقة التي يتعرف اليها صاحبها عند بني عمه تعاد إليه ولا يدفع تعويضًا (خر ٢٢ : ١١). إنّ هذه القرابة «العمّية» تخلق بين القبيلتين عهدًا حقيقيًا وقت الهجوم ووقت الدفاع. ومن المعقول أن تكون بعض القبائل الإسرائيلية (دان ونفتالي، أو منسى وافرائيم) قد اتّحدت لتدافع عن نفسها ضدّ مملكة حاصور القوية، أو لتدخل أرض كنعان.

٢ – التبنّي

تعرّفنا نصوصُ سفر التكوين بطريقة اتّحاد أخرى هي التبني. ونحن نستشفها في وضع منسى في تك ٥٠ : ٢٣ : «ولد بنو ماكير بن منسى على ركبة يوسف». أمّا يوسف فرأى الجيل الثالث من أبناء إفرائيم. من وُلد على ركبة إنسان يعني أنّه تبنّاه. هكذا تبنّت راحيل ابني بلهة (تك ٣٠ : ٣) ويعقوب ابني يوسف (تك ٤٨ : ١٢). فإن كان التشريع الموسوي يجهل التبني، فالحوريون في نوزو، شرقي الفرات، يمارسونه على نطاق واسع. فالشارون يتبنّون الاشخاص الذين اشتروهم. وليس هذا هو الاثر الوحيد لتأثير الحوريين في تقليد الآباء. فقد فسّر أحد الشّراح الخبر المثلث الذي فيه قدّم إبراهيم وإسحق زوجتيهما وكأنّهما اختاهما، على أنّه مأخوذ من العادة الحورية التي تؤمّن وضع الزوجة فتعطيها وضع الأخت. وأحد امتيازات الوارث هو أن يمتلك الأصنام البيتية الصغيرة، أي آلهة البيت (ترافيم في العبرية). هذا ما فعلته راحيل (تك ٣١ : ٣٤). ودور لابان في زواج رفقة في حاران اكبر من دور بتوئيل الأب. فدور الأخ البكر مهمّ جدًّا في نوزو. إنّ بقايا هذه العادات الحورية تُلقي ضوءًا على تقاليد ستبدو غريبة لمؤلّفي سفر التكوين.

٣ – كنعان والحوريون

عرف الكتبة المصريون منذ عهد تحوتمس الثالث (حوالي ١٤٦٨ – ١٤٣٦) بوجود «حورو» في آسية: إنّهم أسرى في جازر. وفي عهد السلالة التاسعة عشرة سيكون حورو أحد أسماء كنعان. ومنذ امينوفيس الثاني (١٤٣٨ – ١٤١٢)، دل كنعان على اسم مكان في النصوص المصرية. سيطر الحوريون على سورية الشمالية إلى الفرات. ولكنّ الأمير

الحوري ادريمي (من ألالخ) هرب إلى عميّه، في أرض كنعان، منذ بداية القرن الخامس عشر. ونجد لمحة عن سكّان كنعان في نُصب لأمينوفيس الثاني: أسر فرعون ٣٦٣٩٠ من حورو، و١٥٢٠٠ من شوشو، و٣٦٠٠ من عبيرو، و١٧٩ من إخوة الملوك، و١٢٧ ملكًا.

وتُعطينا مراسلة تل العمارنة فكرة أوضح عن كنعان في القرن الرابع عشر. فحين حكم المصريون البلاد، وُجدت أسماء ملوك سامية وحورية وهندو أوربية. ملك أورشليم هو حوري. وقد يكون أرونا ايبوسي (٢ صم ٢٤:١٨ ي) حوريًا. وبعد زمان العمارنة، عاد الساميّون بقوة، فكان منهم ملوك مثل ملكيصادق وادونيصادق (يش ١٠:١). وحين دوّنت نصوص التكوين اليهوهية، بدا الحوريون وكأنّهم ينتمون إلى الماضي. حلّت محلّهم مملكة ادوم التي سبقت مملكة إسرائيل (تك ٣٦:٢٠ - ٣١). وقد تدلّ قبيلة حور المديانية (عد ٣١:٨؛ يش ١٣:٢١) وحور إفرائيم (١ مل ٤:٨) وحور يهوذا (خر ٣١:٢) على آثار للحضور الحوري في أرض كنعان.

٤ - عبيرو أو العبرانيون

ما هي مكانة المجموعات الإسرائيلية في زمن تلّ العمارنة (حوالي ١٣٧٠ - ١٣٥٠ ق.م.)؟ هل هم خصوم القوة الفرعونية، هل هم عبيرو رسائل أورشليم؟ من الأكيد أنّ عبيرو - عبريم (أوغاريت) هو «عبرو» (مصري) وهو «عبري» (التوراة). فهؤلاء العبرانيون هم مجموعات رهيبة تحتلّ المدن الكنعانية. فعملُ شمعون ولاوي في تك ٣٤، يُشبه أعمال عبيرو ضدّ مدن كنعان. ولكنّ عبيرو أوسع من قبائل اسرائيل. أمّا طبيعة هذه المجموعات فتبقى سرًّا من الأسرار. قد نفكّر بالارستقراطية الهندو أوروبية التي عاشت في مملكة ميطاني مع الحوريين وأعطت ملوكًا في كنعان في أيّام العمارنة. غير أنّ هذه المجموعات قريبة من الحوريين وإن تميّزت عنهم. في أيّام سيتي الأوّل (السلالة التاسعة عشرة، حوالي سنة ١٣٠٠) ما زال وجودهم يهدّد منطقة بيت شان. ولقد لعبوا دورًا مهمًّا في زمن شاول ثمّ اختفوا. وقد اعتبر المصريون والفلسطيون بعض الإسرائيلين من «عبريم - عبيريم». قد تكون تمت عمليّات اندماج وتزاوج بين الإسرائيليين وعبيرو. ولقد تركت العادات الحورية تأثيرها في قبائل إسرائيل ولا سيّمَا في مجموعة راحيل.

٥ - أراميون و إسرائيليون

إرتبط دخول بني إسرائيل إلى أرض كنعان بدخول الأراميين. فقبل تجلت فلاسر الأوّل (حوالي سنة ١١٠٠ ق.م.)، لم يُعرَف الأراميون إلاّ باسم مدينة من المدن دوّن اسمها في اللوائح المصرية أو ببعض أسماء أشخاص معزولين. هذا يكفي لنقول بأنّه حوالي القرن الثالث عشر ق.م.، وقبل ظهور المجموعة الأرامية في التاريخ، كان ضغط أرامي على سورية. هذا الضغط وضع حدًّا لمملكة أمورو التي ظلّت قويّة حتّى زمن الملك مُوَاتالو والفرعون المصري رعمسيس الثاني (١٣٠٠ - ١٢٣٥). اتّفق هذان الملكان بدل أن يتقاتلا، والتهديد يأتيها من أشور. فزحف الأموريون على موآب وتسلّطوا عليها بقيادة سيحون (عد ٢١:٨)، كما زحفوا على كنعان عند جنوبي حرمون.

كان اسم إسرائيل اسم شخص في نصوص أوغاريت (القرن الرابع عشر، الثالث عشر) فصار اسم مجموعة في التوراة. عاش قرب يبوق (تك ٣٢:٢٩) على حدود جاد ومنسى (ماكير) قبل أن يصل الى شكيم (تك ٣٣:٢٠) حيث تقيم عشيرة ايعازر المنسّاوية (عد ٢٦:٣٠). واسم إسرائيل هو اسم عائلة «إسرائيل المنسّاوية» (عد ٢٦:٣١). من الممكن أنّه بفضل موجة أرامية في جلعاد (تك ٣١:٤٧ - ٤٩)، اتّحدت قبيلة من قبائل راحيل (جدّها إسرائيل) بقبيلة من قبائل ليئة أو زلفة (جدّها يعقوب). وبعد هذا صار الجدّان، أي اسرائيل ويعقوب، شخصًا واحدًا. ومهما يكن من أمر، فإنّ نُصب الفرعون منفتاح (حوالي ١٢٣٠) يشهد على دخول إسرائيل إلى ما وراء الأردن. وإسرائيل مجموعة من البدو لم تتحضّر بعد، وهي تقيم بين بيت شان وجازر.

٦ - الآباء

يتجادل المؤرّخون في العلاقات الدقيقة بين إبراهيم وإسحق ويعقوب وإسرائيل. كثيرون منهم يرون قرابات قانونية (خدعة) بين عشائر متمايزة. «فآلهة الأب» لهذه العشائر المختلفة هي مختلفة: «إله (أو ترس: تك ١٥:١) أبرام، «فحد» (مهابة أو قرابة) إسحق (تك ٣١:٤٢)، «أبير» (تخفيف أبّير: رج تك ٤٩:٢٤؛ أش ١:٢٤، عزيز) يعقوب.

والمعطيات أكثر تشعّبًا. ففي أشعيا نحن أمام «أبير» إسرائيل، لا «أبير» يعقوب. ثمّ إنّ إله (إيل) إبراهيم يدلّ على إله يعقوب الشخصي (تك ٢٨:١٣). وسنجد عبارة «فحد أبي

اسحق» (تك ٣١ : ٥٣) في فم يعقوب حين قطع عهدًا مع لابان في منطقة غاب عنها تقليدُ إسحٰق (ولكن رج عا ٧ : ١٦) وارتبطت بيعقوب قريب إسحٰق. وفي الجنوب، امتزجت تقاليد إبراهيم وإسحق بحيث إنّ التقاليد عن البئر والمعاهدة مع أبيمالك تنتقل من الواحد الى الآخر. وإذا سرنا إلى الجنوب، وجدنا أنّ ابراهيم «نصَب خيامه» في ممرا ثمّ تركها. إذًا نستطيع أن نتكلّم عن قرابة بين إبراهيم وإسحٰق ويعقوب شرط أن نقول إنّ مجموعات إسرائيل انضمّت إلى مجموعات يعقوب المتفرّعة من إبراهيم، وذلك بفضل تحرّك الهكسوس ودخول الحوريين وضغط الأراميين.

قارب العلماء بين ليئة والأكادي «ليتو» التي تعني البقرة. وقالوا إنّ راحيل (النعجة) تشير إلى المواشي والقبائل التي تمتلك قطعان الغنم. ويمكننا أن نقدّم الفرضية التالية: إنّ القبائل التي وُلدت أولاً حسب التقليد البيبلي (تك ٢٩ : ٣٢ ي) كانت أولى القبائل المتحضرة، كما هو الأمر بالنسبة إلى إسحٰق في أرض شمعون (تك ٢٦ : ١٢). إنّ هذه القبائل الأولى (رأوبين، شمعون، لاوي) ستنتقل إلى الجنوب والجنوب الشرقي بعد الذي حدث في شكيم (تك ٣٤)، وستتصل ببئر سبع وحبرون اللذين هما مركزا تقاليد إبراهيم وإسحٰق. أمّا سائر قبائل ليئة (يسّاكر، زبولون) فهي تظهر في تك ٣١ بعد تدخّل راحيل وبروز دان ونفتالي ومجموعة جاد وأشير.

ومع أنّ العلاقات كانت وثيقة بين هذه القبائل، فقد ظلّت كل منها تعيش حياتها بصورة مستقلة. عاش شمعون قرب بئر سبع وتعرّض لمضايقة المصريين. ووجد لاوي نفسه كقبيلة محاربة قرب أدوم (خر ٣٢ : ٢٥ - ٢٩). وستعرف حوليات الفرعون شيشانق في القرن العاشر «نقب لاوي». وستلتقي الجيوش المصرية بأشير على الشاطئ وتذكره بردية أنستاسي الأوّل على أنّه بين مجدو وشارون. ثمّ نجده على الشاطئ في يش ١٣ : ٢، وعد ٢٤ : ٢٤ (تختلف الكتابة. أشورو في ٢ صم ٢ : ٩؛ اشور، عد ٢٤ : ٢٤). ترك اشير أثرًا في جبل إفرائيم (١ أخ ٧ : ٣٠ ي) وارتبط بجاد المقيم في شرقي الأردن.

إنّ القبائل تتحرك في كنعان المقسّمة وغير المستقرّة، والتي تجول فيها جيوش رعمسيس الثاني ورعمسيس الثالث (١١٩٧ - ١١٦٥) قبل أن تتفكّك الإدارة المصرية في المنطقة.

ج – نحو الاستقلال

١ – وتراجعت مصر

حافظ رعمسيس الثاني ومنفتاح على سيطرة مصر على كنعان وجنوبي لبنان. واجتاحت جيوش رعمسيس الثالث فلسطين، بعد أن قهر هذا الفرعون شعوب البحر عند مصبّ النيل وأقام أحد شعوب البحر، وهم الفلسطيون، على شاطئ غزة في عقرون حوالي سنة ١١٨٠. وانطلقت الجيوش المصرية إلى الصحراء، فاصطدمت بشوشو عند هيكل المنية (تمنة) في عربة، وعلى حدود أدوم. ونجد أيضاً آثارًا لرعمسيس الرابع في تمنة، ولرعمسيس الثامن ورعمسيس التاسع في جازر. وفي النصف الثاني من القرن الثاني عشر، أي بعد سنة ١١٥٠، زال الوجود المصري. وبرزت ممالك أدوم وموآب وعمون قبل أن تتكوّن مملكة إسرائيل (تك ٣٦ : ٣١). وتذكّرت القبائل انّها حاربت الجيوش المصرية بين الأردن والبحر المتوسّط قبل ان تصطدم بالمدن الكنعانية (المحصّنة، اسمها مجدل) وملوكها. وحين نقرأ سفر القضاة لن نجد أثرًا للوجود المصري.

وأحسّت قبائل البدو أو أنصاف البدو أنّها حرة تجاه السلطات المنظّمة في المدن (الحانيون والبنياميون في ماري). ولكنّ هذه القبائل لا تملك الأرض التي ترعى فيها قطعانها. فالآباء هم ضيوف وغرباء (جريم في العبرية رج كلمة جار في العربية). وعلى إسحق ان يترك المكان لأبيالك في جرار (تك ٢٦ : ١٦ – ١٧)، وعلى يعقوب أن يهرب بعد حادثة شكيم (تك ٣٥ : ١). فإذا أرادت هذه القبائل الاستقلال، فلتمتلك الأرض والمدن. وهذا لن يكون لها قبل متاهات طويلة احتفظت بها القبائل في ذاكرتها.

٢ – وصعدوا من أرض مصر

وظلّ التحرّر من الوصاية المصرية عالقًا في ذاكرة شعب إسرائيل. سمّي الخروج (اكسودوس)، بالنظر إلى ما حصل للمجموعة التي أقامت في الدلتا وهربت في يوم من الأيّام. ولكن لا ننسى أنّ العبارة البيبلية القديمة ليست «خرجوا من أرض مصر» بل «صعدوا من أرض مصر». فقوّة مصر كانت في كل مكان، ولكنّها لم تتسلّط بطريقة دائمة إلاّ في السهول والوديان. ولقد اهتمّ شعب إسرائيل باحتلال مرتفعات البلاد. انطلقوا من

مصر أو جاسان، من العربة أو وادي الأردن. هذه هي العبارة التي يحتفظ بها النبي هوشع (١٢ : ١٤)، وهذا هو إطار رؤيا حوريب (خر ٣ : ٨، ١٧). وفي نظر ميخا المورشتيّ (الذي عاش على تلال يهوذا)، أُرسل ثلاثة رؤساء أمام اسرائيل ليُصعدوه من بيت العبودية: موسى، هارون، مريم. وحسب التقليد، مات الثلاثة خارج الأرض الموعود بها: ماتت مريم في قادش (عد ٢٠ : ١) جنوبي بئر سبع ولحي رؤي (تك ١٦ : ١٤). ومات هارون على حدود أدوم (عد ٢٠ : ٢٣)، في جبل هور أو في موسير قرب منطقة الآبار وسبل المياه (تث ١٠ : ٦ – ٧). ومات موسى في نابو في موآب (عد ٣٤).

٣ – موسى

المشكلة التاريخية هي في ان نعلم كيف ولماذا سيطر موسى على سائر الرؤساء الذين اتّسموا هم أيضاً بالطابع المقدّس. لماذا أعطى اليوهي بشميلته الملكية واليهودية مكانةً كبيرة لموسى الذي ظلّ ذكره حيًّا في قبائل الشمال (هو ١٢ : ١٤)؟ وتقليد مريم في قادش! فريم هي من النمط النبوي وقد ارتبط ذكرها بذكر عبادة فيها الرقص (خر ١٥ : ٢١) والشفاء (خر ١٥ : ٢٦؛ عد ١٢ : ١١ – ١٦)، وتذكّر انتصار الإله على البحر كما في عبادة بعل صفون (خر ١٥ : ٢١). واعتبر بعض العلماء انّ ذكر مريم ارتبط بذكر هارون (خر ١٥ : ٢٠؛ عد ١٢ : ١) قبل أن يرتبط بذكر موسى. أمّا اتصالات بني إسرائيل بقادش فقد نقلتها المجموعات الكالبية (عد ١٣) والقينية (عد ١٠ : ٢٩ – ٣٢). سيقيم كالب في حبرون. أمّا المجموعات القينية فطُردت من عشّها (قن، رج عد ٢٤ : ٢١) ولم تعرف الاستقرار فظلّت على حال البداوة تتجوّل من جنوب يهوذا (١ صم ١٥ : ٦؛ ٢٧ : ١٠؛ ٣٠ : ٢٩) حتّى سهل يزرعيل (قض ٤ : ١١).

وارتبط ذكر هارون «اللاوي» (خر ٤ : ١٤) بقبيلة لاوي. كانت تلك القبيلة مقاتلة في تك ٣٤ وخر ٣٢ : ٢٥ – ٢٩، فتشتّتت. ولكنّها انغرست فيما بعد في جنوبي شرقي يهوذا على حدود أدوم (يش ٢١ : ١٣ – ١٦) وحتّى حبرون. يبقى أن نعرف: هل جاء ابناء هذه القبيلة إلى أورشليم حيث سنجد الكاهن صادوق في زمن داود (١ أخ ٥ : ٢٩ – ٣٨؛ عز ٧ : ١ – ٥)؟ وهل هم أولئك الذين حملوا عبادة العجل الذهبي إلى بيت إيل؟ وإنّنا نجد أيضاً في دان عائلة موسى، لأنّ يوناتان بن جرشوم (قض ١٨ : ٣٠) هو موكّل على حراسة المعبد.

لقد حملت التقليدَ الموسوي قبيلةُ افرائيم القويّة التي إليها ينتمي يشوع الذي يُسمَّى خادم موسى (خر ٢٤ : ١٣؛ ٣٣ : ١١؛ عد ١١ : ٢٨) في النصوص الألوهيمية... أمّا في نظر هوشع، فموسى هو نبي. وفي عد ١٢ : ٧، هو الحارس الأمين لمعبد يهوه. وعلاقاته مع رأوبين في أرض موآب هي ثابتة. فهناك ثورة الرأوبينيين وأتان وأبيرام (عد ١٦)، وهناك زواج المديانية أو الكوشية (خر ٢؛ وعد ١٢ : ١) مع العلم أنّ العلاقات كانت وثيقة بين المديانيين والموآبيين في ذلك الزمان (عد ٢٢ : ٤، ٧). ونجد أخيرًا نصوصًا متأخّرة تجعل هارون في مصر، بينما يبدو اسم موسى مصريًا وكذلك اسم فنحاس (عد ٢٥ : ٧؛ ١ صم ١ : ٣) ومراري (عد ٢٦ : ٥٧) الذي ولد في مصر ثمّ تركها برفقة اليوسفيين. أمّا قصّة يوسف في التوراة، فتعود إلى فنّ أدبي واضح، بل إلى عدة فنون. ولكن ليس من الفطنة أن نقول إنّ لا اساس تاريخيا لها البتّة. فوجود الساميين في مصر أمر أكيد. لقد جاؤوا بشكل أسرى (لائحة في القرن السادس عشر)، أو بشكل مجموعات عائلية طالبين اللجوء (بني حسن، انستاسي الرابع)، أو بشكل مهاجمين أقوياء في زمن الهكسوس. ونفهم مجيء وذهاب الجماعات اليوسفية بعملية أسر تمّت في أيّام السلالة الثامنة عشرة أو السلالة التاسعة عشرة، مع سمات تعود الى التقاليد في زمن الهكسوس. لقد توصّل هؤلاء الساميون إلى تسلّم وظائف عالية (أبيشامو) وإلى ان يتبوأوا العرش المصري (ارسو) بالاغتصاب في نهاية القرن الثالث عشر ق.م. وفي مصر سيُولد إفرائيم بن يوسف (تك ٤١ : ٥٢).

٤ - الخروج

هناك ولا شكّ خروجان في التوراة. خروج يمر في المعبد السامي في بعل صفون، بين مستنقع سربونيس والبحر المتوسط (خر ١٤ : ٢، ٩). هذه طريق الفلسطيين بمحاذاة البحر. وخروج يتجنّب طريق الفلسطيين (خر ١٣ : ١٧) فيحاذي البحر الأحمر نحو مارة (يتحدّث المؤرّخ سترابون عن المارانيين في هذه المنطقة)، ويتوغّل في شبه جزيرة سيناء، كما كان يفعل المصريون حين يذهبون الى مناجم الفيروز في وادي المغارة أو سرابيت الخادم. ففي سرابيت، كان هيكل لتكريم الالهة حاثور والإله صفد بِسماته الساميّة. وتشهد الكتابات على وجود عمّال ساميّين.

طريقان لا تتوافقان. لهذا اقترح العلماء فرضية أكثر من خروج. هذه الفرضية نافلة إن قلنا إنّ «الخروج الهرب» هو خروج مجموعة محصورة من العائلات اليوسفية بقيادة موسى،

و«الخروج الطرد» هو تذكّر لطرد الهكسوس كما دوّنه التقليد الأدبي الذي نقلته قبائل سامية مثل بني شمعون الذين خضعوا لسلطة مصر في كنعان من القرن السادس عشر إلى القرن الثاني عشر. يقع الخروج الهرب في السنوات الأولى لرعمسيس الثاني. حين أقامت السلالة التاسعة عشرة في الدلتا لتراقب الحثيين الذين يهدّدون كنعان، شيّد سيتي الأوّل سلسلة من الحصون بين الدلتا وغزة، وهذا ما جعل الخروج الهرب غير ممكن بطريق الفلسطيين. أمّا ابنه رعمسيس الثاني فجعل عاصمته في رعمسيس، وكانت فيتوم (خر ١ : ١١) في وادي توميلات مدينة الحامية والمؤن. واستعان الفراعنة لهذه الغاية بعمّال لم يتعوّدوا مثل هذه الأعمال فتألّموا من وضعهم (خر ٥). ولقد اختفوا في يوم من الأيّام ليحتفلوا بعيد الربيع في الصحراء.

من الصعب أن نكتشف الطريق التي اتّخذوها، والهاربون أنفسهم لا يحتفظون إلاّ بذكريات غامضة. امّا جبل كاترين وجبل موسى فلم تدسها قدَم قبل القرن الثالث ق.م. حيث ترك العرب الأنباط بعض الكتابات. إذًا نعود إلى الشمال الغربي من جزيرة سيناء حيث يمر المصريون ليجلبوا حجر الفيروز أو ليعاقبوا المهاجمين الأسيويين. وقد عرف كاتب مثل موسى محطة سرابيت التي يأتيها ساميّون يمكنه أن يعتمد عليهم. فقد وُجد بين الصحراء الكلسية الشمالية المحرومة من الماء وبين جبل الغرانيت الجنوبي الذي يجهله المصريون، منطقة متوسطة فيها الوديان وسبل الماء. لا ماء في هضبة سرابيت، ولكن بئر نسْب لا تنضب. وقد تجمّعت تقاليد عن القبائل المختلفة وصراعاتها وجبالها المقدّسة في مجموعة معقّدة، فيصعب على المؤرّخ أن يجد طريقه فيها. فعلينا أن نطّلع على كلّ نصّ لنكتشف هذا التاريخ.

٥ – صدامات واحتجاجات

ونلاحظ صدامات بين المجموعة الموسوية وهذه أو تلك من سائر المجموعات. لا يُعقَل أن يكون العماليقيون نزلوا إلى منطقة فاران. إنّها أجمل واحات المنطقة ولكنّها ليست الواحة الوحيدة. وهناك نجد المكان المقدّس في مُنيَجة التي يرتفع فوقها جبل فاران (تث ٣٣ : ٢). ولكن لا نقدر أن نتبيّن موقع جبل فاران وحوريب وسيناء، «جبل الله» (خر ١٨ : ٥) وكأنّ كل هذه الأماكن مكان واحد. وحصل لجماعة موسى أن قطعت عهدًا مع

قبائل الصحراء، مع القينيين الذين لم يندمجوا بالإسرائيليين، مع لاويّ هارون الذي مات على حدود موآب (عد ٢٠ : ٢٣)، مع الكالبيين في قادش (عد ١٣ - ١٤). ولقد حصل لهم أن اصطدموا بمجموعات أخرى (خر ٣٢ - ٢٥). اصطدموا بالأدوميين الذين أقاموا على جبل سعير في جنوبي يهوذا، وبالرأوبيينين مثل داتان وابيرام (عد ١٦ : ١)، وبالعماليقيين الذين سيطروا بعض الوقت على وادي الأردن. ولكنّ أقوى صدام كان مع الأموريين في حشبون، في الشمال الشرقي من البحر الميت. وكانت نتيجة ذلك إقامة إفرائيم في «غابة إفرائيم» (٢ صم ١٨ : ٦) حيث اتّصلت القبيلة اليوسفية بماكير بكر منسّى الذي تبنّاه يوسف (تك ٥٠ : ٢٣).

ويجعل التقليد موسى يموت في نابو (تث ٣٤؛ عد ٣٢ : ٣)، ولكنّه لا يعرف بالتحديد موضع دفنه. وبالقرب من نابو، في الجهة المقابلة للأردن، يقع الجلجال وهو مكان مقدّس تجمّعت فيه القبائل. من هنا، اخترق يشوع الافرائيمي خطّ العدوّ في منطقة ستُقسم بين بنيامين وإفرائيم (معركة جبعون في يش ١٠ : ١٠)، وقطع عهدًا في شكيم مع مجموعات أخرى. ولكن لم يكن صدام ولا اتصال مع المصريين أو مع الفلسطيين الذين اقاموا على الشاطئ بعد سنة ١١٨٠. وحوالي القرن الثاني عشر ترك الكالبيون قادش وقبر مريم وذهبوا الى منطقة حبرون (يش ١٤ : ١٣). انضمّوا فيما بعد إلى يهوذا واستولوا مع الشمعونيين على صفات التي سُميت حرمة (عد ٢١ : ٣؛ قض ١ : ١٧)، أمّا القينيون (يرتبطون بقايين) فطُردوا من عشهم (عد ٢٤ : ٢٢) فصاروا بدوًا (تك ٤ : ١٣) وتاهوا في النقب حيث التقوا بشاول (١ صم ١٥ : ٦) وداود (١ صم ٣٠ : ٢٩) قرب حرمة (١ صم ٣٠ : ٣٠).

د - حياة القبائل

١ - يساكر، زبولون، نفتالي، جاد، رأوبين

يساكر هو في سهل يزرعيل «حمار ضخم» (تك ٤٩ : ١٤) ينقل أحمال الكنعانيين والفلسطيين. زبولون يُبحر مع الفينقيين (تك ٤٩ : ١٣). نفتالي قبيلة تعيش من الصيد (تك ٤٩ : ٣١)، مثل أجداد أهل أوغاريت الذين مرّوا عبر بحيرة الحولة قبل أن ينطلقوا إلى سورية الشمالية. تنقّل جاد ورأوبين شرقي موآب (عد ٢١ : ١١) قبل أن يجدا في بلاد اليعزير وجلعاد الماء الضروري لتربية المواشي (عد ٣٢ : ٣ - ٤).

في هذا الوقت تكاثر بناء القرى في منطقة غربي الأردن الجبلية. كانت ٢٣ قرية في نهاية البرونز الحديث، فصارت في بداية عهد الحديد (القرن الثاني عشر)، ١٢٣ قرية. وصعدت عشائر يوسفية من السهول فاستثمرت التلال الحرجية لأغراض مختلفة (يش ١٧: ١٥ - ١٨؛ قض ١: ٢٧). صنعوا الجِلال وزرعوا التلال وبنوا بيوتًا (مؤلّفة من أربع غرف حول دار داخلية)، فتكيّفت وطريقة الانتاج الزراعي في ذلك الزمان.

٢ - منسى وإفرائيم

رافق منسى إفرائيم في عملية استثمار تلال افرائيم الحرجية. فإذا وضعنا شكيم جانبًا، كانت المدن الكنعانية هناك قليلة. ولكنّ العلاقات بين إفرائيم ومنسّى قديمة. ففي تك ٥٠: ٢٣، نقرأ عن تبني يوسف (على ركبتيه) نسل منسّى بواسطة ماكير بكره (تك ٤١: ٥١). أقام ماكير منذ بداية تاريخ إسرائيل في وادي يبوق وفي مكان لا يبعد كثيرًا عن الأردن (محنائيم، فنوئيل، سكوت). وإنّ تقاليد سفر التكوين تربط جذور هذه المدن بمجيء بني إسرائيل إلى المنطقة الأرامية (تك ٣٢: ٣، ٨: محنائيم؛ ٣٢: ٣٢، فنوئيل؛ ٣٣: ١٧، سكوت). كانت كالب عشيرة نشيطة وأولى عشائر منسّى في عد ٢٦: ٢٩ - ٣٤: نحن هنا أمام أسماء مدن ومستوطنات في غربي الأردن. وارتبط ماكير بجلعاد الذي هو أبوه أو ابنه. لا يذكر تك ٤٦: ٢٠، أية عشيرة منسّاوية (أو إفرائيمية) في مصر، وهكذا يختلف الوضع عن سائر القبائل. إذًا، ارتبط ماكير بيوسف (كما سبقه الى ذلك إفرائيم) بواسطة عهد بين إفرائيم ومنسّى المقيم شرقيّ الأردن.

٣ - القبائل وشعوب البلاد

كانت لماكير علاقات متشعّبة مع مجموعات أخرى في جلعاد (١ أخ ٧: ١٤ - ١٩). وقد انتقلت عشيرتان من عشائره إلى بنيامين. ولكنّ الاستقرار غلب على العلاقات داخل القبيلة الواحدة. أمّا العلاقات بين القبائل فكانت مؤقّتة: بمناسبة خطر يحدق بهم أو من أجل حملة يقومون بها. وقد وجدت القبائل الإسرائيلية نفسها أمام مدن تسير إلى الانحطاط ومجموعات بشرية متنوّعة. وها نحن نذكر بعضها.

أوّلاً: الكنعانيون. عرفتهم نصوص إبله، ونصوص ماري وكتّاب مصر انطلاقًا من القرن الخامس عشر. أقاموا في المدن وعملوا في التجارة.

ثانيًا: أمورو، أمور. عنت الكلمة لدى البابليين منطقة جغرافية: بلاد الغرب الجبلي. وتحدّث كتبة مصر عن الجبل بالنسبة إلى الساحل. أمّا في التوراة، فالكلمة تعني جماعة بشرية سابقة لبني إسرائيل. وقد يكون الأموريون بقايا ساميين بنوا دولة أمورو في القرن الثالث عشر. ولكن تفكّكت الدولة وهاجر سكانها إلى شرقيّ الأردن (سيحون) أو إلى تلال غربيّ الأردن (تك ١٠:١٦).

ثالثًا: دلّت كلمة «حثيين» في الألف الأوّل على مجموعة من السكّان الساميين أقاموا في سورية وفلسطين. ولكنّ الكلمةَ دلّت أيضاً على بعض مجموعات المملكة الحثيّة القديمة الذين انتقلوا نحو الجنوب بعد سنة ١٢٠٠. إنّهم الجرجاشيون (كركيشا).

رابعًا: الحويون هم جماعة حورية أقامت قرب شكيم (تك ٣٤:٢١) قبل أن يُطرد حور من هناك إلى سعير (تك ٣٦:٢٠).

خامسًا: الفرزيون. جماعة ريفية عرفتها النصوص المصرية، وقد أقامت في الأرض التي سيسكنها بنيامين.

سادسًا: العويون. أقاموا إلى الغرب وارتبطوا بأرض الفلسطيين العتيدة.

سابعًا: اليبوسيون. أقاموا في أورشليم وجوارها. أرضهم منطقة قاحلة، ولكنّها تمتلك بعض الينابيع (جيحون، عين روجل، عين شمس) على حدود صحراء يهوذا. اليبوسيون هم ساميون وسيملك عليهم ملك حوري (عبدي – هبة) في القرن الرابع عشر.

ثامنًا: الرفائيم. شعب أرامي قديم زال، ولكنّه ترك آثارا قرب أورشليم (وادي رفائيم)، في شرقيّ الأردن (عوج ملك باشان)، وقرب أرض الفلسطيين (٢ صم ٢١:١٨). انضمّ إليهم عناقيم حبرون (تذكرهم نصوص اللعنات المصرية حوالي سنة ١٨٠٠).

هؤلاء هم الشعوب الذين سيندمج بهم بنو إسرائيل شيئًا فشيئًا.

الفصل الثالث عشر

إمتلاك الأرض

تفكّكت مملكة مصر، وضعُفت مدن كنعان، فاستفادت القبائل من هذا الوضع واستولت على نقاط مهمّة في البلاد. ولكنّ مجيء غزاة آخرين فرض على القبائل أن تتوحّد. فمن خلال ملكية يهوذا سيكتشف اللاهوتيون البيبليون مبادئ الوحدة في إبراهيم الذي ضمّ في نسله بني إسرائيل والإسماعيليين والمديانيين. ولكن حين امتلاك الأرض، سيطرت قبيلة إفرائيم مع المحتلّ يشوع الإفرائيمي. ذهب إلى الجلجال حيث كان معلّمه يتردّد، ومن هناك دعا بني إسرائيل إلى القتال.

أ - إقامة القبائل

إذا قرأنا سفر يشوع اكتشفنا نظرة وحدويّة. فكأنّي بالقبائل تعمل بقيادة رجل واحد من أجل امتلاك الأرض. ولكن النقّاد يفضلّون لوحة قض التي تتحدّث عن إقامة القبائل إقامةً تدريجية في كنعان. إنّ سفر يشوع هو شميلة تستند إلى أسس تاريخيّة، ولكنّ القبائل أقامت في أرض كنعان بصورة متفرّقة. وها قد بدأ المؤرّخون يكتبون عن كل قبيلة بمفردها ولاسيّما عن بنيامين. ولكن تبقى ترددات حول تنقّلاتها وموضع إقامتها. فمن المعقول مثلاً أن يكون عد ٣٣ قد دمج تنقلاّت متعدّدة وهجرات منفصلة (عد ٢١ : ١٠ - ١٣، ١٨ - ٢٠). وإذا كانت مناطق المسيرات واضحة في المناطق الصحراوية، لأنّ القبائل تحتاج إلى دليل لتذهب من منطقة إلى أخرى، إلاّ أنّ الوضع يتبدّل بالنسبة إلى أنصاف بدو يعيشون كغرباء وسط المدن الكنعانية المنظّمة. ولهذا نميّز المجموعات الجغرافية المختلفة.

١ - قبائل شرقيّ الأردن

هناك نظرية تقول إنّ الذين أقاموا في شرق الأردن هن أناس جاؤوا من الغرب واستعمروا الأرض. هذا ما حدث لجاد. انفصل عن إفرائيم وأقام في جلعاد. وقد أقام رأوبين في الغرب (حجر بوهان وبنو رأوبين) قبل أن ينتقل إلى موآب. وماكير أقام في جبل إفرائيم (قض ٥ : ١٤) قبل أن ينتقل إلى جلعاد (تث ٣ : ١٥ ؛ عد ٣٢ : ٣٩). إنّ هذه الرسمة تناقض التقليد البيبلي وتستند إلى أسس واهية.

أوّلاً : ليس من أثر لجاد في غربيّ الأردنّ. والاسم عربي كما يبدو. لا شكّ في أنّ هناك خصائص عبرانية بالنسبة الى الفينيقية التي تفترض وجود عنصر سامي جنوبي إسرائيل. فهذا عائد إلى جاد الذي كان رئيسًا (تث ٣٣ : ٢١). وفي زمن ميشع ، يبدو جاد وكأنّه يقيم منذ زمن طويل قرب موآب (القرن التاسع).

ثانيًا : إذا كان أحد أبناء رأوبين ترك أثرًا قرب أريحا، فهذا يفترض غزوًا لرأوبين الذي جاء من الشرق واغتصب بلهة، زوجة يعقوب (تك ٣٥ : ٢٢). أمّا مسيرات عد ٢٢ فتوافق قبائل أتت من مديان (رأوبين أو جاد) وأقامت شرقيّ الأردنّ.

ثالثًا : لا يفترض قض ٥ : ١٤ وجود ماكير في جبل إفرائيم. تفرّع أمراء من ماكير، ونزلوا من شمالي جلعاد (أو بالأحرى من باشان) إلى وادي الأردنّ لينضمّوا إلى إفرائيم وبنيامين، وقد حارب ماكير معهم في سهل يزرعيل. فبِكرُ منسّى هذا ارتبط براحيل. جاء إلى جلعاد بعد جاد حين طردت الهجمة الأرامية راحيل وقبائل يوسف من حران.

أقدم استيطان هو استيطان رأوبين، بكر الاثني عشر. وقد سبق الموجة الأمورية التي جعلت سيحون في حشبون. وبسبب رأوبين ارتبط يهوذا بموآب. أتى رأوبين إلى ممرا، ولكنّه ضعف بسبب الهجمة الموآبية التي وصلت إلى أريحا وبنيامين (قض ٣). وفي زمن ميشع ابتُلع رأوبين في قبيلة جاد (تث ٣٣ : ٦).

إذا عدنا إلى عد ٣٢ وجدنا أنّ لجاد مدنًا في أرض رأوبين. وإذا عدنا إلى تث ٣٣ : ٢٠ ÷ ٢١ فهمنا أنّه صار رئيس الشعب أو انضمّ إلى رؤساء الشعب. وفي زمن دبورة، صار جاد جلعاد لأنّه ضمّ عليه بعض عناصر أرامية من جلعاد. وسيُسمّى أيضاً

جلعاد حين يتّخذ يفتاح رئيسًا له. وقد كانت ليفتاح علاقات مع أراميي طوب. أخيرًا يرد اسم جاد (جلعاد) مع منسّى في الحرب ضد العمونيين (قض ١١:٢٩).

أقام ماكير في البداية في شرقيّ الأردنّ أي في باشان، على حساب الأراميين (عد ٣٢:٤٠)، على حساب رفائيم عوج وعنصر حوري نسمّيه مجموعة أرجوب. وأقام معه يائير في قرى يائير ونوبح في قناة. وحين تثبتت مملكة دمشق الأرامية، أفلتت هذه المنطقة الحورانية من قبائل إسرائيل وصارت الحدود قرب مصفاة جلعاد.

٢ – قبائل وسط غربيّ الأردنّ

نتحدّث أوّلاً عن إقامة إفرائيم. كان الإفرائيميون في «غابة إفرائيم» (٢ صم ١٨:٦) عنصرًا من جلعاد (قض ١٢:٤). فعبروا إلى «جبل إفرائيم» بقيادة الافرائيمي يشوع الذي دُفن في تمنة حارس (في إفرائيم) قرب بيت حورون، وفي مكان لا يبعد كثيرًا عن بنيامين. فني بنيامين، إحتفظ التقليد بذكر انتصارات يشوع: أريحا، العي، قبل أن يصل إلى أيالون التي ستكون لدان. وبعض عناصر معركة العي تقع إلى الجنوب في أرض يهوذا (عاكور بن كرمي، في البقيعة الحالية). وأظهر اتفاقان حدودَ الاحتلال الافرائيمي: إتفاق مع الجبعونيين في الجنوب (يش ٩؛ ٢ صم ٢٤:٢)، واتفاق في شكيم مع مجموعات يُشك بإيمانها في الشمال (يش ٢٤:٩). عبر إفرائيم المنطقة التي ستصير لبنيامين، قبل أن يقيم على هضابه. لم يستطيع أن يتوسّع، لأنّ الاستيطان صعب في منطقة جبل إفرائيم الحرجية (يش ١٧:١٥). فامتدّ نحو الجنوب حتى وصل إلى بيت لحم (لا نقدر أن نفصل بيت لحم إفراتة عن إفرائيم). وهكذا كان حضور افرائيمي (أو إفراتي) في بيت لحم مع معاهدات في الجنوب حتى تقوع (١ أخ ٢:٢٤).

كانت منطقة شمالي جبل إفرائيم وشكيم تخصان إفرائيم لا منسّى. وهذا الاستيطان اللاحق والصعب ترك لإفرائيم نقاطاً معزولة مثل تفوح (يش ١٧:٨). وإذا عدنا إلى عشائر منسى، لن نجد عشائر يوسفيّة صريحة إلاّ أبيعازر وإسرائيل. أمّا الأسماء الأخرى مثل شكيم وحافر، «وبنات صلفحاد» مثل ترصة، فهي مدن كنعانية إنضمت إلى شعب إسرائيل في أيّام داود. ويبيّن قض ١:٢٧ – ٢٨ بوضوح أنّ الاستيطان المنسّاوي كان أضعف من أن يستولي على المدن الكنعانية. وفي عد ٢٦:٣٠ (لائحة قديمة) يعتبر حالق

وايعازر (أو أبيعازر) وإسرائييل أبناء جلعاد. هذا يدلّ على أنّ منسى الغربي هو استيطان يأتي من جلعاد وماكير وليس العكس.

إنّه وإن وجدت رباطات بين بنيامين وماكير وبنيامينـيّـي ماري، فقد كانت قبيلة بنيامين فرعًا من افرائيم بعد عبور يشوع. إنّهم أبناء جنوب «افرائيم»، وقد ألّفوا قبيلة عند موت راحيل (تك ٣٥: ١٦ – ٢١). وانتمت عشيرة بريعة إلى أشير (عد ٢٦: ٤٤) قبل أن تصير عشيرة افرائيمية (١ أخ ٧: ٢٣) وترتبط نهائيًا ببنيامين (١ أخ ٨: ١٣). تصوَّر ولادة بريعة في ١ أخ ٧: ٢٣ على مثال ولادة بنيامين في تك ٣٥: ١٨، بمناسبة الحرب القاسية ضد جتّ قرب أيالون. انحصرت قبيلة بنيامين بين موآب والمدن الكنعانية، فاعطتنا الملك شاول الذي سينتمي إلى عشيرة باكر (بكورت في ١ صم ٩: ١) التي كانت إفرائيمية في عد ٢٦: ٣٥ وبنيامينية في تك ٤٦: ٢١؛ ١ أخ ٧: ٦، ٨.

٣ – قبائل الجنوب

احتلّ إفرائيم منطقة ثمّ تركها فأقامت فيها قبيلتان: شمعون ولاوي. سَلبا شكيم قبل أن يتراجعا إلى بيت إيل (تك ٣٤: ٣٠ – ٣٥: ١). ولكنّ اسم شمعون متحرّك مثل مقابله المسماري «شمعوتا» الذي عرفته نصوص تل العمارنة. في زمن القضاة نجد شمعون في منطقة صقلاج قرب بئر سبع حيث يقيم داود بإذن من الفلسطيين. يظهر استقلال شمعون من احتلاله لحرمة (قض ١: ١٧)، وهذا يرتبط بتحركات القينيّين الذين طُردوا من عشهم فأقاموا في نقب القينيين (١ صم ٢٧: ١٠). يذكر سفر الأخبار أنّهم قاتلوا العماليقيين وامتدّت مراعيهم إلى أرضهم (١ أخ ٤: ٢٥ – ٤٣).

وتشتّت قبيلة لاوي بعد حادثة شكيم. ولكن من الصعب أن نميّز ما كان في الأصل لاويًّا، وما صيّره داودُ لاويًا، ما صيّره لاويًا الاصلاحُ الاشتراعي الذي اعتبر كل الكهنة المحليين (أي خارج أورشليم) من بني لاوي. بقي بعض اللاويين في إفرائيم (قض ١٧ – ١٨)، ولكنّ القسم الأكبر أقام في الجنوب الشرقي ليهوذا. واعتبرت عشيرة زارح من بني لاوي أو من بني يهوذا. وإذا عدنا إلى الأسماء الخمسة في اللائحة اللاوية القديمة في عد ٢٦: ٥٨، نجد لبنة وحبرون وهما مدينتان في الجنوب. وكان لبعض العائلات طابع كهنوتي قبل داود. وستضمّ مملكةُ حبرون عناصرَ من لاوي كما ستضمّ الشمعونيين والقينـيين والقنزيين والكالبيين واليرحمئيليين.

ماذا كانت قبيلة يهوذا قبل مملكة داود في حبرون؟ يعرف اليهوهي (تك ٣٨؛ رج عد ٢٦ : ٢٠) ثلاث مجموعات أساسية زالت اثنتان منها: عير، أونان. والثالثة هي مجموعة شيلة الكنعانية المقيمة قرب عدلاّم. وانضمّ إليها بواسطة تامار، مجموعتان إسرائيليتان. الأولى: زارح (كانت له الأولية ولكنّه خسرها) أقام قرب تامار، مدينة النخل (تماريم، قض ١ :١٦). الثانية هو فارص. أقام في منطقة أورشليم وبيت لحم وخرج منه داود (را ٤ :١٨ - ٢٢) الذي ارتبط أجداده بالمستوطنات الافراتية (أو الافرائيمية). اسم يهوذا اسم جغرافي وهو يدلّ على المنطقة القديمة التي تحاذي أرض شمشون (قض ١٥ :١١)، قرب عدلام. ولكن قد تكون القبيلة تكوّنت من عناصر فرزية (فارص هي قريبة من فارز) وزارحية ولاوية في حبرون. إنّ عيميناداب ونحشون دخلا في نسب داود. ولكن إذا عدنا إلى خر ٦ :٢٣؛ ١ أخ ٦ :٦ - ٧ وجدنا أنّهما من بني لاوي. قد يكون انضمام عناصر لاوية إلى يهوذا قد جعل يهوذا تحلّ محلّ لاوي في بعض لوائح الاثني عشر سبطاً.

٤ - قبائل الشمال

نستطيع أن نتتبّع مسيرة قبيلة دان. وُلدت من بلهة وكانت عشيرة واحدة (عد ٢٦ : ٤٢؛ تك ٤٦ : ٢٣). إتصلت برأوبين (تك ٣٥ : ٢٢) فأقامت في ارض شمشون. وانفصلت عنها مجموعة مهمة وأقامت في لايش (لاشم الخاضعة للصيدون).

تحدّثنا سابقًا عن مسيرة أشير الذي أقام على الشاطئ الخاضع لمصر قبل أن يخضع للفلسطيين أو الكنعانيين (قض ٥ :١٧). أقام يساكر وزبولون في سهل يزرعيل، ولكنّهم خضعوا للكنعانيين ودفعوا لهم الجزية. كان زبولون أميرًا (زبول) قبل أن يصبح خاضعًا للسخرة (قض ١ : ٣٠) مثل يساكر (تك ٤٩ : ١٤). أما القبائل التي عرفت مراعي في جليل الأمم (غوييم، أش ٩ :١)، وحيث سيكون سيسرا رئيسًا في حروشت الامم (هاغوييم)، فلم تعرف الاستقلال ماخلا قبيلة نفتالي. في معركة مياه ميروم (يش ١١ : ١-٩؛ قض ٥ :١٨)، تحطّم تسلّط حاصور، ودلّت حفريّات يادين أن المدينة دُمّرت في أواسط القرن الثالث عشر. كان لحاصور إشعاع واسع فعرفها تجّار ماري على الفرات منذ القرن الثامن عشر. ولكنها لم تنجُ من الازمةالتي وضعت حدًا لممالك سورية وفلسطين في نهاية عصر البرونز الحديث.

ب – اسرائيل في زمن القضاة

نظّم سفر القضاة تاريخ القبائل بين إقامتها في أرض كنعان وتأسيس الملكية حول كلمة «شوفيط». إنه لقب حمله بعض القواد قبل المُلكية. فنظام »شوفط» مؤسّسة عرفها العالم السامي الغربي، وهي تمنح للحاكم سلطة القرار السياسي (كذا كان الأمر في قرطاجة). يقابل هذا النظام المؤسّسة الملكية، ولكنّه لا يتضمّن وجهة الخلافة والهالة الدينية. وقد استعمل سفر القضاة هذه الكلمة ليبني تاريخًا سابقًا للملكيّة يتحدّث عن خلاص الأمّة. ولكن الوجوه التاريخية التي نجدها في هذه اللوحة لا تقابل كلها نظامًا واحدًا. جدعون ويفتاح هما ملكان. كان أهود وعتنيئيل من الرؤساء، وباراق ضابطًا. ونحن لا نعرف القضاة الصغار إلا بقبورهم. ومن اللافت للنظر هو أن الكاتب ربط كلّ قاضٍ بقبيلة مختلفة. ربط عتنيئيل بيهوذا، وأهود ببنيامين،وباراق بنفتالي، وجدعون بمنسّى، وتولّع بيساكر، وياثير بجلعاد (ماكير) ويفتاح بجلعاد (جاد)، وإبصان بأشير (بيت لحم في زبولون، قض ١٩ : ١٥)، وايلون بزبولون، وعبدون ابن هليل بافرائيم، وشمشون بدان. فلم يبق إلا رأوبين وشمعون وهما قبيلتان عاشتا على هامش الأحداث وما عتّمتا أن زالتا.

١ – بعد نهاية التسلّط المصري

يلفت انتباهنا الفراغ الذي أحدثه زوال التسلّط المصري بعد سنة ١١٥٠ ق. م.. فقبل سنة ١٢٠٠ بقليل، اجتاح شعوب البحر أوغاريت والساحل. وافق رعمسيس الثالث، فأقام الفلسطيون على الشاطئ الجنوبي، والزقاليون على الشاطئ الجنوبي باتّجاه دور. ما استطاعوا أن يضعوا السلم في البلاد، كما سبقهم إلى ذلك المصريون. فامتدوا نحو الداخل سحابة مئة من السنين. إذا كانت العلاقات التجارية أساس وجود الفخاريات الفلسطية في وادي الأردنّ والجبل، فمن الأكيد أنّ الفلسطيين سيطروا حربيًا على بيت شان (وصلوا إليها عبر سهل يزرعيل) وجبعة بنيامين.

ولم يهدّد الفلسطيون وحدهم استقلال القبائل التي دخلت أرض كنعان. فالمديانيون وصلوا إلى عفرة ابيعازر. وحاصر العمونيون يابيش جلعاد. واخضع الموآبيون أرض رأوبين ودخلوا إلى أرض بنيامين.

أمّا القبائل فلم تتّفق فيما بينها إلاّ بطريقة عابرة. كان لإفرائيم الدور الأوّل، وستدلّ المنسّاوي جدعون (قض ٨ : ١ – ٣) والجلعادي يفتاح (قض ١٢ : ١ – ٦) على قوّتها. ولكن لن يخرج من قبيلة إفرائيم رئيس بارز بعد يشوع.

وستأسّس الملكية الأولى في المستوطنات المتساوية القليلة العديدة مع جدعون وأبيمالك وتكون من النمط الكنعاني. ففي أيّام تلّ العمارنة بنى لبعايا وأبناؤه مملكة مزدهرة في شكيم. بدأت مملكة جدعون في عفرة، فكان له الحريم كما للملك، وبدا أبناؤه كأبناء الملوك (قض ٨: ١٨). وقد أرسلت إليه الفضة والذهب وكأنّهما جزية. أمّا أبيمالك ابنه فسمّى نفسه ملكًا في شكيم مستندًا إلى قرابته. ولكنّ مُلكه كان فاشلاً وسيندم أسياد شكيم على ما فعلوا حين نادوا به ملكًا.

٢ – المعطيات الأركيولوجية

إذا توقّفنا على الناحية الأركيولوجية نجد نفوسنا في زمن الحديد الأوّل. جاءت تقنية الحديد من الأناضول، وتطوّرت في القرن الرابع عشر، وسارت بمحاذاة الشاطئ مع شعوب البحر. وسيذهب بنو إسرائيل إلى الفلسطيّين ليجلبوا الأدوات المعدنية بما فيها المستعملة في الزراعة والفلاحة. ولفخاريات هذه الحقبة ميزاتها: جرار، سرج، وكلّها من صنع الفلسطيين، المرتبط بالنمط الميساني المتأخّر.

إذا ألقينا نظرة على الأركيولوجيا في زمن القضاة، لفت انتباهنا بساطتها والبعد عن زخرفات مدنيّة القرن الثاني عشر وبداية القرن الحادي عشر. والبارز هو التعارض بين أساسات بيوت مبنيّة بناء متينًا مع تمديدات صحيّة في القرن الثالث عشر، وبين بيوت خشنة حُرمت من الامدادات الصحية في القرن الثاني عشر (مثلاً: بيت إيل). حين كان يحتلّ الإسرائيلي بيت أحد الأغنياء الكنعانيين (كما هو الحال في بيت إيل وتل بيت مرسيم)، كان يحافظ على البناء القديم. ولكن حين كان يبني، كان تصميم البناء من نوع جديد، وكذلك أثاث البيت.

تتميّز حقبة الحديد الأوّل بتدمير بعض المدن الكنعانية: تلّ بيت مرسيم (دبير) في نصف القرن الثالث عشر، حاصور (الربع الأخير من الثالث عشر)، ترصه (تل الفارة، الثالث عشر)، يافا (دمّرت مرتين في القرن الثالث عشر)، لاكيش (الثالث عشر أو الثاني عشر)، بيت شمس (الثالث عشر والحادي عشر)، تعنك (نهاية الثاني عشر). ولكن أعيد بناءُ بعض هذه المدن: لاييش دان في نهاية الثالث عشر أو بداية الثاني عشر، حاصور في الثاني عشر، المصفاة (تل النصبة) في الحادي عشر، ترصة في القرن العاشر.

٣ - تهديد من الخارج

تفترض هذه الملاحظات معارك بين سنة ١٢٣٠ (نصب منفتاح) وسنة ١٠٥٠ (اعتلاء شاول العرش). وقد احتفظ سفر القضاة بذكر بعضها مشدّدًا على أنّ بني إسرائيل دافعوا عن نفوسهم ولم يهاجموا.

أوّلاً: هجوم كوشان رشعتائيم. الخصم هو عتنيئيل بن قناز وهو يقيم في دبير في يهوذا. أين يقع هذا الهجوم؟ في أدوم أم في أرام؟ ولكنّ النص يتكلّم عن أرام نهرائيم (النهرين) في قض ٣: ٨، وهذا ما لا يتوافق مع أدوم. لا شكّ في أنّ الأراميين دخلوا إلى الجنوب اليهوذاوي (مدينة لابان، رفقة في لحي روئي، اسم برنيعة أي ابن نيعة) الذي أعطي لواحة قادش. من الممكن أن يكون الكاتب جمع في لوحة واحدة ذكر دخول الأراميين بين القرن الرابع عشر والقرن الثاني عشر، والتوتر بين أدوم وعتنيئيل ليجعل من يهوذا أوّل حامل للخلاص. كوش هو كوش في مديان الذي تذكره نصوص اللعنات (عد ١٢: ١؛ حب ٣: ٧). ثمّ إنّنا نجد في هذا الحدث صدى لتسلّط الملك الأسيوي إرسو على الدلتا والمناطق المجاورة له في نهاية القرن الثالث عشر.

ثانيًا: وخلص أهود البنياميين من مضايقة الموآبيين. بدأ الموآبيون يتوسّعون منذ القرن الثالث عشر. فاصطدم بهم آنذاك رعمسيس الثاني الذي وصل إلى عبر الأردن قبل هزيمة موآب على يد عمون. إلى هذه الهزيمة يشير يفتاح (قض ١١: ٢٤) حين يطالب بشمال أرنون الذي أسلمه كموش، إله موآب، إلى العمونيين. ولهذا يجعل بعض العلماء أهود حوالي سنة ١٢٥٠ ق. م.. ولكنّ الرباط بين أهود والبنيامينيين غير واضح. فرغم قض ٣: ١٥ يتجنّب ١ أخ ٨: ١٧ أن يجعله ابن جيرا. وإنّ ١ أخ ٧: ١٠ يجعله ابن يريعئيل وبلهان، وأخًا لبنيامين. كان أهود رجلاً أعسر، يضرب بالشمال كما باليمين، وقد احتفظ التقليد البيبلي بذكر مهارة البنيامينيين: يرمون القوس باليسرى أو يضربون بالسيف (١ أخ ١٢: ٢؛ رج ٨: ٤٤؛ ٢ أخ ١٤: ٧). ولكن من خلال الاستيطان البنياميني، يعود التقليد إلى فرز بين المنطقة، لأنّ بردية انستاسي التي تعود إلى زمن رعمسيس الثاني تربط جذر «فرز» (فرت في اللغة الهيراتية، أي الأقدم من الهيروغليفية) باستعمال القوس باليد اليسرى. «أنت تمسك القوس، تصنع فرث بالشمال».

ثالثًا: تصادم شمجر مع الفلسطيين (قض ٣: ٣١)، ولكنّ هذا الصدام لا يرتبط بالنصوص المتعلّقة بوجود الفلسطيين في الجنوب (قض ١٣: ١٦). إنّه يعود إلى دخول

شعوب البحر إلى كنعان قبل المواجهة مع رعمسيس الثاني (١١٨٠) بقليل. وقد تكون بيت عنات تلك المذكورة في يش ١٩ :٣٨ والواقعة في شمالي نفتالي.

رابعًا: معركة باراق تسنده دبورة. نجد هنا يابين من حاصور (رج ابنيئيل من حاصور على لويحات ماري). ولكنّ هذا يعود بالأحرى إلى انتصار لنفتالي قبل نهاية القرن الثالث عشر. ولكن قد نكون هنا كما في كوشان رشعتائيم: جُمعت هذه المأثرة مع عمل أوسع ضدّ سيسرا الذي كانت عاصمته حروشت في الغرب قرب عكّا. في هذا العمل الثاني، تدخّل إفرائيم مع دبورة وقبائل الوسط وقبائل الشمال. ونجد اسم سيسرا بشكل كوش سيسرا في لائحة لرعمسيس الثاني وأخرى لرعمسيس الثالث (وهو مشكوك فيها). نستطيع أن نفكّر باشتقاق حوري أو إيليري، وكلاهما يعودان إلى الفلسطيين أو من ينتمي إليهم. في هذه الحال، لا تكون هزيمة سيسرا قبل القرن الثاني عشر. وبما أنّ نشيد دبورة يتكلّم عن «مياه»، لا عن مدينة مجدو (مدينة تعنك)، فقد يكون موضع المعركة في الطبقتين السابعة والسادسة من مجدو (نهاية القرن الثاني عشر) وقبل سنة ١١٢٥ التي فيها دُمّرت مدينة تعنك.

خامسًا: قام جدعون يربعل بحملات ضدّ مديان. واتحّد أشير ونفتالي (قض ٧ :٢٣، بل وزبولون رج ٦ :٣٥) مع منسّى، لا مع إفرائيم. واستغلّ هذا الهجوم المدياني حضورَ العماليقيين في وادي الأردن والمناطق المجاورة (قض ١٢ :١٥؛ رج ٥ :١٤). وقد تمّ هذا الهجوم في النصف الثاني من القرن الثاني عشر. لم تتضامن مدينة سكوت (في جاد، يش ١٣ :٢٧) ومدينة فنوئيل (في أرض جاد) مع جدعون الأبيعازري. أمّا إفرائيم فأضمر له العداء. هذا يعني أنّنا بعيدون عن الوحدة. ولكنّنا نلاحظ دور أشير الذي سيكون عنصرًا متينًا في ملكيّة شاول (٢ صم ٢ :٩).

سادسًا: إنّ قضية يفتاح مع العمونيين تفترض أنّ السلام عاد بين جاد ومنسى. إنّ يفتاح هو من مصفاة الشمال، وسيلجأ إلى بلاد طوب أي بلاد صوبة في الأرامية. وينتهي الحادث بانتصار على إفرائيم الذي سيُطرد من شرقي الأردن. قد يكون هذا حوالي السنة ١١٠٠ أي حين دخل الأراميون أرض طوب وغاب الفلسطيون عن وادي الأردن.

سابعًا: ساعد رعمسيس الثالث الفلسطيين على الإقامة على الشاطئ، فحلّوا بصورة تدريجية محلّ المصريين بعد سنة ١١٥٠. وكان تأثيرهم حاسمًا في الشاطئ وفي السهول:

يزرعيل، بيت شان، دير علّة في وادي الأردن. ولكنّ جت (أقدم المدن الفلسطية الخمسة) واجهت إفرائيم ودان. وفي دورة شمشون، سيطر الفلسطيون على منطقة دان (بيت شمس). وحوالي سنة ١٠٥٠، كانت معركة ابن عازر (حجر النصرة) كارثة لإفرائيم الذي سيرى تدمير معبده في شيلو (إر ٧: ١٢؛ ١ صم ٤: ١ - ١١).

ونظّم الفلسطيون ثلاث حملات ليسيطروا على التلال (١ صم ١٣: ١٧). في الشمال فرقة نحو عفرة، نحو أرض شوعال، وفي شمالي غربي بيت إيل نحو شيلو. في الوسط، تركّزت الفرقة الثانية في بيت حورون ووصلت الى بنيامين، في مكماش. وفي الجنوب سارت فرقة ثالثة بمحاذاة البرية، عبر وادي صبوعين (الذي هو في بنيامين حسب نح ١١: ٣٤) فتوقفت في جبعة (ستصير جبعة شاول). وقعت المُلكية البنيامينية في كماشة مؤلّفة من العمونيين في يابيش جلعاد ومن الفلسطيين، فدفعت القبائل إلى التجمّع والبحث عن الوحدة.

٤ - بنية المجتمع الإسرائيلي قبل عهد الملكية

تدلّ هذه الوقائع على أنّ المجتمع الإسرائيلي لم يكن مستقرًا. فما كانت بنيته؟ قال بعضهم: بنية امفكتيونية (تجمّع المدن حول معبد واحد). وهي تُبرز دورَ معبد الجلجال أو شكيم أو بيت إيل، وتفهمنا لماذا كان عدد الأسباط اثني عشر (كل سبط يؤمّن خدمة المعبد شهرًا في السنة). وهذا العدد هو ثابت، حتى وإن لم تتوافق أسماء القبائل في اللوائح. وستبقى مدبريات سليمان الاثنتا عشرة في النظام عينه، بحيث تقوم كل قبيلة بأود الملك شهرًا في السنة.

وتكلّم البعض الآخر عن رابطة، مشدّدًا على فكرة العهد التي ستلعب دورًا هامًّا في هذه التجمّعات. أمّا اللغة العبرية فتقدّم لنا كلمتين: عم، قهل. لقد تكلّمنا عن «عم» ونتوقّف على «قهل» الذي ستستعيده البنى الاشتراعية. ففي تك ٤٩: ٦، تدلّ الكلمة على تجمّع حربي (بين شمعون ولاوي) ضدّ شكيم. يعود الخبر إلى «قول» (مع إقحام الهاء كما في أبرام ابراهام أي إبراهيم) ويعني دعوة، الدعوة المقدّسة بحضور الرب من أجل حروب يهوه (عد ٢١: ١٤). فهناك معابد (مثل الجلجال التي ستنطلق منها حملات يشوع) كانت المكان المميَّز لمثل هذه الدعوات. وقد كانت كل من شكيم مع هيكلها (بعل - بريت،

سيد – العهد) وبيت إيل (قض ٢٠ : ٢٨) موضعًا لهذه الدعوات. وقد كانت شيلو مع معبدها (حيث كان تابوت العهد) موضع اجتماعات بعض القبائل الذاهبة إلى الحرب المقدّسة. ولكنّ جدعون جمع في تابور بعض المجموعات التي هتفت: «السيف للرب ولجدعون». فباسم الرب تأسّست سلالة ثابتة هي مملكة أولى (مي ٤ : ٨) سيُدفن بطلها في صيلع (٢ صم ٢١ : ١٤؛ رج مي ٤ : ٦) بعد انتصاراته وفشله.

وستُرسم حدود كل قبيلة بالنظر إلى المدبريات الملكية مع الحفاظ على تمركزات القبائل القديمة (شمعون، دان). ولكنّ هذه الحدود ستختلف بين عصر وآخر.

الفصل الرابع عشر

الملكيّة الموحّدة: شاول، داود، سليمان

نتوقّف في هذا الفصل عند خمسة مقاطع. الأوّل: الملك في الشرق القديم. الثاني: شاول الملك. الثالث: داود حوالي السنة ١٠٠٠ ق.م. الرابع: سليمان حوالي السنة ٩٥٠ ق.م. الخامس: الحضارة السليمانية.

أ - الملك في الشرق القديم

ما هي المملكة في ذلك الزمان (في العبرية ملكوت، مملكة، كما في العربية)؟ المملكة هي دولة مهما كانت مؤسّساتها وخدماتها العامة بدائية. لا شكّ في أنّ رئيس الدولة هو أيضاً رئيس قبيلة كبيرة. وله عاصمة وجيش وإدارة. فالملكية الشرقية تقوم على إيديولجيا يكون فيها الملك أبًا لشعبه وموكّلاً من الله ليؤمّن للشعب حياة سعيدة. وهي تفترض ضرورات تنظيم الدولة حسب تقنية وثقافة وحكمة، كما كانوا يقولون في ذلك الزمان.

١ - الإيديولوجيات الملَكية والتوراة

إذا عدنا إلى التوراة (١ مل ٨ : ٦، ٢٠)، رأينا أنّ بني إسرائيل اقتدوا بالبلدان الغريبة ليدخلوا الملكية إلى حياتهم. وقد دلّت الدراسات الحديثة أنّ هذا النموذج لم يكن فقط نمط حكم، بل كان نظرة إيدولوجية. فالملك هو أب، وهو يحكم باسم الإله الوطني الذي

هو أب الملك أو قريبه. ولكنّ الملكيات الشرقية لا تخضع لنموذج واحد. فالفرق ظاهر بين فرعون مصر وملك بلاد الرافدين. وللملك الحثي سمات خاصّة به. والملكيات الصغيرة في فينيقية وكنعان تحاول أن تقتدي بالنماذج الكبرى، فتكيّف هذه النماذج حسب إمكاناتها وبنياتها (مثلاً: المملكة الفينيقية في أوغاريت بسورية). وستبحث الملكية الاسرائيلية عن خطها: ستكون سامية مع شاول، فرعونية مع سليمان، ولكنّها في كلا الحالين ستكون مقدّسة، والشعب يقر بالطابع القدسي للملكية. ونجد صدى لهذا اليقين في كلمات امرأة تقوع: «إنّ سيّدي الملك هو كملاك الله. يسمع (أو يعرف) الخير والشر... لسيّدي حكمة كحكمة ملاك الله. هو يعرف كل شيء على الأرض» (٢ صم ١٤ :١٧، ٢٠). بسبب هذه النظرة، تردّدت الأوساط النبويّة أمام النظام الملكي. وسيعمل الكتّاب البيبليون على نزع الطابع الأسطوري عن الملكية، كما سيضعون حدًّا للطابع القدسي الذي تربط نفسها به (المرجع اليوهي في البنتاتوكس، خلافة داود). وسيتبعهم التيّار النبوي، فيحوّل الإيديولوجيا الملكية إلى لاهوت مسيحاني. أمّا البابليون فرأوا في الملك عطية من الله نزل من السماء بعد الطوفان، بعد أن كاد كل شيء يعود الى العدم: كان الملك عونًا للبشر في الأعمال الشاقة الملقاة عليهم بعد ثورة الآلهة الدنيا على إله الكون.

٢ - الإدارة الملكية

بدا ملوك إسرائيل أوّلاً كقوّاد حرب، شأنهم شأن «شارو» في بلاد الرافدين. فبعد جدعون، بدأ شاول ملكه حين دعا الشعب إلى الحرب. ولكن ما عتّم أن حلّ محلّ هذا «الشعب» جيش امتهَن مهنة الحرب، وهو غير حرس الملك الشخصي. فله العدّة: هناك المشاة، والرماة بالقوس، والمحاربون على المركبات... ويتطلّب التجنيد إدارة عسكرية وإحصاء للمجنّدين. يَقسم الجنود يمين الولاء باسم الملك ويلتزمون الطاعة بالنسبة اليه. إنّهم نخبة (بحوريم) المحاربين.

لهذا لا يمكن أن تكون ملكية دون إدارة مركزية في العاصمة، دون كتبة يكتبون لوائح الإحصاء ويدوّنون الحسابات. لم يكن من مساعد لشاول إلاّ قائد جيشه أبنير. لا شك في أنّه كان له أصدقاء ومعارف، شأنه شأن سائر ملوك كنعان. وإذ أراد الملك أن يدرّب الكتبة، احتاج إلى مدارس يتعلّمون فيها الكتابة والحساب وتدوين التقارير والأحكام

الملكية والرسائل الدبلوماسية. وتدريب الكاتب فن صعب. لهذا يستفيد البلاط الصغير من خبرة تقاليد مصر وبابل. بدأ الكتبة فدوّنوا لوائح جافة باسماء تتكرّر. ولكنهم قدموا فيما بعد أدبًا رفيعًا وصل بعضه إلينا.

وتعلّم الكتبة العدالة. فالعدالة هي أسس الملكيات الشرقية، وإن لم تمارَس إلاّ بطريقة ناقصة. تسلّم الفرعون من أبيه الإله رع عطية «معت» التي هي الحقيقة والاستقامة والعدالة. وتسلّم الملك البابلي (مثلاً: حمورابي) «كيتو» و«ميشارو»، والملك الفينيقي «صدق» و«استقامة» (يسر). نحن لسنا أمام قواعد، بل أمام فضائل بها يؤمّن الملك لعبّاد الإله الوطني أساسًا متينًا لنشاط كل واحد وتسهيلات له في عمله. هذا يتضمّن العدالة، ويتضمّن الازدهار ايضاً. سيحتفظ العالم الاسرائيلي بكلمة «صدق»، ولكنّه يربط العدالة بحكم (مشفط) موسى (تك ١٨ : ١٩؛ ٢ صم ٨ : ١٥). فعلى الملك أن يمارس هذه الفضائل وأن يحلّ القضايا الصعبة كما فعل سليمان حين جاءتاه الوالدتان (١ مل ٣ : ١٦ – ٢٨). وعليه أن يسلّم هذه المهمّة إلى الكتبة، لأنّ عدالة الشيوخ المحليّين لم تعد تكفي. وإنّ الحكيم المصري فتاح حوتف علّم ابنه كيف يعامل المشتكين بعدالة. وهذا سيكون دور الكتبة في أرض إسرائيل.

٣ – حكمة الملوك

بعض الكتبة يعملون للمحافظة على القواعد التقليدية أو الاوامر الملكية. وبعضهم الآخر يقدّمون النصح للملك في الحالات المعقّدة ويجدون الحلول: يفاوضون مع الخارج، يهدّؤون الأفكار في الداخل وسط منازعات القبائل والمهن والمصالح. فالملك هو أكثر من «شارو». عليه أن يكون «ملكًا» (كذا في العبرية. في السريانية المَلك والنصيحة يسيران معًا). إنّه الرجل الذي يحتاج إلى نصيحة. الذي يعرف أن يستمع إلى المستشارين. سيكون بقرب داود احيتوفل وحوشاي اللذان سيلعبان دورًا حاسمًا خلال ثورة أبشالوم على أبيه (٢ صم ١٧). وانّ الملك ينجح لا بالقوّة والحرب، بل بالحكمة فيتبيّن الأمور بفنّ دقيق. يعرف كيف يتصرّف وماذا يقول.

وإنّ هذه الحكمة تتطلّب من الملك معارف واسعة: معرفة الكون وقواه الفاعلة، معرفة حاجات الناس ورغباتهم. وهذا الفن صعب بحيث لا يقدر الإنسان وحده أن يبلغه. هذا

الفن هو امتياز القوى الكونية التي هي الآلهة. فالآلهة يقدرون أن ينموا النبات في الأرض ويُخرجوا الينابيع، ويقدرون أيضاً أن يُعطوا الحياة للمواشي والمجموعات البشرية والأمم. ولن يُعترف بالملك ملكًا إلا لأنّه مختار الأله الوطني. فالإله هو الذي خلق هذه الوحدة الحيّة بين الملك وشعبه، وهو الذي يقوّيها. والإله يجعل من الملك عملاقًا مثل شاول (١ صم ١٠ : ٢٣)، ويكسبه قوّة حياة تجعله يتّخذ نساء عديدات وينجب بكرًا وأبناء عديدين، كما يمنح لداود مهارة في الضرب بالمقلاع (١ صم ١٧ : ٤٩ ي). وينال الملك من الإله إمكانات سامية من الحكمة والفهم، تلك الحكمة التي هي امتياز الإله الساميّ «إيل» عند الكنعانيين. من هنا هذه الصور الغريبة والمتنوّعة التي بها تعبّر النصوص عن العلاقة الخاصّة بين الملك والإله الوطني: إنّه مختار منذ أقدم الأيّام، وُلد بفعل خاص من الإله في حشا الأمّ الملكة. وتقول فينيقية ومصر وبلاد الرافدين إنّ الإلاهات ترضعن الملك من حليبهن. ويقولون مرارًا إنّ الملك هو «ابن» الإله. ويتنوّع معنى هذه العبارة بحسب الفكرة التي نتكوّنها عن الإله: قد يكون الإله جسدانيًا مثل مين، أوزيريس، أمون، أو مثل إله ضمير إبراهيم وشريعة موسى. فالطابع المقدّس للملك لا يجعل الملك الهًا في كل الحالات. كان الفرعون يُعتبر الهًا، لا ملك الرافدين. أمّا في أرض أسرائيل، فيبقى الملك خاضعًا لله ولوصاياه. إنّه يتبنّاه يوم يعتلي العرش، ولكنّه يبقى وكيلَه على الأرض. فالملك الحقيقي على شعب الله هو الله بالذات. هذا هو المبدأ الأساسي. ولكنّ الافكار ستتواجه، وما احتفظت به التوراة كان بعيدًا عمّا فكّر به البلاط الملكي.

٤ - الليتورجيات الملكية

تعبّر الليتورجيا بقوّة عن تطلّعات الشعب إلى هذه الموهبة الملكية التي توفّر له الخلاص والسعادة. فالملك الذي اختاره الإله الوطني وسلّم اليه حياة الشعب، هو أيضاً الكاهن الأعظم. وقد أُعطي له هذا اللقب في مصر وبابل وفينيقية وفي مز ١١٠ (أنت كاهن إلى الأبد على رتبة ملكيصادق). إذًا، يتدخّل الملك في الليتورجيا، ويبني الهيكل ويتعهّده ويقوم بإصلاحه وتأمين العبادة فيه. فالليتورجيات الكبرى يكون موضوعها الملك، والليتورجيات الملكية هي أيضاً أعياد وطنية.

وتنصيب الملك هو أوّل عمل ملكي. وسنجد فيه رموزًا عديدة: التنصيب، التتويج، رش الماء، إعطاء اسم جديد. والطقس الذي يحمل أعمق المعاني هو المسح بالزيت

المقدّس. مُسح الملكُ في فينيقية وبابل القديمة ولدى الحثيين، كما مُسح في أشورية ومصر باسم سلطة سامية. هذه السلطة هي سلطة الفرعون المؤلّه بالنسبة إلى امراء كنعان، وهي سلطة الآلهة في الحالات الأخرى. ففي الألف الثالث، كان ملوك أكاد الساميين «مسحاء أنو» الإله السامي، كما كان ملك إسرائيل «مسيح يهوه» (١ صم ٢٤: ١١؛ ٢٦: ٩؛ مز ٢: ٢). حين يعتلي الفرعون العرش، ينال قوّة خاصّة «كا»، ينال لا القوّة المجرّدة بل شخص «الإله القويّ». صار هو القوّة. وكانت المسحة تمنح ملكَ اسرائيل الروح (كذا في العبرية) المحيي الذي يخصّ الله (تك ٦: ٣)، تمنحه الروح الضروري للحياة (١ صم ١٦: ١٣؛ رج ١٠: ٦؛ ١١: ٦). أمّا سفر القضاة فسيمنح الروح لبعض «القضاة» الذين هم رموز ملكية.

ويسمَّى ملك إسرائيل «نجيد» وهو لقب ديني قريب من كلمة «فوقد» التي تعني الراعي. فالملك هو من يختاره الإله الوطني من وراء الغنم من أجل خير شعبه. ويكوّن الملك وحدة مع شعبه. هذا ما سمّي «الشخصية المتضمّنة». وهو يحمل أيضاً قوّة إلهية، قد يخسرها سريعًا. هذا ما حدث لشاول وسليمان. ويشيخ الملك، فيصبح رجل العائلة، لا رجل الدولة، كما كان داود في أواخر أيّامه. وقد تنشب الحرب بين سلالة شاول وسلالة داود، بل بين أعضاء السلالة الواحدة (أبناء داود). وهذه هي تصدّعات الايديولوجيا الملكية التي من خلالها ستبرز الصراعات بين القبائل. وستشكّل هذه الصراعات لحمة تاريخ إسرائيل الملكي وموضوع أوّل أسفار التوراة.

ب – شاول

هناك ثلاثة اخبار تعالج وصول شاول إلى الملك. الأوّل (١ صم ٩: ٢٦ ي): حين مسحه صموئيل. الثاني (١ صم ١٠: ٧ ي): حين اختاره صموئيل بالقرعة في المصفاة. الثالث (١ صم ١١: ١ – ١٥): حين انتصر شاول على العمونيين. وهذا الأخير هو أقدم الثلاثة. كان شاول في جبعون حين علم بحصار يابيش جلعاد. فأرسل رسله إلى كل أرض إسرائيل. ولكنّ النصّ لا يورد أسماء القبائل التي دُعيت إلى الحرب. وانتصر شاول، وأسّس الملكية في الجلجال. وستكون منطقة هذه الملكية وادي الأردن الوسطى مع جلعاد إلى الشرق وجبل إفرائيم إلى الغرب، ومع أرض بنيامين. وبعد موت شاول، ستكون هذه

الوادي محور المملكة (٢ صم ٢ : ٨ ي؛ ٤ : ٧). كان انتصار شاول على العمونيين ساحقًا. وسيقاتل حلفاءهم: جماعة بيت رحوب وملك صوبة (١ صم ١٤ : ٤٧)، كما سيقاتلهم داود أيضاً.

١ - شاول ومعاركه الحربية

وامتدّ عمل شاول البنياميني إلى الجنوب الغربي، الى منطقة جبع وجبعة. كان الفلسطيون موجودين في مكماش وجبعة المذكورة في لقاء شاول بصموئيل (١ صم ٩ : ١ - ١٠، ١٦). فالمدينة التي التقى فيها شاول بصموئيل غير مذكورة في النص، ولكنّها في جبل إفرائيم وفي أرض صوف. ولكنّ الاحتفالات ستتمّ في الجلجال (١ صم ١٠ : ٨؛ رج ١٣ : ٥ - ١٥). وفي الخبر الثالث، المدينة هي المصفاة التي تبعد بضعة كيلومترات إلى الشمال من جبعة. بمَا أنّ جبعة صارت جبعة شاول، هذا يعني أنّ شاول طَرد منها الفلسطيين بعد انتصاره في مكماش التي تبعد ٨ كيلومترات الى الشمال الغربي من جبعة. هذا النصر الذي ينسبه ف ١٤ إلى شجاعة ابنه يوناتان، حرّر المنطقة حتّى بيت حورون أو ايالون، وهي كلّ المنطقة الجبلية التي تصل الى مقاطعة جت في الساحل (شافلة أو المنطقة السُفلى).

بعد أن حرّر شاول جبعة (اليوم: تل الفول) التي تبعد ٥ كيلومترات إلى الشمال من أورشليم، اصطدم بسلسلة من المدن الكنعانية. لم يهتمّ باورشليم، ولكنّه انشغل بقرية يعاريم (أي بعلة القديمة، يش ١٥ : ٦٠؛ ١٨ : ١٤) التي يقطنها البنيامينيون. وسيطر شاول على بئيروت، فلجأ اهلها الى جتائيم في أرض الفلسطيين. وسينتقم اثنان من سكان بئيروت هما ريكاب وبعنة، أبناء رمون البئيروتي، فيقتلان اشبوشت ابن شاول (٢ صم ٤ : ٢ - ٨). ولكن سيسيل الدم في جبعون، وسيتّهم الجبعونيون شاول فيما بعد بأنّه أراد أن يفنيهم (٢ صم ٢١ : ٥). وفي أي حال، نقض شاول المعاهدة التي قطعها يشوع مع الجبعونيين (يش ٩) وسال الدم. وما هو أخطر من هذا، هو أنّ معكة، جدّة شاول من قيش، قد تزوّجت «أبا جبعون» (١ أخ ٨ : ٢٩) وسيدفع نسل شاول ثمن الدم (٢ صم ٢١). ولكن ستظل جبعون في بنيامين «الذئب المفترس» (تك ٤٩ : ٢٧).

ووسّع شاول حملاته، فدخلت جيوشه مرتين إلى بريّة يهوذا: مرّة أولى ضدّ العماليقيين (١ صم ١٥)، ومرة ثانية حين لاحق داود (١ صم ٢٤ و٢٦). لهذا يتكلّم ٢ صم ٢١ : ٢

عن «غيرة شاول» من أجل إسرائيل ويهوذا. ولكنّ يهوذا كانت بعدُ عبارة جغرافية فيها مدن مثل الكرمل (١ صم ١٥: ١٢؛ رج ٢٥: ١٢)، وقعيلة (١ صم ٢٣: ١، ١٢)، ومجموعات مثل القينيّين (١ صم ١٥: ٦) الذين قدّروا مساندة شاول لهم ضد العماليقيين أو ضدّ الفلسطيين. في وقت من الأوقات، كان بنو عماليق قد سيطروا على وادي الأردن. أمّا شاول فهاجم العماليقيين في عرينهم الجنوبي ليحمي قاعدته الأساسية التي هي وادي الأردن.

وامتدّ شاول نحو الغرب حتّى جت التي منها جاءت هجمات الفلسطيين الى منطقة بنيامين. فوصل إلى وادي البطمة (عمق ها ايله)، وواجه جيشًا فلسطيًا تركّز في افس دميم بين سوكو وعزيقة (١ صم ١٧: ١ - ٢). في هذه المناسبة، إنخرط بنو يسّى من بيت لحم في جيش شاول. وبمَا أنّ افس دميم هي عينها فس دميم (١ أخ ١١: ١٣=٢ صم ٢٣: ٩)، يمكن أن ترتبط معارك داود وأبطاله ضدّ جليات والفلسطيين بحملات شاول العسكرية يوم كان داود شابًا. وكنّا قد رأينا أنّ إحدى هجمات الفلسطيين الثلاث توجّهت نحو جنوب بنيامين وهدّدت منطقة لحي (٢ صم ٢٣: ١١؛ رج قض ١٥: ٩ ي). وضايق شاول الفلسطيين فتجمعوا في الشمال، في افيق (رأس العين). لم يحاولوا أن يهاجموه وجهًا لوجه في المنطقة الجبليّة، ففضّلوا أن يجتذبوه إلى وادي الأردن العليا (محور الملكية) بإتجاه جبال الجلبوع.

وكانت المعركة حاسمة. قُتل شاول وابنه يوناتان. ولكنّ الملكية ظلّت ثابتة. فبفضل مساندة أبنير قائد جيش شاول وابن عمه (١ صم ١٤: ٥٠)، ورث اشبعل أباه (٢ صم ٢: ٩). ولكنّ مملكته لم تضمّ كل أرض إسرائيل، بل جلعاد مع محنائيم وإفرائيم وبنيامين وأشير (أو أشوريم) ويزرعيل الذي هو يساكر (يش ١٩: ١٨). واستعاد أبنير السيطرة على سهل يزرعيل بمساعدة أشير ويساكر، وهاجم أهلُ يابيش بيتَ شان. كانت محنائيم عاصمة إشبعل التي أقام فيها داود أيضاً بعد ثورة ابشالوم. أُقام اشبعل في محنائيم لا في جبعة، ودام ملكه سنتين (٢ صم ٢: ١٠)، بعد هذا، قتله ريكاب وبعنة (٢ صم ٤: ٥ - ١٢) وجاءا إلى داود بطريق العربة يخبرانه بمَا حدث.

٢ - شاول وخصومه

لقد كان لشاول خصوم منذ بداية عهده حتّى موته. لا يحدّد لنا النصّ من هم «بنو بليعال» الذين احتقروا شاول منذ البداية (١ صم ١٠: ٢٧؛ ١١: ١٢). قد يكونون إفرائيميين كأولئك الذين عارضوا جدعون ويفتاح وثاروا مع شابع ضد داود (٢ صم

٢٠ : ١ ي)، قبل ان يثوروا مع يربعام ضدّ سليمان (١ مل ١١ : ٢٦ ي). هذا يفسّر جزءًا من دور صموئيل الإفراتي في صوف (١ صم ١ : ١). فهو سيقيم علاقات مع عشيرة إفراتية في بيت لحم (١ صم ١٦؛ رج قض ١٩ : ١). فبلاد صوف هذه هي أرض بحث فيها شاول عن أتن أبيه، فالتقى بصموئيل في مدينة لا يذكر النصّ اسمها (ستكون المصفاة في الخبر الثالث). إذا عدنا إلى يش ١٨ : ٢٦، عرفنا أنّ المصفاة هي في أرض بنيامين. ولكن يبدو أنّ الأمر لم يكن دومًا هكذا (قض ٢٠ : ١). على كلّ حال، لا يتكلّم الخبر الأوّل عن صموئيل إلاّ في إطار استجواب من قبل جماعة شاول (١ صم ١١ : ١٢). وفي الخبر الثاني تُعطى المسحة بطريقة سرية ويبدأ الصراع حالاً في الجلجال (١ صم ١٣ : ٥). ثم يندلع أيضاً بعد المعركة مع العماليقيين في ١ صم ١٥ : ١٢. أمّا أصل النزاع فسائل عبادية، ولكنّنا نستشفّ في الواقع توتّرات بين العشائر والقبائل.

واتّخذ شاول حذره من إفرائيم، وتعامل بصعوبة مع صموئيل في معبد الجلجال ومع سائر الأوساط الدينية. كان قد أبعد من البلاد «السحرة والعرّافين» (١ صم ٢٨ : ٩)، وها هو يذهب إلى ساحرة عين دور ويتّصل بأبناء الأنبياء. واتّخذ حذره من كهنة نوب، وقد كان هذا المعبد قريبًا من أورشليم التي ما زالت في يد اليبوسيين. كان كهنة نوب قد جاؤوا من شيلو حيث قضى صموئيل أيّام صباه. ولكنّ شاول سيقضي على كهنة نوب حين يظنّ أنّهم تعاملوا مع داود والإفراتيين.

وقد نفهم أعمال شاول إذا عرفنا طبعه المنهك عصبيًا، كما نفهم التوتّرات داخل عائلته نفسه. أوّلاً: لم يخبر شاول عمّه بالمسحة (١ صم ١٠ : ١٦). وهذا العمّ هو، على ما يبدو، والد أبنير (١ صم ١٤ : ٥١). وإنّ أبنير تزوج سراري شاول بعد موته فأظهر طموحه إلى العرش (٢ صم ٣ : ٧؛ رج ١٦ : ٢٠ – ٢٢؛ ١ مل ٢ : ٢٢). ولم يكن ليعلن إشبعل ملكًا لو لم يضغط عليه الشعب. ولقد كان يهيّئ اتّفاقًا مع داود لو لم يقتله يوآب ليثأر لأخيه.

ولم يكن أبنير واشبعل وحدهما في عائلة شاول. فهناك يوناتان الذي شارك في حروب والده منذ مكماش إلى الجلبوع. فهذا الشاب المندفع تأثّر بداود، محارب بيت لحم، الذي صار صهره حين تزوّج أخته ميكال. كان في يوم من الأيّام يدافع عن داود (١ صم ٢٠ : ٣٠) فسبّه شاول وسمّاه «ابن الثائرة الفاسدة، ابن الفاجرة». هل نحن أمام شتيمة معروفة أم أكثر من هذا؟ نحن لا نعرف إلاّ امرأة واحدة لشاول وهي أحينوعم بنت

أحياعص (١ صم ١٤ : ٥٠). لا يرد هذا الاسم إلاّ قليلاً في التوراة، وقد تسمّت به زوجة داود الأولى. لا نعرف اسم والدها، ويبدو انّها من يزرعيل إحدى مدن أرض شاول (تُذكر محلّ يساكر في ١ صم ٢ : ٩). إذًا، هناك مسألة احينوعم التي لم تكشف عنها المراجع البيبلية، وقد تكون في صالح شاول أو في صالح داود. ففي هاتين الحالتين، لا يجدر بيوناتان أن يتذّكرها. يبقى أنّ الصهر هرب من بلاط جبعة بانتظار أن يرث حميّه. وُلدت السلالة البنيامينية في النصر، ولكنّها تهدّمت في مشاكل عائلية. وقد كادت مملكة يهوذا أن تزول مثلها، ولكنّ التاريخ سار مسارًا مغايرًا.

ج – داود حوالي السنة ١٠٠٠

١ – القرابة

كان داود ذاك البطل المهيب والجذّاب رغم خطاياه وشيخوخته. وُلد في بيت لحم، وكان والده يسّى من مجموعة (مي ٥ : ١) افراتة. هذه القرية التي لا ماء فيها والتي تقع بين منطقة حرجية ومنطقة أكثر جفافًا، تسمّت باسم إله الخصب في كنعان، لحمو، الذي تذكره رسائل تلّ العمارنة. نحن نعرف نسب داود من خلال ملخّص كثيف نقرأه في التوراة، فنكتشف تشعّبات أصوله (را ٤ : ١٨ – ٢٢). ترتبط عيلته بعشيرة فارص. وإذا عدنا إلى أسماء الأمكنة قرب أورشليم (بعل فراصيم، فارص عزة)، عرفنا أنّ المسكن الأوّل للعشيرة كان بين أورشليم وبيت شمس. وعَبْرَ رام، إرتبط داود بكالب الحبروني ويرحمئيل الجنوبي (١ أخ ٢ : ٢٥، ٤٢). وعبر عميناداب ونحشون، إرتبط باللاويين القهاتيين (١ أخ ٦ : ٧؛ رج خر ٦ : ٢٣)، وعبر راعوت ارتبط بموآب. وصل إلى بيت لحم بفضل جده بوعز السامي الأصل. ولكنّ اسم والده يسّى (إيشاي كما يقول ١ أخ ٢ : ١٣) يعود بنا إلى أصل فينيقي أو أرامي، وقد يكون ابيشاي، إذا تذكّرنا اسم حفيده إبن صروية أخت داود. ومهما يكن من أمر، فإنّ إسرائيلي الشمال سيحسبونه قريبهم لأنّه إفراتي. قالوا له قبل أن يعلنوه ملكًا: «نحن عظمك ولحمك» (٢ صم ٥ : ٢) أي نحن من عيلتك وقبيلتك. أمّا اسم داود فيرد قليلاً ويصعب فهم معناه. فقد يعود الى القرابة (داود: العم والخال)، أو المحبّة (محبوب من الله. رج في العربية الودود) كما في أسماء سامية مثل دودو، داود.

نحن نعرف أسماء إخوة داود (١ أخ ٢ : ١٣ ي) ولا سيّما شمعا أو شمه (١ صم ١٦ : ٩، ١٧، ١٣) والد المحتال يوناداب الذي أعطى ابن عمّه نصيحة فاعلة ولكنّها قادته إلى

الكارثة (٢ صم ١٣ : ٣). وكان لداود أختان لعب بنوهما دورًا سياسيًا هامًّا. الاولى: صروية وهو اسم أرامي أو موآبي ويرتبط بيهوه. كان لها ثلاثة بنين: أبيشاي الأكبر، يوآب الأعنف، عسائيل الأسرع. نحن نجهل اسم والدهم. ولكنّنا نعرف اسم والد ابيجائيل الأخت الثانية، أو بالأحرى أخته من أمّه، لأنّ والدها ليس ابيشاي (يسى) بل ناحاش (٢ صم ١٧ : ٢٥). وقد يكون هذا ناحاش العموني الذي خاصم شاول وارتبط بعلاقات طيّبة مع داود (٢ صم ١٠ : ٢). تزوّجت إبيجائيل من ياتر الاسماعيلي (١ أخ ٢ : ١٧، نقرأ في ٢ صم ١٧ : ٢٥، يترا الاسرائيلي)، ولكنّه لم يأخذها إلى بيته، بل جاء الى بيتها، فكان زواجهما كزواج شمشون من ابنة تمنة (قض ١٤ : ١ - ٥، هذا ما يفترضه تك ٢ : ٢٤). فوُلد لهما عماسا الذي زاحم يوآب فقتله كما قتل أبنير.

٢ - داود وشاول

حين بدأ شاول يتوسّع نحو الجنوب والغرب، كان داود أحد الشباب الذين جنّدهم (١ صم ١٤ : ٥٢). وبين نخبة المحاربين الذين أحاطوا بداود، كان الكثيرون من رفاق شبابه (٢ صم ٢١ : ١٥ - ٢٢؛ ٢٣ : ٨ - ٣٩). لقد اهتمّ شاول بجماعة بيت لحم الإفراتية في حملاته ضدّ العماليقيين والفلسطيين ولا سيّما في قعيلة (١ صم ٢٣). وقد جعل داود بقربه على مثال الفرعون الذي يأتي بابناء تابعيه الى مصر. وما عتّم الشاب داود أن أظهر شجاعته في الحرب. هتفت له النساء: «قتل شاول الألوف، أمّا داود فعشرات الألوف» (١ صم ١٨ : ٧؛ ٢١ : ١٢؛ ٢٩ : ١٥). وضمّ شاول داود إلى عائلته، فزوّجه إحدى بناته ويبدو أنّها ميراب لا ميكال. كان داود جذّابًا فاشتهر كموسيقي على مدى الأجيال (عا ٦ : ٥)، وقد هدّأت قيثارتُه الملك في أتعس حالاته.

ولكنّ التوتر بين صموئيل الإفراتي وشاول امتدّ على العلاقات بين شاول وبيت لحم إفراتة. ففي يوم من الأيّام، ذهب داود إلى عيد عائلي في بيت لحم (١ صم ٢٠ : ٢٤ ي) وأطال إقامته، فحسب شاول أنّه يدبّر له مؤامرة. وتدخّل يوناتان، ولكنّ تدخّله لم يُجدِ نفعًا. ثمّ إنّ دخول داود في العائلة الملكية أثار قلق شاول وحسدَه. فأُجبر داودُ على الهرب، وجعل عائلته في موآب حيث له الأقارب بواسطة راعوت (١ صم ٢٢ : ٣). واستطاع داود أن يجمع حوله ٤٠٠ رجل من رعاع القوم (٢ صم ٢٢ : ٢). ولاحق شاولُ داودَ، فترك

داودُ مدينة قعيلة التي كان قد دافع عنها ضدّ الفلسطيين، ثمّ ترك منطقة حارث الحرجية. بعد هذا، إلتجأ إلى مناطق جنوب يهوذا الجرداء، في زيف الكرمل. وفي النهاية، طلب حماية أكيش، ملك الفلسطيين في جت. ولكن جت كانت مركز عمليات الفلسطيين الحربية ضدّ بنيامين.

٣ - داود في صقلاج

وصار داود تابعًا لملك الفلسطيين. غير أنّ اكيش لم يستعمل خدماته ضدّ الملك شاول، بل سلّمه موقعًا بعيدًا عن مسرح العمليات العسكرية. جعله في صقلاج، قرب بئر سبع، وطلب منه أن يراقب قبائل الجنوب التي لا تعرف الهدوء.

كانت الإقامة في صقلاج مهمة. فداود لم يكن فيها وحده. فقد كان معه أبياتر الذي نجا من القتل يوم أمر شاول بقتل العائلة الكهنوتية في نوب، والذي كان الوارث الشرعي لتقاليد هيكل شيلو في إفرائيم. كانت صقلاج في منطقة قبيلة شمعون، وكانت قريبة من معبد بئر سبع حيث أقام إبراهيم وتعبّد لإيل عولام (تك ٢١ : ٣٣، الإله الأزلي). وكانت صقلاج أيضاً قريبة من النقب، وهكذا كانت جماعة داود تصل بعض المرات الى بئر لحي روئي، بين قادش وبارد (تك ١٦ : ١٤). هناك أقام إسحق، وإلى هذا المكان المقدس جاء أبناء إسماعيل. وحين وصل داود الإفراتي إلى منطقة صقلاج، وجد عشائر متحضرة أقامت في الماضي في جبل إفرائيم (تك ٣٤) قبل أن تتشتّت. كانت هناك قبيلتا شمعون ولاوي، ولا ننسَ أنّ ابياتر كان لاويًا.

واتصل داود ورجاله بالمدن الواقعة جنوبي حبرون (١ صم ٣٠ : ٢٦ - ٣١)، وتعرّف الى القينـيين واليرحمئيلـيين وكالبيّـي حبرون والكرمل (حيث أخذ داود امرأة نابال، أبيجائيل التي صارت زوجته الثانية، رج ١ صم ٢٥). وذهب داود إلى الغرب، فالتقى في النقب الكريتيين والفلاطيين (قريبون من الفلسطيين، ١ صم ٣٠ : ١٤) الذين سيختار منهم حرسه الشخصي.

٤ - غزوات داود

صار داود ضابطًا لدى أكيش، ملك الفلسطيين، فقام بغزوات عديدة (١ صم ٢٧ : ٨). وأهمّها تلك التي قام بها ضدّ العماليقيين الذين حاربهم شاول في الماضي. صاروا أقوياء في شرقيّ يهوذا فاستفادوا من غياب داود ليغزوا صقلاج ويحرقوها ويحملوا معهم

الغنائم. ولكنّ داود استعاد كل شيء. وحارب في الغرب الجشوريين أو الأشوريين الذين هم عنصر من أشير عرفته النصوص المصرية ولم يصعد الى الشمال. رج عد ٢٤ : ٢٤. وأخيرًا حارب الجرزيين الذين لا نعرف شيئًا كثيرًا عنهم. وإذ كان داود يحارب، كان أبياتر يسأل الأفود والأوريم والتوميم، ويجمع التقاليد عن إبراهيم وإسحٰق، والمعلومات عن موسى. أخذ المعلومات من القينيّين، والكالبيين الذين جاؤوا من قادش برنيع، والقنزيين الذين أقاموا في دبير، واليرحمئيليين الذين كانوا قريبين من أدوم وجبل هور حيث دُفن هارون. وهكذا كمّل أبياتر معلوماته عن التقاليد اللاوية في الشمال وتقاليد إفرائيم التي حملها معه يشوع.

دعا أكيش داود إلى أفيق من أجل معركة الجلبوع التي سيموت فيها شاول. ولكنّ القوّاد الفلسطيين استبعدوا داود وخافوا من خيانته لهم. وهكذا لن يكون داود البطل الذي خان بلاده وحارب شعبه. ثمّ إنّه وصل في الوقت المناسب ليحارب بني عماليق ويستعيد ما خسره أبناء يهوذا. وهكذا بدا داود ذلك المحامي عن أهل يهوذا. وترد في ١ صم ٣٠:٢٧ – ٣١ لائحة باثنتي عشرة مدينة أو مجموعة أعاد اليها داود قسمًا من الغنيمة بشكل هدية أو بركة (تك ٣٣ : ١١). ولهذا، حين مات شاول، مسح رجالُ يهوذا داودَ ملكًا على يهوذا، وذلك بعد حملته السريعة على حبرون (٢ صم ٢ : ١ – ٤).

٥ – داود في حبرون

في هذا الوقت تكوّن «بيت يهوذا»، كما قال داود لأهل يابيش في جلعاد (٢ صم ٢ : ٧). هو لا يزاحم سلالة شاول «سيدكم». فلكية يهوذا هي ملكية أخرى قرب ملكية إسرائيل وموآب وأدوم. إنّها ملكية «باسم الرب»، لأنّ إفراتة عشيرة ترتبط بيهوه مثل إفرائيم. والاسماء التي تتضمّن اسم الله عديدة في زمن داود في محيط داود. والرسالة إلى أهل يابيش تشدّد على هذا الإله (٢ صم ٢ : ٥ – ٦). وتتضمّن ملكية يهوذا عناصر إسرائيلية. تتضمن مستوطنات جاءت من الشمال واجتمعت في عشيرة فارص، كما تتضمّن عناصر لاوية جاءت من الجنوب الشرقي هي عشيرة زارح التي ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بمدينة تامار، وتتضمّن قبيلة شمعون التي اندمجت بها. ونجد، مع هذه العناصر الاسرائيلية، ثلاث عشائر مذكورة في تك ٣٨، ولكن لم تبق إلاّ عشيرة شيلة. وأخيرًا،

إنضمّ إلى هذه الملكية حلفاء داود السياسيون: القينيون، اليرحمئيليون، كالبيّو حبرون، قنزيّو دبير، وسائر الشعوب الغريبة التي اتصلت بداود يوم كان في صقلاج.

كانت ملكية شاول ملكية وطنية تخافها الأقليّات ولا سيّمَا الجبعونيون والبئيروتيون، وتخافها المعابد المحلية مثل نوب. ولهذا فلائحة المدن اللاوية المذكورة في يش ٢١ لا تعرف إلاّ شكيم في جبل إفرائيم. أمّا ملكية داود فهي ملكية تضمّ الأغراب أيضاً وتحترم التقاليد الدينية المحلية وهي تتطلّع إلى وحدة حول الملك وحول إلهه يهوه.

لم يُبدِ الفلسطيون أيّة ردة فعل تجاه تأسيس ملكية يهوذا. وقد يكونون سمعوا نصائح أكيش فاعتبروا أنّ ملكية حبرون هي امتداد لحمايتهم على صقلاج وعلى داود وكيلهم. وقد يكونون حسبوا هذه «الدولة» تفتيتًا لمملكة شاول التي هدّدتهم، وتثبيتًا لانتصارهم في الجلبوع. دخل داود أرض بنيامين وبدأت المعارك قرب جبعون، الى الشمال من جبعة. ولكنّ عبقريّة داود وشخصية أبنير جعلتا الحالة تتّخذ مسارًا جديدًا. أعلن داود مرارًا احترامه وأمانته لشاول: إذا كان الملك عامل صهره بهذه الطريق، فهذا يعود الى مرضه. ثمّ إنّ داود طالب بامرأته القديمة التي استعادها شاول وزوّجها لأحد قوّاده، فلطي بن لائيش (١ صم ٢٥ : ٤٤). قَبل أبنير بهذا الموقف وأعاد إلى داود ابنة شاول، ميكال، ولكنّه اختلف مع إشبعل بسبب سرية لشاول. وفهم أبنير أن داود وحده يقدر أن يلجم خطر الفلسطيين (٢ صم ٣ : ٨). فهيّأ شيوخ إسرائيل للاعتراف بداود الذي عُرف بشجاعته وهو ضابط صغير. وكان أبنير من الحنكة بحيث جعل «كل بيت بنيامين» يأخذون بفكرته. فجاء إلى حبرون، إلى داود، وتمّ الصلح. ولكنّ يوآب قتل أبنير ليثأر لأخيه عسائيل (٢ صم ٣ : ٢٧)، فكاد يهدّد هذه المصالحة. غير أنّ داود برّأ ساحته بجنازة مهيبة، وظهر أنّه ضعيف أمام يوآب كما كان إشبعل ضعيفًا أمام أبنير. وفهم إسرائيل أنّه خسر قائدًا قديرًا. ولكنّ الناس تهيّأت لقبول المحادثات بين داود وشيوخ إسرائيل حتّى بعد مقتل اشبعل على يد بعنة وريكاب من بئيروت. وهكذا جاء شيوخ إسرائيل وأعلنوا أمام الرب أنّهم يخضعون له، ثمّ مسحوه ملكًا (٢ صم ٥ : ٣).

٦ – داود ملك إسرائيل في أورشليم

سمع الفلسطيون بالخبر، فتحرّكوا وهاجموا داود في وادي رفائيم، في وصلة المملكتين اللتين اتّحدتا اتّحادًا وثيقًا فشكّلتا خطرًا عليهم. وحسبوا أنّ اليبوسيين سيتحرّكون بعد أن رأوا أورشليم مدينتهم في شبه حصار. ولكنّ داود حطّم هجوم الفلسطيين. ثمّ جاء إلى

أرض بنيامين في شمالي أورشليم وهجم عليهم فردّهم إلى جازر. في هذا الوقت، سقطت أورشليم في يد داود. ستكون «مدينة داود» وعاصمة مملكته الموحّدة.

كان موقع أورشليم هامًّا من الوجهة الستراتيجية، وحياديًا من الوجهة السياسية. فهي لا ترتبط بأي من المملكتين. ثمّ إنّها تؤمّن الاتّصال بين المملكتين، وبين الشرق والغرب. وجعل داود فيها إدارته ونساءه. وقد أظهرت الحفريات الأركيولوجية أنّ المدينة كانت صغيرة جدًّا. وفكّر داود في أن يبني هيكلاً للإله الوطني الذي بارك سلالته، ولكن لم يحُن الوقتُ بعد. فالعبادة لم تنظَّم بعد، كما لم تنتظم الإدارة المدنية. فالعبادة الاسرائيلية كانت تقتصر على حضور تابوت العهد (٢ صم ١٥ : ١٤). تسلَّم هذا «التابوت» كاهنان، أبياتر رفيق داود في هربه الى صقلاج، وصادوق المتحدّر من ملوك أورشليم القدماء. وحُمل التابوت (أي عرش الله على الكروبيم) باحتفال من قرية يعاريم حيث بقي تحت رقابة الفلسطيين بعد هزيمة ابن عازر (١ صم ٤ : ٤؛ ٢ صم ٦ : ٢؛ ٨٠ : ٢) وجُعل في خيمة (٢ صم ٦ : ١٧). وحين حلّ الوباء، قُدّمت ذبيحة على بيدر أرونا حيث سيُقام الهيكل العتيد (٢ صم ٢٤).

٧ - سياسة داود

هناك لائحتان بالموظّفين الكبار (٢ صم ٨ : ١٥ - ١٨؛ ٢٠ : ٢٣ - ٢٦) تشهدان على بعض التنظيم الإداري. كان بقرب داود «سوفر» و«مزكير»، وهما لقبان يقابلان وظائف كنعانية مأخوذة عن المصريين. الأوّل، هو منادٍ يعلن الإرادات الملكية. والثاني، هو أمين سر الدولة وسيكون قرب داود الشيخ «رعة» (في العربية : راعى أي استمع) (حوشاي) أي صديق حميم أو سكرتير خاص، ومشير (أحيتوفل). ولكن لن يكون له وكيل يهتم باملاك المملكة. كانت أحد أهداف الملكية التقليدية إقامة الحق والعدل (مشفط وصدقة). ولكنّ خدمة العدالة لم تكن قد نظّمت بعد. وهذا الوضع سيكون سببًا من أسباب ثورة أبشالوم، ابن معكة (٢ صم ١٥ : ٢ - ٦).

في وقت من الأوقات سيطرت الوظائف العسكرية مع يوآب، قائد الجيش (الذي سيحلّ مكانه عماسا بطريقة موقتة قبل أن يُقتل (٢ صم ٢٠ : ٤ - ١٣)، وبنايا رئيس الحرس. وظلّ يوآب مدّة طويلة يحتل المكانة الأولى. فإقامة الملكية الموحّدة فرضت على داود أن يتابع عمل شاول ويحمي شرقي الأردن إلى الجنوب وإلى الشمال.

وتثبّتت العلاقات مع الفلسطيين بعد معركة وادي رفائيم (لا ننسَ العلاقات الطيّبة بين داود واكيش ملك جت). وفي بداية عهد سليمان كانت جت بعد مملكة مستقلة (١ مل ٢ : ٣٩ ي). ولكن أطلت الصعوبات في الشرق. فاندفع الأراميون بقيادة هدد عازر، ملك صوبة. وإذ أراد داود أن يوقف هذا المدّ، لم يكتف بأن يتفاهم مع ملك حماة لكي يقطع عليه الطريق من الشمال، بل بسط حمايته على دمشق (٢ صم ٨ : ٦). ثمّ أرسل يوآب فاحتلّ ربة عاصمة بني عمون. ففرض الجزية على السكّان واعتمر التاج (٢ صم ١٢ : ٣٠). كان يوآب قد احتلّ المدينة السفلى وترك للملك أن يحتلّ المدينة العليا فيبقى له فخر الاستيلاء على المدينة.

وتوجّه داود نحو الجنوب. إنتصر على الموآبيين وقاسهم بالحبل وقتل واحدًا من كل ثلاثة محاربين (٢ صم ٨ : ٢). وهكذا صار الموآبيون يدفعون الجزية. وضمّ داود إلى مملكته الأدوميين وعيّن لهم حكّامًا فكانوا عبيدًا له (٢ صم ٨ : ١٤) لا تبّاعًا فقط. وهكذا كان لداود مملكة واسعة.

٨ – شيخوخة داود

وأطلّ الخطر على بني إسرائيل، ولكنّ عون الخدّام الأمناء أعاد الأمور إلى حالها. هرب داود من ابنه أبشالوم، فلجأ إلى محنائيم (التي كانت أيضاً عاصمة اشبعل بعد معركة الجلبوع)، فاهتمّ به برزلاي وغيره. إنطلقت الثورة من حبرون، فكانت واحدة من الأحداث التي أحزنت الملك في شيخوخته. كانت صراعات داخل البلاط وارتبطت بها توتّرات ومعارضات داخل المملكة كلّها. رأى داود دمار عائلة شاول، وضحّى بما تبقى منها للجبعونيين، ما عدا مفيبعل، ابن يوناتان، صديق شبابه. ولكنّه أنهى أيّامه في مشاكل مشابهة. فصوّر كاتبُ أخبارِ خلافةِ داود (٢ صم ١٣ – ٢٠؛ ١ مل ١ – ٢) بوعي وقساوة كيف عمل الحسد والغيرة عند الأبناء والأمّهات مع ضعف الأب. اعتدى أمنون على أخت أبشالوم. قتل أبشالوم أمنون. نفى داودُ أبشالوم. دعا يوآبُ أبشالوم. ثار أبشالوم فقتل يوآب أبشالوم. وحين عاد الملك، إختلف بنو إسرائيل مع بني يهوذا، وثار بنو إسرائيل مع شابع. قتل يوآب شابع ثمّ عماسا، وساعد أدونيا. تغلّب سليمان على أدونيا وصار ملكًا، فقتل يوآب وأنهى المعارضة بعد موت أبيه. حينئذ قال الكتاب: «واستقرّ المُلك في يد سليمان» (١ مل ٢ : ٤٦؛ رج ٢ : ١٢).

هذا هو تسلسل الأحداث خلال شيخوخة ملك تلاعَب به محيطُه. ولكنّ المسائل السياسية لم تتوضّح كلّها. لماذا انطلقت الثورة من حبرون قبل أن تجتذب إسرائيل؟ هل استاء الكالبيون من انتصار داود؟ لماذا بقي برزلاي وبنو جلعاد أمناء للملك؟ هل يكفي أن نقول إنّهم خافوا من الأراميين؟ ما هو واضح، هو أنّ إفرائيم وبينامين لم يقبلا بهذا الملك الهامشي الآتي من الجنوب. فرض داود إرادته (١ مل ٢ : ٥ – ٩)، فانتقل الملك دون أيّ تعاهد بين شيوخ إسرائيل ويهوذا، كما كان في أيّام داود (٢ صم ٥ : ١ – ٣) وكما سيكون بعد موت سليمان (١ مل ١٢ : ١ ي). وأبرزت الملكية أشكال الحكم الفرعوني، وابتعدت عن النموذج السامي. وإنّ عمل شاول وداود مدّ جذورًا قويّة بحيث إنّه ظلّ ثابتًا في الشمال كما في الجنوب.

د – سليمان حوالي السنة ٩٥٠

كان داود محاربًا وسيسيطر على شيخوخته محاربٌ معروف هو يوآب ابن عمه. أمّا سليمان فلن يكون قائدًا حربيًا بل ملكًا تسيطر في أيّامه الحكمة في الدبلوماسية والإدارة. ولهذا جعله التقليد الإسرائيلي إمام الحكماء.

١ – سليمان على عرش داود

كان سليمان عاشر أبناء داود والرابع الذي وُلد له في أورشليم، وقد جاء بعده سبعة إخوة. هو ابن بتشابع التي تكاثرت الأقاويل حول زواجها. لبث في الظلّ يراقب تَصارُعَ الذين هم أكبر منه، فعرف موآمرات كل بلاط. فرضته شخصيتُه، بل تحالفُ منافعٍ بين خصوم أدونيا، فصار ملكًا. وقد وصل إلى السلطة وسط خلافات عسكرية (بناياً ضد يوآب) وكهنوتية (صادوق ضدّ أبياتر). واستند إلى رجل حازم هو ناتان وإلى امرأتين، أمّه وأبيشاج الشونمية.

وتصرّف بفطنة ليثبّت حكمه فنجح. وانتظر الظروف الموآتية ليزيل عناصر الحزب المعادي: يوآب، أبياتر، والبنياميني شمعي. ونحن لا نعرف ثورة داخلية واحدة في عهد سليمان، ولكنّنا نحسّ في نهاية حياته بالمعارضة الإفرائيمية مع أحيا الشيلوني ويربعام الذي من صريدة (١ مل ١١ : ٢٦). وسيتابع سليمان سياسة أبيه في دمج الشعوب بعد أن نال الحكمة الإلهيّة في ليلة من الصلاة قضاها في جبعون، المدينة الكنعانية المعادية لشاول.

٢ – إدارة سليمان

كان سليمان رجلاً إداريًا في خط حكمة الشرق السياسية. بدأ فوسّع عاصمة مملكته وطمر بالملّو (من ملأ وردم) الانخفاض الذي يحمي شمال مدينة داود القديمة، وبنى قصرًا واسعًا يتكيّف والحاجات الإدارية. فقصر داود القديم لم يَعُد يكفي. ثم إنه كان محاطاً بالبيوت، بحيث استطاع الملك أن يرى بتشابع امرأة أوريّا تستحم في رواق قريب عند انحدار عوفل (تلّة بين قصر داود والهيكل). أمّا سليمان فعزل قصره عن المدينة. واتبع العادة الشرقية، فجعل الهيكل قرب القصر الملكي لأنّ الملك يقوم مقام الله فيجلس عن يمينه. الملك هو خادم الله، وقصر سليمان هو امتداد لبيت يهوه صباؤوت أي رب الأكوان أو الرب القدير. وكان الملك يجتاز الرواق، وأمامه حرسه، ليحتفل بالأعياد الوطنية الكبرى أمام الرب الجالس على الكروبيم، المستلقي على دبير (مكان) مرتفع في عمق الهيكل. ولقد تعجبّت ملكة سبأ من تنظيم القصر، وهي الآتية من بلد مشهور بالحكمة. لقد رأت «طعام موائده، ومسكن ضبّاطه، وقيام خدّامه ولباسهم، وسقاته، والمحرقات التي كان يُصعدها في الهيكل» (١ مل ١٠ : ٥).

وجعل سليمان في هذه الأبنية الإدارة الملكية (١ مل ٤ : ١ – ٦): هناك الآن سكرتيران ملكيان، رئيس على ولاة المقاطعات، وكيل يتدبّر أموال التاج، رئيس عمّال السخرة من أجل الأشغال العامّة. ولا ننسَ الوظائف القديمة في عهد داود: رئيس الكهنة، المنادي، قائد الجيش، رئيس الحرس.

ويقوم بنفقات هذه الإدارة المحلية في القصر والهيكل ولاة المقاطعات (١ مل ٤ : ٧ – ١٨). هناك اثنا عشر واليًا، يؤمّن كل واحد منهم النفقات مدة شهر من السنة. كانت نواة الولاية القبيلة، ولكن ضمّ سليمان إلى أرض القبيلة كثيرًا من الشعوب الغريبة والمدن الكنعانية (بما فيها أورشليم) التي احتلّها داود. قد يكون الوالي قريبًا من الملك، ولكنّه كان عادة أحدَ الأشراف فتنتقل وظيفته إلى ابنه حسب تقليد قديم.

وفتح سليمان مدارس ليعلّم الولاة الكتابة والحساب وطريقة الكلام. ولهذا سُمّي معلم الحكمة في إسرائيل. سبقه أمراء كنعانَ، فتبعهم واستلهم الأساليب التقليدية الآتية من بابل في أيّام السلالة الأمورية، كما استلهم النموذج المصري. وسنجد بعض الأسماء المصرية بين كتبة القصر. فنتج عن هذا تقليد في بلاط أورشليم مؤاتٍ لمصر، وهذا ما سيجعل الكاتب اليهوهي في البنتاتوكس يحذّر المؤمنين من هذه الطريقة الجديدة، وسيتبعه الأنبياء.

٣ – العلاقات الدولية

وكان اتّفاق بين سليمان ومصر الضعيفة مع السلالة الحادية والعشرين، ترسّخ بواسطة زواج كان مهره جازر (١ مل ٩ : ١٦). لقد تزوّج سليمان ابنة الفرعون سيامون. لا يشير التاريخ إلى تدخّل الفرعون ضدّ الفلسطيين، ولا يقول لنا في أيّة ظروف استولى على جازر قبل أن يقدّمها لسليمان. وقد كان للملكة الآتية من مصر قصر خاص بها (١ مل ٩ : ٢٤). وقد اتّبع سليمان طريقة فرعون بسياسة الزواجات فتفوّق على أبيه: تزوّج من صيدون وعمون وموآب... وصنع لكلّ امرأة من نسائه الغريبات معبدًا خاصاً بها (١ مل ١١ : ٥ – ٨). فالعلاقات الطيّبة مشروطة ببناء معبد يكرّم فيه آلهة هذه الأميرات على جبل الزيتون.

توجّه سليمان إلى مصر من أجل كتبته، وتوجّه إلى الفينيقيين من أجل أبنتيه ولا سيّمَا الهيكل، بل ومن أجل حصونه في حاصور ومجدو وجازر المبنية بناءً مماثلاً. فنتج عن ذلك علاقات تجارية بل شركات للنقل في البحر الأحمر (١ مل ٩ :٢٦– ٢٨)، وقد تكون هذه الرحلة إلى أوفير وذهبها قد جلبت معها ملكة سبأ إلى أورشليم. وهكذا بدأ تأثير صور التجاري على إسرائيل، وسيتوسّع في القرن التاسع، ولكنّ نتائجه ستكون وخيمة. كانت البلاد سيّدة جزء من الشاطئ الساحلي وصاحبة حق في الدخول إلى خليج العقبة، فعرفت سنوات من الازدهار بفضل تجارة مربحة (١ مل ١٠ : ٥) ولا سيّمَا تجارة الخيل بين كيليكية ومصر (١ مل ١٠ :٢٧ – ٢٩). كل هذا الغنى دفع قسمًا من المصاريف الباهظة التي يتطلّبها الهيكل والقصر، ولكنّه لم يدفعها كلّها. لهذا لجأ سليمان إلى الأشغال الشاقة، وفرَض السخرة على شعبه (١ مل ٥ :٢٧، سخر من كل إسرائيل ١١ :٢٨) وحاول كاتب لاحق أن يصّحح الصورة في ٩ : ٢، فقال: أمّا بنو إسرائيل فلم يجعل منهم سليمان عبيدًا. وزادت ديونه لحيرام ملك صور فأعطاه الضيع في منطقة كابول في الشمال الشرقي من عكّا.

٤ – إخفاق وفشل

وكانت نهاية مملكة سليمان مخيّبة للآمال. بنى داود مملكة متشعّبة، وها قد بدأت تتفكّك في عهد ابنه. وقف شاول وداود بوجه المدّ الأرامي، أمّا الآن فعادت إليه قوته. كان راصون (حازيون) خاضعًا لهدد عازر ملك صوبة الذي قهره داود. فطرد الحاكم الاسرائيلي وجعل من أرضه مملكة مستقلّة. إنّ هؤلاء الأراميّين الذين تميّزوا بالحيوية

والفوضى، أخافوا الأشوريين منذ تجلت فلاسر الأوّل (١١٠٠ ق. م.) وسيخيفون بني إسرائيل في القرن العاشر، ولكنّهم لن يتوصّلوا إلى تكوين مملكة موحّدة. ستكون مملكة دمشق أقوى الممالك الأرامية، بحيث تسمّى بكل بساطة مملكة أرام. وقد يكون الكلدائيّون الذي ظهروا في القرن العاشر وسيطروا فيما بعد على بابل، قد يكونون فرعًا أراميًا.

أمّا سبب ضعف سليمان، فمجيء السلالة المصرية الثانية والعشرين مع شيشانق الأوّل (حوالي ٩٤٥ – ٩٢١)، ونهاية سلالة أقام معها أفضل العلاقات. إنتقلت العاصمة من صوعن (أو تانيس) إلى فيباست (أو بوباستيس)، فابتعدت عن الحدود. وترك الفرعون الجديد سياسة التفاهم والزواج، واستقبل أدوميًّا يحمل في عروقه دمًا ملوكيًا هو هدد الذي كان ضحيّة ما فعله يوآب حين تغلّب على أدوم، وما فعله داود حين ضمّ هذه الأرض إلى مملكته (١ مل ١١: ١٤ – ٢٢). فهدد هذا تزوج قريبة فرعون (أخت امرأته) وعاد إلى بلاده ليستعيدها من تسلّط بني إسرائيل.

واستقبل شيشانق فارًا آخر وكان إسرائيليًا. إنّه يربعام الشاب الإفرائيمي الذي فقد والده، وعمل في أعمال ملو. أظهر كفاءته، فجعله سليمان رئيس أعمال السخرة في «بيت يوسف». لماذا أبعده سليمان عن البلاط رغم اشتباهه به؟ أما كان من الأفضل أن يبقيه معه ويراقبه؟ مهما يكن من أمر، فالنص الكتابي والتقليد الإفرائيمي يعتبر أنّه موسى آخر (رج خر ٢: ٢٥). وما قام يربعام بثورة إلاّ بعد أن تحرّك إفرائيمي آخر هو النبي أحيا الشيلوني. إذًا، عاد يربعام إلى بلاده فوجد تحفظّات في محيط صموئيل ضدّ الملكية وذكريات ثورة شابع. فانتقل إلى المعارضة، ولكنّه أجبر على الهرب إلى مصر. وسيعود منها فيؤلّف سلالةً إسرائيل الثالثة بعد موت سليمان.

هـ – المدّنية السليمانية

١ – العاصمة والمقاطعات

وتوسّعت مدينة داود ببناء القصر والهيكل وردم ملو. وهكذا صارت أورشليم عاصمة حقة. ولكن لا نضخّم الأمور. فهناك مدن مثل حاصور وشكيم وجازر لا تقلّ عنها أهمّية. وسوف نرى منذ موت الملك أنّ بلاط أورشليم بلاط صغير. وإذا قابلنا هيكل أورشليم بهياكل مصر وفينيقية، بدا بناءً صغيرًا. كان في أورشليم كتبة يتعلّمون قراءة الأبجدية

السامية، ولكنّ هناك كتبة منذ القرن الثاني عشر في أماكن أخرى مثل قادش برنيع، وهذا ما تشهد عليه الأبجديات التي اكتُشفت في الحفريات. وكانت الإدارة في بدايتها، وقد سارت على النموذج المصري، تستعمل علاماته العددية وطرائق الحكمة فيه. لقد جاءت أورشليم متأخرة، فلم تستطع أن تسيطر من الوجهة الحضارية على المدن التي سبقتها إلى الوجود.

ولم تجتمع هذه الحضارة في أورشليم بل تشتّت في كل البلاد. وأكبر شاهد على ذلك هو أنّ إدارة المقاطعات تخصّ العائلات العائشة خارج أورشليم. لا شكّ في أنّ التجارة ازدهرت في أيّام سليمان، ولكنّ أورشليم لم تكن مركزًا تجاريًا. أمّا المدن التي تُخزَن فيها الخيرات فهي حاصور، مجدو، جازر، لأنّها أقرب إلى الطرق التي تربط أرض إسرائيل بكيليكية والعقبة ومصر. لقد احتفظ الملك بتجارة الخيل يشتريها في كيليكية ويبيعها للمصريين والأراميين (١ مل ١٠:٢٨ – ٣٠). وأخذ الذهب والفضة يردان إلى أورشليم (١ مل ١٠:١٤ – ٢١) ومعهما سائر الخيرات. ودفعت المقاطعات الضرائب عينًا من أجل نفقات القصر والهيكل. وكما في أوغاريت، كذلك في أورشليم، فالمصادرة أمر طبيعي في مُلكيّات ذلك الزمان. وحقّ الملِك (١ صم ١٠:٢٥) الذي نسمعه قولاً نبويًا بلسان صموئيل (١ صم ٨:١١ – ١٧: يأخذ بنيكم... بناتكم... عبيدكم... ماشيتكم) أبرز بقوة امكانية المصادرة: الرجال من أجل الحرب وأعمال الزراعة، النساء كعطّارات وطبّاخات وخبّازات، الحقول والبساتين ثمّ عشور كل شيء. وهكذا يصبح الأمير ورجاله عبيدًا وخدّامًا للملك. وسيسمّي التقليد الاشتراعي هذا النمط من المجتمع المكون حسب النموذج الفرعوني، «بيت عبودية».

٢ – الأعمال الفنية

وازدهرت أعمال الخشب وأعمال الحديد من أجل بناء الهيكل والقصور في أورشليم. استوردوا الخشب من فينيقية، واستخرجوا الحديد من وادي الأردن بين سرتان وسكوت (١ مل ٧:٤٦)، والنحاس من خليفة وتمنة عند خليج العقبة. وهناك كانت تُصب المعادن، ثمّ تُحمل إلى أورشليم من أجل الرماح والمشبكات والإبر. وكان حي الصنّاع

خارج المدينة عند ملتقى وادي قدرون ووادي جهنم. وسيكون العمّال المختصّون عنصرًا هامًّا بين السكان، فيأخذهم المحتلّ إلى أرضه ليعملوا عنده. وازدهرت صناعة الزجاج (الذي لم يكن بعد شفافًا) والجواهر والفخار. لا شكّ في أنّ أشغال الفخار في زمن الحديد الأوّل هذا، نقصتها ألوان العصر السابق وصُوَر العصافير والأسماك التي عرفتها الحقبة الفلسطية. ولكنّها كانت مطبوخة طبخًا جيّدًا، فبدت جميلة الشكل. نحن نجد سرجًا وجرارًا في الأنفاق التي تقود إلى نبع جيحون، وهي التي حُفرت في هذا العصر أو في الذي سبقه.

ورغم ظهور التجارة على نطاق واسع كما في فينيقية، لا نقدر أن نقول إنّ مجتمع سليمان صار مجتمعًا متحضّرًا. فالتوتّر ظاهر بين البلاط والريف أو المقاطعات. فشعب ألارض يؤلّف وحدة من الملاّك والعبيد. كلّهم يقيمون معًا في بيوت واسعة أو ضيّقة. يذهبون إلى العمل في الحقول. ولكنّهم يحسّون كلّهم بثقل الإدارة المركزية ومتطلّباتها. لهذا، بدأت المعارضة تترجم تململها ثورةً في القبائل. وحين سترفض الخضوع لأورشليم بعد موت سليمان، لن تُحَل المشكلة، لأنّ يساكر سيثور على أورشليم في أيّام خليفة يربعام المباشر (١ مل ١٥: ٢٧ – ٢٨).

٣ – عالم الفكر اللاهوتي

وبدأ تجميع التقاليد القبلية والمحلية القديمة. فأمام هذه البنية الجديدة في الدولة التي تبدو حديثة بالنسبة إلى القبائل والمعاهدات فيما بينها، أُحسّ الناس بالحاجة للاطّلاع على ما حصل في الماضي. قد يكون العمل بدأ يوم اقام أبياتر (الذي من قبيلة لاوي) مع داود في صقلاج وفي أرض شمعون، ويوم نزل أيضاً إلى حبرون وممرا. ولكن لمّا جعلت إدارةُ داود أورشليم، عاصمةَ المقاطعات الاثنتي عشرة، وجب الأخذ بعين الاعتبار تقاليد الشمال، ولاسيّمَا تقاليد موسى، (كان أبناوءه في لايش دان وفي بيت ايل) وتقاليد يشوع الافرائيمي وجدعون المنسّاوي... وكانت كتابات أخرى قديمة مثل الكتابة ضدّ عماليق (خر ١٧: ١٤ – ١٥) ونصوص أخرى.

وكانت هناك أيضاً كل التقاليد الدينية المحليّة التي لا نستطيع أن نلغيها بشطبة قلم. اعترف داود بإله واحد مثل موسى، إنّه إله إبراهيم. ولكن هل هذا يعني إلغاء شعائر

العبادة في لحي روئي وفي بئر لحي روئي حيث يقيم نسل إسحٰق و إسماعيل. ثمّ إنّ إبراهيم زرع شجرة اثل باسم إيل عولام في بئر سبع. فكلّ هذه الأمكنة المقدّسة التي تغذّت فيها التقوى الشعبية لا تدمّر لأنّ الآباء مرّوا فيها. ولكنّ فكرًا لاهوتيًا فرض نفسَه فطبع بطابع فريد إله إسرائيل، الملك الوحيد، الذي يبدو ملك يهوذا مرسلَه الوحيد. لهذا، لا تُحسب العبادات المحلية إلاّ عبادة «ملائكة الرب» الخاضعة له ورسله في الظهورات التقليدية. فإله القبائل الحربي هو الإله الوطني وحده، وعرشه هو الآن في هيكل أورشليم. وهكذا ارتسم لاهوت غنيّ يحترم القوى الدينية التقليدية، ولكنّه يُظهر متطلّبات من أجل وحدة الإله الوطني الذي يكفل وحدة البلاد السياسية.

٤ – الكتابات

لقد بدأ المفكّرون في أورشليم يتأمّلون في هذه المسائل، ووجد الكتبة أنفسهم معنيّين بها، لأنّ القضية قضية شرعية السلالة والملك الذي يرتبط بهذه السلالة. ووجد الكتبة نماذجهم في مصر.

وازدهرت أقصوصات ظريفة تعالج بلطافة أخطر مشاكل البلاط: كيف تستطيع الزوجة (مثل رفقة أو بتشابع) أن تنقل الإرث إلى الابن الذي تحبّه (تك ٢٧)؟ كيف يكون الزواج حسب إرادة الله رغم سريّته (تك ٢٤)؟ كيف تفشل الملكية (قض)؟ كيف تظهر حكمة الملك (١ مل ٣)؟ ففنّ بناء مشهد سيكولوجي ودراماتيكي هو معطية تاريخية تؤلّف جزءاً من حكمة هؤلاء الكتبة المبنيّة على الخبرة. ولكن إن عرف الكاتب أن يرسم عبر الحوار مشهدًا سياسيًا، فهذا لا يعني أن لا اساس تاريخيًّا لخبره. فحكمة ذلك الزمان تقوم بأن نفتح عيوننا (تك ٣:٧)، ونحتفظ بتذكّر ونتأمّل فيه، ونرويه بطريقة شيّقة متجنّبين عرض المسائل البشرية عرضاً متحجرًا.

إنّ رسم وجه، وتنظيم حوار، وتقديم أقصوصة، ترجع إلى أساليب البلاغة التي تعلّمها الكتبة في المدارس على خطى كتبة مصر وبلاد الرافدين. وقد بقي لنا من كل هذا الشيء الكثير في التوراة. ثمّ إنّه منذ عهد سليمان، تكوّنت أقوال مأثورة بشكل درفتين متوازيتين كما في المجموعات السومرية والأكادية والحثية والفينيقية. وكانت لوحات صغيرة تعلّم الوزير

العتيد كيف يقدّر الأوضاع. ولا ننسَ أنّ الكهنة كانوا جزءاً من الإدارة (٢ صم ٨: ١٧ - ١٨؛ ٢٠: ٢٥ - ٢٦؛ ١ مل ٤: ٤). هم خدّام الشعائر الموسوية والسليمانية فتعاملوا مع تشعبات وتعقيدات بلاط داود وسليمان. وجدوا أنفسهم بين لوحي الوصايا الموضوعين في الهيكل ومؤامرات بلاط ملكي لا يعرف إلاّ الاضطراب. فكيف سيتصرّفون؟

الفصل الخامس عشر

الملكية المقسّمة: إسرائيل ويهوذا

المقدّمة:

نتطرّق في هذا الفصل إلى المملكتين في أرض كنعان: مملكة إسرائيل في الشمال وعاصمتها ترصة ثمّ السامرة، ومملكة يهوذا في الجنوب وعاصمتها أورشليم. ونتوقّف عند خمس محطّات: الأولى: مملكة إسرائيل ومصير يهوذا. الثانية: الحرب الأرامية الإفرائيمية وسقوط السامرة. الثالثة: حزقيا، ملك يهوذا، وخلفاؤه. الرابعة: يوشيا. الخامسة: نهاية المملكة الداودية.

هذه الحقبة هي أغنى الحقبات بالمُعطيات التي نجدها خارجًا عن التوراة: الحوليّات الأشورية، المعطيات الابيغرافية (كتابة منقوشة على مبنى أو تمثال) والأركيولوجية التي اكتشفت في أرض يهوذا وإسرائيل. ولا ننسى أنّ المملكة الحقّة وحضارة بني إسرائيل الأولى هي مملكة إسرائيل، مملكة الشمال، وسترث غناها أورشليم بعد سقوط السامرة سنة ٧٢١. ومرّت حقبة سبقت السامرةُ أورشليمَ التي ستُعتبر ضالّة في أيّام عثليا حين كان الملك ياهو ينقّي السامرة ويقوّم مسيرتها. ولكنّنا نستشفّ منذ البداية العلامات السابقة لتقلّبات المستقبل. فسلالة يهوذا أكثر ثباتًا من سلالات السامرة، والشعب (شعب الأرض) متعلّق

بها. أمّا الشمال فقسّم بين قبائل تعلن كل واحدة منها سلالتها الخاصة. عرفت مملكة الشمال الحرب مع أرام دمشق، قريبتها، ثمّ تأثير فينيقيّي صيدون وصور. وتجاوزت ما فعله سليمان، فدخلت في لعبة المعاهدات والتجارة دون أن تتمتّع بالسهولة التي يقدّمها البحر المتوسط. وتضاعفت الأزمات السياسية وانضمّت إليها أزمة اجتماعية فكانت السلطة الأدبية في يد الأنبياء لا في يد الملوك.

أ – مملكة إسرائيل ومصير يهوذا

١ – ورفضت إسرائيل ملك يهوذا

عرفنا أنّه كان لسليمان نساء عديدات، ولكنّنا لم نعرف الشيء الكثير عن أولاده: بل نحن لا نعرف إلاّ رحبعام ابن نعمة العمّونية (١ مل ١٤ : ٣١) التي أدخلتها الدبلوماسية إلى بلاط يهوذا. وكان رحبعام ابن ٤٥ سنة حين اعتلى العرش. هذا يعني أنّه وُلد في أيّام داود الأخيرة. قد يكون البكر، ولكن من الممكن أن يكون هناك أبناء آخرون وُلدوا من أمّهات أُخَر وطالبوا بالحكم. وجاء اجتماع شكيم فطلب رحبعام من قبائل الشمال أن يمسحوه ملكًا، وقد أراد من هذا العمل أن يعتمد على وفاق القبائل الواسع فيجدّد ما فعله داود مع شيوخ إسرائيل (٢ صم ٥ : ٣) في مكان مرّ فيه إبراهيم ويعقوب (أو إسرائيل) ويشوع. تلك كانت نصيحة مستشاري أبيه الخيّرين.

كنّا نودّ أن نحصل على معلومات أكثر عن هذا الاجتماع، ولكنّ حالة النص (١ مل ١٢ : ٢) لا تسمح لنا أن نعرف متى عاد يربعام من منفاه. هل دعته المعارضة، أم هل عاد إلى البلاد حين انفصلت قبائل الشمال عن رحبعام؟ الفرضيّة الثانية أكثر معقولية. ومن الأكيد أنّ الشعب تأخّر في إعلان رحبعام ملكًا، وطلبوا مسبقًا تخفيف الضرائب وأعمال السخرة: تفاجأ الملك بهذا الطلب وطلب مهلة للتفكير. حينذاك تواجهت المدرسة الجديدة (ترك مشورة الشيوخ وتبع مشورة الفتيان) مع المستشارين القدماء. لقد تمثّلت المدرسة الجديدة برفاق الملك في صباه وهم الذين تربّوا في مدارس الكتبة المشدّدة على الايديولوجية الملكية التي تقول: ما يقرّره الملوك هو قول «إلهي» لا يقبل الجدل (رج أم ١٦ : ١٠ : في شفتي الملك كلام وحي). إتّبع رحبعام مشورة الفتيان فكانت الكارثة. ودوّى من جديد صوت ثورة شابع: «لا نصيب لنا مع داود، لا ميراث لنا مع ابن يسّى

(ايشاي). إلى خيامكم يا بني إسرائيل. والآن، فانظر لبيتك يا داود» (أي: إهتم بأمور مملكتك) (١ مل ١٢ : ١٦). وصارت مملكة يهوذا معزولة، وهرب رحبعام إلى أورشليم. ثمّ أرسل أدورام المولّى على السخرة، فرجموه بالحجارة. وحاول رحبعام أن يعيد القبائل إليه بقوّة السلاح، فواجهته كلمات النبي شمعيا. وأحسّ الملك أن لا قدرة له على ذلك، لاسيّمَا وأنّ يربعام متفق مع شيشانق. ولهذا قرّر الدفاع عن نفسه فبنى سلسلة من الحصون (٢ أخ ١١ : ٥ – ١٠) اكتُشفت اليوم بعضُ آثارها.

٢ – يربعام الإفرائيمي (حوالي ٩٣٠ – ٩١٠ ق. م.)

وصار يربعام ملكًا. فكما كان لكل من بنيامين (شاول) ويهوذا (داود، سليمان، رحبعام) سلالة ملكية، هكذا سيكون لإفرائيم. وتصوّر يربعام حكمه على مثال حكم سليمان الذي عرفه حين بنى ملّو. وهذا النموذج السليماني هو نسخة مطابقة للنموذج المصري الذي عرفه يربعام أيضاً يوم كان منفيًا في مصر. حافظ على هذه الإيديولوجيا وبنى هياكل ملكية (دان، بيت إيل. رج ١ مل ١٢ : ٢٦ – ٣٣؛ عا ٧ : ١٣) وعيَّن كهنة. وجعل عاصمته في شكيم قبل أن ينقلها إلى ترصة ليكون قريبًا من جلعاد حيث يضايقه المدّ الأرامي.

ومرّ قرنان من الزمن كانت مملكة الشمال الوارث السياسي الحقيقي لمملكة داود، بعد أن ضمّت أقلّه عشر قبائل وقسمًا من بنيامين. وكان أوّل من شعر بالخطر شيشانق الأوّل الذي أرسل حملة على أرض إسرائيل في السنة الخامسة لرحبعام وقبل أن يموت حوالي سنة ٩٢٥. ونقرأ مسيرة حملته في لائحة الكرنك: عبر أرض إسرائيل طولاً وعرضاً، ولكنّه عفا عن أورشليم مكتفيًا بجزية ثقيلة. كيف نفسّر هذا الأمر؟ أحسّ رحبعام بالتهديد يأتيه من مملكتي موآب وإسرائيل فخضع لشيشانق. إستفاد شيشانق من الوضع الحاضر ليدجّن ملك إسرائيل. ولكن مصر لن تعود في الوقت القريب إلى إسرائيل، بعد أن حكمها الليبيون فضعفت جدًّا.

٣ – بعشا اليساكري وآسا اليهوذاوي (حوالي ٩١٠ – ٨٧٠)

ومات يربعام ورحبعام، الواحد بعد الآخر. ولكنّ ناداب بن يربعام لم يستطع أن يحتفظ بالعرش. قُتل سنة ٩٠٩ تقريبًا حين كان يقاتل الفلسطيين ويحاصر جبتّون (١ مل ١٥ : ٢٧). وطالت الحرب بين مملكة إسرائيل ومملكة يهوذا (١ مل ١٥ : ٦، ١٦)، بعد أن

اتفّق الجنوب (مصر، فلسطية، يهوذا) ضدّ الشمال. وظلّت المعارضة حاضرة في أيّام بعشا، قاتل ناداب. مع بعشا جاءت قبيلة يساكر (يزرعيل) واستولت على الحكم في ترصة. وإذ أراد بعشا أن يكون حرًّا في تحرّكاته، حصّن الرامة التي تقع بين جبعة والمصفاة وتبعد كيلومترين إلى الشمال من أورشليم. وكان ملك يهوذا في ذلك الوقت آسا. فدشّن سياسة سيتبعها خلفاؤه. أراد أن يحرّر حدوده من ضغط مملكة إسرائيل، فدفع جزية للملك دمشق، وطلب منه أن يتدخّل. وكان ملك دمشق في ذلك الوقت طوب رمون، فاحتلّ المدن الحدودية في مملكة إسرائيل: عيون، دان، آبل بيت معكة، ثمّ اجتاز كلّ أرض نفتالي ووصل إلى بحيرة كناروت (١ مل ١٥ : ٢٠). يبدو أنّ بعشا ردّ الملك الأرامي على أعقابه، لأنّ نفتالي ستكون إسرائيلية حوالي سنة ٧٤٠. وفي هذا الوقت عاد آسا إلى نظام دفاعه، فحصّن جبعة والمصفاة بالحجارة التي كان ملك إسرائيل قد هيّأها من أجل الرامة.

٤ – بيت عمري

لم تكن سلالة يساكر أطول عمرًا من سلالة إفرائيم. فقام زمري قائد المركبات وقتل ابن بعشا خلال حفلة سكر عند وكيل أملاك البلاط. هنا ظهرت اختلافات جديدة. أوّلاً في الجيش: فالجنود الذين يخيّمون حول جبّتون هتفوا لعمري واستعادوا ترصة فانتحر زمري في ترصة. ثانيًا: وانقسم الشعب قسمين، وقهر عمري تبني ابن جينت الذي لا نعرف عنه شيئًا آخر. وكان قسم من البلاد بأكثرية إسرائيلية حول يزرعيل، وقسم آخر بأكثرية كنعانية حول السامرة. واختار عمري القسم الثاني وأسّس عاصمة ثانية هي السامرة بعد أن ملك في ترصة ستّ سنوات. أجل، كانت السامرة في منطقة كنعانية فاندمجت مؤخّرًا مع قبيلة منسى.

كان عمري ملكًا عظيمًا، وقد أسّس سلالة لها اعتبارها في الخارج. وبعد سقوط سلالته ظل الكتبة الأشوريون يسمّون بلاده «بيت عمري». وسيسمّي هؤلاء الكتبة أنفسُهم ابنه أحاب «الاسرائيلي» (سيرئيلايا). وكان أحاب قد دخل في حلف مع الملوك ليواجه شلمنصر الثالث في قرقر سنة ٨٥٣ – ٨٥٢. وبدأت مملكة إسرائيل مع عمري وأحاب سياسة ناشطة في أرام وفينيقية. تزوّج أحاب إيزابيل بنت اتبعل ملك صور وارتسم اتّفاق وثيق مع صور سيجعل التأثير الفينيقي الديني والتجاري يسيطر على مملكة

إسرائيل. نعجب حين لا نرى اسم صيدون وصور في حلف قرقر، بينما نرى أحاب بجانب أرحولاني ملك حماة، ومتان بعل ملك أرواد وهدد عازر ملك دمشق. ولكن لا ننسى أنّ ملكَيْ صور وصيدا هما بين الملوك الاثني عشر المقيمين على الساحل والذين لم يُذكر أسماؤهم. ونشير أيضاً إلى نشاط عمري وابنه (مسلّة ميشع) في الجنوب: احتلاّ ميدبا وأعادا بناء ياهص، شرقيّ البحر الميّت.

في هذا الوقت أحسّت مملكة يهوذا بالتهديد يأتيها من الشمال والشرق، فدخلت في فلك مملكة إسرائيل. تزوّج يوشافاط (حوالي ٨٧٠ – ٨٤٨) ابن آسا عثليا أخت يورام (٨٥٢ – ٨٤١) وحفيده عمري. تحالف مع مملكتي إسرائيل وأدوم، وقام الثلاثة بحملة على ميشع، ملك موآب الثائر (٢ مل ٣: ٤ – ٢٧). ولكنّ الحملة رافقها الفشل. وهذا ما أتاح لمملكة أدوم أن تتحرّر من سلطة ملك يهوذا، يورام (٨٤٨ – ٨٤١) اليهوذاوي إبن يوشافاط.

٥ – حزائيل ملك دمشق

وتطوّر الوضع في الشمال، فشكّل خطرًا على مملكة إسرائيل. اعتلى عرش دمشق ملك جديد فبلبل العلاقات الدولية. كان هدّد عازر (هدديري) حليف أحاب في قرقر مع بعض الوحدات العربية: ولكن بين السنة الرابعة عشرة والسنة الثامنة عشرة من عهد شلمنصّر (٨٤٤ – ٨٤٠) قُتل هدّد عازر (أو ابنه) على يد حزائيل. فقلق شلمنصّر من هذا المغتصب، وأقام الحصار حول دمشق، ولكنّه لم يأخذها، بل تابع طريقه إلى حوران فوصل الى البحر. أجل، لم يتغلّب شلمنصّر على حزائيل. وإذا كان قد امتد إلى حوران، فلكي يضع حدًّا لتوسّعات حزائيل الذي اجتاح شرقيّ الأردن واحتلّ راموت جلعاد. أراد يورام، ملك إسرائيل، أن يستعيد راموت فهُزم وجُرح. وتهدّدت مواقع إسرائيل في شرقي الأردن، وتضايق السكّان كثيرًا (٢ مل ٨: ١٢؛ عا ١: ٣). وعمّ الاستياء في صفوف الجيش، فقام القائد ياهو بانقلاب: وصل بسرعة إلى يزرعيل، فقتل هناك يورام وأمّه ايزابيل، كما قتل أحزيا ملك يهوذا وابن عثليا الذي جاء يفتقد قريبه. ثمّ قتل ياهو من تبقّى من العائلة الملكية في السامرة، ولكنّه لم يستطع أن يزيح عثليا عن عرش أورشليم. إلاّ أنّ هذا الانقلاب لم يُعِد الأمور إلى نصابها.

وفي السنة الثامنة عشرة لحكم شلمنصّر (٨٤٠)، قام الملك الأشوري بحملة على حزائيل، وتسلّم الجزية من صور وصيدون وياهو المسمّى خطأً «ابن عمري». وحاول ياهو أن يهاجم مؤخّرة جيش حزائيل، ولكن حزائيل تغلّب عليه وقمع المدّ الأشوري. فعاد شلمنصّر بعد ثلاث سنوات (٨٣٧)، ولكنّه لم ينجح (لا يذكر النص جزية ياهو). ولن يعود الملك الأشوري فيما بعد، لأنّ عليه أن يحارب في الشمال، ولأنّ الحروب الأهلية أثقلت نهاية ملكه. إذًا صار حزائيل حرًّا، فاجتاح كل الأرض الواقعة شرقي الأردن (٢ مل ١٠ :٣٣). ولم تتحسّن الحالة في إسرائيل في أيّام يوآحاز (٨١٤ – ٧٩٨). هزم حزائيل يوآحاز وحاصر السامرة، وانتهى الحصار بمعاهدة تحدّد القوى الاسرائيلية بخمسين فارسًا وعشر مركبات وعشرة آلاف من المشاة (٢ مل ١٣ :٧). وتضمّنت المعاهدة التخلّي عن بعض المدن وامتيازات تجارية في السامرة عينها.

٦ – يوآش ملك إسرائيل ويربعام الثاني

وتحسَّن الوضع في أيّام يوآش ملك إسرائيل. قلق هدد نيراري الثالث (٨١٠ – ٧٨٣) ابن سمورمات (سميراميس) من تقدّم حزائيل ومن طموحات ابنه بن هدد (مسلة زكور)، فعاد يتدخّل في سورية. وقد رأى فيه بعضهم المحرّر الذي لم يُذكَر اسمه في ٢ مل ١٣ :٥. هجم بن هدّد على مملكة اسرائيل، وحاصر السامرة مرّة ثانية، ولكنّه فشل، بل انهزم في أفيق (٢ مل ١٣ :١٧؛ رج ١ مل ٢٠ :٢٦): تدخّل هدد نيراري، فهرب الملك الأرامي، ولكنّ يوآش ملك إسرائيل أجبر على دفع الجزية لملك أشور. استعاد يوآش المدن التي تخلّى عنها يوآحاز، وحصل من دمشق على امتيازات تجارية تقابل تلك التي قدّمها يوآحاز لحزائيل في السامرة (٢ مل ١٣ :٢٥؛ رج ١ مل ٢٠ :٣٤). وعم الاستياء الحزب النبوي الذي كان روح المقاومة الوطنية مع اليشاع، تلميذ إيليّا. وقف أليشاع بقرب ملك ضعيف، ولكنّ يوآش لم يُنهِ ضرب أرام. فقد أحسّ بالخطر الأشوري، كما أحسّ به أحاب قبله. ووجب على يوآش أن يواجه ما يحصل في الجنوب. إستفادت مملكة يهوذا من مصائب مملكة إسرائيل، فتخلّصت من تسلّطها. وخلال السبع سنوات التي فيها حكمت عثليا في أورشليم بعد مقتل عائلتها على يد ياهو، فتُرت العلاقات بين السامرة وأورشليم. ولكن ستُقتل عثليا، وقد تكون مملكة إسرائيل لعبت دورًا في مقتلها. واعتلى ابنها يوآش

العرش بفضل تفاهم بين العسكر والكهنة في أورشليم (٢ مل ١١). وحين اجتاح حزائيل السامرة ونصب خيامه أمام جت، خضع يوآش ودفع جزية أخذها من بيت الرب في أورشليم. فتوتّرت العلاقات بين يوآش وكهنة أورشليم (٢ أخ ٢٤: ١٧ - ٢٢)، انتهى بمقتل الملك على يد وزيريه (٢ مل ١٢: ٢١ - ٢٢) يوزاكار ابن شمعت ويوزاباد ابن شومير. فخلفه ابنه أمصيا الذي تغلّب على الأدوميين فثأر لهزيمة جده يورام (٢ مل ١٤: ٧؛ رج ٨: ٢٠)، وتحدّى يوآش ملك إسرائيل. لقد اتفق مع بن هدد كما اتّفق آسا مع بنهدد الأوّل ضدّ بعشا ملك إسرائيل. ولكن قُهر أمصيا وأُسر في بيت شمس (حوالي ٧٩٠). وأُخذت أورشليم وهُدمت أسوارها (٢ مل ١٤: ١٣؛ رج عا ٩: ١١).

وسيطرت السامرة على المنطقة نصف قرن، منذ نهاية عهد يوآش وخلال الزمن الطويل الذي فيه ملك يربعام الثاني. إستعاد يربعام الأراضي التي خسرها آباؤه من ليبو حماة إلى بحر العربة أو البحر الميت (٢ مل ١٤: ٢٥؛ رج عا ٦: ١٤) حيث واجهته هجومات موآبية (٢ مل ١٣: ٢٠). وبعد أن أخضع مملكة يهوذا، تركها تعيد بناء إيلات على حساب أدوم (٢ مل ١٤: ٢٢)، ومنحها، على ما يبدو، بعض التعويضات على حساب دمشق (٢ مل ١٤: ٢٨). كل هذا جعل العلاقات تتحسّن بين يهوذا (عزري ياهو) وملك اشور بعد سنة ٧٤٥.

٧ - إنحطاط مملكة إسرائيل

عرفت مملكة إسرائيل توسّعًا حقيقيًا، ولكنّ الجراح التي سبّبتها الحروب الأرامية لم تلتئم تمامًا. ثمّ إنّ تأثير صور وتجارتها وأساليب الحكم فيها، أثّرت في الإدارة تأثيرًا سلبيًا. فقد قام إيليّا التشبي (الذي من شرق الأردن) على إيزابيل وتأثير صور في السامرة. لقد تحوّلت المؤسّسة النبوية، فلم يعد النبي ذلك الذي يُعطي الملوك قول وحي في هذا الظرف أو ذاك، كما يفعل الأنبياء مع ملوك ماري، ومع زكير بعل في جبيل في القرن الحادي عشر، ومع زكور في حماة في القرن التاسع، ومع ملك إسرائيل الذي يقود حملة على راموت جلعاد (١ مل ٢٢). فهناك أنبياء جسّدوا آمال الأمّة وتقاليدها على حساب الملك. وإنّ أليشاع، تلميذ إيليّا، هو نبيّ سلالة ياهو. إنّه بقربه في الريف أو في البلاط، وهو يجترح معجزات يتعرّف إليها الشعب. ويشارك اليشاع في الضيق الذي حلّ بالبلاد في أيّام يوآحاز، كما كان

رسول النصر على دمشق في أيّام يوآش، ملك إسرائيل. الناس يستعدون ليسمعوا النبي الذي يعطي كلمة الله. إنّه يلعب دور الوسيط، ساعة يتخلّى الملك عن لعب دوره.

وغاب الملك، وسيكون النبي هوشع الشاهد على هذا الغياب. فمنذ موت يربعام الثاني، توالت مؤآمرات كان الملوك ضحيّتها. قال هوشع (٧: ٤ – ٧) في هذا المجال: «يسلّون الملك بحيلتهم والأمراء بكذبهم. يُشعلون النار كتنور تحميه يدُ الخبّاز حين تنام المدينة، ويُعجن الدقيق إلى أن يختمر في الصباح. جعل الأمراءُ ملكنَا مريضاً من سورة الخمر، فارس السلطةَ الساخرون. صدرهم مثل تنور وقلبهم مليء بالفخاخ. يَرقد غضبُهم طوال الليل وفي الصباح يتأجّج كنار ملتهبة. كلّهم قد حموا كالتنّور وأكلوا قضاتهم؛ جميع ملوكهم سقطوا». وهكذا ستزول الملكية كما قال الرب بلسان نبيّه: «أعطيتك ملكًا في غضبي، وها أنا أستعيده في غيظي» (هو ١٣: ١١).

صار الملك ضعيفًا (هو ١٠: ٧؛ ١٣: ١٠) في الداخل وفي الخارج. في الداخل التجار غشّاشون (عا ٨: ٤ – ٦)، والقضاة فاسدون (عا ٢: ٦ – ٧)، ونساؤهم تدفعهم إلى ذلك. الكهنة يُباعون (هو ٤: ٤ – ١٠) والذين وجب عليهم أن يُمارسوا العدل والاستقامة يحوّلون الحق الى سمّ والعدالة إلى علقم (عا ٦: ١٢؛ رج هو ١٠: ١٢). وليست الحالة في الجنوب أفضل منها في الشمال (مي ٣: ٩ – ١١؛ أش ٥: ٨). فالتعارض ظاهر بين الأغنياء والفقراء، والطبقات الموسرة ليست مريضة من جرح يوسف (عا ٦: ٦). يتنعّم الأغنياء (عا ٦: ٤)، ويستغلّون الفقراء (عا ٢: ٦؛ ٨: ٤). كيف تحطّم المجتمع الاسرائيلي الذي عرف الوحدة في أيّام أليشاع والقوّة في زمن حزائيل؟ تأثير التجارة مع أرباحها جرّت السامرة إلى هذه الحالة. قد تكون هذه خطيئة صور، ولكنّها ليست خطيئتها وحدها (عا ١: ٩).

وعرف عاموس الوضع الخارجي والدولي، فحكم باسم الرب على جيران إسرائيل، كما حكم على مملكة إسرائيل نفسها. وحين مات يربعام الثاني، كانت المنطقة كلّها في أزمة. وإذ أرادت أشورية أن توقف مدَّ جيرانها في الشمال (اورارتو، المادايون)، اجتاحت سورية وضمّت إليها مدنها، فاضطرب التوازن السياسي في المنطقة.

ب – الحرب الأرامية الإفرائيمية وسقوط السامرة

كانت هذه الحرب حدثًا هامًا في اللعبة الدبلوماسية في الشرق الأوسط. ولكنّ شخصية ملك أشورية تجلت فلاسر الذي اعتلى العرش سنة ٧٤٥ ق. م.، ستجعلها تنتج نتائج غير منتظرة. وحين ينتهي أمر مملكة دمشق، تكون خارطة جديدة قد ارتسمت. تبع

هذه النهاية دمارُ مملكة إسرائيل، فطرح هذا الدمار أسئلة لاهوتية جديدة على الضمير الديني في إسرائيل، وأبرز اتجاهًا جديدًا في الشعب كلّه. إنّ النصوص الأشورية (حوليّات تجلت فلاسر الثالث، لائحة باسماء المدن) تعطينا إطارًا دقيقًا يتيح لنا أن نحدّد موقع الأحداث التي تفترضها أسفار الأنبياء (عاموس، هوشع، أشعيا) والملوك والاخبار.

١ – تجلت فلاسر الثالث في سورية

في سنة ٧٤٣، ظهر تجلت فلاسر في سورية وقام بحملة على أرفاد وفي منطقة حماة (عا ٦:٢؛ رج اش ١٠:٩). ثم وضع يده على مدن «عزرياهو في يهوذي» الذي هو عزريا ملك يهوذا والذي يسمّى أيضاً عزيّا. بعد هذه الأحداث، مات يربعام الثاني وعزيا (أو عزريا). وبعد موت يربعام، قُتِل ابنه. أمّا شلّوم قاتله، فقُتل بعد شهر بيد مناحيم الذي صار ملكًا. واعتلى مناحيم العرش سنة ٧٣٢، أي حين اخذت كولاني (كلنة في العبرية. رج عا ٦:٢؛ أش ١٠:٩). ولكنّ سلطته بدت مترجرجة، ولهذا سيدفع الجزية لتجلت فلاسر الثالث (٢ مل ١٥:١٩) مع راصون ملك دمشق وحيرام ملك صور. وسيثبّت مناحيم سلطته، وسيبقى حيًّا حين يخلف طوباثيل حيرام على عرش صور سنة ٧٣٦. سيموت بعد ذلك الوقت بقليل، ويخلفه ابنه فقحيا الذي سيقتله فاقح. حين بدأ فاقح ملكه، قطعَ العلاقات مع أشورية، ودشّن سياسة تفاهم وثيق مع راصون ملك دمشق، ليجابه المدّ الاشوري. هذا ما فعله أحاب وهدد عازر ضدّ شلمنصر. وتكوّن حلف بمساندة الفينيقين والفلسطيين، ولكن ملك يهوذا رفض الدخول فيه. فقد كان يوتام ابن عزيا الوصي على العرش لأنّ والده أصيب بالبرص. وسيُصبح الملكَ وحده بعد سنة ٧٣٦، وكان والده قد مات بعد فقحيا (٢ مل ١٥:٢٧).

لماذا هذه المقاومة؟ لسنا أمام مسألة أخلاقية، ومملكة يهوذا لا تقيم اعتبارًا للعدالة الاجتماعية أكثر من مملكة إسرائيل. ولسنا أمام صداقات تقليدية بين كتبة أورشليم وكتبة مصر، لأنّ مصر قلقة من الامتداد الأشوري، والسامرة تتأرجح بين الحماية الأشورية (مناحيم) وبين الحماية المصرية (هو ٥:١٣؛ ٧:١١). نحن أمام تقليد سياسي في يهوذا يحاول أن يلعب دور التوازن مع إسرائيل. لهذا دعت مملكة يهوذا قوى الشمال إلى نجدتها. أجل، لقد انتهى التوتّر بين تجلت فلاسر وعزريا حين قدّم عزريا خضوعه للملك الأشوري.

وهنا نفهم موقع كرازة عاموس التقوعي الذي جاء يحذّر مملكة إسرائيل من الخطر الآتي من الشمال (عا ٥ : ٢٧) ومن سرعة التدخّل الأشوري.

٢ - نهاية مملكة إسرائيل

منذ سنة ٧٣٤، كان تجلت فلاسر في فلسطية (لائحة بأسماء أشورية. رج عا ٦ : ٢). لقد كانت جيوش السامرة قد اجتاحت أرض يهوذا (مي ١ : ٦، ١٠ - ١٥)، واستعاد الأدوميون إيلات بمعاونة ملك دمشق (٢ مل ١٦ : ٦). ها هو أدوم يلاحق أخاه (عا ١ : ١١)، وصارت أورشليم مدينة محاصرة (أش ٧ : ١ - ٢). أراد المتحالفون أن يضعوا حدًّا لسلالة داود المعاندة والتي خسرت شعبيتها، ويضعوا على العرش أحد أبناء طابئيل الصوري (اش ٧ : ٦). ولكنّ صور خضعت للأشوريين منذ مجيء تجلت فلاسر فلم تعد خصمًا في النصوص الأشورية. ثمّ إنّ حيرام جديدًا حلّ محلّ طابئيل.

حين احتلّ الملك الأشوري الساحل، غيّر المعطيات، ولكنّه لم يحلّ المشكلة. وهو سيحتاج إلى حملتين (سنة ٧٣٣ وسنة ٧٣٢) ليتغلّب على دمشق ويستولي على غزّة ضدّ ملكها حنون، ويقسم مملكة إسرائيل. كانت مملكة يهوذا الضحيّة فصارت متعدّية: بدلّت الحدود مع السامرة لمصلحتها (هو ٥ : ١٠). ومنذ سنة ٧٣٢ بل منذ سنة ٧٣٣، خسرت مملكة السامرة ثلاث مقاطعات: الجليل، جلعاد، الساحل في جنوب الكرمل (أش ٨ : ٢٣؛ رج ٢ مل ١٥ : ٢٩). وصارت هذه المقاطعات أقاليم أشورية. وكانت ثورة في قصر السامرة. قُتل فاقح، وحلّ محلّه هوشع الذي عاد إلى سياسة موالية للأشوريين. وبعد سقوط دمشق (٢ مل ١٦ : ١٠) جاء أحاز بدوره فقدم خضوعه للملك الأشوري الذي سيموت سنة ٧٢٧ ق. م..

وفي تلك الأثناء، أي في السنة الثالثة لهوشع ملك إسرائيل (٢ مل ١٨ : ١، ٩)، أشرك أحاز حزقيا في العرش، وقد أشار أش ٩ : ٥ - ٦ إلى هذا الاحتفال. ولكنّ الوضع ما زال يبعث على القلق. فالفلسطيون يشعرون بقوة العهد المقطوع بين يهوذا وأشورية، لاسيّما وأنّ تجلت فلاسر سلّم إلى رجل عربي (اديبي ايلو) حدود يهوذا مع مصر (نحل مصر). واستعدّت دمشق للثورة، واحتفظ هوشع بمكانته في بلد لم يقبل بهزيمته وتقسيم أرضه (أش ٢ : ٦ ي؛ ٩ : ٧ - ٩). وخافت مملكة يهوذا أن يحيط بها أعداؤها، لأنّ الملك

المصري تفنخت تحرّر من النوبي الذي وصل إلى الدلتا. كان اسم هذا الفرعون سوء (٢ مل ١٧ : ٤) أو سيئا أو سيئجب (سيبا أو سيفا في النصوص الأشورية). تآمر مع هوشع الذي استمع إلى رسله وبعث إليه برسله.

بدت الجزية ثقيلة في بلد دمّره الاجتياح. لهذا رفض هوشع أن يدفعها عند موت تجلت فلاسر. فجاء شلمنصّر الخامس (٧٢٧ – ٧٢٢) فأسره وأخذه إلى المنفى في أشوريا. منذ سنة ٧٢٥، حُرمت السامرة من ملكها (هو ١٠ : ٣، يقولون: ليس لنا ملك)، ولكنّها قاومت حتّى كانون الأوّل سنة ٧٢٢ ولم تتلقّ مساعدة من أورشليم. فالملك أحاز اتّبع سياسة موالية لأشور على خطى عزيا ويوتام حتى موته سنة ٧١٦ – ٧١٥.

ج – حزقيا، ملك يهوذا، وخلفاؤه

كان حزقيا ابن أحاز (٢ مل ١٨ : ١). اعتلى العرش في السنة الثالثة لهوشع، ملك إسرائيل، أي حوالي سنة ٧٢٩. في ذلك الوقت أشرك أحاز ابنه في الملك في أوقات صعبة تعيشها المملكة. لهذا أعلن أشعيا أنّ سلالة داود هي نور خلاص للمقاطعات الثلاث التي ضمّها الحاكم الأشوري (أش ٨ : ٢٣؛ ٩ : ٥ – ٦). وحين ثارت السامرة على سرجون سنة ٧٢١ وانتهت ثورتها بإجلاء السكّان، لم يتحرّك ملك يهوذا. وكان في عمله هذا فطنًا، لأنّ سرجون أقام في فلسطية بعد أن ردّ هجوم ملك مصر شلكاني أو اوزوركون الرابع أو بوطوريس ابن تفنخت. وجعل سرجون في مدينة لابان (قرب نهر مصر) «شيخا» (نسيكو)، فأحسّت فلسطية بقبضة أشورية وحليفها يهوذا. وصارت غزة ورفية مدينتين محتلّتين.

١ – حزقيا يملك وحده

وحين مات أحاز تبدّلت المعطيات (أش ١٤ : ٢٨ – ٣٢). فدشّن حزقيا سياسة جديدة ستفرح فلسطية. استقبل اللاجئين الآتين من مملكة الشمال (اش ١٤ : ٣٢) الذين لا يريدون أن يخضعوا لأشورية وآلهتها. وتكوّن حيّ جديد عند منحدر تلّ الهيكل: هي «ابنة صهيون». وكان يحمي هذا الحي الجديد سور. وأمل اللاجئون أن يخرجوا من هناك منتصرين وينضمّوا إلى الملك البابلي مروداك بلادان (مي ٤ : ١٠). هذا الحي الجديد هو

المكتيش الذي يذكره صف ١ : ١١، والمشنة (أي الحيّ الجديد أو القسم الثاني) الذي يذكره ٢ مل ٢٢ : ١٤. وقام حزقيا بإصلاح كبير (٢ مل ١٨ : ٤٥). سيكون ميخا نبيّه المسموع (ار ٩٦ : ١٢)، وهو الذي كان قد ندّد بالحكم في السامرة وأورشليم (مي ٣ : ٩ – ١٢).

أمّا أشعيا فبدا متردّدًا، وهو العارف بضعف مصر المقسّمة (اش ١٨ : ١٩) والتي يحاول بيانخي أن يستعيد السلطة فيها انطلاقًا من الجنوب. لهذا تحالف مع الأشوريين ضدّ سائيس. أمّا سرجون فكان منشغلاً في الشمال، ولهذا لم يتجاوب معه حالاً، غير أنّه كانت له القوّة التي تسمح له بأن يضع يده على أشدود منذ سنة ٧١٣ ويخلع ملكها عزوري ويحلّ محلّه أخاه أحيميتي الذي يوحي بالثقة. ولكنّ الأشدوديين طردوا أحيميتي وأحلّوا محلّه يماني. كان سرجون منشغلاً في بابل، فلم يأتِ بنفسه (اش ٢١ : ١ – ١٠). فأرسل قائد جيشه (ترتان، رج اش ٢٠ : ١) لينهي أيّام حلف يضم يهوذا وأدوم وموآب وملك الدلتا المصري «الذي لا يستطيع أن يخلّصهم»، كما يقول الكرونيكون الأشوري. كل هؤلاء تآمروا بالشر على أشورية. ولجأ أشعيا إلى الوسائل الكبرى ليمنع الشعب من الحماس (أش ٢٠ : ١ – ٦). وهُزمت مملكة يهوذا بدون تعب (أش ٢٢ : ١ – ١٤). ولكنّ سرجون لم يتابع انتصاره، لأنّه أجبر على الرجوع لاستعادة بابل ضدّ مردوك بلادان (٧١٠ ق. م.). أمّا حزقيا ففهم الأمثولة. بدّل قيّم البيت (أي الوزير الأول)، فحلّ الياقيم محلّ شبنا (أش ٢٢ : ١٥ – ٢٣؛ رج ٢ مل ١٨ : ١٨).

٢ – حزقيا وسنحاريب

في سنة ٧٠٥ مات سنحاريب بعد أن قتله جندي في ساحة المعركة، فعمّت الثورة على أشورية. استعاد مردوك بلادان سلطته على بابل تسعة أشهر وأرسل بعثة إلى حزقيا ليستطلع إمكاناته (أش ٣٩؛ رج ٢ مل ٢٠ : ١٢ – ١٩). وحصّن الملك أورشليم وضم «المشنة» أو الحي الجديد، إلى أورشليم، وحفر قناة سلوام. وتنظّم حلف كبير بقيادة الفرعون الحبشي شباكة. وهكذا استعاد الفرعون سياسة مصر التقليدية. كان لولي الصيدوني محرّك هذه السياسة مع صدقي الأشقلوني الذي أزال الملك السابق شارولوداري، ومع حزقيا الذي قبِل أن يحتفظ بفادي، ملك عقرون، في السجن لديه. فاتّخذ أشعيا موقفًا معارضاً لهذه

السياسة (أش ٣٠:١ – ٧؛ ٣١:١ – ٣)، وتنبّأ لها بالفشل. وفي الواقع، قام سنحاريب، خلف سرجون، فقهر بابل منذ سنة ٧٠٣، وأخضع فينيقية سنة ٧٠٢ فقدّمت له الجزية والهدايا. ثمّ هزم المصريين في ألتقيح على شاطئ فلسطية، وأعاد الملوك الذين أخلصوا له إلى عرشهم: أعاد فادي إلى عقرون، وشارولو داري إلى أشقلون، وميتنتي إلى أشدود، وسيليبال إلى غزة. واجتاح أرض يهوذا، فانعزلت أورشليم وصارت مثل «كوخ وسط البرية» (أش ١:٥ – ٨؛ ٢٩:١ ي)، وسُجن حزقيا «كعصفور في قفصه» كما تقول الحوليّات الأشورية. وفرض سنحاريب معاهدة قاسية على حزقيا، فاقتطع ٤٦ مدينة، وسلّمها الى الفلسطيين الذين ظلّوا أمناء له كما تقول الحوليّات (٢ مل ١٨:١٣ – ١٦). أقام سنحاريب في لاكيش وزاد طلباته محاصرًا أورشليم. ولكنّ أورشليم نجت بمعجزة. فعاد سنحاريب إلى أشورية مع جيش أبيد بالوباء. ويبدو أنّه لم يعد ثانية. أمّا ألياقيم الذي شارك في المفاوضات مع أشور، فقد عزل من منصبه (٢ مل ١٨:٢٦؛ أش ٢٢:٢٥).

ظلّ أشعيا أمينًا للسلالة الداودية رغم انتقاده للحكم القائم، وشجّع السكّان في ساعة الخطر، ولهذا كانت أقواله الأخيرة موجّهة إلى إعادة العدالة داخل المملكة لا إلى خلاص الإخوة في مملكة الشمال. وأنهى حزقيا ملكه خاضعًا للملك أشور، ولكنّه وجّه مملكة يهوذا إلى مصالحة مع الشمال.

٣ – في ظلال أشور

أسند أشعيا حزقيا في الساعات الحرجة. كان قد انتظر الكثير منه في أيّام يوتام وأحاز، ولكنّه ابتعد عنه وعن وزارئه «الحكماء» (أش ٥:٢١؛ ٢٩:١٤) بسبب سياسته الداخلية. وكان قد ندّد بالشيوخ والأمراء (أي ضبّاط المملكة الكبار) خلال فوضى الحرب الأرامية الإفرائيمية يوم كان أحاز بعد وصيًا على العرش (أش ٣:١٢). وقام مع ميخا المورشتي على المحتكرين (أش ٥:٨؛ مي ٢:١ – ٢) والقضاة الجشعين (أش ١٠:١ – ٥؛ مي ٣:٩ – ١١). كان ميخا ابن الريف، وقد تأثّر بلدُه بالحروب، فبدا حاقدًا على أورشليم وأنبأ بدمارها. ولكنّ حزقيا تقرّب منه حين صار ملكًا (رج ار ٢٦:١٩). أمّا أشعيا فظلّ رافضاً لهذه السياسة (أش ١٤:٢٨ – ٢٩)، وعارض بقوة مشاريع التحالف المعادي للأشوريين. اعتبر أنّ البلاد ليست مقدّسة (أي: سائرة حسب شريعة الرب)، وأنّ على

المشاريع السياسية أن تبدأ باعادة العدالة والهدوء (اش ٣٠: ١٥ ي). نحن نعجب حين نقابل القول الملكي في أش ٩: ٥ - ٦ والمركّز على منظورات خلاص سياسي مع أش ١١: ١ - ٩ حيث يُدعى فرع يسّى ليتمنطق السيف، لا من أجل حملة عسكرية، بل ليؤمّن العدالة والمساواة لوضعاء البلاد ويجعل التوافق سائدًا بين الفئات المتصارعة. ولكنّ هذا لم يتحقّق، كما يقول كتاب الملوك. وسيكون منسّى ضعيفًا مثل أبيه خلال أيّام ملكه الطويلة. وصلت أشورية إلى أقصى قوّتها مع أسرحدون وسنوات أشور بانيبال الأولى. فقد جاءت الجيوش الأشورية إلى شاطئ البحر المتوسط وهاجمت مصر وأخذت ممفيس (سنة ٦٧١) من طهرقة، كما أخذت طيبة سنة ٦٦٤. سكت الأنبياء ودخلت الأزياء الأشورية حتّى إلى أورشليم (صف ١: ٤ - ٩). كان أسرحدون ملكًا قلق على مصيره، فسعى إلى تأمين خلافته بمعاهدات تجعل الملوك تابعين له، وإن خانوه تحلّ عليهم لعنات الآلهة. عقد عهدًا مع بعل صور وتسلّم الجزية. وهكذا فعل أيضاً مع منسّى، ملك يهوذا، وسيليبال ملك غزة وملوك أخرى. وحين انشغل أشور بانيبال بثورات بابل وعيلام واستقل بساميتيك الأوّل في سائيس، حاول منسّى أن يستقل، ولكنّه عاد فخضع.

د - يوشيا

١ - مقتل آمون

واعتلى أمون ابن منسى ووالد يوشيا، العرش حوالي سنة ٦٤١. وكان أشور بانيبال في أوج مجده، فجاء إلى شوش سنة ٦٤٠ وسلبها. بعد سنة ٦٣٩ - ٦٣٨ سكتت الحوليّات الأشورية سكوتًا طويلاً. فالمادايون والفرس قد احتلّوا عيلام القديم. وفي الغرب استقل بساميتيك الأوّل، وعقد مع جوجس (جوجو، جوج) محادثات لم ترق لنينوى عاصمة الأشوريين. وحوالي سنة ٦٣٩، حاول بساميتيك أن يتوسّع فاحتلّ فلسطية مع أشدود التي حاصرها ٢٩ سنة. في تلك الأثناء قُتل أمون على يد ضبّاطه (٢ مل ٢١: ٢٣). فالحزب الموالي لمصر ظلّ قويًّا في أورشليم، فاتفق مع بساميتيك وأنهى حُكم أمون. ولكنّ أشورية لم تزل قوّية خاصّة مع الوحدات الأسكوتية الذين سيُخلصون لأسيادهم حتى الأشهر الأخيرة التي سبقت سقوط نينوى سنة ٦١٢. وقد علم هيرودوتس من كهنة الهياكل المصرية الذين تأثّروا بحريق هيكل أشقلون على يد الإسكوتيين، فتحدّث عن تسلّط الإسكوتيين خلال

٢٨ سنة. أمّا شعب الأرض فظلّ مواليًا للسلالة الداودية فلم يساند المتآمرين، فعمل من أجل يوشيا الصغير الذي كان عمره ثماني سنوات حين اعتلى العرش. وسيطر الحزب الموالي لأشور على الحكم خلال قصور يوشيا (٢ مل ٢١ : ٢٣؛ رج ار ٢ : ١٨). والإطار الدولي الذي يفترضه سفر صفنيا (٢ : ٤ – ١٥) يوافق هذه الحقبة وما حملت من آمال. وهو لا يذكر مصر إلاّ من خلال نكبة السلالة الحبشية (صف ٢ : ١٢؛ ٣ : ١٠) التي ظلّت عالقة في كلّ ذاكرة. وإنّ مصائب فلسطية (صف ٢ : ٤ – ٧) تعود إلى الهجوم الذي قام به بساميتيك وفشل. كان المؤابيون والعمونيون خصوم أورشليم وقد ظلّوا على إخلاصهم لأشورية (رج تث ٢٣ : ٤ – ٥)، أمّا الأدوميون والمصريون فهم أهل للمديح كما في تث ٢٣ : ٨.

٢ – إصلاح يوشيا

ومات أشور بانيبال حوالي سنة ٦٢٩ (لم تحدّد بعد سنة وفاته)، فأجبر خلفاؤه أشور إتيل إيلاني، سين سكوم ليشير، سين شار إيسكون، أن يواجهوا وضعًا تزداد صعوبته يومًا بعد يوم. وفي سنة ٦٢٧ – ٦٢٦، إستعاد نبو فلاسر استقلال بابل. في هذا الوقت دعا الرب إرميا. وإذا عدنا إلى ٢ أخ ٣٤ : ٣، نرى أن يوشيا بدأ إصلاحًا في خط الأمانة للإله الوطني حوالي سنة ٦٢٨ – ٦٢٧، وفي السنة الثانية لملكه. ولكنّه سينتظر سنة ٦٢٢ أي السنة الثامنة عشرة لملكه، ليحكم على ضعف أشورية ويبدأ بسياسة وطنية وإصلاح ديني نشيط. لقد تأسّس هذا الإصلاح على سفر التثنية الذي اكتُشف في الهيكل.

تقول الدراسات الحديثة إنّ نصّ التثنية هو مجموعة شرائع حملها اللاجئون من الشمال. ومن الغريب ان يكون الكهنة قد ذهبوا إلى نبية تقيم في حي اللاجئين، في المشنة، يسألونها عمّ يفعلون. لقد جُمعت الشرائع باسم تركيز شعائر العبادة في معبد «مختار»، بالنظر إلى ملك «اختاره» الرب من بني إسرائيل، لا من الغرباء (تث ١٧ : ١٥). ولا يمكن أن تكون هذه السلالة الوطنية إلاّ سلالة داود، ولا يمكن أن يكون الهيكل إلاّ ذلك الذي بناه ابن داود (إر ٣١ : ٦، ١٢؛ ٣٠ : ٩؛ هو ٣ : ٥). وافق هذا النصّ موافقة تامّة نظرة يوشيا وحكومته التي استفادت من تضعضع أشورية لتعيد وحدة القبائل الاثني عشرة حول سلالة داود وعاصمتها وهيكلها.

لا تقول لنا الحوليات البابلية شيئًا خاصاً عن السنة ٦٢٢ – ٦٢١. من الممكن أن يكون يوشيا قد ضمّ إلى عاصمته مملكة الشمال القديمة. فقد أزال مذبح بيت إيل، بل سائر مذابح مدن السامرة (٢ مل ٢٣ : ١٩). وسيحاول أن يتصدّى لملك مصر في مجدّو، قرب الكرمل، فيقتله ملك مصر (٢ مل ٢٣ : ٢٩ ي). وإنّ سياسة التوحيد هذه المؤسّسة على دستور صار شريعة دولة بعد أن استلهم العوائد الآتية من الشمال، قد اصطدمت بمعارضات خطيرة. فقبائل الشمال لا تزال تذكر بمرارة سياسة ملوك يهوذا: سليمان، رحبعام، آسا، امصيا، أحاز، وسيكون النبي هوشع صدى لهذه الخلافات: «انفخوا في البوق في جبعة، وفي النفير في رامة. اهرعوا إلى بيت آون، تحرّكوا للقتال يا بني بنيامين. بيت إفرائيم يصيرون خرابًا حين أؤدّبهم. ما أعلنه لكم، يا بني إسرائيل، لا بدّ من وقوعه. رؤساء بيت يهوذا يزرعون لصالحهم تخوم بني إفرائيم، فسأصبّ غيظي عليهم كالماء. بيت إفرائيم مظلومون وحقّهم مهضوم» (هو ٥ : ٨ – ١١).

بعد هذا، انغلقت قبائل الشمال على معابدها وأبعالها المحليّة. ولمّا جاء السكان الأغراب الذين جلاهم ملوك أشور، إزداد الطابع التلفيقي على ديانة السامرة بسبب كهنة مشكوك فيهم (٢ مل ١٧ : ٢٤ – ٣٤). كل هذا جرّ الشعب بعيدًا عن سلالة داود وتقاليد أورشليم الدينية. وأحاط يوشيا نفسه بمجموعة من المعلّمين مثل شافان أمين سر الدولة، وأحيقام ابنه، وعكبور بن ميخا، وعسايا (٢ مل ٢٢ : ١٢). وإنّ المفوّضين الذين أرسلهم يوشيا ليدمّروا المذابح المشرفة، ويزيلوا الكهنة المحليين، أحسّوا حالاً بالمقاومة والمعارضة. وفي بعض الأمكنة، وجدوا لهم سندًا لدى السكّان المحلّيين. وفي بنيامين (الذي ضُمَّ إلى يهوذا)، تحزّب إرميا (كان من كهنة عناتوت المحليين) للفريق الذي يدمّر المعبد المحلّي، فانصبّ عليه غضب عائلته وكاد يُقتلَ (إر ١١ : ٢١؛ ١٢ : ٦). وإنّ كثيرًا من أقوال إرميا (ف ٣٠ – ٣١) التي تصيب السامرة وإفرائيم، تجد مكانها في كرازة إرميا الموجّهة إلى أهل الرامة وإفرائيم ليجعلهم يقبلون بالإصلاح الاشتراعي. أجل، سيجتمع الناس في السامرة وسيحجّون إلى صهيون (إر ٣١ : ٦، ١٢). وهناك أقوال في إرميا ٢ – ٣ تتوجّه إلى إسرائيل، لا إلى يهوذا، وهي ترتبط بهذه الكرازة عينها. وبالنظر إلى الإمكانات التي منحها سفر التثنية، فقد جاء إرميا وأقام في أورشليم ونعِم بصداقة حزب المصلحين الذين سيسندونه في الأوقات الحرجة (ار ٢٦ : ٢٤). ولكنّ حقوقه كانت محدودة في شعائر العبادة في الهيكل، شأنه في ذلك شأن سائر اللاويين (٢ مل ٢٣ : ٩)، وسيصطدم بكهنة أورشليم

(إر ٢٠:١ ي؛ ٢٦:١ ي؛ ٢٨:١ ي). ما رآه في أورشليم دلّه على اتّساع الفساد (إر ٥:١ ي) وعلى قوة المعارضة لسياسة يوشيا.

٣ – يهوذا ونهاية أشور

وجاءت الضربة القاضية من الخارج، من مصر. يعلمنا الكرونيكون البابلي أنّه منذ سنة ٦١٦ بدّلت مصر سياستها وجاءت تسند في الحرب أشورية الضعيفة العاجزة. ثبتت وحداتُ الاسكوتيين في أشدود وغزة. ولكن تسارعت الأحداث. في سنة ٦١٥ فشل نبو فلاسر أمام أشورية، ولكن في سنة ٦١٤ احتل كواكساريس (ثالث ملوك ماداي من ٦٣٣ إلى ٥٨٤) المدينة وانضمّ إليه البابليون. وفي الأشهر التي تلت، ترك أومان مندا (بمن فيهم الاسكوتيون الذين يذكرهم هيرود وتس) الأشوريين. وسقطت نينوى (راجع أقوال النبي ناحوم) سنة ٦١٢ بعد حصار دام ثلاثة أشهر.

قُتل الملك سين شار إيشكون، أمّا أشور أو باليت، آخر ملوك أشور، فتراجع إلى حاران حيث قاوم أربع سنوات. انتظر معونة مصر، ولكنّ مصر لم تأت قبل سنة ٦١٠ كما يقول الكرونيكون البابلي، وذلك بسبب شيخوخة بساميتيك. ولكن سقطت حاران وما استطاعت الجيوش الأشورية والمصرية أن تستعيدها، وفي سنة ٦٠٩ تدخلت الجيوش المصرية الكثيرة. ولكن لم يعد من وجود لأشور أو باليت ولا لبساميتيك. فقد اعتلى نكو الثاني العرش واحتلّ غزة، وكأنّي به يتقاسم والبابليين أسلاب الأشوريين. غير أنّ كتاب الملوك يقول إنّ الفرعون صعد نحو أشور (٢ مل ٢٣:٢٩)، فتصدّى له يوشيا. وهكذا مات يوشيا في مجدو سنة ٦٠٩.

هـ – نهاية المملكة الداودية

١ – الحماية المصرية

إستطاع الجيش اليهوذاوي أن يحمل جثمان يوشيا إلى أورشليم، ولم يكن الوقت كافيًا لنكو حتّى ينظّم أحوال يهوذا. ولهذا حاول حزب الإصلاح أن يتابع سياسة الملك الميت. فأبعد الابن الأكبر (الياقيم) الذي لا يوحي بالثقة، وجعل على العرش يوآحاز، ابن امرأة

الملك الثانية. ولكن حين ثبّت نكو جبهة القتال، دعا ملك يهوذا إلى معسكره في ربلة، قرب حماة، بعد ثلاثة أشهر من الحكم. فأرسله أسيرًا إلى مصر حيث مات (٢ مل ٢٣ : ٣٣؛ إر ٢٢ : ١١ – ١٢). وبعد أن فرض الفرعون جزية باهظة على أورشليم، جعل الياقيم (الذي صار يوياقيم) ملكًا. هذا يعني أنّ اسم الإله الوطني ظلّ معتبرًا، ولكنّه لن يكون يهوه سفر التثنية ويوشيا ولإرميا.

ولكن بقي أمل. فقد حاول إرميا بمساندة حزب الإصلاح في خطبة كبيرة، أن يذكر بالطابع المشروط لمواعيد يهوه، ويشير إلى دمار شيلو المعبد القديم (إر ٧ : ١ ي؛ ٢٦ : ١ ي). كانت ردّة الفعل عنيفة لدى كهنة الهيكل وأنبيائه، والمعارضة قاسية لدى الشعب. ولكنّ ضبّاط الملك، ولا سيّمَا أحيقام بن شافان، كانوا مع إرميا فنجا بحياته (٢٦ : ٤٤). وجاء الحدث فدفع الملك إلى ترك سياسة أبيه (الذي كان مع البابليين)، وهكذا وجد إرميا نفسَه في المقاومة.

ويبدو أنّ أورشليم ظلّت تسيطر على مملكة الشمال، وأقوال إرميا على العدوّ الآتي من الشمال (إر ٤ : ٥ – ٣١، ٦ : ١ ي) نُشرت بالنظر إلى الزحف البابلي (أو الكلداني المهدد) ولمّحت إلى دان وإفرائيم. قد تكون هناك معارضات وثورات قُمعت بالقوة. وإنّ حبقوق (حب ٢ : ٦ – ٢٠) يوبّخ أحد الملوك، كما وبخ إرميا يوياقيم (إر ٢٢ : ١٧) لأنّه أراق الدم الزكي. وينسب إليه حبقوق سلب أمم عديدة ونهب بقية الشعوب (حب ٢ : ٨). فحبقوق وإرميا يندّدان بالملك، لأنّه يشيد الأبنية ولا يدفع ما يتوجّب عليه. رغم تراخيه، خسر يوياقيم شعبيته، فجعل من قصره قلعة تناهض مدينة أورشليم نفسها (حب ٢ : ٩ ي؛ إر ٢٢ : ٦ ي).

٢ – نبوكد نصر الثاني (٦٠٥ – ٥٦٢ ق. م.)

كان نبوكد نصّر ابن نبو فلاسر وقائد جيشه. فتحارب مرارًا بين سنة ٦٠٩ وسنة ٦٠٥ مع الفرعون نكو بين حاران والفرات، قرب كركميش، وكان نصيبه النجاح تارة والفشل طورًا. ولكن وجب على الجيش المصري أن يهرب في ربيع (أو بداية صيف) سنة ٦٠٥، بل أن يفنى في منطقة حماة. وهكذا سقطت سورية وفلسطين (بلاد حاطي كما يقول كتبة أشور وبابل في ذلك الزمان) في يد نبوكد نصّر الذي لم يقدر أن يحقّق النصر الكامل، لأنّ والده

نبو فلاسر توفّي في منتصف شهر آب، فعاد نبوكد نصر سريعًا إلى بابل ليؤمّن خلافة أبيه لنفسه.

إنهارت قوة مصر في آسية، فكان لهذا الانهيار دويّ عميق في العواصم الصغيرة في يهوذا وأدوم وموآب وفلسطية. ونحن نجد صدى لكل هذا في إر ٤٥ – ٤٩. وإنّ الحزب المعادي ليوياقيم والخاضع للتأثير المصري رفع رأسه واستعدّ لإزالة كل هذه الحكومات الخاضعة لسلطة مصر. وعاد نبوكد نصرّ منذ الخريف إلى بلاد حاطي وثبّت مواقعه. ولكنّه انتظر خريف سنة ٦٠٤ ليضع يده على الشاطئ ويصل إلى نهر مصر (٢ مل ٢٤ : ٧) بعد أن سلب أشقلون في تشرين الثاني (الكرونيكون البابلي). فاختار إرميا هذا الوقت ليقرأ في قلب الهيكل الدرج الذي أملاه على باروك منذ السنة الماضية والتي تضمّن أقوالاً قيلت منذ سنة ٦٢٦ على إسرائيل ويهوذا وسائر الأمم (إر ٢٦ : ٢، ٥). ولكنّ نبوكد نصرّ كان قلقًا من الوضع في سائر أنحاء المملكة، فلم يتقدّم نحو مصر، بل تسلّم الجزية من هذه الأمم الصغيرة، ولا سيّمَا مملكة يهوذا التي ستخضع له ثلاث سنوات في شخص يوياقيم (٢ مل ٢٤ : ١). ولكنّ إرميا وباروك أجبرا على الاختباء بعد هذه الأقوال النبوية.

وعاد نبوكد نصّر في ربيع سنة ٦٠٣، ثمّ في سنة ٦٠٢. جمع الأسلاب وحاصر المدن، ولكنّه لم يقم بمعركة حاسمة. ونجد في بردية صقارة نداء إلى مصر يطلقه أمير فلسطي يقيم على الساحل (أفيق). تدخّلت مصر سنة ٦٠١، ففشلت بابل، كما يقول الكرونيكون، فاستفاد يوياقيم من الظرف ليتمرّد على نبوكد نصّر (٢ مل ٢٤ : ١) ويعود إلى حليفه القديم (أي مصر). لم يتحرّك ملك بابل سنة ٦٠٠، ولكنّه تدخّل بجيوشه سنة ٥٩٩ مع عصابات من الأراميين والموآبيين والعمونيين (٢ مل ٢٤ : ٢). فاجتاحوا البلاد يعيثون فيها خرابًا (إر ١٠ : ١٧ – ٢٥؛ ١٢ : ٧ – ١٣؛ ١٤ : ١٧ – ١٩). والريكابيون الذين رفضوا الإقامة في البيوت، بل في الخيام، لجأوا إلى أورشليم (إر ٣٥ : ١٢). وضايقت الهجمة البابلية العرب أيضاً. وأخيرًا، في خريف سنة ٥٩٨ (شهر كسلو)، حاصر نبوكد نصّر أورشليم. فقُتل يوياقيم خارج الأسوار ولم تُدفن جثته (إر ٢٢ : ١٩). واعتلى العرش ابنه يوياكين، ولكنّه أُجبر على الاستسلام الأوّل (١٥ – ١٦ آذار سنة ٥٩٧).

ما زالت مصر تشكّل خطرًا على البابليين، ولهذا أراد نبوكد نصّر أن يؤمّن لنفسه حكومة مخلصة في أورشليم المحاذية لمصر. عزل يوياكين، وأرسله أسيرًا إلى بابل مع الملكة

الأمّ (إر ٢٢: ٢٦؛ ٢ مل ٢٤: ٢٣) ونساء الملك وخصيانه والوجهاء. وهكذا سار إلى المنفى ١٠٠٠٠ أو ٧٠٠٠ أو ٣٠٢٣ حسب المصادر (٢ مل ٢٤: ١٤، ١٦؛ إر ٥٢: ٢٨)، بما في ذلك أصحاب الصناعات. وعرف ملك بابل أنّ الهيكل هو مركز الروح الوطنية فسلبه (٢ مل ٢٤: ١٣)، وأجلى الكهنة ومنهم حزقيال، الذي ظلّ أمينًا ليوياكين وأرّخ أقواله بالنظر إلى سنوات هذا المَلك. وقدّم نبوكد نصّر الامتيازات للحزب المعارض. أمّا «الملك حسب قلبه» فسيكون الابن الثالث ليوشيا (أمّه هي أمّ يوآحاز): إنّه متنيا الذي سيصير صدقيا. هو صديق إرميا ومن حزب الإصلاح. كانت النشرة الأولى لكتيّب إرميا عن الملوك (إر ٢٢: ١١ – ٣٠؛ ٢٣: ٥ – ٦) قد امتدحت يوشيا وشجبت يوآحاز ويوياقيم ويوياكين. وسيُعلن إرميا وصول «الرب صدقنا» فيشير إشارة واضحة إلى صدقيا. ولكن في النشرة الأخيرة سيشجب النبي هذا الملك (٢٢: ١ – ١٠؛ ٢٣: ١ – ٤)، فينتقل الاسم الإلهيّ من الملك إلى المدينة. يقول إر ٣٣: ١٦: «في تلك الأيّام تنجو مملكة يهوذا، ويسكن الناس بأمان في أورشليم. وهذا هو الاسم الذي تسمّى به: الرب صدقنا».

إنّ هذا الملك سيبتعد لأسباب خارجة عن إرادته عن إرميا وشافان الذي يمثّله جدليا بن أحيقام وحفيد شافان. كانت الجزية باهظة وبابل بعيدة ومكروهة. وما زالت الحمّى الحماسية تلتهب حول الهيكل. تذكّر الناس خلاص أورشليم سنة ٧٠١، فامتلأ قلبهم بالحقد تجاه السلب الذي تمّ سنة ٥٩٧. ونعرف بواسطة الكرونيكون أنّ نبوكد نصّر عاد إلى بلاد حاطي (أي سورية وفلسطين) سنة ٥٩٤ و ٥٩٣ رغم ثورة في بابل، ففرض ضرائب جديدة. أمّا بلاط أورشليم فما زال يتطلّع إلى مصر. ما أراد نكو الثاني أن يخرج من حدوده أقله بعد سنة ٦٠١، ولمّا خلفه بساميتيك الثاني سنة ٥٩٤، وجب عليه أن يهتمّ بالنوبة (السودان الحالي). وسيأتي ليزور فينيقية في يوم من الأيّام. هل هذا يعني بداية سياسة نشيطة لمصر في آسية؟ لقد تحرّك النبي حنانيا في الهيكل، واجتمع رسل فينيقية وموآب وأدوم وعمون في أورشليم (إر ٢٧: ٣ ي؛ ٢٨: ١). ولكنّ هذه المحادثات لم تنجح. لقد تذرّع بساميتيك بالفطنة مثل سلفه. فأجبر صدقيا على شرح موقفه في بابل (إر ٥١: ٥٩). وأخذ إرميا برسائله (إر ٢٨: ١ ي) وحزقيال بعظاته (دعاه الرب سنة ٥٩٣) يهدّئان من ثورة المتقفين.

٣ - حصار أورشليم وسقوطها (٥٨٧ ق. م.)

مات بساميتيك سنة ٥٨٩ فحلّ محلّه خفرع الذي كان ملكًا نشيطاً وحكم عشرين سنة في جوّ من الفوضى. وتنظّم حلف جديد مع عمون (إر ٤١: ١٠؛ حز ٢١: ٢٣ ي). ظلّ موآب مخلصاً لبابل فاستفاد من الأسلاب. وسكتت مدن فينيقية بعد أن أرسل عليها خفرع أسطولاً من السفن. وكانت ردّة الفعل سريعة عند نبوكد نصّر. فمنذ كانون الثاني سنة ٥٨٨، استعدّ لحصار أورشليم التي ظلّت صامدة مع لاكيش وعزيقة (إر ٣٤: ٧). وتشهد على ذلك رسائل كُتبت على قطع فخّار وأرسلت إلى القائد الحربي في لاكيش. وعاد شعب أورشليم إلى العهد يمارسونه، فحرّروا العبيد (إر ٣٤: ٨ - ٢٢). ولكن طُرحت مشكلة إقتصادية على إثر التحرير. توقّف حصار أورشليم حين وصل جيش خفرع، وهدّد مؤخّرة جيش نبوكد نصر (إر ٣٧: ٤ - ١١، ٣٢: ٨). ولكن ضاع الأمل سريعًا. فقد انسحب جيش مصر دون أن يقاتل، وعاد نبوكد نصّر يحاصر أورشليم وساد الجوع في المدينة. أمّا حزب المتطرّفين فألقى إرميا في السجن، وظنّ أنّ الملك يخون القضية (إر ٣٨: ٢٧). وحين توصّل الكلدائيون إلى فتح ثغرة في السور في تموز سنة ٥٨٧، حاول صدقيا أن يهرب عبر وادي قدرون فوصل إليه جيش العدوّ في أريحا واقتاده إلى ربلة أمام نبوكد نصر الذي قتل بنيه ثمّ فقأ عينيه (٢ مل ٢٥: ٧).

فُتحت الثغرة في التاسع من الشهر الرابع (رج إر ٥٢: ١٢)، ولكنّ نبوزرادان دخل في العاشر من الشهر الخامس إلى المدينة فأحرقها مع الهيكل. لماذا هذا الفاصل الزمني؟ هل هناك اختلاف في الروزنامة؟ أمّ أنّ المدينة قاومت شهرًا في غياب الملك، كما قاومت السامرة ثلاث سنوات؟ هل كان هناك انتقام لإرميا ولحزب الإصلاح؟ من المعقول أنّ الحزب الذي شكّ في الملك حارب حتّى النهاية. لهذا قُتل رئيس الكهنة وأشراف الكهنة (٢ مل ٢٥: ١٦)، كما قُتل ٦٧ ضابطاً وأميرًا (٢ مل ٢٥: ١٩ - ٢١). وإذا عدنا إلى لائحة إر ٥٢: ٢٩ نجد أنّ الذين ذهبوا إلى المنفى كانوا ٨٣٢، وهم أقلّ بكثير من الذين ذهبوا سنة ٥٩٧. أمّا نصوص ٢ مل ٢٥ وإر ٣٩ فهي لا تعطي أرقامًا.

دُمّرت أورشليم، وأزيل الفريق الحاكم، ولكنّ عدد الذين قُتلوا أو ذهبوا إلى الجلاء كان قليلاً. وكان نبوكد نصّر ووكلاؤه (مثل نبوزرادان) يعرفون نشاط إرميا (إر ٣٩: ١٢) المرتبط بشافان. فجعلوا جدليا بن أحيقام بن شافان حاكم (فقيد) البلاد في مصفاة التي

تذكّرنا بصموئيل وشاول لا بداود. وتمّ تجمّع أوّل قبل نهاية الصيف، فانضمّ إليه إرميا (إر ٤٠: ٦ – ٧). ولكنّ المحاولة فشلت. أُغرى العمونيون بعض الناس فقتلوا جدليا والذين معه. أمّا الباقون فهربوا وأجبروا إرميا على الهرب معهم إلى مصر (إر ٤٢: ١ ي؛ ٢ مل ٢٥: ٢٦).

الفصل السادس عشر

من نبوكدنصر
إلى الاسكندر (٥٨٧ - ٣٣٢)

المقدّمة:

نتوقّف في هذا الفصل على ثلاثة أقسام: الأوّل: تسلّط بابل. الثاني: ششبصر وزربابل. الثالث: نحميا وعزرا.

لا نحسب أنّنا نستطيع أن نكتب تاريخ هذه الفترة بطريقة سهلة. فرغم قربنا من زمن المسيح، فالوثائق غير دقيقة وتحليلها صعب. لن نجد هذه الحوليات الأشورية أو البابلية، ولا أرشيف الدولة في أورشليم الذي استعان به المؤرّخ الاشتراعي ليقدّم إطارًا سياسيًا لدورات الأنبياء (أحيا الشيلوني، إيليّا، اليشاع). فبعد كارثة سقوط مملكة الشمال التي كانت تضم معظم القبائل التي تعترف بيهوه كإله وطني، حاولت الحركة الاشتراعية أن تقوم بتجمّع حول أورشليم التي ظلّت مستقلّة. فحول أسماء مثل موسى وعاموس وهوشع وميخا وأشعيا، استطاع الكتبة أن يجمعوا الإرث الوطني وأن ينجحوا، أقلّه جزئيًا، في إقامة تجمّع حول سلالة داود.

ولكن حين انهارت الدولة الداودية، لم يعد بالإمكان القيام بأي عملية تجميع. لقد تمزّقت الأمّة قطعًا، وخضعت كل قطعة لنظام مختلف. فهناك منفيّو السامرة الذين جعلهم الأشوريون في شرق (ماداي) وغرب الفرات (الخابور، رج ٢ مل ١٧ : ٦) فضاع أثرهم.

وهناك بقية يهوذا، والذين لجأوا إلى مصر، والذين نُفوا إلى بابل. ولكنّهم حافظوا على وحدتهم رغم تشتّتهم، بفضل وسائل متعددة.

أ - تسلّط بابل

١ - يهوذا

حُرم شعب يهوذا من قوّاده ومن الصناعيين بسبب الاجلاءات المتعاقبة. وإنّ مقتل جدليا وهرب يوحنان بن قاريح مع إرميا وباروك (إر ٤١: ٥ ي) وضعا حدًّا لكلّ أمل باستقلال إداري. فقائد الحرس الذي كان بابليًا، لم يترك في البلاد إلاّ المساكين من كرّامين وفلاّحين (٢ مل ٢٥: ١٢). إذًا، نحن أمام شعب من الفقراء العائشين في عالم الزراعة. ثمّ إنّ يهوذا ترتبط سياسيًا بالسامرة حيث حلّت السلطات الكلدائية محلّ السلطات الأشورية، بانتظار أن تترك المكان للسلطات الفارسية.

وظلّت القلاقل في البلاد، بل اندلعت ثورة سنة ٥٨٢، بفضل عناصر جاؤوا من مصر وبتحريض من موآب وعمون. فعمون لم يرمِ السلاح منذ سنة ٥٨٧ وهو الذي كان السبب في مقتل جدليا (إر ٤٠: ١٤). ونحن نعرفُ بواسطة يوسيفوس أنّ نبوكد نصر غزا موآب وعمون سنة ٥٨٢، وجلا نبوز رادان، قائدُ الحرس الذي أحرق أورشليم سنة ٥٨٧، جلا ٧٤٥ شخصاً من أرض يهوذا. أمّا بلاد أدوم، حليفة بابل حين سقطت أورشليم، فقد امتدّت حتّى حبرون التي دُعيت فيما بعد أدومية. هذا الاقتطاع سيكون مؤلمًا وسيطبع بطابعه نبوءة عوبديا وملاخي (١: ٢).

وظلّت أنقاض الهيكل مركز حجّ يأتي إليه حتّى أهل الشمال، من شكيم وشيلو والسامرة (إر ٤١: ٥)، فيحملون تقادمهم وبخورهم. هذا يعني أنّ السلطات البابلية احتفظت بسفر التثنية كشريعة محليّة. كان قد أعلن هذا السفرُ وحدة المعبد في الموضع الذي اختاره الله (تث ١٢: ٥)، في أورشليم، كما يقول كتاب الملوك. وتنظّمت ليتورجية توبة سيخرج منها مراثي إرميا. تتألّف هذه المراثي من خمس مقطوعات ونجد فيها أسلوب المزامير الذي استعمله إرميا في «اعترافاته» (إر ١٥: ١٠ - ٢١؛ ١٧: ١٤ - ١٨؛ ١٨: ١٩ - ٢٣؛ ٢٠: ٧ - ١٨). وإنّ المرثيّة الثالثة تبدو ذات طابع خاص في مقاطع أبجدية، فترسم أمامنا آلام النبي. ونكتشف في المراثي أيضاً آلام الشعب. «إنتقل ميراثنا إلى الكافرين،

وبيوتنا إلى الغرباء» (مرا ٥ : ٢)، صارت صهيون مدينة حزينة ومدمّرة ولا ساكن فيها. «سبل صهيون في حداد، ولا أحد يأتي إلى أعيادها» (١ : ٤). لم يعد لها قوّاد ولا ملك. «نسمة أنوفنا، مسيح الرب، أخذ في حُفَرهم. وهو الذي قلنا عنه: في ظلّه نحيا بين الأمم» (٤ : ٢٠).

نحن نفهم أنّه أمام هذه الأحقاد التي تؤول إلى التمرّد والثورة، سهّلت السلطات البابلية نشر سفر إرميا في نسخته الاشتراعية. هذه النسخة تشجّع على الخضوع لبابل، وتتوسّع في جُمل تلفّظ بها النبي في أيّام صدقيا. إنّها انعكاس لكرازة في زمن المنفى. أمّا التدوين فكان بالنظر إلى السنة البابلية التي تبدأ في الربيع. ومن المعقول أن يكون باروك الذي هرب مع إرميا إلى مصر ولم يتّفق مع الفارّين (إر ٤٣ : ٣)، قد لعب في هذا النشر دورًا كبيرًا. هدفت هذه النشرة إلى تهدئة الأفكار، مستعملةً سلطة النبي الذي ندّد بآلهة مصر (إر ٣٧ : ٧). إذا ظلّت أورشليم متمردّة وخائنة تجاه عبيدي الأنبياء، فإنّ آخرتها الجوع والسيف والوباء.

٢ - السامرة

واختلفت الحالة بالنسبة إلى السامرة. فالسلطات بابلية وهي تفرض تبديلاً في الروزنامة، بل تبديلاً في العوائد اليومية: تجعل النهار يبدأ في المساء لا في الصباح. ثمّ إنّ شعب إسرائيل الذي ظلّ في البلاد، إمتزج بشعب غير إسرائيل جاء به إلى مملكة السامرة أسرحدون واشور بانيبال. وقد جعل الأشوريون في السامرة بعض البابليين الذين سيكونون مع السلطة الجديدة. وهكذا لم تعترض المشاكل نبوكد نصّر وخلفاءه، لأنّ كلّ إنسان يعبد الله كما يحلو له في السامرة (٢ مل ١٧ : ٣٠ - ٣١).

إذًا استطاع الإسرائيليون أن يعبدوا يهوه كما يشاؤون وبالشكل الذي يرتئيه الكهنة الذين عادوا من المنفى في نهاية الحكم الأشوري (٢ مل ١٧ : ٢٧ - ٣٢). رأينا أنّ سفر التثنية الذي أعلنه يوشيا وطبّقه على أناس من شكيم وشيلو والسامرة، احتُفظ به كشريعة محليّة. وسيطلب السامريون فيما بعد أن يشاركوا في إعادة بناء هيكل أورشليم، ذلك الموضع الذي اختاره الله (عز ٤ : ١ - ٢). خلال المنفى، كان سفر التثنية قاسيًا بالنسبة للمنفيين (تث ٢٨ : ٦٤ - ٦٨)، وقد دونت بعض أجزائه في هذا المناخ. دوّنت النسخة الأولى في أيّام يوشيا، فجاءت في مصلحة المصريين (تث ٣٢ : ٨ - ٩)، أمّا نسخة أيام المنفى فلم تكن في مصلحتهم.

في هذا المحيط المتقلّب الذي يشعر الإنسان بثقل السلطات الغريبة، أخذ بنو إسرائيل يندمجون مع سائر السكان في روح تلفيقية ستوّلد الانشقاق السامري. كانت جذور هذا الانشقاق بعيدة لاسيّما وأنّ الأحقاد تجاه سياسة آسا أو أحاز تركت أثرها العميق في البلاد.

٣ – اليهود في مصر

منذ الألف الثاني، إعتاد الساميون أن يذهبوا إلى مصر، وكانت الاتصالات وثيقة بين أورشليم من جهة وتانيس ثمّ سائيس من جهة أخرى. ومن الممكن أنّه بعد سقوط السامرة، لجأ أهل بيت إيل إلى مصر، ونحن نجد أثرًا لهم في مستوطنة الفنتيين. وفي أي حال، لقد هرب إلى مصر يوحنان بن قاريح وضبّاطه. كيف كانت السياسة المصرية حيال هؤلاء اللاجئين، وكيف تنظّمت علاقتهم مع إخوتهم في بلاد يهوذا؟

رأينا أنّه بعد هزيمة كركميش وإفناء الجيش المصري قرب حماة، رفض نكو الثاني أن يخرج من وراء حدوده حتى بعد انتصاره في الدلتا سنة ٦٠١ (٢ مل ٢٤ :٧). وكان بساميتيك الثاني قد أراد أن يتدخّل في آسية، ولكنّه تحوّل عن مشروعه بسبب الحملة على نوبة وسفرته إلى «حارو» (فينيقية) التي اقلقت بابل. كان نكو الثاني قد وجّه جهوده نحو سياسة بحرية ومنها حفر قنال بين النيل والبحر الأحمر. وتابع خفرع خلف بساميتيك هذه السياسة المحصورة في البحر المتوسّط بعد فشله في مساعدة صدقيا. اتّصل مرارًا بصور، وتدخّل بواسطة اليونانيين في قضايا القيروان. تفاهم عمليًا مع نبوكد نصّر من أجل الابقاء على الوضع الراهن. وحين تدخّل الملك البابلي في فوتويمان، في مصر، سنة ٥٦٩ – ٥٦٨، فقد جاء يساند خفرع ضد قائد متمرّد، هو أماسيس (رج ار٤٣ :٨ – ١٣؛ حز ٢٩ :١٧ – ٢٠).

ولكن انتصر أماسيس. غير أنّه تابع سياسة سلَفه. أخذ بعين الاعتبار تسلّط البابليين على الأرض، فاكتفى بالعمل في البحر، استولى مثلاً على قبرص، كما يقول هيرودوتس.

إذًا، إزدهرت المستوطنات اليهودية، ولكنّها لم تستطع التدخّل سياسيًا في أرض يهوذا، لاسيّما بعد ثورة سنة ٥٨٢ التي فشلت. وازدهرت الجماعات اليهودية في مصر وتطورت متجهة نحو تلفيق حقيقي على مستوى العبادات. وإنّ مدرسة إرميا ستشجب

بشدة عبادة «ملكة السماء» (أي عشتار)، وهذا التلفيق الذي لا يأخذ بعين الأعتبار متطلّبات سفر التثنية، قادهم إلى بناء هيكل في الفنتيين قبل العهد الفارسي. وسننتظر زمن الاسكندر ليستعيد العالم اليهودي نشاطه في مصر.

٤ - المنفيون في بابل

جُعل المنفيّون في أماكن متروكة بعد الدمار الأشوري: تل أبيب (حز ٣:١٥)، تل الملح، تل الحرشا (عز ٢:٥٩). وبعض هؤلاء المجموعات التي جاءت في الجلاء الأوّل (٥٩٧) مع النبي والكاهن حزقيال، أقامت على الخابور (حز ١:١، كبار. في البابلي، كبارو) وهو إحدى القنوات التي تربط دجلة بالفرات عند المدينة القديمة نيفور. كانت جماعات مبعثرة في البلاد، ولم ترتبط بعلاقات مع منفيّي السامرة الذين كان منهم لاوبو كسفيا (عز ٨:١٧) والذين أعادهم عزريا إلى أورشليم.

يرئس هذه الجماعات «الشيوخ» (إر ٢٩:١؛ حز ٢٠:١)، ويحرّكها الأنبياء (إر ٢٩:٨). وفي السنوات الأولى التي تلت الجلاء، حافظت هذه الجماعات على علاقات بالبلد الأمّ. وانتظر المنفيون عودة يوياكين إلى العرش (إر ٢٨:٤). وسيحتاجون إلى بعض الوقت ليقتنعوا أنّ ازدهار بابل هو شرط لازدهارهم. كانوا يجتمعون يوم السبت قرب أنهار بابل (مز ١٣٧:١). ونحن نرى في هذا الاجتماع بداية ليتورجية المجمع. ولكن لا نجد في هذه الاجتماعات فرح أناشيد صهيون (مز ١٣٧:٣)، بل حقدًا على بابل وأدوم. ولكن لا نتخيّل هؤلاء الأسرى في السجون أو تحت الأرض. إنّهم مهجّرون مع ما في حياة التهجير من تعب وقساوة. والملك يوياكين نفسه يعيش في الإقامة الجبرية، ويصل إليه في قصره ما يحتاج إليه هو وأولاده. ولكنّ السلطات لا تعترف إلاّ بصدقيا كملك شرعي.

إذن، جاء نبوكد نصّر بالمنفيين، وجعلهم في أماكن كانت خالية من السكّان. وأعاد بناء المدن القديمة مثل أور وسفار وكوتا، وأغدق على هذه المدن الانعامات الملكية. سيملك حتّى سنة ٥٦٢ أي بعد سقوط أورشليم باثنتين وعشرين سنة. هو الذي بنى وجمّل بابل التي أنشدها اليونانيون واكتشفها معول علماء الآثار: هناك البرج بطوابقه (زيغورات، ويسمى: آتامن إن كي، أي: أساس السماء والأرض)، والأبواب المرصّعة بالعاج (مثل باب عشتار)، والجنائن المعلّقة. بابل هي مكان ليتورجيات فخمة ولاسيّما في رأس السنة (أكيتو)، ومركز إدارة منظّمة تسهر على الري وصيانة القنوات.

ولكنّ هذه المملكة بدت سريعة العطب. فالمؤآمرات تُحاك في بابل نفسها. وفي سنة ٥٩٥ بدأت محاكمة بعض القوّاد بالخيانة العظمى. والقلق يسيطر على الحدود. فالحدود الشمالية قريبة. فعبر الزاب ودجلةَ وعلى بعد ٢٠٠ كيلومتر إلى الشمال الغربي من بابل، تجد أرض ماداي. لقد نمت ماداي وسيطرت في وقت من الأوقات على حاران حيث أقام إبراهيم. ما زال نبوكد نصّر يسيطر على عيلام وشوش وسيصل إلى ارّافة (أوكركوك). ولكنّ الفرس سيحتلّون هذه المناطق. وحين يأخذون من أستياجس ماداي، تصبح أيّام بابل معدودة.

ولكنّ نبوكد نصّر كان قلقًا في أوّل حكمه على حدوده إلى الغرب وعلى العلاقات بين نكو وصور. ولمّا اعتلى بساميتيك الثاني العرش وذهب إلى حارو (فينيقية)، أجبر نبوكد نصّر على إعادة النظر في سياسته في يهوذا. ففي سنة ٥٩٣ أي السنة الرابعة لصدقيا، تمّت في أورشليم مصالحة مع صيدون وصور وموآب وعمون وأدوم (إر ٢٧)، اعتبرت تهيئة لحلف عسكري. وأعلن النبي حنانيا (إر ٢٨) أنّ الملك يوياكين سيعود وأنّ نير بابل سيحطّم. فأُجبر الملك صدقيا على الذهاب إلى بابل ليبرّر موقفه. ورافقه في سفره سرايا بن نيريا، شقيق باروك (إر ٥١ : ٥٩). ولكنّ حملة بساميتيك إلى النوبة جعلت الأمور تتوقّف عند هذا الحدّ. ويبقى أنّه ليس من قبيل الصدف أن يكون حزقيال قد بدأ كرازته في السنة التالية (حز ١ : ٢) أي سنة ٥٩٢.

كان حزقيال ابن كاهن من هيكل أورشليم. وقد كان له نشاطه في المعبد، فعرفه وعرف غرفه المختلفة. كان الكهنة من الوطنيين المتطرّفين، وكانو يعادون إرميا (إر ٢٠ : ١ ي؛ ٢٨ : ١ ي). أما حزقيال فعادى الشافانيين (حز ٨ : ١١)، فكان هذا العداء سببًا لنفيه يوم استعاد صدقيا وإرميا والشافانيّون نفوذهم. وإنّ حزقيال يعتبر صدقيا أميرًا متمرّدًا، وهو لا يسمّيه الملك. فهذا «الأمير» (صدقيا) يُرسل رسلاً إلى مصر(حز ١٧ : ١٥)، وينقض العهد مع الله (حز ١٧ : ١٩) ناقضاً عهده مع ملك بابل الذي أوصله إلى العرش (حز ١٧ : ١٦). ويؤرّخ حزقيال نبوءته بسنوات الجلاء الأوّل (٥٩٧) التي هي أيضاً سنوات ملك يوياكين (حز ١ : ٢). فيوياكين هذا الذي استبعده إرميا عن العرش هو ونسله (إر ٢٢ : ٣٠)، قد اعتبره حزقيال وتلاميذه الملك الشرعي. وفي صيف ٥٩٢ (حز ٨ : ١) وهي السنة التي جاء فيها بساميتيك إلى فينيقية، قدّم حزقيال أمام الشيوخ كرازة عنيفة ضدّ أورشليم «وبيت

إسرائيل». قلق نبوكد نصر من التحرّكات المصرية، فارتاح لكلام حزقيال الذي يحذّر جماعة المنفيين من الميول السياسية الجديدة لدى صدقيا، وساعد على نشر هذه الأقوال الموجّهة ضدّ أورشليم والبلاط الملكي والهيكل الذي تركه الله (حز ١٠ : ١٨). ولمّا استشاروا حزقيال في السنة التالية (أي صيف ٥٩١، رج حز ٢٠ : ١)، ذكّر الشيوخ بالخروج من مصر. وبعد هذا لن يقول حزقيال قولاً ضدّ بابل رغم تلميحه إلى «التجّار الكلدائيين» (حز ١٦ : ٢٩). فقد توجّهت أكثر أقواله (وهي مؤرّخة بين سنة ٥٨٨ وسنة ٥٨٦) ضد مصر وصور (حز ٢٨ – ٣٢) اللتين ارتبطتا بعلاقات متينة. وخاب أمل الإدارة البابلية من صدقيا، فوجّهت أفكارها إلى يوياكين ومحازبيه، مثل حزقيال. وإنّنا سنعلم من خلال لويحات القصر في سنة ٥٩٢ – ٥٩١، أنّ صنّاع فينيقية ومصر انضمّوا إلى المسببين وكانوا في خدمة ملك بابل.

٥ – من نبوكد نصّر إلى نبو نيد (٥٦٢ – ٥٣٩)

فضّل ملوك الشرق نظام الأمراء الذين يتمتّعون بالحماية على الإدارة المباشرة التي لا تروق لشعوب هذه البلدان. ولكنّ الوضع كان متفجّرًا بحيث إنّ نبوزراداان ونبوكد نصر اعتبرا أنّه من الأفضل أن تدمَّر مدينة أورشليم. ولكن مات نبوكد نصّر، وحلّ محلّه إويل مردوك فأعاد إلى يوياكين بعض كرامته الملوكية وسمح له أن يأكل معه إلى مائدته دون أن يحرّره. إنّ المؤرّخ الاشتراعي يُنهي ٢ مل بهذا الحدث الذي يحمل معنى عميقا (٢ مل ٢٥ : ٢٧ – ٣٠). إنّ خلاص الملك يرمز إلى خلاص الأمّة كلّها. هذا يعني أنّ نسخة ٢ مل تعود إلى الجلاء. ولكن هل دوّنت في بابل أم في يهوذا؟ لم يزل الجواب موضع جدال. ثمّ إنّ هذه النسخة تتجاهل إرميا وهجومه على يوياكين. حكم إويل مردوك سنتين ومات بعد أن أعاد اعتبار الوارث الداودي. كان صهره وخلفه نرجل شرأصر (٥٦٠ – ٥٥٦) قد شارك في هجمة نبوكد نصّر على أورشليم (إر ٣٩ : ٣). وصل إلينا عنه كورنيكون يخبر بحملة قام بها في كيليكية ضدّ أبواشي ملك مدينة أورا (في شمالي سورية). لا يزال ملك بابل يهتمّ بالمتوسّط وبطرقه التجارية التي يهدّدها الفرس. أمّا ابنه لَباشي مردوك فقد قُتل بعد شهرين من اعتلائه العرش على يد آخر ملك بابلي هو نبونيد (٥٥٦ – ٥٣٩).

ما الذي سبّب هذه القلاقل في البلاط؟ توتّرات داخلية ووضع خارجي خطير. كان نبونيد ابن كاهنة من حران. فأدخلته أمّه إلى بلاط نبوكد نصّر. إستعاد مدينة حاران من

المادايين قبل سنة ٥٥٣، مستفيدًا من ثورة كورش الفارسي على استياجس المادايي. وبنى نبونيد في حاران هيكلاً للإله القمر (سين)، وكان قد دمّر سنة ٦١٠. كان الملك أراميًا من الغرب فاستطاع أن يقول لمردوك، إله بابل: «ما كنت أعرفك». ولكنّه حرص أن يجعل نفسه في تقليد بابل وأشور. إنّه يقدّم نفسه في كتاباته العديدة على أنّه أمير تقي، متعبّد لمردوك ونبو، بل هو يحمل اسم هذا الإله، إله الكتبة. وكما تعبّدت عائلة إبراهيم قبل انطلاقها إلى كنعان للإله القمر، تعبّد نبونيد تعبّدًا خاصًّا للإله القمر بالاسم الذي يحمله على الحدود العربية: ايل تارح. وسيحاول أن يدخل الإله القمر إلى هيكل إيساجيل المكرّس لمردوك في بابل. ولم يكن هذا العمل هو التجديد الديني الوحيد الذي قام به نبونيد: فقد نقل إلى قرب مردوك تماثيل آلهة المدن البابلية، كما حمل نبوكد نصّر أواني هيكل أورشليم (لأنّه لم يجد هناك تماثيل) الثمينة. وهكذا أحسّ كهنة المعابد المحلية أنّ حظّهم ليس بأفضل من حظّ اليهود.

في هذه الظروف، وبعد حملة على سورية، ترك نبونيد بابل سنة ٥٥٢ وأقام في واحة تيماء الواقعة في شمالي جزيرة العرب، وظلّ هناك عشر سنوات. وبعد حملة على سورية شبيهة بحملة نرجل شراصر إلى كيليكية، أحس بقوة الفُرس الصاعدة. ثمّ إنّ حركة المرور على نهري دجلة والفرات تأثّرت بالرمال المجمّع عند المصب، فبدا من الضروري أن يسهّل سير القوافل بعيدًا عن الحدود الفارسية. وإنّ هذا التبدل في مجرى النهرَ سهّل نمو الثقافة في مدنيّات الجنوب العربي المدينة بالكثير لبابل، وقد يكون السبب البعيد لإقامة اللاويين في ددان (العلا). وكان نبونيد قد أقام مراكز عسكرية في ددان وفي مدن أخرى مثل يثرب (أو المدينة).

وترك نبونيد ابنه بلشصر كحاكم على بابل، ولكنّ بلشصر لم يكن أهلاً للاحتفال بأعياد رأس السنة. فاحست بابل بالحرمان وقلقت على مصيرها. حينئذ عاد نبونيد سنة ٥٤٢، ولكنّه تأخّر فحاكم مقاطعة غوتيوم الحدودية (واسمه اوغبارو) الذي انتقل إلى خدمة كورش. انتصر كورش في اوفيش في ٢٦ أيلول سنة ٦٣٩، ودخل اوغبارو بالحيلة إلى بابل في ١٢ تشرين الأوّل من السنة نفسها. قُتل بلشصر، وأسر نبونيد، ودخل كورش إلى بابل في ٢٩ تشرين الأوّل، وحافظ على شعائر العبادة فيها. صار كورش «ملك بابل وملك البلدان» وقدّم نفسه كالمحرّر. وسارت شائعة تقول إنّ نبونيد هو كافر ومجنون، ونحن

نجد صدى لهذه الشائعة في مخطوط وجد في قمران سيستلهمه سفر دانيال ليتحدّث عن جنون نبوكد نصّر (دا ٤)، وعن وليمة بلشصر (دا ٥). ولكنّ هذا الكتاب الذي جاء بعد هذه الأحداث بثلاثة قرون جعل نبونيد نبوكد نصّر وجعل بلشصر ابن نبوكد نصّر.

ولكن قبل سقوط بابل، أنشد أحد الأنبياء انتصارات كورش (أش ٤٤:٢٨؛ ٤٥:١). نسميه «مجهول المنفى الأكبر»، وقد تحدّث عن الرجوع من المنفى بشكل تطواف (أش ٤٠:٥٥). يسير الرب في المقدّمة والمؤخّرة، ويترك الشعبُ بابلَ النجسة (أش ٥٢:١١ - ١٢). ينتمي هذا الكاتب إلى مدرسة أشعيا، ويستعيد العديد من عباراته وصوَره. أورشليم هي بالنسبة إليه (كما كانت بالنسبة إلى أشعيا) محور نظرته (أش ٤٠:٩؛ ٥٤:١ ي). إنّها تتقبّل الأخبار السارّة التي يحملها الرسل العائدون. إنّها ترى الجماعة آتية إليها عبر الصحراء. هي الآن مدمّرة وخالية من السكّان (أش ٥١:٢١ - ٢٣)، ولكنّها ستُبنى من جديد وستكون أكبر ممّا كانت عليه (أش ٥٤:٢). نجد في هذه الفصول طابعًا ليتورجيًا يذكّرنا بالمزامير (أش ٤٢:١٠ ي)، وقد قال بعضهم إنّها دوّنت في أرض بابل (بابلونية) لا في أورشليم. ولكنّ النبات (أش ٤١:١٨ ي) المذكور هنا ليس نبات بلاد الرافدين، والبريّة المصورة هنا هي بريّة يهوذا. كانت مدرسة أشعيا معارضة لبابل (أش ٤٦:٤٧)، فلم تعمل في بلاد الرافدين مثل مدرسة حزقيال، ولا حول السامرة وقرب السلطات البابلية المقيمة فيها مثل مدرسة ارميا (قبل النسخة الأخيرة لكتابه). ففي نظر مدرسة أشعيا، يعيش المنفيون في السجون المظلمة (أش ٤٢:٢٢) وهم يحتاجون إلى ارتداد حقيقي (أش ٤٢:١٨؛ ٤٨:٤). انفتحت هذه المدرسة على الأمم فتكلّمت مرارًا عن الجزر، أي عن سواحل البحر المتوسّط. إذًا نحن نقول إنّ أقوال أشعيا الثاني أُعلنت في أرض يهوذا حيث النار تحت الرماد، قرب شاطئ تصل إليه أصداء انتصارات كورش ضدّ كريسوس، ملك سرديس في آسية الصغرى (أش ٤١:٢ - ٢٥). كان البحر المتوسط قد أفلت من قبضة بابل وظلّ تحت سيطرة مصر وصور المتفاهمتين. في هذا الإطار، انتظر الشعب كورش «مسيح» الرب، كما انتظر إعادة بناء أورشليم والهيكل. في هذا الإطار أعلنت مملكة داودية جديدة (أش ٥٥:٣) تشمل الكون وتدعو شعوبًا لم تكن تعرفها (أش ٥٥:٤).

وهكذا نكتشف تنوّع التيّارات التي تعبر في أرض إسرائيل المفكّكة والذليلة. أمّا الشيء المشترك، فهو أنّ كلّ هذه المجموعات تنتظر إعادة بناء الوطن بواسطة داود جديد.

هذا ما قالته مدرسة أشعيا، كما رأينا. وهذا ما تقوله مدرسة إرميا حتّى حين تصحّح (في إر ٣٣: ١٥ – ١٦) قول النبي من أجل صدقيا (إر ٢٣: ٥ – ٦). والأمر صحيح في نظر حزقيال. فبعد رؤى المستقبل، تميّز مدرسة حزقيال بين الكاهن المتحدّر من صادوق (رئيس كهنة داود وسليمان) وبين الأمير (ناسي) الذي يمكن أن لا يكون إسرائيليًا، على عكس ما يقول سفر التثنية (١٨: ١٥؛ رج إر ٣٠: ٢١). فكأنّي بمدرسة حزقيال تعترف بطريقة ضمنيّة بسلطة دولة خارجية على بلاد إسرائيل. ولكنّها تحتفظ بالأمل أنّ هذا الأمير سيكون في المستقبل من نسل داود (حز ٣٤: ٢٣؛ ٣٧: ٢٤).

ب – ششبصر وزربابل

١ – سياسة كورش الدينية (٥٣٩ – ٥٢٩)

سيعيش اليهود قرنين من الزمن في ظلّ الحكم الفارسي. وستكون المملكة الفارسية واسعة جدًّا. تمتدّ في الشرق إلى البنجاب وتركستان، وفي الشمال إلى القوقاز وتراقية، وفي الغرب إلى مراتون وسلامينة في اليونان، حيث سيُمنى الملك العظيم بهزيمة نكراء. وسيتنقّل اليهود في هذا العالم السياسي الشاسع. وستكون أسفار أستير وطوبيا ودانيال الشاهد على وجود اليهود في مناطق المملكة الشرقية. ولكنّ اليهود سيعودون إلى أورشليم كمركز لحياتهم، بفضل السياسة الدينية التي انتهجها الملوك الأخمينيون.

كان أهورامزدا الإله الأكبر للأخمينيين منذ أجدادهم أريارامنيس وأرساميس. إنّه إله السماء «مثل إله إسرائيل» (عز ١: ٢). وقد حصل لأحشورش (٤٨٦ – ٤٦٥) أن يهاجم الشياطين والآلهة الكاذبة كما فعل قبله النبي زراتوسترا الذي عاش شرقي إيران حوالي القرن السادس ق. م.. ولكنّ الملوك الأخمينيين لا يطمحون إلى توحيد مملكتهم بوحدة الديانة أو العبادة تجاه إلههم الذي يحميهم. فقد جاء كورش إلى بابل على أنّه «مختار مردوك»، وإلى أور على أنّه «مرسل سين» (الإله القمر)، وإلى اليهود على أنّه منفّذ أوامر يهوه.

وعادت تماثيل الآلهة إلى معابدها، بعد أن أخذها نبونيد. وأعاد كورش في قراره الشهير (عز ٦: ٣ – ٥؛ رج ١: ٢ – ٤) إلى «الإله الذي في أورشليم» لا تمثالاً (وهو غير موجود) بل الأواني المقدّسة التي حملها نبوكد نصّر. فردّها أمين صندوقه متريدات إلى ششبصر «رئيس يهوذا» (عز ١: ٨، ٦: ٥)، بعد أن عدّها واحدة واحدة (عز ١: ٩ – ١١).

٢ - ششبصر

من هو ششبصر الذي لن نذكره فيما بعد؟ هل هو شنأصر المذكور في ١ أخ ٣ : ١٨؟ إذا كان الأمر هكذا، فيكون من نسل داود، وعم زربابل. هذه سياسة داريوس الذي يكون قد عيّن واحدًا من نسل داود حاكمًا على يهوذا. لقبه «فحة» (عز ٥ : ١٤، سيصير باشا) في الأرامية، ناسي (عز ١ : ٨) في العبرية. لن يُعطى هذا اللقب لزربابل في النصوص العبرية. أمّا أسماء العلم فهي بابلية، زربابل أو زربابيلي. كلِّف ششبصر بإعادة أواني «الإله الذي في أورشليم» إلى هيكله، فبدأ باعادة بناء الهيكل «في مكانه» عز ٥ : ١٥). وإذا عدنا إلى عز ١ : ٣ نعرف أنّه أرسل نداء إلى ذوي الإرادة الصالحة ليشاركوا في إعادة البناء: الذهب، الفضّة، البهائم، التقدمات الطوعية. وإذا عدنا إلى عز ٦ : ٤ رأينا أن «بيت الملك» يدفع نفقات البناء. وبما أن عز ٣ : ١ ي ينسب إلى زربابل، لا إلى ششبصر، إعادة شعائر العبادة وتقدمة الذبائح والمحرقات، وجب القول إنّ مهمّة ششبصر في سنة ٥٣٨ (السنة الأولى لكورش) كانت قصيرة جدًا. واصطدم زربابل (كما اصطدم ششبصر قبله) بسلطات السامرة، برفض «أهل البلاد» لمبادئ هؤلاء العائدين وتشبّهم بأفكارهم. لا بدّ من بكاء وأصوام يمارسها أهل يهوذا سنة ٥١٨ (زك ٨ : ١٨ ي). ولكنّ الوقت لم يحن بعد لإقامة ليتورجيا توافق مبادئ مدرسة حزقيال. ثمّ، إذا أراد ششبصر ورفاقه أن يبنوا هيكلاً مربعًا حسب نموذج حزقيال (ف ٤٠ - ٤٢)، وجب عليهم أن يزيلوا ما تبقّى من الهيكل السابق للجلاء. محاولةٌ تعارض التقليد، وتقرّبنا من عالم الخيال. وعاد ششبصر بسرعة. ولكن أين وضع الأواني المقدّسة في أورشليم المهدّمة؟ هذا ما لا نعرفه. ثمّ عاد إلى إحدى عواصم المملكة: بابل، شوش، فساغرديس أو اكبتانا (حمدان الحالية). ونحن سنجد قرار كورش (عز ٦ : ٢) في اكبتانا (أو أحمتا).

أجل، لم يسنده كورش الذي اهتمّ بالشرق أكثر منه بالغرب بعد سنة ٥٣٨، تاركًا تسيير الأمور للسلطات المحلية. وهو سيموت خلال حملته الأخيرة قرب بحيرة أرال.

أمّا ابنه وخلفه كمبيز فالتفت إلى الغرب. قطع العلاقات مع الفرعون أماسيس الذي تخلّى عنه فيلوكراتيس، سيّد ساموس. سار بمحاذاة الساحل، وقهر في بالوز بساميتيك الثالث مع جيشه المؤلّف من المرتزقة اليونانيين (٥٢٥). دام احتلاله لمصر زمنًا طويلاً، ولكنّه لم يحترم المعابد المحلية. فترك مروره في مصر ذكرًا سيئًا في قلوب المصريين. وعرف أنّ

أخاه تمرّد عليه فاستعدّ للعودة. ولكنّه مات في حادثة قرب الكرمل، ولم يسنح له الوقت لكي يتّصل بالجماعات اليهودية. وظلّ الشاطئ تحت سلطان الفلسطيين في الجنوب، وتحت سلطان الفينيقيين في الشمال حتّى دور ويافا.

ونعود إلى القسم الثالث من سفر أشعيا (ف ٥٦ – ٦٦)، لنجد بعض المعلومات عن حياة الجماعات اليهودية في يهوذا في ذلك الوقت. أورشليم قفر والهيكل دمار (أش ٦٤: ٩ ي). لقد عاد بعض المنفيّين والشعب ينتظر غيرهم (أش ٥٦: ٨). غير أنّ العبادات القديمة ما زالت ناشطة مع جنائن أدونيس (أش ٦٥: ٣)، وهي تمارَس في الكهوف مع لحوم محرّمة (أش ٦٥: ١٤) وتحت كل شجرة خضراء (أش ٥٧: ٥). وسيعود تلاميذ أشعيا إلى نبرة معلّمهم، فيهاجمون سلطات السامرة وهؤلاء الكلاب البكم الذين لا يستطيعون النباح (أش ٥٦: ١٠) بل هم شرهون يتركون الصدّيق يموت (أش ٥٧: ١١ ي). وستبقى جماعة يهوذا في حالة من الضعف مدّة ١٧ سنة، بينما ازدهرت جماعات أخرى تحت الحكم الفارسي.

٣ – داريوس (٥٢٢ – ٤٨٥)

وستتبدّل الأمور حين يعتلي العرشَ داريوسُ الأوّل ابن هوستاسفيس، الذي رافق كمبيز إلى مصر. وستخبر كتابة محفورة على صخر باهستون في ثلاث لغات، أنّه في مدّة سنتين أزال الساحر نحوماتا الذي اعتبر نفسه الأخ الذي قتله كمبيز، وأبعد الطامحين العديدين إلى العرش ومنهم نبوكد نصر الرابع. ومنذ خريف سنة ٥٢١، سيطر داريوس على الموقف تاركًا لضبّاطه أن يهدئوا الثورات التي ما زالت تشتعل خلال خمس سنوات. وتطلّع داريوس إلى الغرب، والحالة تدعو فيه إلى القلق بعد التركة التي خلفها كمبيز، وتطلّع بالأخصّ إلى مصر حيث يتآمر عليه الحاكم أرياندیس، فحكم عليه بالإعدام. وفي سنة ٥١٩، أرسل أحد جلساء كمبيز وهو مصريّ التحق بالإدارة الفارسية (اسمه أوجاهوراسني). وأخيرًا ذهب بنفسه سنة ٥١٨. نحن نفهم أنّه أراد منذ السنة الثانية لملكه (٥٢٠) أن يؤمّن الهدوء في يهوذا، وهي المقاطعة التي تقع على حدود مصر. فسمّى الداودي الذي صار بابليًا «فحة» أو رئيسًا وبعث به إلى أورشليم. وكما كلّف أوجاهوراسني بإعادة بناء هيكل الإلاهة نايث في سائيس، كذلك كلّف زربابل بأن يطبّق قرار كورش وينفّذ تعليمات جديدة وضعها داريوس نفسه (عز ٦: ٦ – ١٢).

٤ - مهمّة زربابل (٥٢٠ - ٥١٨)

بدأت مهمّة زربابل منذ الشهر السادس من السنة الثانية لداريوس (حج ١ : ١). عاونه النبي حجاي الذي وبّخ أهل يهوذا لأنّهم يهتمّون ببيتهم أكثر من اهتمامهم بالهيكل. ومنذ بداية الشهر السابع (عز ٣ : ٦)، أقيم المذبح وقدّمت عليه المحرقات، ولكن لم تكن بعد وُضعت أساسات الهيكل (عز ٣ : ٦). وعيّدوا عيد المظالّ رغم معارضة «أهل البلاد» (عز ٣ : ٣؛ ٤ : ٤) والذين حصلوا على مساندة سلطات السامرة. فهذه السلطات قدّمت تقريرًا إلى داريوس بواسطة تتناي (هو أوشتاني مرزبان بابل أو تعتاني الذي ظلّ مرزبان عبر الفرات حتّى سنة ٥١٦) مرزبان حاكم عبر الفرات. فالمرزبة (الإقليم) واسعة ولا بدّ من الذهاب، لا إلى بابل، بل إلى اكبتانا للحصول على النسخة الأصلية لقرار كورش.

وجاء جواب داريوس إيجابيًا من أجل زربابل، بل زاد بعض الأمور على ما قاله كورش. أجل، لقد أراد الملك أن يطبّق السياسة الدينية المنفتحة في مصر كما في يهوذا. ويشهد زك ١ : ١ على حمّى شعبية: انتظروا اضطرابات يخرج منها الاستقلال لهم. ولكنّ داريوس لم يكن مستعدًّا لأنّ يعطيهم هذا الامتياز. ثمّ إنّه منذ الشهر الثامن، دخل النبي على مسرح الأحداث ووجّه أقواله على مثال خطب إرميا المتأخّرة (زك ١ : ٣ - ٦). ذكّرهم بغضب الرب على آبائهم الذين لم يسمعوا «لعبيدي الأنبياء». وفي اليوم الحادي والعشرين من الشهر السابع، شجّع نبيّ آخر (هو حجاي) زربابل كونه ابن شألتئيل ومن نسل يوياكين ابن داود، ويشوع الذي من نسل يوصاداق الذي يرتبط بالكهنوت الصادوقي في أورشليم، وحدّثهما عن بناء الهيكل. ولكن في اليوم الرابع والعشرين من الشهر التاسع أعلن حجاي أنّ الرب يرسل بركته على هذا الهيكل منذ تأسيسه. ثم زاد قولاً عن اختيار زربابل: «أقلب عروش الممالك وأزيل قوّة الأمم» (حج ٢ : ٢٢). وبعد شهرين من الزمن، وفي الرابع والعشرين من شهر، قدّم زكريا سلسلة من الرؤى تستعيد الموضوع عينه. قال زكريا مادحًا زربابل: «ما أنت أيّها الجبل العظيم (إشارة إلى أنقاض الهيكل)؟ إنّما أنت سهل أمام زربابل» (أزال زربابل الأنقاض فبانت أساسات الهيكل) (زك ٤ : ٧). وفي تشرين الثاني سنة ٥١٨ (السنة الرابعة لداريوس)، أطلق زكريّا قولاً جديدًا ولم يذكر فيه زربابل. في تلك السنة جاء داريوس شخصيًا إلى مصر، كما جاء ضابط ملكي (بيت إيل شرأصّر) إلى زكريا وطلب جوابًا نبويًا. وجّه كلامه بأسلوب قريب من أسلوب إرميا مع

تلميح إلى سنوات السبي السبعين (زك ٧ : ٥). لقد أُلغي صوم الشهر الخامس الذي يذكّر الشعب بحريق الهيكل، فيجب أن يُعاد بناءُ الهيكل (زك ٨ : ٩) وأن يسكن الناس من جديد في أورشليم. ويجب على الشعب أن يخضع للشريعة التقليدية (زك ٧ : ٨ - ١٢) التي يذكّره بها الأنبياء. وهكذا سيفعل أوجاهوراسني في مصر، فيدافع عن الضعيف بوجه القويّ، ويعيد الأعياد والتقادم التقليدية في سائيس، ويدوّن شرائع مصر القديمة.

ولم يتخلّ داريوس عن سياسته الدينية. وانتهى العمل من الهيكل في سنة ٥١٥، في السنة السادسة لداريوس (عز ٥ : ١٥)، في الربيع (آذار). واحتفل المؤمنون بعيد الفصح في هذه المناسبة (عز ٦ : ١٥)، ولكن لم يُذكر زربابل. فقد انتهت مهمّته سنة ٥١٨. هل كان ضحية الحميا المسيحانية فأعدم كما أعدم اريانديس في مصر؟ الأمر معقول. ويعتبر بعض الشرّاح أنّ صورة زربابل الملكية هي في خلفية أناشيد عبد يهوه الذي تألّم ومات كما يقول أش ٥٣ : ٩.

٥ - اليهودية في العالم الفارسي

وتغلّب داريوس بصورة نهائية على خصومه سنة ٥١٥، وبدأ بتنظيم المملكة الفارسية، وهو الذي جعل في الفنتيين مستوطنة يهودية قبل سنة ٤٩٥. وإذا عُدنا إلى كتابة باهستون نرى ٢٣ مقاطعة ستصير مرزبات. وسنجد ٢٤ على المثلّث اللغات الذي وُجد في شوش وُصنع في مصر حوالي سنة ٤٩٥. وصارت المقاطعات ٣١ في نهاية عهده. ولكنّ هيرودوتس لا يعرف سنة ٤٥٠ إلاّ ٢٠ مرزبة. لا نجد على هذه اللوائح لا اليهودية ولا السامرة. ولكن كان على رأس السامرة «فحة» أي حاكم. ومنذ نهاية القرن السادس ظهرت أختام أخمينية على الجرار. وسننتظر منتصف القرن الخامس حتى تحمل هذه الأختام أسم يهودا (ي ه د)، والقرن الرابع ونهاية عهد الفرس حتى تحمل العملة المصكوكة اسم يهودا. وقد وُجد أثران باسم «الناتان فحة» وهي تعود إلى نهاية القرن السادس، أي إلى عهد داريوس، ولكنّ النصّ لا يقول «فحة يهودا». كانت مهمّة زربابل قصيرة، فحلّ محلّه كهنوت يشوع الهاروني المسؤول عن شعائر يبدو موسى وسيطها. ولكنّ يهودا كانت صغيرة ليكون لها استقلال إداري في إطار المرزبة الخامسة.

لم يكتف داريوس بإعادة بناء المعابد المحلّية (ومنها هيكل أورشليم) لتدوين تقاليد هذه المعابد، بل كان هو نفسه مشترعًا. شرّع في خط حمورابي. قال: «ما هو مستقيم أُحبّه، وما

ليس بمستقيم أكرهه». «لا أريد أن يؤذي القويّ الضعيف». وقد يكون هذا الملك قدّر حق قدره تشريع دستور العهد وسفر التثنية.

وكما أمّن حمورابي الحماية للتجارة، كذلك فعل داريوس في مملكته الكبيرة، وذلك بنظام الطرقات وصكّ العملات التي سمّيت «داريوسية» (١ أخ ٢٩ : ٧؛ عز ٨ : ٢٧). وسنجد مثل هذه العملة في اليهودية. والرسوم التي على هذه العملة تدلّ على تأثير ايونية حيث اخترعت العملة، واليونان. وتنظيم عملية النقل من محطّة إلى أخرى، سهّل الطريق للتجارة الفارسية، بل للتجارة اليونانية التي وصلت إلى مصر وإلى مملكة فارس نفسها. ولقد وصلت هذه الطرق إلى اليهودية تربطها بالعاصمة كما ترتبط سائر الأقاليم. ولكنّ هذا التنظيم استعمل الساحل لا جبال يهوذا. ونشير هنا إلى أنّ العائدين من المنفى أقاموا في يهودية صغيرة وفقيرة، بين جبعون وبيت زور. وإنّ اللائحة التي نجدها في عز ٢ ونح ٧ تقابل حالة إدارية تعود إلى زمن داريوس. بالمقابل، لا يبدو أنّ اللائحة حسبت حساب أهل لود، حاديد، اونو على منحدر التلال في مناطق الساحل.

وتوجّه داريوس نحو الشمال. فقام بحملات ضدّ الإسكوتيين في تراقية سنة ٥١٣، ثمّ اصطدم بعالم هيليني في أقصى ازدهاره. سحق ميلتيس خلال ثورة ايونية سنة ٤٩٤، ولكن بعد النجاح جاء الفشل: هُزم مردونيوس سنة ٤٩٢، وداتيس المادايي وارتفرنيس الفارسي في مراتون، سنة ٤٩٠،، واحشورش بن داريوس في سلامينة سنة ٤٨٠، ومردونيوس في بلاتيس، ومبرودونتيس في موكاليس سنة ٤٧٩، وذلك رغم مساندة الأسطول الفينيقي له. وفي سنة ٤٨٠، غُلب فينيقيو الغرب (أي القرطاجيون) في صقلية. أجل، لقد دقّت ساعة الانطلاقة اليونانية. كان انطلاقاً في عالم التجارة والفن قبل أن يكون في عالم السياسة. وإلى هؤلاء اليونانيين سيبيع تجّار الساحل (الفينيقيون والفلسطيون) أبناء يهودا وأورشليم كعبيد أرقاء (يؤ ٤ : ٦).

ج - نحميا وعزرا

١ - صعود اليونان

وصلت التجارة اليونانية إلى اليهودية حيث اكتشفت الحفريات آنية من كلازومانيس وكورنتوس تعود إلى القرن السادس ق. م.. ولكنّ العالم اليوناني لا يعرف الشيء الكثير عن العالم الاسرائيلي. في القرن الخامس، لن يهتم هيرودوتس المؤرّخ ببني إسرائيل. ولكن

بدأ اليهود ينتشرون في الغرب رغم تخوفّهم من البحر. وإن أهمّ المجموعات اليهودية أقامت في بلاد الرافدين واليهودية ومصر.

أمّا اكبر مجموعة فنجدها في بابل وحول عواصم فارس، لاسيّما بعد ثورة بابل التي سحقها أحشورش سنة ٤٨٢، أي قبل معركة سلامينة بسنتين. قد تكون بابل المهدّمة هي «مدينة الباطل (أو العدم) التي دُكّت» والتي تذكرها رؤيا أشعيا (أش ٢٤ : ١٠). ولكن بعد بلاتيس وموكاليس، انزوى أحشورش في بيته في برسيبوليس (تخت جمشيد الحالية). استعمل صنّاعًا عديدين ومنهم من جاء من سورية وفلسطية (حاطي). في برسيبوليس استقبل أحشورش تاميستوكلس الذي قهره قيمون، وعرف بالانتصار اليوناني الساحق عند نهر أورميون (في بمفيلية) سنة ٤٦٦. وفي برسيبوليس سيُقتل في نهاية سنة ٤٦٥ على يد ارطبان، صديق تاميستوكلس. كان أرتحششتا ثاني أبنائه فأزاح البكر وحكم إحدى وأربعين سنة (٤٦٥ — ٤٢٤) وسط المؤامرات والثورات بعد أن عرف أن يستفيد من الانقسامات داخل العالم اليوناني.

٢ — أرشيف موراشو وسياسة ارتحششتا

وبدأت في عهد أرتحششتا تظهر أسماء يهودية على العقود، خاصة في أرشيف موراشو في نيفور بعد سنة ٤٥٥. إلى نيفور كان يصل نهر كبار (أو خابور)، وإنّ الأرشيف يشهد على تجذّر اليهود في ٢٧ محلّة من أقضية المنطقة بعضها يسمى تل غباري، تل رحيمو. فالمنطقة أغنى مناطق المملكة بعد الهند. أمّا أساس اقتصادها فالزراعة مع البقر والضأن. ولقد تخصص بيت موراشو في تربية القطعان. إلاّ أنّ بيت موراشو هذا تأسّس من أجل إقراض الناس المال. وكانت الفائدة ٤٠ أو ٥٠٪ في السنة، لأنّ المال زادت قيمته منذ بداية الاحتلال الفارسي. وفي هذا الاقتصاد الزراعي، كانت المدن أسواقًا ومحلاّت بيع لموراشو الذين امتدّ نشاطهم إلى شوش في التلال الإيرانية.

وشوش هي أيضاً إحدى عواصم المملكة الفارسية، وأرتحششتا يقيم فيها مرارًا لأنّه تعب من برسيبوليس في السنة السابعة لملكه. وبعد معركة أوريميدون، استقبل في شوش سفراء حلف ديلوس في اليونان، ولكنّ المحادثات فشلت. ثمّ إنّ الخلاف بين إسبرطة وأثينة جعل المملكة الفارسية تنجو من التفكّك. هذا ما أقرّت به معاهدة سلام كالياس

سنة ٤٤٩، وسيأتي اليونانيون إلى شوش كزوّار (ديموكريتس، هيردوتس) وصنّاع، وأطبّاء (اكتاسياس). ومن شوش يتابع أرتحششتا تحرّكات صهره ميغابيز الذي انتصر في بابل وصار مرزبان الإقليم الخامس (عبر النهر) أي مرزبة سورية التي ترتبط بها السامرة واليهودية. ولقد استعان ميغابيز في شوش بالاسطول الفينيقي فانتصر على ثورة إيناروس (في مصر) الذي ساندته أثينة (٤٦٠). استُقبل ميغابيز في شوش استقبال الفاتحين. ولكنّه ما عتّم أن ثار على الملك حوالي سنة ٤٤٨، فوجب على الملك أنّ يتعامل مع هذا الوضع الجديد. وأخيرًا، في شوش، سنة ٤٤٥، في السنة العشرين لأرتحششتا، في شهر نيسان (نح ٢ : ١)، رأى الملك حزن ساقيه نحميا وهو يهودي وصل إلى وظيفة مهمة في البلاط فتجاوز وضعُه وضعَ موظفي موراشو.

٣ - مهمة نحميا والمعارضون له

نحميا حزين، فقد وصله من حناني أحد إخوته أخبار سيّئة عن اليهودية (نح ١ : ٢). لا يزال الشعب في الضيّق هناك، لم تزل أسوار أورشليم مهدومة، وأبوابها محروقة. ولكنّنا نعرف بواسطة عز ٤ : ٦ أنّ الأعداء أبلغوا السلطات بنشاط اليهود في عهد أحشورش. أمّا موضوع هذا الإبلاغ فهو ذاته موضوع إبلاغ ثان في أيّام أرتحششتا: بدأ أهل اليهودية يعيدون بناء أسوار أورشليم. قلق من الأمر سكّانُ السامرة الذين جاء بهم أشور بانيبال إلى هنا وجعل «سيّد المجلس» (بعل تيم) يتدخّل مع السكرتير شمشاي: إنّ الثورة تحت الرماد في أورشليم التي ترفض دفع الجزية (عز ٤ : ٧ - ٢٣).

وأوقف أرتحششتا الأعمال. لقد كان ميغابيز معارضاً لتحصين أورشليم خلال ثورة ايناروس (٤٦٠ - ٤٥٥) أو خلال ثورته الخاصة سنة ٤٤٨. نحن لا نعرف تاريخ وفاته. من المعقول أن يكون نحميا قام بمحاولة بعد موته، فذكر مساندة الملكة امستريس (نح ٢ : ٦) التي تدخّلت في الصلح بين ميغابيز وأرتحششتا. فأرسل الملكُ نحميا ليبني أورشليم ويعيد إليها أبوابها. ورافقه في مهمته ضبّاط من الجيش وفرسان مع أوامر ملحّة إلى مرازبة عبر الفرات (نح ٢ : ٧، ٩). فعلى أساف «حافظ غابة الملك» (في لبنان) أن يقدّم الخشب الضروري. كل هذا لا يتوافق مع وجود ميغابيز الذي كان من القوّة بحيث يفرض رأيه على الملك. ونحن نفهم أن يكون القرار الملكي قد اتّخذ بعد موت ميغابيز. وفكّر الملك

بتفكيك مرزبة قويّة. فاقتطع منها مقاطعة «يهود» أو اليهودية التي ستُصدر عملة باسمها. ولمّا ذهب نحميا إلى اليهودية، وجد الوضع صعبًا جدًّا: سكّان قليلون جدًّا كما يقول المؤرّخ الكهنوتي في لائحة ترد مرتين (عز ٢ : ١ ي؛ نح ٧ : ١ ي). جُمع بنو إسرائيل في هذه اللائحة حسب وظيفتهم: العوامّ، الكهنة، اللاويّون... ولكنّ هذه القسمات الكبيرة تتضمّن مجموعات عائليّة ومحليّة وقرويّة (بنو بيت لحم، رجال نطوفة. عز ٢ : ٢١ – ٣٥). وإذ أراد أن يوزّع السكّان من أجل بناء الأسوار، وزّعهم توزيعًا محلّيًا (نح ٣ : ١ – ٣٢، رجال أريحا، رجال تقوع)، وهذا ما يقابل الأقضية (فلكيم في العبرية) داخل المحافظة: أورشليم، نطوفة، بيت هكارم، مصفاة بيت صور، قعيلة، أريحا (و ١٢ قضاء ثانويًا). يجب أن تعود أورشليم مدينة مملوءة بالسكّان (نح ٧ : ٤ ي).

وبانتظار ذلك، اصطدم الحاكم بمشاكل خارجيّة وداخليّة. لقي في الخارج معارضة مثلّثة: سنبلط (في البابلية: سين أو بليط) الحوروني، الذي يقيم في الشمال، في السامرة. طوبيا العموني الذي هو في شرقي الأردن، جاشم العربي الذي سيطر على الأدوميين في الجنوب. فعلى نحميا أن يعمل بسرعة وفي السرّ (نح ٢ : ١١). ووجد أنّه يقدر أن يستعمل قسمًا من الأسوار القديمة وأن يُعيد الأبواب. فعمل، ولم يتأثّر بالتهديدات العديدة. ولقد كشفت الحفريات عن هذه الأسوار.

٤ – ضغط الساحل

درست الأركيولوجيا الزمن الفارسي في هذه السنوات الأخيرة، فظهر القرن الخامس على أنّه فترة تجديد في عالم البناء والبرونز والأثاث والتماثيل والفخاريات. فالحفريات في قيسان بين عكّا ويافا أظهرت التوسّع الفينيقي. إنّ فينيقية تسيطر على الشاطئ إلى يافا، بل تقيم مستوطنة في مريشة داخل أرض يهوذا.

وهذا الازدهار الذي يصعد من الساحل إلى الداخل، يؤثّر في الجبل حيث يحاول نحميا أن يبني عالمًا يهوديًا. فاليهود يتزوّجون من بنات عمون وموآب ونصف الأولاد لا يتكلّمون العبرية (نح ١٣ : ٢٤) بل اللغات الغريبة وبالأخصّ الأشدودية. ولاحظ منذ وصوله (نح ٥ : ١ ي) أنّ هذا الازدهار المرتبط بالتجارة الخارجية، ساعد على جعل السكان العائدين مرهقين بالديون. باعوا الحقول والكروم، بل باعوا أولادهم عبيدًا: وإذا زدنا على كل

هذا الضرائب الأخمينية الباهظة، عرفنا الشقاء واليأس عند الناس. قال نحميا (٥ : ١٥): «كان حكّام قبلي فثقلّوا على الشعب وأخذوا منه الخبز والخمر والفضة (٤٠ مثقالاً). بل مارس عبيدُهم تسلّطَهم على الشعب.»

فاستند إلى شرائع سفر التثنية ودعا الشعب إلى اجتماع عام ليضع حدًّا للمتاجرة بالعبيد. بدأ بنفسه، ثمّ أمر الجميع أن يعيدوا الحقول والزيتون والكروم والبيوت (نح ٥ : ١١). وسيحارب مدة اثنتي عشرة سنة ضد هذه التجاوزات: إفتدى العبيد، وأعال على نفقته الخدم العائدين من المنفى (نح ٥ : ١٧). كان الحاكم قد عيَّن لوقت محدّد (نح ٢ : ٦). فلمّا انتهت مدّته، عاد إلى شوش سنة ٤٣٣ وكان أرتحشستا الأوّل لا يزال على رأس مملكة فارس.

٥ – مهمة نحميا الثانية

لا نعرف الوقت الذي قضاه نحميا في شوش (نح ١٣ : ٦)، ولكنّنا نعرف أنّه عاد إلى أورشليم قبل موت أرتحشستا (٤٢٤). كان أرتحشستا قد خسر ترابيزوند على البحر الأسود (٤٢٥)، ولكن لا علاقة لهذه الخسارة بمهمّة نحميا الثانية. ثمّ إنّ أرشام مرزبان مصر، الذي حكم من سنة ٤٢٨ إلى سنة ٤١١، لم يعرف صعوبات خاصّة خلال حكمه. فالثورات لم تبدأ حقًّا في مصر إلاّ في سنة ٤١١. وقد أُعطي نحميا هذه المهمّة الثانية ليداوي صعوبات داخلية، فجاءت قراراته مرتكزة أيضاً على سفر التثنية: انفصال عن الغرباء، طرد طوبيا العموني (نح ١٣ : ٤ – ٩؛ رج تث ٢٣ : ٤ – ٦)، تنظيم مداخيل اللاويين والمغنيّن (نح ١٣ : ١٠ – ١٣، تث ١٤ : ٢٧؛ ٢٦ : ١٢ ي)، العشور الخاصة بالكهنة، منع البيع يوم السبت (تث ١٣ : ١٥ – ١٨؛ رج تث ٥ : ١٣ ي)، ردع الزواجات مع الغرباء (نح ١٣ : ٢٣ – ٢٨؛ تث ٧ : ٣ – ٤).

ما يلفت النظر في مهمّة نحميا الثانية، هو موقفه تجاه عائلة عظيم الكهنة، والطريقة التي بها تتصرّف المجموعة الهارونية التي نظّمها يشوع حين أعيد بناء الهيكل سنة ٥٢٠ – ٥١٥. وبّخ نحميا الياشيب لأنّه منح طوبيا غرفة في حرم الهيكل، وهذا أمر يتعارض وشريعة حزقيال (ف ٤٠ – ٤٨) التي تفصل بين الرئيس والكاهن. وطرد أحد أحفاد عظيم الكهنة الذي تزوّج بنت سنبلط. وهنا نجد موقف نحميا قريبًا من موقف ملاخي تجاه كهنة أهملوا

واجباتهم وساوموا على الشريعة (ملا ١:٦ - ٢؛ ٢:٩). قال ملاخي (٢:٨): «عدلتم عن الطريق، شككتم كثيرين بتعليمكم، دمّرتم عهد لاوي». وهذا ما ارتأته أيضاً المستوطنة اليهودية في الفنتيين.

٦ - مستوطنة الفنتين وصعوباتها

أرسلت هذه المستوطنة نداء إلى أورشليم فلم تلقَ جوابًا. لها هيكلها وشرائع عبادتها البعيدة عن تعليم سفر التثنية، فكيف تتلّق جوابًا؟ نحن على علم بحياة هذه الجماعة المدنيّة والدينيّة بفضل البرديات وأجزاء الفخار التي وُجدت في جزيرة الفنتيين. ونشير إلى أنّ جماعة الفنتيين لم تكن الجماعة السامية الواحدة في المنطقة. كان لها هيكل مكرّس لياهو منذ أيّام ملوك مصر. ولكنّ أقدم نصّ يعود إلى سنة ٤٦١ ق. م.، وإن أكثر النصوص تتعلّق بأمور خاصّة بعائلتين، وهي تعود إلى أيّام داريوس الثاني (٤٢٤ - ٤٠٤) الذي استفاد من الصراع بين أسبرطة وأثينة ليجعل جيوشه في مدن آسية الصغرى.

وهناك نصوص تتضمّن أمورًا سياسية. فثورة أميرتيس تتهيّأ، وسكّان مصر لا يحتملون الحامية الفارسية التي يقودها فيدرانغا والتي لا تحمي اليهود. وإنّ كهنة الإله الكبش خنوم لا ترضى بذبائح الخراف في هيكل ياهو. لهذا نهبوا الهيكل وأحرقوه، ودبّت الخلافات في الحيّ الواحد، ووُضع اليهود في السجن. فرفعوا أمرهم إلى السلطات العليا، فربحوا الحكم وعزلوا فيدرانغا. ولكن جاءت سنة ٤٠٧ ولم يُبنَ الهيكل، مُداراةً للسكان المحليين. وتوجّه يدونيا الكاهن اليهودي في الفنتيين، إلى سلطات السامرة وأورشليم، وإلى بغوحي حاكم اليهودية، وإلى دلايا وشلميا ابني سنبلط في السامرة، وإلى يوحنان عظيم الكهنة (حفيد الياشيب نح ١٢:٢٣). لم يرسل عظيم الكهنة جوابًا، وكيف يوافق على بناء هيكل آخر غير هيكل أورشليم، وهذا أمر يعارض الشريعة حول وحدة المعبد. ولكنّ بغوحي ودلايا دعما طلب الفنتيين. فأعيد بناء الهيكل مع الإذن برفع التقدّمات والبخور، لا المحرقات، مداراة للسكّان المحليّين.

٧ - نحو بنى نهائية في الشريعة

نرى الجماعات اليهودية مأخوذة بمسائل السياسة العامّة، وبمسائل تتعلّق بالشريعة. فهيكل الفنتيين ليس القضية الوحيدة في هذا الأرشيف. فقبل هذا الوقت ببضع سنوات (سنة ٤١٩)، طلب يهودي اسمه حنانيا (قد يكون شقيق نحميا رج نح ١:٢) إلى المرزبان

أرشام، من قبل الملك داريوس، تنظيم عيد الفصح: «الآن تعدّون هكذا ١٤ يومًا منذ اليوم الأوّل من نيسان وتعيدّون الفصح. ومنذ اليوم الخامس عشر من نيسان حتّى الحادي والعشرين من نيسان يكون عيد الفطير. والآن كونوا أطهارًا، واحذروا أن تعملوا عملاً في اليوم الخامس عشر وفي اليوم الحادي والعشرين. بالإضافة إلى ذلك، لا تشربوا الجعة ولا تأكلوا شيئًا فيه خمير». وهناك نصوص أخرى من تلك الحقبة تشير إلى الفصح، بل إلى ليلة الفصح. هذا كل ما نجده في بردية الفنتيين الفصحية. إنّها لا تورد إيرادًا مباشرًا نصّ الشريعة، بل تقدّم تدخّل السلطة الفارسية التي فرضت تنظيمًا شرعيًا يختلف بعض الشيء عن سفر التثنية (١٦ : ١ - ٨)، ولكنّه يقترب من سفر الخروج (٢٣ : ٦ ي) وسفر العدد (٩ : ٣ ي؛ ٢٨ : ١٧ ي). ونكتشف أيضاً اهتمامات البلاط الفارسي بالتوتّر الحاصل بين أهل اليهودية وأهل السامرة، بين العائدين من السبي وشعب الأرض. وسيزداد التوتّر بسبب ثورة اميرتيس، وثورة نافاريتيس سنة ٣٩٨. ستنجح ثورة نافاريتيس وتضع حدًّا للتسلّط الفارسي. وهكذا تصبح اليهودية مقاطعة حدودية بالنسبة إلى المملكة الفارسية التي اهتزّت بسبب حملة كسينوفون وعشرة آلافه الذين جاؤوا سنة ٤٠١ ليساندوا كورش الصغير على أخيه ارتحششتا الثاني في معركة قوناكسا.

٨ - عزرا

في هذا الإطار السياسي تجد مهمة عزرا مكانها الأفضل. كان عزرا كاهنًا وكاتبًا، وقد مُنح سلطات فوق العادة (عز ٧ : ١١ - ٢٦) بقرار من أرتحششتا في السنة السابعة لملكه. نحن في أيّام يوحنان بن الياشيب (عز ١٠ : ٦؛ نح ١٢ : ٢٣؛ نصوص الفنتيين). وجد أورشليم تكتظ بالسكّان (عز ١٠ : ١)، وهذا الأمر لم يكن في عهد نحميا. يحمي أورشليم سور كبير (عز ٩ : ٩) كان قد بناه نحميا. فعلى عزرا أن يهتمّ بهيكل أورشليم وجمال عبادته، وأن يطبّق الشريعة أو «شرائع الهك» على الذين يعرفون أو لا يعرفون هذه الشرائع في عبر الفرات (عز ٧ : ٢٥). إنّه يعني بني إسرائيل العائشين في المرزبة. أقام عزرا قضاة من أجل هذا العمل، ولكنّ المؤرّخ الكهنوتي لا يقول لنا إنّه نفذّه. غير أنّه يصوّر لنا القراءة الاحتفالية للشريعة (نح ٨ - ٩) والصراع ضدّ الزواجاتِ المختلطة (عز ٩ - ١٠). استندت هذه الأعمال إلى سفر التثنية الذي حرّم الزواج مع الغريبات، وطلب أن تُقرأ الشريعة في

عيد المظالّ (تث ٣١ : ١٠؛ رج نح ٨ : ٢). وما يلفت النظر، هو أنّ عزرا لا يهاجم السامريين الذين كانوا خصوم نحميا الألدّاء. فهدف مهمّته هو أن يجمع في شريعة واحدة العائدين من المنفى وأهل الأرض. وإنّ السامريين سيقبلون البنتاتوكس الذي يقبله اليهود، غير أنّهم سيلعنون عزرا في تقاليدهم.

٩ - الخاتمة: نهاية الحكم الفارسي

تحمل آخر وثيقة مؤرّخة في الفنتيين سنة ٣٩٨. فثورة نافاريتيس أنهت مهمة هذه الحامية الحربية، وأزالت التسلّط الفارسي. والفراعنة الذين جاؤوا بعد نافاريتيس سيقومون بنشاط كبير فيكونون حاضرين على شاطئ فينيقية، إمّا بمذابح مكرّسة في عهد أحوريس (٣٩١ - ٣٧٩)، وإمّا بمعاهدات مع اليونان وقبرص. ولكنّ ردّة الفعل عند الفرس كانت قويّة في أيّام أرتحشستا الثاني. فالمرزبان فرنباز اجتاح مصر ووصل إلى ممفيس بعد أن ركّز جيشه ومرتزقته اليونانيين في عكّا (٣٧٣). ولكنّ البرديات الأرامية في ذلك الزمان لا تلقي الضوء الكافي على نشاط الجماعات اليهودية في ذلك الوقت.

ولا نعرف الشيء الكثير عن اليهودية في نهاية عهد أرتحشستا الذي تُوفّي سنة ٣٥٨. ويذكر المؤرّخ أنّ خلف يوحنان (او يوناتان. رج نح ١٢ : ١١) كان يدّوع الذي سيكون عظيم الكهنة في أيّام الاسكندر، كما يقول يوسيفوس. ويقول يوسيفوس إنّه في ذاك الوقت بدأت التوتّرات التي أوصلت الأمور إلى الانشقاق السامري. وبعد أن يتكلّم عن نحميا يروي قصّة أستير. هذا السفر مفيد لأنّه يبيّن كيف أن الجماعات اليهودية الشرقية أُقحمت في خصومات الطامحين وفي مشاكل البلاط الفارسي.

وخلف أرتحشستا الثالث والده وسط ثورة المرازبة. كانت ردة الفعل قويّة وعنيفة. فقتل كلّ أمراء العائلة المالكة ليتجنّب وجود مزاحمين له. وسيطر على صيدون وقتل ملكها تانيس (تبنيت)، واحتلّ مصر من جديد سنة ٣٤٥، كما احتلّ آسية الصغرى في أيّام ديموستان وفيلبس المكدوني. وهناك شهادات متأخّرة تقول إنّه لم يوفّر اليهودية، فأجلى بعض السكان إلى حركانيا (جنوبي بحر قزوين). هذه هي الخلفيّة التاريخية لسفر يهوديت (اليهودية) لأنّ أليفانا وبوغا لعبا دورًا في هذه الحملة. فبوغا هو الذي وضع السمّ لارتحشستا الثالث (٣٣٨) قبل أن يجبره آخر ملك فارسي، داريوس الثالث كودومان، على وضع السمّ لنفسه.

ومنذ سنة ٣٣٧ دخل فيلبس المكدوني إلى آسية الصغرى ليحرر المدن اليونانية. قُتل سنة ٣٣٦ فخلفه ابنه الشاب اسكندر المكدوني. فانتصر في غرانيك وفي ايسوس (٣٣٣)، كما استولى على صور بعد حصار مشهور، واحتلّ دمشق وأورشليم دون أن يرفع أحد سلاحًا، وكبح ثورة في السامرة (٣٣٠).

لقد انتهى العصر الفارسي وبدأ العالم الهلّيني يقتحم الشرق، ولن يقف شيء في وجهه.

المراجع

ABEL, E.M, *Géographie de la Palestine,* 2 vol, Paris, 1933.

ACKROYD, P.R, *Exile and Restauration,* London, 1968.

AHARONI, Y, *Das Land der Bibel.* Eine hitorische Geographie, Neukirchen, 1984.

ALING, C.F, *Egypt and Bible History from Earliest Times to 100 BC,* Grand Rapids, 1981.

BARON, S.W, *History and Jewish Historians,* New-York, 1964.

BARROIS, A, *Manuel d'archéologie biblique,* 2 vol., Paris, 1939, 1953.

BARTLETT, J.R, *Edom and the Edomites,* Sheffield, 1989.

BOTTERO, J, *Naissance de Dieu, La Bible et l'historien,* Paris, 1986.

BRIEND, J. & SEUX, M.J, *Textes du Proche-Orient ancien et histoire d'Israël,* Paris, 1977.

BRIGHT, J, *A History of Israel,* 3° éd., Philadelphia, 1981.

BUIT, M du, *Géographie de la Terre Sainte,* Paris, 1951.

CASTEL, F, *Histoire d'Israël et de Juda. Des origines au II s. après JC,* Paris, 1983.

CATE, R.L, *These Sought a Country: A History of Israel in O.T. Times,* Nashville, 1985.

CAZELLES, H (éd.), *Introduction critique à l'A.T.*, Paris-Tournai, 1973.

Histoire politique d'Israël, des origines à Alexandre le Grand, Paris, 1982, (PBSB, AT 1).

CHARLES, H, *Tribus moutonnières du Moyen Euphrate*, Beyrouth, 1939.

CHELHOD, J, *Le droit dans la société bédouine*, Paris, 1971.

DESNOYERS, L, *Histoire du peuple hébreu*, 3 vol., Paris, 1922-30.

DONNER, H, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen (vol. I) Göttingen, 1984.*

FOHRER, G, Geschichte Israels. Vom den Anfangen bis zur GHegenwart, Heidelberg, 1981 en italien: *Storia d'Israele. Dagli inizi ad oggi,* Brescia, 1980.

GIBERT, P, *La Bible à la naissance de l'histoire*, Paris, 1979.

GONCALVEZ, F.J, *L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hebraïque ancienne*, Louvain-La-Neuve, 1986.

GRANT, M, *History of Ancient Israel*, New-York, 1984.

GRAYSON, A.K, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, New-York, 1975.

GRELOT, P, *Documents araméens d'Egypte, Paris, 1972.*

HALPERN, B, The Emergence of Israel in Canaan, Chico, 1983.

The First Historians: the Hebrew Bible and History, San Francisco, 1988.

HANSON, R.S, *Tyrian Influence in the Upper Galilee*, Cambridge (Mass) 1980.

HAYES, H.H. & MILLER, J.M, *Israelite and Judaean History*, London, 1977.

HERRMANN, S. *History of Israel in O.T. Times*, London, 1981.

JAGERSMA, H, *A History of Israel in the O.T. Period*, tr, by J. Bowden, London, 1982.

KUPPER, J.R, *Les Nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Paris, 1957.

LABAT, R, *Le caractère religieux de la monarchie assyro-babylonienne*, Paris, 1938.

LAPERROUSAZ, E.M, *La protohistoire d'Israël de l'Exode à la monarchie*, Paris, 1990.

LEMAIRE, A, *Inscriptions hebraïques*, I, Les Ostraca, Paris, 1977.

Histoire du peuple Hébreu (Que sais-je?), Paris, 1981.

LODS, A, *Israel, des origines au milieu du VIII° s, Paris, 1930.*

Les prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme, Paris, 1935.

MAZAR, B, (éd.), *The World History of the Jewish People, Ancient Times*, Jerusalem, 1977.

METZGER, M, *Breve storia di Israele*, Brescia, 1985.

MICHAUD, R, *De l'entrée en Canaan à l'exil à Babylone*, Histoire et théologie (Lire la Bible 57) Paris, 1982.

MILLER, J.M. & HAYES, J.H, *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia, 1986.

MILMAN, H.H, *The History of the Jews*, 2° éd., London, 1913.

MORET, A, *Le caractère religieux de la monarchie pharaonique*, Paris, 1901.

NA'AMAN, N, *The Historical Background of the Conquest of Samaria* (720 BC), in Biblica 71 (1990), pp. 206-225.

OLMSTEAD, A.T, *History of the Persian Empire*, Chicago, 1948.

PARPOLA, S, *Neoassyrian Toponyms*, Neukirchen, 1970.

PRITCHARD, J. (éd.), *Ancient Near East Texts Related to the O.T.*, 3° éd., Princeton, 1969.

PUECH, E, *Origine de l'alphabet. Documents en alphabet linéaire et cunéiforme du II° millénaire*, in R.B. t. 93 (1986). pp. 161-213.

RICCIOTTI, G, *Histoire d'Israël*, tr. par P. Auvray, Paris, 1938.

ROGERSON, J, *Nouvel Atlas de la Bible*, Turnhout, 1985.

ROWLEY, H.H, *From Joseph to Joshua,* London, 1950.

SCHUR, N, *History of the Samaritans,* Frankfurt, 1989.

SHANKS, H (éd.), *Ancient Israel: A Short History from Abraham to the Roman Desctruction of the Temple.* Washington, 1988.

SIMONS, S, *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists relating to West Asia,* Leyde, 1937.

SMELIK, K.A.D, *Historische Dokuments aus dem Alten Israel,* Göttingen, 1987.

SOGGIN J.A. *Storia d'Israele. Dalle Origini a Bar Kochba,* Brescias, 1984.

A History of Ancient Israel, tr. by J. Bowden, Philadelphie, 1985.

THOMAS, W. (éd.), *Archaeology and the O.T.,* Oxford, 1967.

THOMPSON, M.E.W, *Situation and Theology. O.T. interpretation of the Syro-Ephraimite War.* Sheffield, 1982.

UNGER, M.F, *Israel and the Arameans of Dmaskus,* Grand Rapids, 1980.

VADIMAN, E, *I Nomadi,* Rome, 1980.

VANDERVORST, J, *Israël et l'Ancien Orient,* Bruxeles (2° éd.), 1929.

VAUX, R de, *Institutions de l'A.T.,* 2 vol., Paris, 1961, 1967.

Histoire ancienne d'israël, 2 vol., Paris, 1971. 1973.

VERGOTE, J, *Joseph en Egypte,* Louvain, 1959.

WISMAN, D. (éd.), *Peoples of O.T. times,* Oxford, 1973.

ZAYADINE, F, *La campagne d'Antiochus III le Grand en 217-219 et le siège de Rabbatamana,* R.B. 97 (1990), pp. 68-84.

القسم الرابع

المراجع البيبلية وكتابات الشرق القديم

أشرنا إلى العلاقات بين التوراة وتراث الشرق القديم. وها نحن نطّلع على هذا التراث العريق في بلاد كنعان ومصر وفينيقية وآسية الصغرى وبلاد الرافدين.

ولهذا نعالج في هذا القسم:

الكتابة ولغات الشرق القديم.

النصوص المصرية.

كتابات بلاد الرافدين.

الكتابات الحثية.

النصوص الكنعانية.

الكتابات الفينيقية.

الكتابات الأرامية.

يهدف هذا القسم إلى أن يجعل حضارة الشرق الأوسط القديم تتكلّم وكأنّها شخص حيّ. كانت المهد الذي عاشت فيه أسفار التوراة. فالبيبليا تنطبع بطابع الثقافات التي سبقتها أو التي عاصرتها. في مرحلة أولى جاءتها ثقافات مصر وبلاد الرافدين، وفينيقية وكنعان بل والأناضول. وفي مرحلة متأخّرة، الثقافة الشرقية والثقافة الهلّينية. هذا ما سنتحدّث عنه في هذا القسم من الكتاب، ولكنّنا نفتتحه بالحديث عن الكتابة ولغات الشرق الأوسط القديم.

الفصل السابع عشر

الكتابة ولغات الشرق القديم

المقدّمة

الكتابة هي تصوير فكر الإنسان بواسطة مصطلح على مادّة ملموسة. ويشكّل نموّ الكتابة أداة خارقة للاتّصال بين الناس، وهي لا تتيح فقط نقل الفكر بين إنسانين تفصل بينهما مسافة كبيرة أو صغيرة، ولكن بين فترتين تفصل بينهما آلاف السنين (٥٠٠٠ سنة تقريبًا). إنّ الشعوب التي لا كتابة لها، هي شعوب من دون تاريخ، بقدر ما يبدأ التاريخ مع الوثائق المكتوبة. فإذا غابت الكتابة، صارت معرفة المدنيّات القديمة في خانة «ما قبل التاريخ». لن نشدّد على الفرق بين التاريخ وما قبل التاريخ، ولكنّنا نقرّ بأنّ ذاكرة الشعوب التي لا كتابة لها لا تعود إلى زمن بعيد، وأنّ التقليد الشفهي يشوّه الأحداث بقدر ما تبتعد هذه الأحداث في الزمن. إذن تاريخ الشعوب التي لا كتابة لها، تاريخ قصير وعرضة للتشوّه. أمّا الكتابة فتتيح لنا الاتّصال المباشر بالماضي ورجالات الماضي، وهي تحدّد وتكمّل معطيات الذاكرة وتحمل غنى كبيرًا إلى الخبرة البشرية.

وتشكّل التوراة أكبر مثل عن الطريقة التي بها تدوم الكتابة وتتيح لبشر منفصلين بعضهم عن بعضهم أن يتّصلوا بعضهم ببعض. تألّفت التوراة من مجموعة كتب مختلفة (نحن أمام مكتبة صغيرة مؤلّفة من ٤٦ كتابًا أو سفرًا) دوّنت أو أُعيد تدوينها خلال حقبة دامت أكثر من ألف سنة. وهي تتيح لنا أن نتّصل بالحكماء والكهنة والأنبياء، ونتعرّف إلى

أقوالهم بواسطة الكتابة. ولكن، إذا أردنا أن نفهم هذا التعليم الذي يقدّموه، وجب علينا أن نتعرّف إلى ميزات وسيلة النقل المتبعة، عنيت بها الكتابة. بل أن نتعرّف إلى ميزات الكتابة كما وُجدت واستُعملت في الشرق الأوسط القديم، حيث وُلدت وتطوّرت الأبجديات الأولى.

أ – ولادة الكتابة

تبدو الكتابة لأوّل وهلة وكأنّها لعبة يقوم بها الأولاد، لأنّهم في عمر الخامسة أو السادسة يتعلّمون القراءة والكتابة. لا شكّ في أنّ هذا النظام المصطلح في الاتّصال، يرتبط في أصله، بالرسم الذي يعبّر عن حاجة فنية أساسية عند الكائن البشري.

فقد وُلدت كتابة الرسم ونمت في مدنيّات مستقلّة (في الصين، في أميركا الجنوبية...). ولكن إذا عدنا إلى التاريخ نجد أنّ المدنيتيّن الأوليين اللتين استعملتا الكتابة بصورة منظّمة همَا في الشرق الأوسط القديم. فقد وُجدت الكتابة في زمن واحد تقريبًا، حوالي سنة ٣٠٠٠ ق. م. في بلاد الرافدين وفي مصر. ولماذ في هذين البلدين وليس في غيرهما؟ لأنّ نموّ وسيلة الاتصال التي هي الكتابة ارتبط طبيعيًا بنمط من المدنية تضمّن مجتمعًا منظّمًا ومركّبًا ومنوّعًا ومركّزًا. لقد ظهرت الكتابة في منطقتين لعبت فيها الجماعات المداتنية دورًا سياسيًا واقتصاديًا هامًّا. وهذا ما فرض وجود نظام حسابي ثابت وأمين يساعد الدولة على توزيع الخيرات.

وإنّ آخر الحفريات الأركيولوجية في شوش (في ايران) أبرزت العلاقات بين نظم الحسابات ومختلف القطع المعدنية وأولى اللوحات المكتوبة والمؤلّفة من أرقام وصور مطبوعة في لوحة من الطين. وإنّ تطوّر هذه الصور قاد المجتمع إلى كتابة مجردة، نراها في أوروك، في بلاد الرافدين السفلى، حوالي سنة ٣٣٠٠. وهذه الكتابة ستتطوّر بسرعة نحو تمثّل الاصوات، وهذا ما يساعد الكتابة على أن تمثّل اللغة نفسها. وهذا الانتقال إلى عالم الأصوات تمّ حوالي سنة ٣٠٠٠ ق. م. ليرسم اللغة عند السومريين (أو بالأحرى عند الطبقة الحاكمة منهم) في جنوب بلاد الرافدين.

وعادت أوّل الكتابات في مصر إلى سنة ٣١٥٠ تقريبًا. ومنذ سنة ٣٠٨٠ – ٣٠٤٠ نجد ٧٠ نصبًا تحيط بقبر الملك جار وتشهد على نظام كتابة متطوّر. هناك ٢٠ علامة

«ابجدية» تقابل الحروف الصوامت. وهناك علامات عديدة تقابل كلمة كاملة، أو حرفين أو ثلاثة حروف صوامت، أو معرّف يساعدنا على ترتيب الكلمة اللاحقة في هذه الفئة أو تلك. وستمزج هذه العلامات كما في المصري الكلاسيكي المسمّى هيروغليفي.

ب – تطوّر الكتابة في مصر وبلاد الرافدين

ارتبط تطوّر الكتابة في مصر وبلاد الرافدين بالمواد المستعملة لرسم الكتابة. من جهة نجد الطين الرخو وقلَمًا من قصب أو خشب بري بشكل دائرة (ليكتب الأرقام في الزمن القديم) ثمّ بشكل مثلّث (من هنا علامات بشكل مسمار). ومن جهة ثانية نجد لوحات الخشب وقطع الفخار ولفيفة البردية مع ريشة وحبر أسود أو أحمر.

في بلاد الرافدين استُعمل الطين الرخو، فكان من الصعب أن نرسم الخطوط المقوّسة. فحلّت محلّها سلسلة من خطوط مستقيمة. حين تُرسم بداية الخط يغرز القلم فيعطي الخط شكل مسمار أفقي أو منحنٍ (من أعلى إلى أسفل أو من أسفل إلى أعلى) أو عمودي (من أعلى إلى أسفل)، أو شكل رأس مسمار. لهذا سمّيت هذه الكتابة الكتابة المسمارية. كُتبت أوّلاً في عواميد (من أعلى إلى أسفل ومن اليمين إلى الشمال). ثمّ تحوّلت سنة ٢٦٠٠ تقريبًا، فكُتبت بطريقة أفقية (من الشمال إلى اليمين)، وهذا ما ساعد الكاتب على الإسراع في رسم خطوطه.

وحصل عامل مهمّ جعل الكتابة المسمارية تتطوّر، هو استعمالها لتدوين اللغة الاكادية خلال الألف الثالث ق. م.. إنّ تبنيّ هذه اللغة السامية الشرقية (المؤلّفة من لهجتين: الأشورية والبابلية) أبرز الطابع المقطعي (متعلّق بمقاطع لفظية) للكتابة دون أن يترك كليًا الصور القديمة. وصارت الكتابة كتابتين: الكتابة الأشورية والكتابة البابلية. وظلّت الكتابة المسمارية تتطوّر على مدى ثلاثة آلاف من السنين قبل أن تزول قبل المسيحية بقليل.

وعرفت الكتابة الهيروغليفية أيضاً تاريخًا طويلاً بدأ بنهاية الألف الرابع ق. م. وظلّ مكتوبًا حتى القرن الرابع ب. م. (الكتابة الأخيرة المعروفة قد وجدت في جزيرة على النيل وقد دوّنت سنة ٣٩٤ ب. م.). سميّت الكتابة الهيروغليفية (أي الصورة المقدّسة) لأنّها قريبة من الفن الإيقوني (الإيقونة تعني الصورة). تُكتب الهيروغليفية من اليمين إلى الشمال. أمّا ترتيب العلامات (أو الصور) فيتكيّف مع النصب الذي يكتب عليه.

وبجانب هذه الكتابة الهيروغليفية الضخمة، استعمل كتبة مصر في لفائف البرديات خطاً جرّارًا يسمّى الخط الهيراتي. يتميز هذا الخط بتبسيط العلامات، باستعمال الربط، بوضع علامات الوقوف... هذا الخط سيصبح ابتداء من القرن السابع ق. م. الخط الشعبي (ديموتي) الذي استُعمل في العقود ونصوص الإدارة المدنيّة اليومية. أمّا الهيراتي فاستعمله الكهنة لينسخوا نصوصاً دينية.

ج - الكتابة الهيروغليفية المسمّاة حثّية

ابتداء من القرن الخامس عشر ق. م.، طوّرت المملكة الحثّية في آسية الصغرى (تركيا الحالية) نظام الكتابة عندها بمحازاة الكتابة المسمارية. ونجد هذه الكتابة في الأختام والنقيشات، وقد استعملت في جنوبي الأناضول وشمالي سورية حتى القرن الثامن ق. م.. توصّل العلماء إلى قراءة الكتابة الحثية بعد أن اكتشفوا كتابات في لغتين: الفينيقية والحثّية، وذلك في كاراتيبي وراس شمرا (اوغاريت) ومسكينة (ايمار).

د - الأبجديّات

١ - الأبجديّات المسمارية

أبرزت اكتشافات رأس شمرا (أوغاريت) ورأس ابن هاني على الشاطئ السوري الشمالي كتابات مدوّنة في خمسة أشكال: المسمارية الأشورية البابلية، المسمارية الأبجدية، الهيروغليفية الحثّية، الهيروغليفية المصرية، الكتابة القبرصية المينوية (أو الكريتية). وهذه الكتابات تنقل إلينا لغات: السومرية، الأكادية، الأوغاريتية، الحثية، الحورية، المصرية، القبرصية، المينوية. وهذا التعدّد في اللغات المكتوبة في أوغاريت نفهمه حين نعرف الوضع الجغرافي لهذه المملكة الصغيرة العائشة من التجارة الدولية بين الشمال (المملكة الحثية) وبين الجنوب (مصر)، بين الشرق (ميطاني ثم أشورية) وبين الغرب (قبرص). تعود هذه الكتابات إلى القرنين الرابع عشر والثالث عشر ق. م. ساعة كانت تلك المملكة مرتبطة بالمملكة الحثّية وتابعة لها.

والكتابة المستعملة لهذه اللغة السامية الغربية هي الأوغاريتية وهي أبجدية مسمارية تتضمن ٣٠ علامة: ٢٨ حرفًا صامتًا و ٣ حروف مصوّتة (أ، و، ي) مع العلم أنّ الألف

هي حرف صامت وحرف مصوّت. ثمّ نجد أبجدية مسمارية مبسّطة من ٢٢ حرفًا تقابل أبجدية الفينيقيين والعبرانيين المستعملة في كنعان (جنوبي سورية وفلسطين ولبنان). نجد في هذه الأبجدية الأخيرة عشر كتابات تقريبًا، لأنّ الأبجدية الخطوطية الكنعانية كانت طاغية في أرض كنعان. وهاتان الأبجديتان هما تطبيق مسماري للأبجدية الخطوطية الكنعانية.

٢ - الأبجديّات الخطوطية

لا تزال ولادة الأبجدية مغطّاة بالأسرار وموضوع اختلاف في الآراء. أجل لا نعرف الكثير عن هذا الاكتشاف الذي يُتيح لنا أن نكتب الفكر البشري بأقلّ ما يمكن من العلامات (بين ٢٠ و ٣٠ علامة). ولكنّ هنا نقاطاً تبدو واضحة.

النقطة الأولى

الأبجدية الخطوطية الكنعانية سابقة للأبجديات المسمارية التي استوحت منها. هذا القول يخضع لتأريخ أولى الكتابات الألفبائية الخطوطية (شكيم، جازر، لاكيش) التي تعود إلى القرنين السادس عشر والخامس عشر. كما يخضع أيضاً للقراءة المشكّلة للعلامات المسمارية الألفبائية المستوحاة من اسم الحروف الألفبائية الخطوطية، وهذا الاسم يرتبط بكتابة هذه الحروف.

النقطة الثانية

هذه الأبجدية الخطوطية هي مستوحاة من الكتابة الهيروغليفية المصرية. نحن نعرف أنّ الهيروغليفية امتلكت أبجدية خاصة تستعمل لكتابة الأسماء الغريبة. ومن الواضح أنّ شكل أكثر الحروف الأبجدية الخطوطية يُذكّرنا بشكل الهيروغليفية المصرية. ثمّ إنّ هذه الأبجدية الخطوطية ستتوسّع مع الكتابة على البرديات (أو على الجلد) بواسطة الريشة والحبر. وهذا الخط من الكتابة يقابل الكتابة المستعملة في مصر منذ الألف الثالث ق. م.

النقطة الثالثة

خُلقت هذه الأبجدية لتكتب الأسماء السامية. فهي تصوّر الحروف الصامتة التي تلعب دورًا مختلفًا عن الحروف المصوّتة في هذه اللغات. ثمّ إنّ القيمة الصوتية لهذه العلامات ترتبط بالاسم السامي للصورة الممثّلة. فهذه العلامة ﮳ تمثّل الماء (مايم في الكنعانية) من هنا حرف الميم.

النقطة الرابعة

هذه الأبجدية أكتشفت أو خُلقت أو نُظّمت في الدلتا المصري الشرقي في أيّام الهكسوس (الملوك الرعاة) أو ملوك السلالة الثامنة عشرة، أو في سيناء، أو في كنعان، أو على الشاطئ الكنعاني وبالتحديد في جبيل. ومهما يكن من أمر موضع اكتشافها فهي قد وُجدت في ممتلكات مصر في بلاد آسية.

والكتابات في هذا النمط من الكتابة لا تزال قليلة: بعض قطع الفخار، بعض الكتابات على الأواني أو على الأقواس. أهم هذه الكتابات تلك التي نقرأها على القوس: «ذكربعل ملك أمورو»، وهو ذكربعل ملك جبيل المذكور في خبر سفَر المصري وان أمون (حوالي سنة ١١٠٠ ق. م.).

وفي نهاية الألف الثاني تقريبًا، انتشرت هذه الأبجدية الخطوطية الكنعانية وتوسّعت حسب التقاليد المتعدّدة في الممالك التي تكوّنت في ذلك الوقت في لبنان وسورية وفلسطين. وهكذا وُلدت الأبجدية العبرية القديمة، والفينيقية، والأرامية، واليونانية. ولقد حوّلت الأبجديةُ اليونانية بعض العلامات ولاسيّمَا الحلقية منها لتشير إلى الحروف المصوتة، وأدخلت خمسة حروف إضافية. وحوالي سنة ألف تحدّد اتّجاه الكتابة السامية من اليمين إلى الشمال.

هـ - أنماط مختلفة من الكتابات

ترتبط تقنية وفن الكتابة بالمواد المستعملة. ونحن نستطيع أن نميّز طريقتين للكتابة في الشرق الأوسط القديم.

١ - الطريقة الأولى

الكتابة على الطين. إرتبطت بالكتابة المسمارية وكان مركزها بلاد الرافدين حيث لعب الطين دورًا كبيرًا واستُعمل في بناء البيوت والقصور والمعابد بشكل قرميدات مجففة في الشمس. استُعملت هذه الكتابة المسمارية للسومري ثم الأكادي (البابلي والأشوري)، ثمّ للحثي والكنعاني... وكان أوسع انتشار لها في النصف الثاني من الألف الثاني، وقد وصلت

إلى بلاد فارس (شوش) والأناضول (بوغازكوي أو حتوسة) وسورية الشمالية (أوغاريت الالخ) وكنعان ومصر (تل العمارنة).

الطين مادة نجدها في كل مكان. وإذا تجفّف الطين حُفظت الكتابة إلى ما لا نهاية. أمّا الخطر فهو أن تنكسر هذه اللوحة الطينية المجففة. وإمكان حفظ هذه اللوحات يفسّر لنا كثرة الكتابات في هذه الطريقة: نحو نصف مليون لوحة اكتشفت في حفريات أركيولوجية في أماكن مختلفة من الشرق القديم.

٢ - الطريقة الثانية

الكتابة على البردي أو الجلد بواسطة القلم أو الريشة والحبر. توسّعت هذه الطريقة أوّلاً في مصر فرسمت الكتابة الهيروغليفية أو الهيراتية، ثمّ امتدّت إلى كنعان مع الأبجدية الخطوطية، ثمّ إلى كل الشرق الأوسط القديم فدوّنت في الألف الأوّل الأرامية واليونانية.

المادّة المستعملة هنا هي متطوّرة وغالية الثمن، ولكنّها خفيفة الحمل إذا قابلناها بلوحات الطين. ثمّ إذا كان البردي أو الجلد يدوم مئات السنين، إلاّ أنّ الحبر يُمحى فلا يبقى أثر للكتابة. وإذا كان المناخ رطبًا مثل مناخ بلاد الرافدين أو سورية ولبنان وفلسطين، يصبح البردي والجلد بقايا عضوية لا قيمة لها. أمّا المناطق التي لا مطر فيها (مصر، الصحاري) فهي تحتفظ بهذه المواد العضوية، لا سيّما إذا وُضعت في المغاور والقبور. لهذا السبب لا نجد الكثير من الكتابات القديمة، من عبرانية وأرامية وفينيقية، التي اكتشفت في الحفريات. فالكتابات على البرديات والجلود زالت كلّها ولم يبقَ لنا إلاّ الكتابات على مواد قاسية. فهناك كتابات على الحجر (نصْب، تماثيل، ختوم ولويحات حجرية، نقيشات) أو على المعدن (لويحات ذهبية أو فضية أو برونزية، أسلحة وأواني برونزية، تعاويز برونزية وفضية) أو على لوحات خشبية (لا سيّما مصر، مغطاة بالبحص أو الشمع)، أو على أوانٍ فخارية.

نشدّد هنا على أهمّية الكتابات الضخمة على الصخور ذات الطابع الملكي. فهي تذكر أحداثًا تاريخيّة مهمّة. أمّا النصوص على الخشب فلقد لعبت دورًا هامًا في كتابة نصوص قديمة من القرن الأوّل في الأناضول وبلاد الرافدين وسورية ولبنان وفلسطين.

و – الكتبة

الكتابة في الشرق الأوسط القديم هي تقنية ثمينة تفترض تدرّبًا وتمرّنًا على استعمال القلم في الطين أو الحبر على البردي أو الجلد، ومعرفة بمئات العلامات المستعملة في الكتابة المسمارية أو المصرية (الهيروغليفية، الهيراتية، الديموتية). على الكاتب أن يعرف كيف يكتب رسالة أو عقدًا أو بلاغًا حسب القواعد والحقوق المعمول بها. عليه أن يعرف أن ينظّم الحسابات الشهريّة والسنوية، حساب الحصص الموزعة أو غلال الحبوب. عليه أن يعرف التقاليد الوطنية وأن يكتب العقود الدولية والحوليّات التي تمجّد عمل الملك السياسي... كانت مثل هذه التقنية ضرورية لحياة ونموّ الممالك في الشرق الأوسط القديم. فمن كان مالكًا هذه المهنة كانوا يبحثون عنه ويسلّمونه أعلى الوظائف، فيقوم بها بنفسه أو كسكرتير عند من يقوم بها. إن غاب الكتبة فلا إدارة (إحصاء، ضرائب، حصص توزيع...) وبالتالي لا مملكة تدوم.

وامتلاك الكتابة أعطى الكتبة شعور التفوّق بالنسبة إلى سائر الفئات الاجتماعية (الفلاّحين، الصنّاع، التّجار...). وهذا الشعور قريب من عاطفة مدير تجاه الموظّفين عنده. وهذه العاطفة بالانتماء إلى طبقة عالية، كان يتقوّى بالتدّرب الطويل على الكتابة في المدارس، وهو تدرّب ضروري لامتلاك هذه التقنية. غالبًا ما يبدأ التدرّب في عمر مُبكر (٥ أو ٦ سنوات) فيبتعد التلميذ عن رفاق عمره. ثمّ إنّ هذا التدرّب الطويل يشكّل استثمارًا مُكلفًا لا تقدر أن تدفعه إلاّ العائلة الميسورة أو تلك العاملة في الإدارة الملكية.

وكانت الكتابة، شأنها شأن سائر النشاطات والتقنيات، موضوعة تحت حماية إله خاص: نبو هو كاتب الكون في بلاد الرافدين. تحوت هو الإله في مصر. وكانت مصر تصوّر الكاتب وهو يعمل تحت عين تحوت (إله الكتابة وشفيع الكتبة ويصوَّر بصورة قرد) الساهرة. ونلاحظ أيضاً في مصر دور الإلاهة سخات التي اكتشفت الكتابة وامسكت الحوليات، ودور امحوتف الكاتب والمهندس الذي عاش حوالي سنة ٢٧٠٠ ق. م. وصار شفيع الكتبة وأُلّه في العصور المتأخّرة.

ز – وظائف الكتابة

وُلدت الكتابة من حاجات الإدارة ومسك «الدفاتر» والحسابات، فاستُعملت أكثر فأكثر في ميادين عديدة من الحياة اليومية. وها نحن نقدّم بعض هذه الميادين:

١ – الاقتصاد

توخّت اللويحات الأولى العدّ وحفظ الحسابات. وسيبقى الميدان المميّز في استعمال الكتابة في كل تاريخ الشرق الأوسط القديم. فالكتابة تلبّي حاجات الإدارة المحليّة، أو تنظّم أعمال ومداخيل الخاصّة من الشعب. وهي تسجّل ملكية الأشياء مثل الأواني والتحف الثمينة. وتنظيم لائحة الأسماء هذه هي مهمّة للأعلاميات (دراسة أسماء العلم)، وهي تتضمّن تارة سلسلة من أسماء العلم (مع أو بدون ذكر الألقاب)، وطورًا إشارة إلى كمّية الطعام أو الحبوب أو السلاح أو الفضة، ومرة ثالثة ذكرًا لأصل الأشخاص المذكورين. في بعض المرات تنسخ هذه اللوائح الأسمائية كتابات عن أواني وجرار، ترافق إرسال هذه المواد. ونشدّد هنا على لوائح الأسلاب التي تموّل الخزانة الملكية في اشورية.

وهناك أوامر توزيع حصص الإعاشة في المخازن الملكيّة. يحتفظ مدير المخزن بهذه اللوائح ليبرّر إدارته. ثمّ إنّ هذه اللوائح تُنسخ في نهاية الشهر أو السنة على لفيفة أو على لويحة، وهذا ما يساعد على معرفة وضع المخزن.

وهناك عقود الشراء والبيع وتبادل الأملاك المنقولة وغير المنقولة، المبنيّة وغير المبنيّة. تدوّن هذه العقود عادة في نسختين وبحضور شهود. يدوّنها كاتب يلعب دور كاتب العدل، ويجعل ختمًا رسميًا على لويحة الطين أو على الخيط الذي يربط البردية الملفوفة أو المطويّة. تحدّد هذه العقود حدود الأرض أو الأملاك المباعة، كما تحدّد المال الموضوع (فضة موزونة حسب وحدة الوزن المحلية). ونربط بهذه المجموعة الهبات الخاصة أو الملكية. في هذه الحالة الأخيرة، تهدف الهبات إلى مكافأة هذه الخدمة أو تلك. وقد تكون الأرض المعطاة معفية من الديون. إنّ دراسة هذه العقود وهذه الهبات مهمّة، لأنّها تتيح لنا أن ندرك الوزن الاقتصادي لبعض الشخصيات وتأثيرهم السياسي. ونستطيع أيضاً أن نلاحظ أنّ هذه العقود (بيع أو شراء) وهذه الهبات تصيب أيضاً أشخاصاً من وضع اجتماعي دنيء لا سيّما الخدّام والعبيد (نساء أو رجالاً). ونربط بهذا النمط من العقود، إجراءات التحرير من العبودية. ودراسة الوثائق تساعدنا على فهم البُنى الاجتماعية ومرونتها في المجتمع القديم.

وهناك عقود القروض والاعتراف بالدَين. تتضمّن هذه العقود بصورة خاصّة تحديد الكمية المقرضة (رأس المال) والفوائد الواجب دفعها (شهريًا أو غير ذلك)، وتاريخ الدفع (في الريف، في أيّام الحصاد المقبلة). فالشرق الأوسط عرف الدين بالفائدة، وبالفائدة الباهظة، كما عرف الرهن العقاري.

وهناك عقود الإيجار (أرض أو سفينة) والشراكة والوصيات وقواعد الإرث، ورسائل الأعمال الخاصة أو الملكية، والأسعار الرسمية المرتبطة بالقانون أو بشريعة الذبائح، والمعاهدات والنصائح الاقتصادية العملية (الزراعة، تربية المواشي، التجارة). نحن هنا أمام بداية علم اقتصادي سيرتبط بالتعليم والمدرسة إرتباطاً وثيقًا.

٢ – القانون

القانون ضروريّ لتنظيم المجتمع وبقائه، لا سيّما إذا صار متشعّبًا. وسريعًا ما رافق القانون المكتوب القانون الشفهي والعُرف، فقوّاه وصحّحه وحلّ محلّه. وأبرزت الحفريات الأركيولوجية عدّة قوانين أشهرها قانون حمورابي، وقرارات عديدة قد لا تكون لها دومًا قيمة قراراتنا في الزمن الحاضر. وهذه القوانين والقرارات هي مَلكية، لأن ممارسة العدالة هي عنصر هام من السلطة الملكية، وتنفيذ أحكام العدالة هو موضوع مهم في إيديولوجيا الملكية.

كانت الكتابة تدوّن هذه القوانين المرتبطة باصلاحات سياسية كبيرة والمنسوخة مرارًا في المدارس، كما كانت تدوّن أحكام العدالة ونتائج الذنوب والجرائم والخلافات. وهذه الأحكام كانت مدوّنة ومحفوظة. لأنّها تتعلّق بأملاك غير منقولة. وقد يستطيع المشتكون أن يدوّنوا وجهة نظرهم تدوينًا خطيًا. لهذا نجد نصوصاً تورد شكاوى خطية.

ونربط بهذا النطاق القانوني عقود الزواج والطلاق وتحرير العبيد. كل هذا يكشف علاقات تسلسلية في الخليّة الأساسية التي تكوّن المجتمع القديم هي العائلة الواسعة أو العائلة بالمعنى الحصري.

٣ – السياسة

وكانت الكتابة أداة فاعلة في خدمة السياسة الملكية. وكان الكاتب الملكي يلعب الدور الأوّل في إدارة المملكة. ويظهر استعمال الكتابة في خدمة السياسة الملكية في الكتابات على التماثيل والنقيشات والأنصاب. هدفت هذه الكتابات الملكية إلى تمجيد

الملك والإشادة بقدرته وأعماله، وإلى إعلان شرعيّة سلطانه وإلى إثارة الاحترام والخوف لدى عبيده كما لدى سائر الشعوب. إنّها تروي أحداثًا تاريخيّة فتفهمنا التاريخ القديم، ولكنّها بالحري أداة دعاية للملك. وهذا ما نقوله أيضاً عن الحوليّات التي دوّنها بعض الملوك لا سيّما في أشورية، وعن لائحة المدن المحتلّة بعد حملات عسكرية (وهذا فن أدبي اشتهرت به مصر).

وكانت الكتابة في خدمة السياسة الملكية، فاستعملت لتدوين معاهدة مع ملك آخر. فلقد كانت هذه المعاهدات الدولية معاهدات تجارية أو اتفاق زواج، أو اتفاق سلام بعد حرب لم يكن فيها لا غالب ولا مغلوب. وتعكس هذه الاتفاقات تسلسل الدول، وتبيّن العلاقات بين ملك سيّد وملوك خاضعين له. مثلاً إتفاقات التبعيّة في النصف الثاني من الألف الثاني والنصف الأول من الألف الأوّل. لعبت هذه الاتفاقات الخطية مع بنودها الدقيقة والتهديد بالإنتقام في حال الإخلال بها، دورًا سياسيًا هامًا في تكوين وتنظيم المملكة الحثيّة والمملكة الأشوريّة الجديدة. كان الاتفاق يدوَّن احتفاليًا على لويحات من فضة أو ذهب أو على أنصاب، وفي لغة كل من المتعاقدين، وهذا ما يفترض كتبة ملمّين بلغتين أو أكثر.

وأخيرًا، تكون الكتابة في خدمة السياسة بواسطة النصوص التعليمية (الحكمة، التأديب) التي تدرّس في المدن الملكية. فإن درس الطالب التاريخ أو القصة أو الأمور العلمية، فهدف درسه هو أن يتعلّم كموظف عتيد احترامَ الملك وأهميّة خدمة الدولة.

٤ – الديانة

كانت الحياة الاجتماعية في الشرق الأوسط القديم متشرّبة من الديانة، وقد لعبت المعابد دورًا هامًا في ولادة الكتابة وتطوّرها، لاسيّما بواسطة المدارس المحاذية للمعابد. ثمّ، لا ننسى وظيفة المعابد الاقتصادية، كما لا ننسى دورها في نقل التقاليد القديمة. وهذا ما يفسّر استعمال لغة ميتة (مثل السومرية في بلاد الرافدين) أو كتابة قديمة (مثل الهيراتية في مصر) في العصور المتأخرة.

وإليك بعض أنماط الكتابات الدينية: لائحة الآلهة، الأساطير لاسيّما المتعلّقة بالخلق، الصلوات من مدائح وتوسّلات، كتب الطقوس لاسيّما تلك التي تصوّر فئات

الذبائح وتقدّم روزنامة الأعياد، الأساطير عن تأسيس الهيكل، التعويذات والتقسيمات وما فيها من أمور سحرية، البركات واللعنات، الأقوال النبوية، نصوص العرافة...

٥ - بداية العلوم

ولدت الكتابة من حاجة «مسك الدفاتر». ولهذا لا نعجب إن كانت قد أسهمت في تطوّر علم الحساب ومراقبة ظواهر الكون (الكسوف والخسوف، دورات الشمس والقمر، الكواكب). وهذا التطوّر ساعد الأقدمين، لا سيّمَا في العهد الأشوري الجديد، على الانتقال من علم التنجيم إلى علم الفلك. والاهتمام بالكتابة قاد الكتبة إلى وضع لوائح بالمعادن والنبات والحيوان. وهكذا بدأت دراسة نظريّة لظواهر الطبيعة. ثمّ إنّ «الأطبّاء» دوّنوا ملاحظاتهم من أجل تشخيص الأمراض والوصفات لإبعاد هذا المرض أو ذاك.

٦ - اللغة والأدب

إنّ واقع التشعّب اللغوي في الشرق الأوسط القديم، وضرورة الاتّصال بين بلدان تتكلّم لغات مختلفة على أثر تكوين أولى الممالك أو تطوير التجارة أو العلاقات السياسيّة الدوليّة، أجبرا الناس على تدوين الوسائل الضرورية لتعلّم اللغات الحية أو الميتة (كالسومرية مثلاً). ولقد قدّمت اللويحات المسمارية عدة قواميس في لغتين أو ثلاث. وإنّنا نجد بين التمارين المدرسية طرائق تساعد الطالب على إيراد كلمات تبدأ بالحرف الواحد أو تُبرز البنية الصرفية الواحدة وتعلّمه تصريف الأفعال.

هناك استعمال اللغة في الاقتصاد والسياسة والدين، وهناك الأدب أو فن الرواية وفن الكتاب مع جمل إيقاعية. وهكذا كان لنا الأساطير والتواريخ التي نُسخت جيلاً بعد جيل، وأناشيد الحب، والأمثال والأقوال المأثورة. ستُجمع هذه الأمثال حسب أصلها وموضوعها وأسلوبها. وهكذا ارتبط الأدب بالتعليم المُعطى في المدارس، والإنسان يبحث في كل شيء عن الجمال.

ح - المدارس

ظهرت المدارس كمراكز للتدريب على القراءة والكتابة، كمقامات لنقل المعرفة والثقافة المكتوبة، لتدوين الأدب. ولكن لا نتخيّل هذه المدارس القديمة على مثال مدارسنا أو جامعاتنا الحديثة حيث يُعطى التعليم بطريقة منظّمة. علينا بالأحرى أن نتخيّل

هذه المدارس مثل المدارس التقليدية القديمة في الشرق: يحيط بالمعلّم تلاميذ في غرفة أو في رواق أو في ساحة عامة. ولا نستطيع أن نتأكّد من وجود مدرسة في مكان ما إلاّ إذا اكتشفنا تمارين مدرسية ونصوصاً تعليمية.

١ – في مصر

دوّنت كتب عن التعليم القديم في مصر. فاستند العلماء إلى شهادات معاصرة ولا سيّما تعليمات وحكم رجعت إليها هذه المدارس، فقدّموا لنا لوحة عن تقدّم المدارس المصرية خلال ثلاثة آلاف سنة. كانت المدرسة في الأساس وسيلة نقل المعرفة داخل العائلة الواحدة، من الأب إلى الابن. وبعد المملكة الوسيطة، امتدّ التعليم إلى طبقات جديدة من المجتمع. وبعد ذلك، تنظّم فصار شعبيًا، بعد أن فرض توحيدُ المملكة وإدارتها تجديد البيروقراطية وتدريب عدد كبير من الموظّفين في خدمة الفرعون ومعابده. ويذهب بعضهم إلى القول إنّه في ذلك الوقت، استطاع كل مصري أن يقود ابنه إلى المدرسة. وإذا علمنا أنّ الذهاب إلى المدرسة يعني في ذلك الزمان تعلّم مهنة الكاتب، وأنّ مهنة الكاتب تفتح الطريق أمام وظيفة في الإدارة المدنيّة، أو الدينية، نفهم أنّ افتتاح المدارس في المملكة الوسيطة دمج الطبقات الاجتماعيّة المختلفة بعضها ببعض.

ويمكننا أن نميّز في مصر القديمة نمطين من المدارس. نمط يرتبط بالقصر، وآخر يرتبط بالهيكل. كان «بيت الحياة» (أو الهيكل) يقدّم تعليمًا غايته تدريب الكهنة العديدين. إذًا كان التعليم مركزًا على نقل التعليم الديني، على نسخ النصوص المقدّسة القديمة في اللغة الهيراتية. أمّا المدارس المرتبطة بالبلاط الملكي فتتيح لأبناء الريف أن يتدرّبوا على قراءة وكتابة النصوص التي ستكون نماذج في إدارات الدولة (رسائل، لوائح أسماء العلم...). ولكنّ أبناء الملك والموظّفين الكبار العتيدين، كانوا يدرّبون في البلاط الملكي مدّة طويلة توصلهم إلى ما بعد عمر الشباب: القراءة، الكتابة، الحساب، الهندسة، الرسم، الموسيقى، الرياضة البدنية، تعليم يدربهم على الأمانة للملك وعلى النزاهة في المعاملة مع الشعب. وإليك بعض الأمثلة:

إذا كنت رجل ثقة، فإن أرسلك كبير إلى آخر، كن دقيقًا في العمل الذي يرسلك إليه: أنقل الرسالة كما قالها. لا تسلب بيوت الجيران ولا تنهب خيرات قريبك.

وكان الطالب «الملكي» يتعلّم التاريخ والجغرافيا، ولاسيّما جغرافية المناطق البعيدة عن العاصمة، كما يتعلّم اللّغات (كالأكادية في المملكة الجديدة، واليونانية في عهد البطالسة). أمّا المعلّمون فكانوا الموظّفين الكبار الذين تركوا النشاط السياسي أو المهني فأشركوا تلاميذهم في اختباراتهم.

نشير هنا إلى أنّه وُجد في طيبة ثلاث مدارس مختلفة: مدرسة ابتدائية، مدرسة للكهنة، مدرسة لأبناء الملوك وعظماء المملكة الذين سيتسلّمون مقاليد الدولة. فالمدرسة الابتدائية تعلّم القراءة والكتابة. ينسخ الطالبُ النصوصَ ويُنشدها. ويستعمل المعلّم موجزًا (مثل النص المدعو كاميت) يعطي تمارين (نقل جمل، نماذج حروف، لائحة كلمات متشابهة...). وهو يستعمل العصا عند الحاجة والمثل يقول: أذن الولد على ظهره، فهو يسمع عندما تضربه. ولقد بقي لنا تمارين نسخ لنصوص مختارة دوّنت على قطع الفخار أو لويحات الخشب المغطّاة بالجفص التي تُغسَل ثم يُعاد استعمالها. مثلاً: كتاب الموتى، تعليمات وحكم. أمّا استعمال البرديات الغالية الثمن فقد ظل محصورًا بالطلاّب الميسورين.

٢ – في بلاد الرافدين

إذا عدنا إلى نصوص بلاد الرافدين، نفهم أنّ تدريب الكتبة يتمّ في آدوب با أو بيت اللويحات. نعرف هذا البيت من نص سومري كلاسيكي يصوّر لنا حياة الطالب اليومية. وهذا النص قد نُسخ في المدارس كتمرين على الكتابة. «أيّها التلميذ، أين ذهبتَ منذ نعومة أظافرك؟ذهبتُ إلى المدرسة. ماذا عملتَ في المدرسة؟ تلوتُ لويحتي، تناولتُ الطعام، هيّأتُ لويحتي الجديدة، ملأتُها كتابة وانتهيت منها. ثمّ دلّوني على امثولتي. وبعض الظهر، دلّوني على تمرين الكتابة. بعد المدرسة ذهبتُ إلى البيت. دخلتُ البيت فوجدت أبي جالسًا...».

يبدأ التعليم، كما رأينا، في عُمر مبكّر. يطول التدرّب على قراءة وكتابة المقاطع اللّفظية (بي، با، بو، ايب، أب، أوب) والرموز السومرية. بعد هذا، ينتقل الطالب إلى لائحة الأسماء المترادفة أو فئات الأشياء وإلى لائحة الأشكال الغراماطيقية، وإلى أول تمارين الحساب، وإلى دراسة المجموعات التشريعيّة، وإلى النصوص الأدبيّة الكلاسيكيّة. وقد وصل إلينا مقاطع نُسخت كتمرين مدرسي. ويبدو أنّ نهاية الدروس كانت تُعلن بعد نسخ نص كلاسيكي كبير (نصّ رسميّ أو نصّ أدبي).

ما يلفت انتباهنا في مدارس بلاد الرافدين هو وجود لغتين. فاللغة السومرية ماتت منذ بداية الألف الثاني، ولكن ظلّ الطالب يتعلّمها ليكون على اتّصال مباشر بنصوص الماضي المكتوبة في السومرية. وكانت الترجمة توضع تجاه أو تحت النص السومري. وهكذا فبعد القرن التاسع عشر، ظلّوا ينسخون النصوص السومرية التي حافظت عليها المدارس ورتّبتها في لوائح بجانب النصوص الأكادية. فبدت مدرسة بلاد الرافدين مكان النشر والخلق الأدبي. أمّا أشهر المدارس القديمة فهي نيفور، ايسين، ثمّ بابل، نمرود، نينوى.

لا نملك شميلة عامّة عن مدارس بلاد الرافدين، وقد ظلّت أمور عديدة غامضة أو موضع جدال. فنحن لا نعرف إلى الآن كيف كانت بنية هذه المداس. كانت تتكدّس التمارين المدرسية والنصوص التعليمية. قد يُعطى التعليم في بيت كاهن مثقّف أو اختصاصي (مثلاً: تفسير الأحلام). كان هذا التعليم خاصاً. وقد يكون عامًا إذا أُعطي بجانب الهيكل أو البلاط الملكي اللذين يملكان مكتبة قويّة تتضمّن المؤلّفات الأدبيّة الكلاسيكيّة والنصوص الرسميّة والقواميس المتعدّدة اللّغات... ونحن نقرأ كولوفون إحدى لويحات أوروك (قاموس سومري أكادي) الذي يعود إلى منتصف الألف الأول ق. م.: «لترنو عشتار بفرح إلى القارئ الذي لا يسرق الوثيقة ويردّها إلى مكانها. أمّا الذي يخرجها إلى ايانة (اسم الهيكل) فلتصبّ عليه عشتارُ غضبَها».

٣ - في سورية وفينيقية وفلسطين

لا نملك معطيات كثيرة عن مدارس سورية وفينيقية وفلسطين. ولكنّ التي نملك تساعدنا على فهم ولادة ونقل الثقافة المكتوبة في هذه المنطقة، ولاسيّما ولادة ونقل النصوص التوارتية في إسرائيل القديم.

في الألف الثالث، وصلت إلينا مُعطيات من لوحات تل مرديخ (إبله) في سورية الشمالية. من الواضح أنّ آلاف اللويحات التي وُجدت هناك تدلّ على مدارس الكتبة المطبوعة بالتقليد البابلي.

وفي الألف الثاني، كان في عاصمة كل مملكة تابعة للمصريين أو الحثّيين مدرسة خاصة بالكتبة. هذا ما تفترضه اكتشافات رأس شمرا (أوغاريت) في الشمال، وأفيق في الجنوب. فقد أبرزت حفريات أوغاريت عددًا من التمارين المدرسيّة والنصوص التعليميّة (من التقليد

البابلي) والأبجديّات، ونسخات كلمات منعزلة أو مجموعة، وحروف اللغة الأوغاريتية نفسها. اكتُشفت بعض هذه النصوص في بيت رئيس الكهنة (رب كهنيم) مع نصوص خرافية وأسطورية، أو في بيت كاهن متخصّص في نصوص العرافة والخرافات وكتاب الطقوس، أو في بيت الكاتب الملكي (رفعانو).

تفترض هذه الاكتشافات أنّ هؤلاء الأشخاص الثلاثة كانوا يعلّمون في إحدى غرف بيوتهم. وفي أفيق وُجدت قواميس (من لغتين أو ثلاث لغات) فدلّت على وجود مدرسة في نهاية البرونز الحديث. نلاحظ في أوغاريت وأفيق التعليم البابلي التقليدي (يضمّ أيضاً اللغة السومرية) والتعليم المحلّي.

هناك إشارات ضئيلة عن وجود مدارس في فينيقية في الألف الأوّل. ما اكتشفناه هو قطعة من أبجدية حُفرت على لويحة كلسية (القرن ٨ ق. م.). بداية أبجدية مكتوبة بالحبر على جرة، وُجدت في قبر في سلامينة (حوالي القرن ٧ ق. م.). سلسلة الأعداد من ١ إلى ١٠ وُجدت في صرفت، قرب صيدا (٥ – ٤ ق. م.). لويحة كلسية تتضمن لائحة أسماء علم كُتبت في جبيل (بيبلوس) على يد أحد الطلاّب المتمرّنين (٩ – ١٠ ق. م.).

هذه الاكتشافات المتفرّقة تدلّ على وجود مدارس فينيقية في بيبلوس (١٠ – ٩ق م) وهذا ما تفترضه المدوّنات التي وُجدت في جبيل وكيتيون وسلامينة (قبرص) وصرفت وشقمونا (٥ – ٤ ق .م). نحن أمام نصوص بدائية. أمّا التمارين المتقدّمة فكُتبت على البردي وضاعت.

ونقول الشيء عينه على العالم الأرامي. وها نحن نذكر بعض إشارات مشتّتة: في بلاد الرافدين، في تلّ خلف / جوزان، على نبع الخابور، وُجدت لويحة كلسية تحمل أبجدية تعود إلى نهاية القرن ٨. في وادي الأردن الأوسط، وعلى شاطئ يبّوق، كشفت تنقيبات دير علّة العائدة الى القرن ٨، أبجدية على طرف كاسة من الفخار ونصًّا أدبيًا دوّن على الجفصين بالحبر الأسود والأحمر، سفر بلعام بن بعور الإنسان الذي يرى الآلهة. كل هذا يعني أنّ الحُجرة التي وُجدت فيها هذه الكتابة قد كانت مدرسة فارتبطت بمكان للعبادة قريب.

وفي مصر في القرن ٥: إنّ أبجديّة محفورة على الصخر في وادي حمامات، واكتشافات الفنتين، توجّه أنظارنا إلى وجود مدرسة. فقد وُجد في الفنتين أبجديّة دوّنت على أوستراكة

كما وُجدت قطعة تحمل خبرًا مصريًا تُرجم إلى الأرامية، وقطع لقصة وحكمة أحيقار، وقطع لنسخة الترجمة الأرامية لمدوّنة داريوس الأوّل في بسيتون. كل هذه النصوص كانت تدرّس في مدارس الكتبة الأراميين في المملكة الفارسية.

في إسرائيل القديم وفي الزمن الملكي (١٠٠٠ – ٥٨٧ ق. م.). وُجدت اكتشافات دلّت على وجود مدارس في لاكيش وأراد وقادش برنيع وكونتلات عجرود. إنّ هذه الاكتشافات تعطينا فكرة عن التمارين المدرسيّة البدائيّة في هذه «المدارس»: أبجديات، حروف منعزلة أو مجموعة، كلمات كُتبت مرّات عديدة، أسماء علم، عبارات تبدأ الرسائل، لائحة الشهور، سلسلة الأعداد، لائحة الأوزان والمكاييل، تمارين لتعاليم لغة أجنبية كالفينيقية مثلاً.

وهناك إشارات أخرى تتيح لنا أن نرسم صورة عن تطوّر المدارس في إسرائيل في الزمن الملكي: تكاثُر المدوّنات، ظهور الأنبياء الكتبة ابتداء من القرن ٨ ق. م. وانتشار المدارس جعل العلم ينتشر. وفي نهاية الفترة الملكية (حوالي ٦٠٠ ق. م.)، يمكننا أن نعتبر أنّ قسمًا من شعب يهوذا عرف القراءة والكتابة. أمّا في أورشليم، فنمت مدارس عالية، مدارس ملكية ومدارس كهنوتية ونبوية. وهذا ما يفسّر انتقال النصوص التوارتية التي استُعملت منذ ذاك الوقت كنصوص كلاسيكيّة أو كتب قراءة.

لا نعرف الشيء الكثير عن المدارس اليهودية في الزمن الفارسي أو الهلنستي. يمكننا أن نتحدّث عن المدارس المحيطة بالهيكل في أورشليم ومدارس الريف التي ارتبطت بالمجامع. وقد قدّم الرابانيون شهادتهم على مدارس يهودية في الزمن الروماني ولا سيّمَا مدارس الفريسيين التي تكوّنت في عدد كبير من القرى. ولا ننسى مدرسة الأسيانيّين في قمران قرب البحر الميت بين القرن الأوّل ق. م. والقرن الأوّل ب. م.. فقد شهد المؤرّخ فلافيوس يوسيفوس على أهمية التعليم الذي يعطيه الأسيانيون للأولاد. وقد دلّت اكتشافات قمران على أبجديات عديدة (للتعليم الابتدائي) ونصوص كلاسيكية من التوراة نُسخت وشُرحت وكانت موضوع تعليم.

أجل، لقد لعبت المدارس دورًا بارزًا في نقل الثقافة والمعرفة، واستفاد الناس من الكتابة في الإدارة وفي الميادين الاقتصادية والاجتماعية.

ط - الأرشيف والمكتبات

١ - الثقافة المسمارية

إنّ وجود أرشيف ومكتبات تحتوي لويحات مسمارية أمر معروف، وقد أبرزته اكتشافات اللويحات في أماكن مختلفة. فالتنقيبات الأركيولوجية منذ القرن ١٩ قد أبرزت مكتبات هامة في بلاد الرافدين (اوروك، ايسين، لارسا، نيفور، بابل، نوزو، ماري، نينوى) وفي الأناضول (بوغازكوي / حتوسا، كولتيبي)، في شمال سورية (ايمار، ألالخ، اوغاريت، تل مرديخ / إبله) ومصر (تل العمارنة).

يمكننا أن نميّز هنا مكتبات خاصة (موظّف كبير، كاهن، كاتب ملكي) ومكتبات عامة (قصر ملكي، هيكل). ويمكننا أن ننظر إلى المضمون فنميّز أرشيفًا إداريًا (إحصاءات، جردات، توزيع إعاشة وسلاح، جمع الضرائب، الخارج والداخل في المتجر، خلاصات ومراجعة حسابات شهرية وسنوية) وديبلوماسيًا (رسائل، معاهدات) وقانونيًا (حق التملك، بيع وشراء، هبة، زواج أو طلاق، قرارات قانونية، تحرير عبيد). كما نجد نصوصاً أدبيّة وفلكيّة وحسابيّة مع الحوليّات والكرونيكات.

وأشهر هذه المكتبات نجدها في بوغازكوي (١٤ - ١٣ ق. م.)، نيفور، اشور (في أيّام تجلت فلاسر الأوّل)، نينوى (في أيّام اشور بانيبال، في القرن ٧)، بابل (في أيّام نبونيد في القرن ٦). وإنّ وجود المكتبتين الخاصتين بأشور بانيبال ونبونيد قد وافق قرار هذين الملكين بأن يجمعا في قصريها كل علوم عصرهما. وقد تكون نيّة هذين الملكين بأن تُحفظ من الضياع نصوص جليلة دوّنت في السومرية والأكادية، يوم صارت الأرامية اللغة الرئيسية في بلاد الرافدين. كانوا يعودون إلى هذه المكتبات للاطّلاع كما يقول مؤلّفو لويحة في أوروك. ولهذا تنظّمت هذه المكتبات، ووُضعت لوائح، وكان لكل لويحة عنوان هو الكلمات الأولى. وإنّ هذه اللوائح تتيح لنا أن نكوّن فكرة عن عدد المؤلّفات التي وصلت إلينا من كل مكتبة. كتبوا الأعمال المهمّة على لويحات متلاصقة تُرقم، أو كانوا يكتبون في أسفل الصفحة أولى كلمات الصفحة التالية. إذًا عدد المؤلّفات أقل من عدد اللويحات. وهنا تبرز مشكلة مهمّة في المكتبات المسمارية: وزن اللويحات وحجمها بالنسبة إلى النص المكتوب.

في المكتبات الخاصة: حُفظت اللويحات في جرار أو صناديق خشب أو في سلال مع لويحة تدلّ على مضمون ما «في السلّة». أمّا في المكتبات الملكية، فقد خصّصت حجرة أو

حجرات لحفظ هذه اللويحات، حجرات أقفل عليها وخُتمت بالشمع الأحمر لئلاّ تُسرق أو تُتلف. مثلاً: الأرشيف الرسمي في تل مرديخ / ابلة في سورية الشمالية (الألف الثالث ق. م.) يتضمن ١٧٠٠٠ لويحة وُجدت في ثلاث حجرات من الحي الإداري. تُوضع اللويحات بجانب الحائط أو على رفوف من خشب. وكيف نتعرّف إلى مضمون اللويحة؟ جعل عليها الكاتب مدوّنة في الأرامية (رقعة أو إتيكات) كتبها بالحبر أو حفرها بالقصبة. وإن نقلَ الكاتبُ مؤلفًا «كلاسيكيًا» (أو مدرسيًا) جعل اسمه في كولوفون وأرفقه بتاريخ النص الأصلي وبالظروف التي فيها نُسخ هذا النص.

حُفظت النصوص في المكتبات الكبرى على لويحات من الطين المطبوخ. وبعد القرن ٨ ق. م. ولاسيّمَا في مكتبة أشور بانيبال، وجدت لويحات من خشب (أو عاج) تغشّيها طبقة خفيفة من الشمع. قد تكون اللويحات الخشبية معزولة أو مربوطة (درفتان أو أكثر)، وكان باستطاعة الكاتب أن يزيد نصوصاً أخرى على ما دوّن في السابق (هذا كان مستحيلاً في اللويحات الطينية). استُعملت اللويحات الخشبية خاصة لتدوين الملاحظات التنجيمية أو الأسترولوجية (خبرة الماضي تساعدنا على الأستعداد للمستقبل). ويمكننا أن نقدر مكتبة أشور بانيبال في نينوى على الشكل التالي: حوالي ٣٠٠ لويحة خشبية (درفتان أو أكثر)، ٢٠٠٠ لويحة طينية مطبوخة. ولكن ما يؤسف له هو أنّ اللويحات الخشبية تُلفت أو أحرقت فلم نعثر عليها.

لم تُحفظ كل اللويحات في المكتبات. فهناك لويحات إدارية أو إقتصادية تستعمل في نهاية الشهر أو السنة ثمّ تُرمى (كما نرمي الورقة المسودّة). وما كانوا يحتفظون إلاّ بالخلاصة. أمّا الأعمال القانونية فتُحفظ حتّى موت أصحابها (حق الملكية مثلاً) أو قد تنتقل إلى الورّاث أو إلى الشاري. وإذا حكمت المحكمة، «تحطّم» اللوحة السابقة أو تُمحى باستعمال الحبر الأحمر.

٢ – حضارة البردي والجلد

ترجع حضارة البردي إلى مصر، وهناك سندرس مسألة الأرشيف والمكتبات. فلنا شهادة عن وجود البرديات منذ سنة ٣١٠٠ تقريبًا، وقد استعملت لفائف البردي وأوراقه لكتابات جُمعت في الأرشيف والمكتبات. غير أنّ الجلد لعب دورًا هامًا، وقد استُعمل من

أجل كتابات مدعّوة إلى أن تدوم وتُوضع في مكتبات الهياكل: إن تحوتمس الثالث (حوالي ١٤٦٨ – ١٣٤٦) قد وضع لفيفة جلدية تروي مآثره في معبد امون، وذلك بعد انتصاره في مجدو.

وُجد في ادفو، في عهد البطالسة، مبنى استعمل في أيّام بطليموس التاسع أوارجاتيس الثاني (١١٦ – ٩٦ ق. م.) كمكتبة أو مخزن كتب: جعلت كُوى في الجدران وفوق كل كوة وُجدت مدوّنة تدلّ على المضمون أو على العناوين. وُجدت في مكتبة فيلاي لائحة كتب تعود إلى العصور المسيحية الأولى وقد رُتّبت ترتيبًا مماثلاً لما في مكتبة إدفو...

ولكن في حوزتنا شهادات أدبيّة تدلّ بوضوح على وجود لوائح كتب ومكتبات في زمن قديم. وقد ارتبطت هذه المكتبات بالمعابد الكبرى أو «بيوت الحياة» أي المدارس والجامعات العائشة في ظلّ هذه المعابد. ونلاحظ أنّ نصوص تل العمارنة وُجدت في «بيت الحياة» بين المعبد والقصر الملكي. وبسبب قرب بيوت الحياة من المعابد، فقد تضمّنت هذه المكتبات، أوّل ما تضمّنت، كتبًا مرتبطة بالعبادة (نصوص ليتورجية، جردة الهيكل ولائحة بالأشخاص، نصوص دينيّة أو سحريّة) أو نصوصاً تعليمية (علم الفلك والهندسة والرياضيات والطب والحكمة) أو نصوصاً ملكية مثل خبر انتصار تحوتمس الثالث في مجدو (ذكرناه اعلاه). عُرفت هذه المكتبات واشتهرت: زارها الفرعون، ولمّحت النصوص إلى أن ذاك النص وُجد في مكتبة المعبد. وقد لفتت هذه المكتبات نظر الرحالة اليونانيين. ولقد استند ديودورس الصقلّي إلى شهادة هيكاتيس (من ميليتس، في القرن ٦ ق. م.) ليتحدّث عن مكتبة اوسيمندياس (أو رعمسيس الثاني) التي حدّدها العلماء شمالي غربي أو شمالي شرقي معبد رعمسيس في طيبة.

كانت مكتبات المعابد المرتبطة ببيوت الحياة تحفظ التقليد حيًا فتنسخ النصوص المقدسة (الهيراتية) لئلاّ تضيع. وذكرت مكتبة ملكية، مكتبة امينوفيس الثالث. ووُجدت مكتبات خاصة بالموظّفين الكبار أو بالمعلّمين.

لم تنفصل هذه المكتبات عن الأرشيف، وإن ارتبط الأرشيف بالقصر الملكي الذي توضع في حجراته الوصيات وسجل المساحات والأحكام الناتجة عن الدعاوى. حُفظت ورقات ولفائف البردي في صناديق أو في جرار. وحين انتهت فائدة هذه الوثائق، رُميت أو

أزيلت عنها الكتابات واستُعملت مرة أخرى (هذا ما يمسى الطرس)، والأمر واضح بالنسبة إلى التمارين المدرسية (استُعمل البردي كما نستعمل اليوم الدفتر المدرسي).

لم تكن المكتبات المصرية بحاجة إلى أمكنة واسعة كالمكتبات المسمارية، لأنّ لفيفة البرد أو الجلد (قياسه حوالي ١٠ أمتار في الطول، ٢٠ سنتم في العرض) يتضمّن نصاً يحتاج إلى عشرات اللويحات المسمارية. ولكنّ البردي يُتلف بعد عدد من السنوات أمّا الطين فيُحفظ.

لم تصل إلينا أيّة مكتبة مصرية مع كتبها الموضوعة في مكانها. ولكنّ تنظيمها علّم اليونانيين واللاتين كيف يرتبّون مكتباتهم. فمكتبة الاسكندرية (أهم مكتبة في العصور القديمة) قد أسّسها بطليموس الأوّل سوتر (٣٢٥ – ٢٨٥ ق. م.) بجانب الموزيوم (جامعة، أكاديمية، مركز بحث علمي). وعمل البطالسة، فجمعت مكتبةُ الاسكندرية كل الكتب اليونانية المعروفة سواء أتت من اليونان (أثينة، رودس) أو من آسية الصغرى (برغامس) أو من سورية (انطاكية) أو من صقلية (سيراكوزا). اشترى المنظّمون هذه الكتب أو استعاروها وأعادوها بعد أن نسخوها. ولم تقتصر هذه المكتبة على الكتب اليونانية، بل سعت إلى جمع التراث الأدبي الشرقي كلّه. فضمّت أعمال أناس ترجموا أو استلهموا تقاليد شرقية: مناتون (تاريخ مصر) بيروسيوس (أمور بابلية) ميناندريس الصوري، فيلون الجبيلي (في حوزتنا بعض المقاطع من هذه الكتب). ولم يبق لنا اليوم الشيء الأخير من هذه المكتبة التي ضمّت، على ما يبدو، ٤٩٠٠٠٠ لفيفة في نهاية القرن ٣ ق. م. ودمّرت سنة ٣٩١ ب. م. يشير المؤرّخ سترابون أنّ هذه المكتبة استوحت تنظيمها من مكتبة أرسطو فاستعملت الرفوف بدل الكوى. وكانت مكتبة الاسكندرية مهمّة بالنسبة إلى تاريخ التوراة. فقد قالت رسالة أرستيس إنّ الترجمة السبعينية تمّت في الاسكندرية لتوضع في مكتبتها.

لم نجد مكتبات وأرشيفًا فينيقيًا أو أراميًا مكتوبًا على البردي والجلد في أرض سورية وفينيقية. ولكنّ طقس مصر احتفظ لنا بكميّات من الأرشيف الأرامي العائد إلى القرن ٥ ق. م.. وهكذا وُجد في وعاء في نفق تحوت في هرموبوليس مجموعة من ثماني رسائل مكتوبة على البردي: لُفّت هذه الرسائل، وخُتمت، وكُتب العنوان على القفا. لم ترسل

هذه الرسائل إلى أصحابها، ولهذا لا نستطيع أن نسمّيها أرشيفًا بالمعنى الحصري للكلمة. ووُجدت مجموعة رسائل مكتوبة على جلد ومحفوظة في كيس من جلد. تتعلّق هذه الوثائق بإدارة ارشاما، مرزبان مصر. ووُجد في الفنتين عدد من الأرشيف العائلي: أرشيف يونيا المسؤول عن الجماعة اليهودية، أرشيف خادم الهيكل حنانيا، أرشيف امرأة اسمها مبطحيا. كُتب هذا الأرشيف على البردي فتضمّن رسائل وعقودًا وهبات ووثائق زواج وإقرارات بالديون... ومن الفنتين جاءتنا أمثال وأسطورة أحيقار وترجمة خبر اخلاقي مصري، ونسخة من مدوّنة بسيتون. كل هذا شكّل مشروع مكتبة ارتبطت بمدرسة أرامية.

ووُجد أرشيف أرامي (القرن ٤ ق م، حوالي سنة ٣٣٢) يعود إلى عائلات سامرية كبيرة (في مغارة وادي دالية). نحن هنا أمام رسائل من البردي لُفّت وخُتمت. ولم تكشف التنقيبات إلاّ بردية واحدة (وهي طرس) تتعلّق بالوثائق العبرية في الزمن الملكي. ولكنْ وُجدت مجموعة نصوص دوّنت على اوستراكات ولا سيّمَا في السامرة (النص الأوّل من القرن ٨ ق. م.)، لاييش (٥٨٨ – ٥٨٧ ق. م.)، اراد. وقد استُعملت كلمة «أرشيف الياشيب» لتدلّ على ١٨ اوستراكة وُجدت في أراد، وهي وثائق حسابات شهرية كُتبت في الشهر الأخير الذي سبق سقوط القلعة (بداية ٥٩٧ ق. م.) وكانت سترمى بعد نسخها في لفيفة من الورق البردي. أمّا ١٧ وثيقة التي وُجدت في جرّة في لآيش (حوالي ٦٠٠ ق م) ومجموعة ٢٠٠ وثيقة بيعت مؤخّرًا في السوق، و ٥٠ وثيقة وُجدت سنة ١٩٨٢ في عوفل، فهي شهادات واضحة على وجود أرشيف (مكتوب على البردي) في نهاية العصر الملكي، وهذا ما يثبت مقال إرميا النبي في ٢٣:٦ – ١٤.

لم نكتشف مكتبات في الزمن الملكي، ولكن قد يكون في اكتشاف «كتاب الشريعة» في بيت الرب (٢ مل ٢٢:٨) تلميحًا إلى وجود مكتبة في إحدى حجرات الهيكل في أورشليم.

في زمن الهيكل الثاني، تلمّح بعض نصوص الرابانيين إلى وجود لفائف من البردي حُفظت في هيكل أورشليم قبل تدميره سنة ٧٠ ب م. وكان لكل مجمع مكتبته الصغيرة: صندوق يتضمّن لفائف «التوراة» (أو أسفار موسى) والأنبياء وسائر الكتب. ولكنّ أوضح مثل عن وجود مكتبة في أرض فلسطين في القرن الأوّل المسيحي نجده في قمران. ضمّت هذه المكتبة مئات المخطوطات التي كُتبت على جلد وحُفظت في جرار.

ونتذكّر أخيرًا (بعد القرن ٨ ق م) التوسّع في اللجوء إلى الأرامية في الإدارة الأشورية: استُعمل البردي والجلد في بلاد الرافدين (لم يصلنا أي نصّ بسبب الطقس). لهذا يبدو من الممكن أنّه في زمن الأخمينيين وُجد أرشيف بل مكتبات على لفائف من جلد. ويثبت هذا الإمكانيّة أختام وُجدت في برسيبوليس ونمرود وإشارات في بعض الكتب مثلاً عز ٦:١ ي مع كلمة «بيت سفريا» أي بيت الأسفار والكتب.

الفصل الثامن عشر

النصوص المصرية

أدب مصر القديمة واسع وشيّق، وهو يساعدنا على تفسير عدد من النصوص البيبلية. ولكن قبل أن نقدّم خطوطه الكبرى، نُلقي نظرة سريعة على التاريخ الذي ربط مصر بأرض إسرائيل.

أ - نظرة الى التاريخ

١ - العلاقات التاريخية

كانت مصر جارة كنعان (ما سيسمّى فلسطين في القرن الثاني ب م) الجنوبية، وقد استعملت مرارًا هذا الممرّ الكنعاني من أجل حملاتها على الفرات. لهذا اتصلت بالشعوب التي ستشكّل إلى الجنوب من فينيقية ما سيسمّى مملكة يهوذا وإسرائيل.

وأوّل اتصال بمصر تذكره التوراة تمَّ في الحقبة الآبائية. نزل إبراهيم إلى مصر مع امرأته سارة (تك ١٢ : ٢٠ - ٢٠). وسيكون له ابن من جارية مصرية (تك ١٦ : ١ - ٤). وبعد هذا سينزل أبناء يعقوب على خطى يوسف إلى مصر (تك ٤٢ : ١ - ٥). ومع خبر يوسف، ستشدّد التوراة على تأثير رجل غريب في الإدارة المصرية (ستذكر النصوص المصرية حالات مماثلة). ثمّ يروي سفر الخروج كيف استغل ضبّاط فرعونَ الملكِ، العبرانيين الذين تحرّروا بواسطة موسى (خر ٥ : ٦ - ١٣؛ ١٢ : ٣٣ - ٤٢). ولا يقول الكتاب شيئًا عن تأثير

الحضارة المصرية على «بني إسرائيل» إلاّ ما يتعلّق بتربية موسى، وهذا ما سيؤثّر على عمله كمشترع.

وسينظّم داود وسليمان الشعب في دولة ملكية. يتحدث النصّ الكتابي عن امرأة سليمان المصرية (١ مل ٩ : ٢٤؛ ق ٢ أخ ٨ : ١١؛ ١ مل ١١ : ١)، وعن عدد من الضبّاط والكتبة العاملين في القصر الملكي والحاملين اسمًا مصريًا. واسم حفني وفنحاس (ارتبطا بنسل أليعازر رج خر ٦ : ٢٥؛ ١ صم ١ : ٣) اسم مصري. وستتّخذ مملكة يهوذا الفتية النموذج المصري بإدارته المركزية.

غير أنّ العلاقات بين الدولتين لم تكن دومًا على ما يرام. فمصر قدّمت أقلّه في ظرفين مختلفين ملجأً لأشخاص غير مرغوب فيهم في أرض إسرائيل: هذا ما حصل ليربعام الذي سعى سليمان الملك إلى قتله (١ مل ١١ : ٤٠). ثمّ هدد الأدومي الذي أعطاه ملك مصر بيتًا وأمّن له أرضاً وطعامًا (١ مل ١١ : ٧ ي). وهدد هذا كان خصمًا لسليمان (١ مل ١١ : ١٤). وأخطر من هذا هو الحملة التي قام بها شيشانق على أورشليم فسلبها في أيّام رحبعام (١ مل ١٤ : ٢٥ – ٢٨). ولكن في السياسة قد تحوّل الظروف عدوّ الأمس حليفًا لا يستغنى عنه. فقد أخبرنا الأنبياء أنّ شعب إسرائيل تطلّع مرارًا نحو مصر منتظرًا عونًا حربيًا (أش ٣٠ : ١ – ٧؛ ٣١ : ١؛ إر ٢ : ١٨). وهل ننسى أنّ سليمان كان قد تاجر مع جاره في الجنوب فاشترى الخيول والمركبات (١ مل ١٠ : ٢٩).

وفيما بعد سيقوم نكو، ملك مصر، بحملة على أرض إسرائيل، وهو ذاهب لمساعدة حلفائه في الشمال. وتنتهي الحملة بموت ملك يهوذا في مجدو سنة ٦٠٩ ق م (٢ مل ٢٣ : ٦٩).

وبعد دمار أورشليم سنة ٥٨٧، سيلجأ قسم من السكّان إلى مصر. قُتل جدليا الحاكم الذي فرضته بابل على البلاد، فخاف الناس من ردة الفعل لدى المحتل البابلي وذهبوا إلى مصر، فتكوّنت أولى الجاليات اليهودية في الفنتين، كما تمركزت مستوطنة شهيرة في الدلتا وازدهرت منذ القرن الثاني ق م.

٢ – العلاقات الثقافية

تساعدنا علوم الآثار على الاطّلاع على التأثير المصري العميق على أرض كنعان قبل وصول العبرانيين إليها. ولكنّ الحصون المتقدّمة (بيسان، مجدو) التي أقامتها مصر لم تثبت طويلاً بعد إقامة العبرانيين في الأرض. ونقول الشيء ذاته عن المدوّنات المصرية. أمّا عن

علاقات مصر بكنعان، فلنا نصوص اللعنات في المملكة الوسيطة، وهي تذكر ملوكًا وأراضي يصعب تحديدها. كما نملك حوليّات أمينوفيس الثاني وتحوتمس الثالث، وتلميحات بردية أنستاسي الأوّل، وخبر سفر وان أمون إلى فينيقية. أمّا بالنسبة إلى إسرائيل، فلا نجد إلاّ نُصب منفتاح الذي يحمل لائحة المدن التي احتلها شيشانق.

أمّا في المجال الأدبي، فتأثير النصوص المصرية واضح في النصوص البيبلية: نجد مقاربة بين مز ١٠٤ ونشيد اخناتون (أو أمينوفيس الرابع)، وبين أم ٢٢:٧ – ٢٣:١٤ مع بعض مقاطع من تعليم أمينوفي. ونجد تشابهًا بين مغامرة يوسف مع امرأة فوطيفار (تك ٣٩:٧ – ٢٠) و «خبر الأخوين»، بين نشيد الأناشيد وبعض أناشيد الحب في مصر.

ب – نظرة سريعة الى أدب مصر القديمة

إذا سمّينا «أدبًا» كل ما وصل إلينا مدوّنًا على يد المصريين القدامى، فسيكون لنا مكتبة ضخمة جدًا. و إذا توقّفنا عند النصوص التي ترضي ذوق الباحثين عن الجمال، تركنا جانبًا عددًا من الأناشيد الدينيّة والمقاطع الجنائزية والحوليات الملكية التي تهمّ المحبّين للحضارات القديمة. لذلك سنختار بعض النصوص ونقدّمها في إطار سريع وناشف، نقدّمها في الإطار التاريخي المصري.

١ – المملكة القديمة (٢٨١٥ – ٢٤٠٠)

إنّ أهرامات الجيزة هي رمز قوة مصر في عهد تلك السلالات. ولكن لا ننسى أنّ الفكر الديني والحكمي للسلالات الثالثة والرابعة والخامسة والسادسة قد طبع بطابعه ألفَيْ سنة من التاريخ. فتركيز السلطة في يد الملك يرتبط بأصل الهي، وتثبيت الأمّة، وتوحيد أرض تمتدّ من المتوسط إلى النوبة (أي السودان)، كل هذه كانت عوامل ساعدت على بروز أدب وفنّ لا يزال قريبًا مما عند معاصرينا. وها نحن نذكر أهم مؤلّفات هذا الأدب.

أولاً: نصوص الأهرامات

نشير بهذا العنوان إلى «مجموعة تعابير دينية» (عددها ٧١٤ وقد قسمت في الطبعات الحديثة إلى ٢٢١٧ مقطعًا) مليئة بالسحر (والحدود غير واضحة بين السحر والديانة في ذلك الزمان). وُجدت مدوّنة على الجدران الداخلية لغرف الملوك والملكات في هذه الأهرام في

أيّام السلالة الخامسة (اونا، حوالي سنة ٢٦٠٠) والسلالة السادسة (تاتي، مرنرع، بابي الأوّل، بابي الثاني). أمّا هدفها فمنح الملك، بقوّة الكلمة، حياة في الآخرة مع الآلهة. ولقد اهتمّت الأجيال اللاحقة بهذه الكتابات. ونحن نجد نتفًا منها في معابد جنائزية تعود إلى زمن سلالة سائيس (حوالي سنة ٦٠٠ ق م) المُحبّة لكل قديم.

هذه «المجموعة» هي تقميش لكتابات قديمة لم يبقَ لنا منها أثر. نجد فيها أناشيد للشمس (الإله رع)، وللملك المدفون، وتعابير تعزيم ضدّ الآلهة أو الجنّيات التي يمكنها أن تعادي الميت. وهذه التعابير هي «فاعلة» لأنّها تتيح للملك أن يصل إلى السماء ويكون واحدًا من الآلهة وسط النجوم.

وإليك هذا التعبير الذي يساعد أونا ليأخذ مكانه في قارب الشمس: «طار أونا كعصفور، وحطّ كالجعلة على عرش فارغ في قاربك، يا رع. قم وابتعد، انت يا من لا يعرف منبت الأسل. فأونا هذا يجلس مكانك ويسير في السماء مع قاربك. يتقدّم أونا مع المجذاف، بعيدًا عن الأرض، في قاربك، يا رع» (هرم ٢٦٧).

ونقرأ أمرًا موجّهًا إلى أبواب الآخرة: «يا باب نون، يا بابًا ساميًا لا يُمسّ، لقد جاء إليك نون، فليُفتح له. قال: هل أونا هو هذا الصغير؟ أجاب: أونا هو في المقدّمة على خطى رع. ليس أونا تابعًا للالهة المدمّرين» (هرم ٢٧٢).

وهذا كلام موجّه إلى رع يدعوه فيه إلى أن يتبنّى الملك: «يا رع، قلت حين كنت ملكًا: لوكان لي ابن شهير وقدير وجليل، تكون خطواته واسعة وذراعه متسلّطة. فها هو بابي، يا رع. بابي هو ابنك» (هرم ٤٦٧).

نلاحظ أنّنا لا نجد فقط اللاهوت الشمسي (رع، إله الشمس) في هذه النصوص، بل سيذكر أوزيريس إله الأموات الساكنين في العالم الأسفل. وسيسمّى الملك أوزيريس. وإليك هذا التعبير: «قل هذه الكلمات: يا أبي، يا أوزيريس بابي. إنهض عن جنبك الأيسر واسترح على جنبك الأيمن، وتوجّه نحو هذه المياه الجديدة التي أعطيتك. إنهض عن جنبك الأيسر واسترح على الأيمن وتوجّه إلى هذا الخبز الساخن الذي أعطيتك» (هرم ٤٨٢).

هذه النصوص هي في الأساس سحرية ودينية، وهي أيضاً مرآة تعكس الحالة السياسية والاجتماعية والمعتقدات الدينية في المملكة الوسيطة. فالرغبة في إعطاء الملك قدرة

ومهابة في الآخرة، وُلدت من واقع يجعل هذه الصفات في الملك خلال حكمه على الأرض. وإذا تساءلنا بمناسبة هذه النصوص، عن فكرة المصريين حول مصير الإنسان بعد الموت، نقول إنّ الكاتب لا يهتمّ هنا إلاّ بمصير الملوك. أمّا قبور رجال الحاشية الراقدين في ظلال الأهرام فهي خرساء، وقبور الناس العاديين فقد زالت. ولهذا يجب أن ننتظر الحقبة اللاحقة لنرى لاهوت الحياة بعد الموت يشمل جميع البشر حين يشاركون أوزيريس في حياته.

هناك نصوص تتحدّث عن أونا «الذي يأكل البشر ويقتات بالآلهة». نحن هنا أمام رمزية تدلّ على أنّ الملك الميت أدخل في ذاته قوى روحيّة شاملة، صار سيّد الكون فتشبّه بالآلهة.

ثانيًا: التعاليم الأخلاقية

اعتبرت مصر منذ القدم أرضاً تزهر فيها الحكمة، أرضاً تقدّم للإنسان طرق حياة صالحة ووسائل فاعلة من أجل النجاح. تلك كانت فكرة الكتاب البيبليين أيضاً. قال ١ مل ٥ : ١٠ : «تجاوزت حكمة سليمان حكمة أبناء مصر». أمّا الأنبياء فأعلنوا دمار هذه الحكمة. قال أشعيا: «رؤساء مدينة صوعن (أو تانيس وهي مدينة في دلتا النيل) سفهاء، وخبراء فرعون يقدّمون مشورة سخيفة. فكيف تقولون لفرعون: أنا ابن الحكماء، أنا ابن الملوك الأقدمين؟ أين حكماؤك يا فرعون؟ ليخبروك ويعلّموك ما قرّره الرب القدير على مصر» (أش ١٩ : ١١ - ١٢)؟

ولقد نُسبت أولى المؤلّفات الحكمية (المسماة «تعليم») إلى أشخاص يعيشون قرب الملك: تعليم امحوتب، مستشار الملك جازر (السلالة الثالثة. حوالي سنة ٢٨٠٠) وطبيبه ومهندس الهرم المدرّج (له درجات) في صقارة. تعليم حور جادف، ثاني أبناء خيوف (السلالة الرابعة. حوالي سنة ٢٧٠٠). تعليم كاجمني، وزير سنافرع (السلالة الرابعة). تعليم فتاح حوتب الوزير في عهد ايساسي (السلالة الخامسة. حوالي سنة ٢٦٠٠)، وقد قدّم كتابه لملكه. تعليم كايريس، وهو مجهول بعض الشيء. وقد قالت بردية تعود إلى حقبة الرعامسة (القرن ١٠) إنّ هذه التعاليم لا تُضاهى. وصل إلينا تعليم فتاح حوتب (وحده) كاملاً في نسخات متأخّرة، فقدّم لنا نموذج بحث عن الكمال الخلقي كما يراه الموظّفون الكبار في

البلاط الملكي. لقد تمنّى الكاتب أن «تكون كلمته القديمة نموذجًا لأبناء العظماء، إذ لا أحد يولد حكيمًا». ونكتشف أيضاً في هذا «التعليم» لغة أنيقة تدل على أنّنا أمام أهمّ ما في أدب المملكة القديمة.

توجّه فتاح حوتب إلى ملكه فصوّر حالته الشقية: إنسان أنهكته السنون، ولكنّه غني بما علّمته خبرة الحياة. قال: «يا ملكي، ويا سيّدي. عمري الطويل هو هنا، والشيخوخة نزلت عليّ. جاء الذبول، وتجدّدت سرعة عطب الطفولة... ضعفت العينان وصمّت الأذنان. زالت القوّة، لأنّ القلب تعب. وصمت الفم، فلم يعد يقدر أن يتكلّم. صار الفكر نسّاء، فلا يستطيع بعد أن يتذكّر. ما تفعله الشيخوخة بالإنسان هو شر بأي حال».

وتتوالى الصورة في بداية تعليم فتاح حوتب على مثال ما نقرأ في نهاية سفر الجامعة: «يوم يرتجف حرّاس البيت، وينحني رجال البأس، يوم تبطل الطواحين لقلة النساء، وتظلم الأنوار في النوافذ، وتغلق الأبواب على الشارع. يوم ينخفض صوت المطحنة، ويخفت صوت العصفور... فيما الإنسان يمضي إلى بيته الأبدي» (جا ١٢:٣ – ٥).

لا نستطيع أن نلخّص تعليم فتاح حوتب. ولكنّنا نورد مقطعين لهما مدلولها. الأوّل، تنبيه إلى رجل وصل إلى النعمة حديثًا: «إذا صرتَ كبيرًا بعد أن كنت صغيرًا، وإذا امتلكت خيرات حُرمت منها في الماضي... فلا تبخل بأموالك التي جاءتك كعطية من الله».

وهذه نصائح عن الاعتدال في الرغبات: «إذا أردت أن تكون حالُك طيّبة، فامتنع عن كل خطيئة، واحفظ نفسك من كل جشع: فهذا مرض مؤلم وهو كعضة حيّة سامّة لا ربح فيها. هذا يضع الانزعاج بين الآباء والامّهات والإخوة، ويفصل المرأة عن زوجها. الجشع هو مجموعة كل المساوئ وتكديس كل الخطايا».

وسيعتبر كلّ حكيم أنّه من المفيد للإنسان أن يهيّئ آخرته. قال حورجادف: «أنجح بيتك في مدينة الموتى وليكن مقعدك في الغرب ثمينًا. تبنّ هذه القاعدة لأنّ الموت لنا هو في أسفل. تبنّ هذه القاعدة، لأنّ الحياة لنا هي في العلاء. بيت الميت هو للحياة».

والأجيال اللاحقة ستربط الحكمة بممارسة المسؤولية في الدولة. الحكمة تفترض الخبرة التي تُعمل الفكر، وسيجد فيها الحاكم نماذج من أجل الحياة. وسنكتشف في هذه النصوص معرفة بالنفس البشرية ونصائح تدعو إلى التعقّل وحب العمل، إلى السماع أكثر منه إلى الكلام.

«كم يستفيد من السماع ابن يسمع ! حين يدخل السماع في من يسمع ، فالذي يسمع يصبح أهلاً لأن يُسمع له. حين يكون السماع صالحًا يصبح التكلّم صالحًا. من سمع سيطر على ما هو مفيد، والسماع مفيد لمن يسمع. السماع أجمل من أي شيء، ومنه يُولد حبٌ جميل. ما أجمل الابن الذي يسمع ما يقوله أبوه. من يسمع هو حبيب الله ومن لا يسمع يبغضه الله».

ثالثًا: السير الذاتيّة

تشكّل السير الذاتية فنًّا أدبيًّا سيتوسّع توسّعًا كبيرًا في العصور اللاحقة من تاريخ مصر. فأناس احتلّوا مراكزًا هامّة في المجتمع واعتبروا أنّهم لعبوا دورًا كبيرًا، قدّموا نفوسهم وأظهروا أفضالهم وما عملوه في حياتهم. يذكرون فضائلهم وسلوكهم المثالي خلال حياتهم على الأرض، وهكذا يبرزون حقوقهم من أجل سعادة في الآخرة. سيقول أوني لنفسه: «كنت محبوبًا من أبي، محبوبًا من أمّي، متفانيًا من أجل رفاقي، وديعًا مع إخوتي. محبوبًا من خدمي. لم أصنع شيئًا أحزن هؤلاء الناس». وقال أيضاً: «أعطيت خبزًا للجائع، وألبست العريان، وأوصلت من لا قارب له إلى الميناء... أكرمت أبي وأحببت أمّي». هذه نتف من نصوص عديدة دوّنت في تلك الحقبة.

تشدّد هذه النصوص على فضائل صاحبها، وتشدّد أيضاً على ما عملوه في المجال الدبلوماسي أو العسكري. وهكذا فتح عظماءُ المملكة القديمة الباب أمام فنّ أدبي سيزدهر فيمَا بعد، هو فنّ «الحوليات التاريخيّة». أمّا أهمّ نموذج لهذا الفنّ، فهو حوليّات أوني ضابط جيوش بيبي الأوّل مرانرع (السلالة السادسة). يذكر أوني بارتياح وصوله إلى وظائف الدولة المتعدّدة، وحملاته في فلسطين على الآسيويين، والمهمّات التي قام بها لحساب الملك في جنوب البلاد. ويُبرز هذا النصُّ الطويل اهتمام الكاتب بأن يقدم لنا تحفة أدبية، وهذا ما يدفعنا إلى أن نتجاوز الفائدة التاريخيّة لنصل إلى جمال الأسلوب.

ويرتبط بالفن الأدبي ذاته تقرير تركه حرخوف وهو رئيس في الفنتين عاش في أيّام مرانرع وبابي الثاني. إذًا، بعد أوني بقليل. وهنا نجد أيضاً محاولة أدبية الى معلومات تاريخيّة.

رابعًا: مؤلّفات متنوّعة

* نصّ دراماتيكي في نصب ساباكا. شيّد النصب في أيّام السلالة الخامسة والعشرين (حوالي ٧٠٠ ق م)، ولكنّ النصّ يعود، بلا شكّ، إلى المملكة القديمة.

* بردية رمساريوم (معبد رعمسيس) الدراماتيكية. نحن أمام وثيقة (السلالة ١٩: حوالي سنة ١٢٥٠ ق م) تحتفظ بنصّ قديم جدًّا.

* نصّ قانوني. قرار أوسرخاو (نافريكاري: السلالة الخامسة) الموجّه إلى كهنة تعبد قبطس. نجد فيه تعبير الفتاوى التي عرفته الدساتير البيبلية وكودكس حمورابي.

* نصّ سمّي «لاهوت ممفيس» ونقله نصب ساباكا. إنّه شهادة للمجهود الفكري في الفلسفة والاهوت لدى كهنة فتاح في معبده. إنّه محاولة تردّ إلى كلمة (لسان) وفكر (قلب) فتاح خلقَ كل ما هو موجود: الآلهة، البشر، الذرات الأربع، الزّحافات: «للقلب واللسان سلطة على سائر الأعضاء... القلب يفكّر ما يشاء واللسان يأمر ما يريد... يردّد اللسان ما يفكّر به القلب. وهكذا وُلدت كلّ الآلهة، وهكذا تمّت تساعية فتاح. فكلّ كلمة الهية وجدت بما فكّر به القلب وأمره اللسان». كم نحن قريبون من تك ١ حيث يخلق الله الكون بكلمته.

* برديّة جراحية. نشرها أدوين سميث فسمّيت بأسمه. يُنسب النصّ الى أمحوتب ولكن زيدت عليه بعض الأمور في زمن لاحق.

٢ - المملكة الإقطاعية (٢٣٠٠ - ٢٠٥٠)

بعد حكم بيبي الأوّل الطويل (٥٠ سنة تقريبًا) وحكم بيبي الثاني الأطول (٩٤ سنة) عرفت مصر فترة تفتّت وممكلات متعددة. تحرّر حكّام المقاطعات من سلطة الحكم المركزي، فكوّنوا لهم إقطاعات مستقلّة تصارع الواحدة الأخرى. كان لهذا الوضع نتائج ملموسة في مجال الثقافة والفكر ولاسيّمَا الفكر الديني منه. إمّحت الايدولوجيا الملكيّة فوعى الفرد ذاته واكتشف علاقته مع الآلهة ولاسيّمَا فيما يخصّ الحياة في الآخرة. في هذه الحقبة، صارت ممارسات الجنازة معمّمة على كلّ الناس، وطمح كلّ واحد (لا الملك وحده) أن يكون أوزيريس.

وإذا عدنا إلى الفكر العام وإلى تحرّر روح النقد، نجد تحسّرًا مرًّا على النظام القديم وانتقادًا لاذعًا للاضطرابات التي أدّت إلى هذا التبدّل في السياسة والإدارة. ونتيجة كل هذا، برزت لا أدرية خائبة فيما يخص النظرة إلى الإنسان في المجتمع، إلى مصيره، بل إلى وجوده. وظهر أدب متشائم في أرض عرفت التقلّب في مجتمع بدا ثابتًا كالأهرام التي بناها.

أولاً: الفنّ التعليمي

هذا الفن هو امتداد للذي سبقه في المملكة القديمة، ولكن مواضيعه تأثّرت بالأزمة التي أشرنا إليها.

* تنبيهات حكيم مصري (سميت أيضاً خطأ: نبوءة ايبوّار). كتاب «محافظٍ» تألّم من نتائج التبدّلات السياسية والاجتماعية التي حصلت في البلاد. يحاول الكاتب أن يسحر القارئ بتكرار عبارات تدلّ على واقعيّة مؤلمة. في القسم الأوّل يبدأ كل دور بالعبارة التالية: «حقًّا، الأمر هكذا». لقد رأى الكاتب بأمّ العين ما وصلت إليه البلاد من تعاسة فرسم أمامنا لوحة مظلمة: «حقًّا، الأمر هو هكذا. الأغنياء يحزنون والفقراء يعيّدون. وكل حاضرة تقول: لنطرد الأقوياء الذين هم عندنا. حقًّا، الأمر هكذا... الشقاء يتحكّم بالبلاد، وليس من إنسان يلبس اليوم ثيابًا بيضاء. حقًّا، الأمر هو هكذا. تدور البلاد مثل دولاب الفخّاري، والسارق يمتلك كلّ خير».

وفي قسم ثانٍ ينوّع الكاتب عباراته: «أنظر، ذاك الذي لم يكن يقدر أن يبني قاربًا يمتلك سفينة. أنظر، صار فقراء البلاد أغنياء، والذي لم يكن يملك شيئًا صار ملاّكًا كبيرًا. أنظر، ذلك الذي لم يكن له خبز، صار له الآن الأهراء. ولكنّ مخازنه مملوءة من خيرات أخذها من الآخرين».

وتبدأ الأدوار في القسم الثالث بكلمة «اعتبروا». هو يعود إلى الزمن الماضي يوم كان كلّ شيء منظّمًا. ويعبّر القسم الرابع عن الحنين إلى الماضي، فيبدأ كلّ دور بهذه الكلمة: «إنّه لجميل». «إنّه لجميل أن يمتلئ الفم فرحًا، وأن يحضر العيد عظماء المقاطعة وينظروا بفرح إلى أملاكهم، ويكونوا في لباس جميل وهندام متقن وقلب هادئ».

أجل، حلّ التشاؤم محلّ التفاؤل، فانتظر هذا الحكيم مخلّصاً. ولهذا سمّي كتابه «نبوءة». «سيظهر محارب ويطرد الشر الذي سبّبه هؤلاء الرعاع. لم يعد الصلاح موجودًا اليوم. أين هو؟ هل ينام؟ نحن لا نرى عمله الآن».

* حوار اليائس مع نفسه: يجادل اليائس نفسه: هل يناسبه أن يبقى في عالم الأحياء بعد ان طُردت الخصائل التي جعلت ذاك العالم جميلاً؟ «إلى من أتكلّم اليوم؟ الإخوة أشرار، والأشرار لا يعرفون المحبّة. إلى من أتكلّم اليوم؟ القلوب جشعة، وكلّ واحد يضع يده على خيرات صاحبه... إلى من أتكلّم اليوم؟ أنا مُثقل بالألم، لأن لا صديق لي. إلى من أتكلّم اليوم؟ الشقاء الذي يضرب البلاد لا يعرف حدًّا ولا نهاية...».

ما يُلهم الكاتب هو الوضع السياسي والاجتماعي. لماذا يبقى في عالم زالت منه فتنته؟ ويتطلّع إلى الآخرة، إلى الانتحار. ولكنّ نفسه لا توافقه الرأي. في الآخرة يتبخّر الجسد ويسيطر الألم. الآمال التقليدية باطلة، وكذلك المواعيد التي تقدّمها الديانة. إذًا نحن هنا أمام تأسّف من حالة اجتماعية، بل أمام أزمة إيمان ديني. أيّهما أفضل، الموت أو الحياة؟ «يكفيني اليوم أنّ نفسي لا توافقني الرأي».

ونورد مقاطعُ تنشد نشيد الموت: «الموت هو اليوم أمامي كالعافية للمريض، كالسفر بعد المرض. الموت هو اليوم أمامي كعطر المر وكالجلوس في ملجأ ساعة ينفخ الهواء. الموت هو اليوم أمامي كعطر اللوتس، كجالس على ضفاف السُكر. الموت هو اليوم أمامي كإنسان يعود إلى بيته بعد رحلة طويلة...».

ولكن يحدث لليائس أن يستشفّ جمال عالم لم يفسد فيه كلّ شيء، عالم يحلم به: «ما أجمل أن تمخر السفن عباب البحر. ما أجمل أن تُجرّ الشبكة والعصافير الثمينة فيها. ما أجمل الناس يبنون الأهرامات ويحفرون البرك ويزرعون البساتين من أجل الآلهة...».

وفي النهاية، سيحلّ الإيمان محلّ الشك في هذه النفس القلقة: «الذي هو هناك (في العالم الآخر) يعرف أن لا أحد يمنعه من الانضمام إلى رع حين يتكلّم». كل هذا يذكّرنا بسفر الجامعة (٣:١٩ ي؛ ٥:١٧ - ١٩)، ومز ٤٩. «هذا ما نراه: الحكماء يموتون كالجاهل والغنيّ، ويتركون غناهم لآخرين. ومع أنّهم دعوا البلاد بأسمائهم، إلاّ أنّ قبورهم هي منازلهم مدى الدهر ومساكنهم إلى جيل فجيل... جُعلوا في الجحيم كالغنم وصار الموت راعيهم» (مز ٤٩:٨ ي).

* تعليم للملك مريكارع. نُسب إلى الملك خاتي الثاني (السلالة العاشرة) أو إلى كاتب معاصر له. يحذّر الدولة والأفراد من سوء وضع ثوري خرّب المجتمع. نجد فيه خبرة حكم صعب واعتبارات حول موقف الإنسان من العدالة واحترام الشرائع. فمخافة الله والاستعداد للآخرة والصمت التأمّلي، تحمل التوازن إلى المجتمع.

هذا «التعليم» هو مقال في السلوك السياسي والخلقي. هو ينصح الملك أن يعامل الموظّفين عنده بالحسنى «ليعملوا بشرائعه». فالذي تدفع له حقه لا يبحث عن الرشوة. «فالذي يقول: آه، لو كان لي: لا يستطيع أن يكون عادلاً. إنّه يماشي من يدفع له المال».

ويختم الكاتب تعليمه ببعض التواضع: «تأمّل، قلت لك أفضل تأمّلاتي. إجعلها أمام عينيك كأساس لسلوكك». ويعود أيضاً إلى أنّ كل واحد سيمثل يومًا أمام الديّان الإلهي: «أنت تعرف أنّ المحكمة التي تميّز النوايا لن تكون رؤوفة يوم يُدان البائس وساعة يُتلى الحكم. الويل لك إن كان من يتّهمك عارفًا. لا تثق بعدد سنينك، فالإله يرى الحياة في لحظة. يفحص الإنسان بعد الموت ويكرّس اعماله. الأبدية هي هنا. من احتقرها كان جاهلاً. ولكن من وصل إليها ولم يقترف ذنبًا يصبح كالآلهة ويتمشّى كالأرباب الأزليين».

ثانيًا: الفنّ الشعري بالمعنى الحصري

أناشيد ضارب القيثار. كان الفنّانون المصريون يرسمون في مشهد الجنازة ضارب قيثار أعمى مع آلته الموسيقيّة. ولهذا سُمّي هذا المؤلّف أناشيد ضارب القيثار. كان المغنّون والمغنّيات ينشدون هذه الأبيات. أمّا الموضوع: لا نقدر أن نسبر سرّ الموت. وهكذا نلتقي بتساؤلات «اليائس». أمّا أوّل نموذج معروف لهذا النوع من القصائد فهو النشيد الذي دوّن على مدفن الملك انتيف (السلالة الحادية عشرة، حوالي سنة ٢١٠٠). يقول: «الأجيال تفسد وتزول... والآلهة (= الملوك) الذين ظهروا في الماضي يرقدون في أهراماتهم. لن نجد مكان الذين بنوا الأهرام. ماذا صار بهم؟ سمعت كلمات امحوتب وحورجادف. اين هو مكانها؟ سقطت الجدران وزالت الأمكنة...اتبع قلبك (= رغبتك) ما دمت حيًّا، اجعل المر على جسدك والبس البرفير. تعطّر بأثمن العطور، بتلك التي تقدّم للآلهة... فالبكاء لا يخلّص أحدًا من القبر. ليكن نهارك سعيدًا ولا تتعب نفسك. تأمّل، لم يأخذ أحد خيراته معه. تأمّل، لم يرجع أحد إلى الوراء».

ولكن سينتقد شاعر هذا الموقف السلبي والمتشائم، فينقش أشعاره على مدفن نفرحوتب (السلالة ١٨، حوالي سنة ١٥٠٠): «سمعت هذه الأغنيات التي تعتبر عالم الموتى قبيحًا. لماذا يعملون هكذا؟ ليس من إنسان إلاّ ويذهب إلى هناك. ولكن يقال: أهلاً وسهلاً (وسلامًا) لمن وصل إلى الغرب (أي مثوى الموتى)».

ثالثًا: الخبر

خبر العائش في الواحة (أو بردية الكثير الكلام). من أطول المؤلّفات الأدبية التي وصلت إلينا من مصر القديمة. قد تعود إلى نهاية حقبة سيت رع (أو بداية المملكة الوسيطة). إنّه مؤلّف خيالي يُستعمل كإطار لموضوعات حكمية قرأنا مثلها في تعليم هذا الحكيم أو ذاك.

كان فلاح في واحة وادي النطرون (غربي الدلتا). ذهب يومًا ليبيع محصولات منطقته في الوادي. وإذ كان في الطريق، أمسكه جندُ موظّف محلّي لا ضمير له وأساؤوا معاملته وأخذوا منه ما يملك. فاشتكى الفلاّح إلى السلطة العليا، إلى رنسي المدير الكبير. فلم يُسرع إلى حلّ قضيته. فلجَّ الفلاّح. دُهش رنسي من طلاقة لسان هذا الرجل فأخبر الملك. فاهتمّ الملك بالفلاّح، وطلب من القاضي أن تطول القضية ليستمع إلى اقواله. ولكنّه في الوقت عينه أمر بالاهتمام بعائلته، ثمّ أعطاه وظيفة الذي هاجمه.

وهكذا يجعل الكاتب في فم بطله تسعة خطابات يعالج فيها موضوعات الحكمة العادية: واجبات السلطان، حقّ المساكين، أهميّة العدالة في نظر الآلهة والبشر، تبرير السارق الذي دُفع إلى السرقة بسبب الجوع...

٣ – المملكة الوسيطة (٢٠٠٠ – ١٨٠٠)

انتصرت سلالة طيبة تدريجيًا على سلالة سيت رع، فعاد إلى مصر تماسكها الذي عرفته في المملكة القديمة. عمل منتوحوتب من السلالة ١١ واماغيس وساسوتريس من السلالة ١٢. خلال هذه الحقبة، لم يتخلّ الأدب كليًّا عن المواضيع التي تطرّقت إليها الحقبة السابقة، ولكنّ الكتّاب عادوا إلى جوّ التفاؤل. مدحوا الملوك، واعتبروهم مخلّصين لشعبهم. واتّجهوا إلى الرواية التاريخية أو إلى الخبر الخيالي الذي يهدف إلى خلق الانشراح والتسلية.

أولاً: أدب سياسي

* خبر نفرتي النبوي. يضع الكاتب أمامنا ملكًا من السلالة الخامسة وهو سنافرع. أراد هذا الملك أن يُبعد الضجر عنه، فاستدعى رجلاً يستطيع أن يسليّه «بأقوال حلوة وعبارات مختارة». فأدخلوا إليه أحد كهنة الإلاهة بستيت واسمه نفرتي. عرض على الملك

أن يخبره عن الأمور الماضية كما يراها في مستقبل قريب. وأخيرًا رسم لوحة عن انحلال المملكة، كما عرفتها المملكة القديمة وحقبة الإقطاع. وهكذا يقترب النص من المراثي.

ولكنّ نفرتي لا يتوقّف هنا، بل يُنبئ بملك مخلّص آتٍ من الجنوب: «سيأتي ملك من مصر العليا، وسيكون اسمه اميني. يكون ابن نوبية وينبت في مصر العليا. يعتمر التاج الأبيض ويحتلّ التاج الأحمر ويجمع القوتين (= التاجين). إفرحوا، يا أهل عصره، البار سيستعيد مكانه والمخطئ يُطرد. طوبى لمن يرى كل هذا ويكون تابعًا للملك».

تحدّث الشرّاح عن مسيحانية تقابل ما نجده عند الأنبياء في التوراة. بل نحن أمام مديح لعمل الملك الحاكم، الملك أمينمحات. إنّه مقال أحد رجال الحاشية. قيل بشكّل نبوءة كُتبت بعد حدوث الحدث.

* تعليم أمينمحات (الأوّل) إلى ابنه ساسوتريس (الأوّل). نُسب المؤلّف إلى خاتي، الكاتب المزعوم لنشيد للنيل. نحن أمام نظرة متشائمة عن كون يحمل التعب إلى من يعمل الخير ويجعل الخيانة تلاحق من يثق بأصدقائه. وهكذا نجد سلسلة من التحذيرات: «احذر عبيدك لئلاّ يحصل لك ما لا تنتظره. لا تقترب منهم عندما تكون وحدك. لا تملأ قلبك من صداقة أخيك. لا تتعرّف إلى صديق، ولا تجعل لك أشخاصاً حميمين، فلن يكون لك منهم خير... كن منتبهًا بكلّ قلبك حتّى في منامك لأنّك لن تجد نصيرًا ساعة تخسر خطواتك. الذي أكل خبزي جمع المتمردين عليّ، الذي أعطيته يدي تآمر عليّ».

ويروي الكاتب خبر هجوم ليلي: «استيقظت للقتال وكنت وحدي... ليس من شجاع في الليل، وليس بممكن أن تقاتل وحدك، ولن تكون المغامرة سعيدة إن لم يكن لك نصير».

* نشيد إلى ساسوتريس الثالث. وُجد في نهاية السلالة ١٢ في كاحون، في الفيوم، حيث أقامت هذه السلالة قصور الملوك ومدافنهم. نحن هنا أمام تمجيد الملك وذكر انتصاراته في النوبة والحديث عن حكمه: «ما أكبر السيّد لمدينته. وحده يساوي الملايين. وبقية الناس شيء قليل. أمّا هو فملجأ مبرّد ينام فيه الإنسان حتّى الصباح. إنّه الجبل الذي يشكّل سورًا بوجه الهواء خلال العاصفة».

* «هجاء المهن». دوّنه كاتي ابن دواؤوف. يصوّر ساخرًا المهن اليدوية المتعددة (حداد، نجار، حلاّق، فخّاري، إسكاف ليس له إلاّ النعل ليأكل) فيعطينا فكرة عن

الحياة الاجتماعية والمهنية في عصره. أمّا وظيفة الكاتب فهي نبيلة ومرغوبة: «ليس من كاتب ينقصه الطعام. وهو يناله من القصر الملكي. ومصير الكاتب أن يصل إلى قمّة الإدارة. أشكر والدك ووالدتك اللذين جعلاك في طريق الكتب». هناك من قابل هذا النص مع سي ٣٨: ٢٤ - ٣٩: ١١.

ثانيًا: الفن الإخباري

* خبر سينوحي. نجد في أساس هذا الخبر حادثًا تاريخيًا هو موت أمينمحات الأوّل (حوالي ١٩٨٠) بفعل مؤامرة، واعتلاء ابنه ساسوتريس الأوّل العرش. كان سينوحي أحد رجال الحاشية فوجد نفسه داخلاً في هذه المؤامرة. خاف حين وصل الملك الجديد من حملة حربية في ليبيا، فهرب إلى سورية. ثمّ عاد إلى بلاده وروى مغامراته: كيف عبر الحدود خلال الليل والتقى بالبدو، وسافر إلى سورية حيث أقام (هنا يتوقّف الخبر ويبدأ مديح للملك مصر الجديد). تزوّج بابنة أمير ذاك المكان، وكان له منها أولاد، وتنازع مع أحد الزعماء المحليّين. ولكنّه حنّ إلى مصر فصلّى إلى الله ليعيده إليها. وما عتّم أن جاءه قرار ملكي يؤكّد له عطف الملك. عاد فاستُقبل في القصر وكانت له بعض كلمات التهكّم من قبل رفاقه القدامى: «انظر إلى سينوحي، لقد تحول إلى رجل آسيوي، صار ابنًا حقيقيًا للبدو» (هنا نحسّ بالشعور بالتفوّق عند المصري). ولكن هذا لا يمنعه من أن يستعيد وظيفته وأن يجمع الثروة ويموت بسلام ويُدفن دفنة مهيبة بأمر من الملك.

هذا الخبر هو تحفة أدبية، وهو يعرّفنا إلى نظرة المصريين إلى سورية وفينيقية وفلسطين، ويدخلنا إلى بلاط الفرعون في تلك الحقبة المزدهرة في المجال الحضاري.

* خبر الغريق. نحن هنا كما في الخبر السابق في عالم الخيال. وقد يكون الكتاب قد انتشر شفهيًا قبل أن يدوّن. أنشده «المغنّون» فحملوا سامعيهم إلى عالم من الأسرار. بعث الملك برسول إلى مناطق الشرق، إلى البحر الأحمر، إلى شبه جزيرة سيناء أو إلى الصومال (أوفوني) ليبحث عن النحاس والفيروز. ويبدو الخبر تقريرًا يرفعه البطل إلى الملك عن مغامراته المخيفة. إنطلق فوق سفينة متينة مع ملاّحين مجرّبين. ولكن هبّت عاصفة هائلة فضربت السفينة فنجا وحده ووصل إلى جزيرة سرّية ملكها حيّة. وجاء إليه سيّد تلك الأمكنة: كان طوله ثلاثين ذراعًا وجاوزت لحيته الذراعين. كانت أعضاء جسمه مغطاة

بالذهب واللازورد. أخذت الحيّة البطل في فيها وحملته إلى حجرها فبدأ الحديث. روى البطل للحيّة ما حدث له، فروت له بدورها شقاءها: كيف خسرت أبناءها وصارت تعيش وحدها. واقتربت سفينة من الأفق فأشار إليها البطل فرست في الجزيرة السرية. وحمّلت الحيّة البطل هدايا للملك فعاد إلى مصر ورفع مقامه فصار «الصاحب».

* أخبار بردية وستكار (إسم الشخص الذي اكتشف البردية). تعود الوثيقة إلى السلالة ١٣، ولكنّ الأخبار أُلّفت أقلّه في أيّام السلالة ١٢. الموضوع العام: ولدٌ يخبر والده الملك خبرًا غريبًا. أمّا الملك فهو خيوف من السلالة الرابعة، وكان له تسعة أولاد. هذا يعني أنّه كان هناك تسعة أخبار. ولكنّ المخطوط لم يحتفظ إلاّ بخمسة أخبار. يقتصر الأوّل على بضعة أسطر (بسبب التلف). الخبر الثاني يرويه شفرين: زوج خانته امرأته فانتقم منها لاجئًا إلى الممارسة السحرية: تمساح من شمع سيتحوّل إلى تمثال حقيقي فيبتلع المرأة الزانية. الخبر الثالث خبر شعري. كان سنافرع عاطلاً عن العمل. نصحه بوفره أحد أبناء خيوف أن يذهب في نزهة على البحيرة في سفينة تسيّرها عشرون فتاة جميلة. وتوقّفت رئيستهنّ عن التجذيف وتوقّفت رفيقاتها. انفك من شعرها أحد حلاها المعمول من الفيروز وسقط في البحر، فحزنت وما كان أحد يقدر أن يعزّيها. فطلب الملك كاهنًا ساحرًا فقسم الماء إلى قسمين فوجد الحلي وأعاده إلى صاحبته. ويعود بنا الخبر الرابع إلى عالم السحر ليسلّي خيوف. سأل الملك الساحر جادي: «هل تستطيع حقًّا أن تعيد رأسًا مقطوعًا إلى مكانه». وإذ أجاب الساحر بالإيجاب أمر الملك قال: «جيئوني بالأسير الذي في السجن بعد أن تقطعوا رأسه». فأجاب جادي: «لا يا سيّدي الملك. لا يُسمح لنا أن نعمل مثل هذا الشيء في قطيع الله المكرّس». وسينجح جادي مع بطّتين وثور فيعيد إليها رؤوسها. وفي ملحق للخبر الرابع يروي الراوي ولادة مثلّث سيصيرون ملوكًا من السلالة الخامسة.

نحن هنا أمام أخبار شعبية، وسنجد ما يشبهها في كتاب «ألف ليلة وليلة».

ثالثًا: الأدب الجنائزي والديني

* نصوص النواويس (تابوت حجري). في نهاية أيّام السلالة ١١ وفي أيّام السلالة ١٢، كانت الامتيازات الجنائزية خاصّة بالملوك، فتعمّمت على أفراد الشعب. لهذا طلب بعض الأفراد أن تُنسخ على جدران نواويسهم مقاطعُ من «نصوص الأهرام». وبما أنّ هذه

العبارات لا توافق عامّة الشعب، كيّفوها من أجل الذين استعملوها. أمّا التوجيه الفكري فهو هو: نعطي المائت خيرات سعادة خالدة. نطلب له الحياة الأبدية بالمشاركة في أسرار أوزيريس. هذا ما سنجده في «كتاب الموتى» الذي يعود إلى الحقبة اللاحقة.

هي عبارات بعث يتم باتّحاد الميت بالإله. يُعلن النصّ أنّ كلّ أعضائه هي أعضاء إله. وكانت عبارات تحاول أن تؤمّن الطعام للميت، لأنّ الطعام ضرورة حياتية في هذا العالم وفي الآخر. وكانوا يكتبون عبارات سحرية تُماثل بين الميت وبعض الحيوانات التي تفرض نفسها بقوّتها. ودوّنت عبارات فاعلة تُساعد الأحياء على اللقاء بالذين أحبّوهم على هذه الأرض، في مملكة أوزيريس.

* أناشيد دينية. فنّ أدبي انتشر خلال المملكة الحديثة ولكنّه بدأ في المملكة الوسيطة من خلال أناشيد لأوزيريس احتفظت لنا بها أنصاب جنائزية.

٤ - المملكة الحديثة (١٥٩٠ - ١٠٨٥)

تمتدّ هذه الحقبة من السلالة ١٧ إلى السلالة ٢٠. فبين المملكة الوسيطة والمملكة الحديثة نجد حقبة من الفوضى سيطر عليها الهكسوس (الملوك الرعاة)، فلم تترك لنا شيئًا مهمًّا في المجال الأدبي. وسيأتي احميس (احموسيس كما يقول اليونانيون) أوّل ملك في السلالة ١٨، فيحرّر البلاد من غزاة احتلّوها منذ الدلتا إلى الأقصر وفرضوا عليها ملوكًا غرباء.

وتمّ، من الوجهة الأدبية، تحوّل ثقافي يشبه ذلك الذي طَبع بطابعه نهاية السلالة ١١ وبداية السلالة ١٢. صارت اللغة شعبية، فاقتربت من اللغة المحكيّة. أمّا اللغة الأدبيّة الرفيعة، فصارت وقفًا على المثقّفين.

وخلال الفترة الثانية من أيّام السلالة ١٨، حدثت ثورة دينية حقيقية: أزيلت عبادة أمون وما يرتبط بها، وحلت محلّها عبادة أتون، الشمس الشاملة التي صار نبيّها أمينوفيس الرابع (حوالي ١٣٨٠) أي أخناتون.

أولاً: الأدب الديني

جاء تنا شهادات عديدة في هذا المجال: مدوّنات الهياكل والمدافن، برديات طقسية، مكتبات مدرسية، «بيوت الحياة»، أنصاب موضوعة في المعابد الجنائزية.

* كتاب الموتى. ارتبطت زخرفة المدافن والتوابيت والمومياءات بنصوص النواويس. ووُضعت نصوص على البرديات في صناديق قرب الميت. هذا ما نسمّيه كتاب الموتى. أمّا

المصريون فتكلّموا بالأحرى عن كتاب الخروج إلى النهار، وفيه نجد تجميع عبارات (١٩٢ في الطبعات الحديثة)، وهو يعود في أقدم مخطوطاته إلى السلالة ١٨ وفي أضبطها إلى السلالة ٢٦ (نسخة سائية. وصلت على بردية تورينو وهي تعود إلى سنة ٦٠٠ تقريبًا).

إنّ هذه العبارات تتيح للميت أن ينضمّ إلى الشمس التي تسير مسارها (دوات) في الليل، وأن يتّحد بها حين تخرج إلى الضوء في ساعات النهار. وبفضل عبارات أخرى، يشارك أوزيريس في مجده. وهناك عبارات تساعده على اتّخاذ شكل الحيوانات المتنوّعة (وقوّتها مفيدة)، على استعمال القارب الشمسي، على التخلّص من الوحش المفترس حين يقف أمام محكمة أوزيريس، على تقبّل تقادم الطعام في بعض الأعياد، على النجاة من بعض الأشغال الشاقّة المفروضة على ضيوف «دوات». وإليك الفصل السادس الذي يُستَعمل لزخرفة التماثيل الجنائزية الصغيرة الموضوعة قرب المومياء (اسمها شوابتي). «كلمات قالها فلان: يا شوابتي فلان (مضاف إليه)، إذا دعيتُ لأقوم بكل الأعمال التي تُعمل عادة في مملكة الموتى... ابقي معي في كلّ وقت لتفلحي الحقول لتسقي شواطئ النهر لتحملي الطحين من الشرق إلى الغرب».

ونلاحظ من الوجهة الأدبية بعض الفصول الخاصة: مقدّمات بعض المخطوطات (مثلاً: مقدمة آني). ف ١٥ الذي يتضمّن أناشيد لرع إله الشمس. ف ٣٠ هو استحلاف الميت لقلبه بأن لا يتّهمه في يوم الدينونة: «يا قلبي، يا غلاف قلبي الأرضي، لا تقف ضدّي وتشهد بحضرة أسياد الخيرات. لا تقل عنّي: إنّه حقًّا فعل هذا. لا تجعل ما فعلته يقف ضدّي أمام الإله العظيم وسيّد الغرب».

ونلاحظ أيضاً ف ١٢٥ المسمّى «اعتراف سلبي» أو إعلان براءة. إنّه يعكس مثالاً أخلاقيًا عرفته المدوّنات الجنائزية لشخصيات حقبة المملكة القديمة.

* أناشيد وصلوات توسل. وصلت إلينا بعض النصوص من هذا النوع، وإن مُتلَفة، في بعض الهياكل. ولكنّ البرديات والأنصاب الجنائزية تركت لنا ما يكوّن كتابًا من المقتطفات الدينية. نترك جانبًا البرديات العبادية (عبادة أمون، عبادة معت) التي تتضمّن أناشيد، ونتوقّف على نشيد أتون الذي حفظ في مدفن آي، أحد ضبّاط أخناتون. إنّه شاهد عظيم للتوجيه الذي عرفه زمن تل العمارنة. لقد قابله الشراح بالمزمور ١٠٤. إليك بعض مقاطعه: «تشرق جميلاً، أيّها القرص الشمسي الحي، وشعاعك يعطي عيونًا لما

خلقت، سحنتك تضيء فتحيي القلوب. تملأ المصريْن (مصرائيم) من حبّك، أيّها الإله النبيل الذي خلق نفسه، الذي خلق كلّ الأرض وما عليها: الناس، كلّ البهائم الداجنة والحيوانات المفترسة، الأشجار التي تنمو على الأرض، إنّها تحيا حين تضيء عليها. أنت أب وأمّ لما خلقت... أنت واحد وفيك آلاف الحياتات لتحيي الخلائق. من رأى شعاعك كانت له نسمة الحياة. تحيا كلّ الأزهار التي تنبت على الأرض وتنمو حين تضيء. إنّها تسكر بوجهك. تقفز الحيوانات على أرجلها والعصافير التي في أعشاشها تطير من الفرح. كانت أجنحتها منغلقة فانفتحت لتنشد القرص الشمسي الحي».

ونذكر أيضاً النشيد العظيم لأوزيريس (نصب اللوفر)، النشيد لأمون إله السلالات (بردية ١٧ في القاهرة، بردية ٣٠٤٩، ٣٠٥٠ في برلين، برديات ١ - ٣٥٠ في ليدن بهولندا التي تنشد أمجاد امون وطيبة مدينته المقدّسة)، أناشيد للإله فتاح (بردية ٣٠٤٨ في برلين).

* صلوات التوسل والتوبة الموجّهة لأمون وفتاح والإلاهة التي تحمي عمال مدن الأموات الملوكية في دير البحري. صلوات موجّهة للملوك مؤلّهين مثل أمينوفيس والملكة أحميس نفرتاري...

ترتدي الديانة المصرية وجه العطف والرأفة. وعلى المستوى اللاهوتي نجد نظريات عن طبيعة أمون ودوره. وستتوسّع في هذا الموضوع أناشيد لأمون مدوّنة على جدران معبد هيبيس في أيّام داريوس الثاني، إلاّ أنّها تعكس لاهوتًا تكوّن في أيّام المملكة الحديثة.

ثانيًا: أدب قريب من التاريخ

ترك ملوك السلالتين ١٨ و ١٩ مدوّنات عديدة على جدران الهياكل والأنصاب. وقد احتفظت البرديات أيضاً بأعمال الملوك. مثلاً: وصلت إلينا لوحة خشبية تورد لنا آخر حرب قام بها كموسي، آخر ملوك السلالة ١٧. أمّا أحميس ابن ابانا (ضابط أوّل ملك في السلالة ١٨)، فقد روى حروب أهل طيبة ضد الهكسوس الذين خسروا عاصمتهم أفاريس. لا شكّ في أنّ الكاتب يمتدح نفسه، ولكنّنا نجد في هذه المدوّنة شاهدًا عن حقبة هامة من تاريخ مصر. ونجد نصوصاً خرجت من الدوائر الملكية: خبر ولادة حتشبسوت ولادةً إلهية بزواج أمون من الملكة أحميس. مواعيد رخاء وجّهها أمون من أجل تحوتمس

الثالث على النصب الشعري في الكرنك. حوليات تحوتمس الثالث وخبر معركة مجدو. أنصاب عديدة تذكر حملات أمينوفيس الثاني في فلسطين ومآثره في عالم الرياضة البدنية...

ونصل إلى السلالة ١٩، فنورد مدوّنات سيتي الأوّل العديدة على جدران معبد أمون في الكرنك. وترك رعمسيس الثاني مدوّنات متنوّعة تتعلّق بمعركة قادش التي انتصر فيها على الحثيين بفضل حماية أمون العجائبية. في حوزتنا سبعة نصوص لما يسمّى «نشرة قادش» (تقرير عن الوقائع) و «قصيدة فنتاوور» (اسم الكاتب الذي دوّنه). يصوّر الشاعر تنظيم المعركة، تشتّت الفرق المصرية الثلاث، صلاة رعمسيس الثاني لأبيه أمون. هربَ كلُ جيشه ولكنّه انتصر على عدوّه.

ونورد أيضاً من السلالة ١٩ «نصب إسرائيل» المتعلّق بهجمات منفتاح على شعوب البحر (الفلسطيون) ليحمي بلاده من هجماتهم. أبعدهم عن شواطئ مصر الشمالية، فأقام على شاطئ كنعان (فلسطين) الغربي. في تلك الحقبة، أقامت في كنعان قبائل ستكون فيما بعد شعب إسرائيل.

ثالثًا: الأخبار

نجد في المملكة الحديثة كما في أيّام السلالة ١٢ أدبًا خياليًّا مع خلفية تاريخية أو أسطورية. وهناك عملان يرتبطان بالوضع السياسي كما برز في نهاية السلالة ١٧: مملكة الهكسوس الذين أقاموا في الدلتا، مملكة الفراعنة في طيبة.

* نزاع ابوفي وسقنانرع. يروي هذا الخبر حدثًا واقعيًّا آتيًا من عالم الأسطورة. احتج أبوفي، ملك الهكسوس، لدى سقنانرع، ملك طيبة، لأنّه لا يقدر أن ينام بسبب الضجّة التي تحدثها التماسيح قرب عاصمته أفاريس، وأمره بأن يخلّصه منها. كان ذاك تحديًا واضحًا. ما كان جواب سقنانرع؟ هذا ما لا نعرفه، لأنّ المخطوط مشوّه في هذا المكان من الخبر.

* خبر احتلال يافا. احتلّ الحثّيون هذه المدينة. تظاهر أحد قوّاد تحوتمس الثالث بأنّه ترك سيّده، فدخل المدينة. وقتل حاكمها. وجعل رجاله في سلال يحملها ٥٠٠ رجل، وكأنّها هدايا لحاكم المدينة. استقبل الوفد وكأنّه أسراب حربية. خرج عسكر جاحوتي من

مخابئهم وسيطروا على المدافعين عن يافا. هذا هو موضوع حصان طروادة أو علي بابا والأربعين لصاً.

* خبر الأخوين. خلفية أسطورية. باطا وأنفو هما أخوان. استعبد الأكبر (انفو) أخاه. وفي يوم من الأيّام دعت زوجة انفو باطا ليضاجعها في غياب زوجها. رفض باطا وهرب من البيت تاركًا بين يدي المرأة معطفه. أتّهم باطا بالزنى فهرب إلى لبنان. هنا تتلاحق سلسلة أحداث يلعب السحر فيها دورًا بارزًا. مات باطا ولكنّه قام وصار ملك مصر. هناك مقابلة مع قصّة يوسف وامرأة فوطيفار.

ونذكر أيضاً: مغامرات حورس وسيت، خبر عائد، رواية الحقيقة والكذب، خبر الأمير المعدّ للملك، مغامرات أونامون (أرسله الملك ليشتري خشبًا في جبيل من أجل إصلاح قارب أمون).

رابعًا: أدب أخلاقي

سار الكتبة في خطّ «تعاليم» العصور السالفة، فألّفوا كتبًا أخلاقية من أجل أبنائهم، أي من أجل تلاميذهم. لا يعود الكتبة إلى الملك، بل يقدّمون حكمة تليق بكبار النفوس.

* حكمة آني. أقوال مأثورة، فرائض، تحريضات. نصائح في الصلاة والتربية الحسنة والسلوك مع النساء أو تربية الأولاد والاستعداد للموت. وهذا ما سجعلنا نفكّر بسفر الجامعة. وإليك هذا النص من حكمة آني: «لا تمت ما دمت لم تعرف الراحة. إعرف بعض المراكز التي تحبّ، فكّر بالشيخوخة لكي تعرفها. اهتمّ بهذا لا بمسار وظيفتك. يليق بك أن تجد مكانًا معدًّا في الوادي، القبر الذي يحمي جثتك. اعتبر هذا بين الأمور التي لها حساب في نظرك. أمّا الذي هو مثل شيخ عجوز فاجعله داخل قبره. فلا لوم لمن يفعل هذا. من الخير أن تكون مستعدًا. فإذا جاء رسولك ليأخذك يجدك مستعدًّا. قل: هاء نذا. تعال، فيبتعد عنك. لا تقل: لست شيخًا لتأخذني، فأنت لا تعرف ساعة موتك. يأتي الموت فيتسلّط على الطفل الذي في حضن أمّه كما يتسلّط على الذي صار شيخًا».

«أكرم الله». هذا ما نقرأه في القول ٣٧: «قربّ تقدمتك إلى إلهك، واحفظ نفسك من إغاظته. لا تسبر كيانه. من عظّمه يعظّم». والقول ٧: «احتفل بعيد إلهك وكرر الاحتفال في تاريخه. فالإله لا يرضى أن تهمله».

* تعليم أمينحوبي (أو امينوفي). قد يعود هذا النص إلى السلالة ٢٢. قسمَ المؤلِّف كتابه إلى ثلاثين فصلاً (رج ام ٢٢ : ٢٠). اهتمامات أمينوفي هي اهتمامات آني مع تشديد على احترام الأشخاص وعلى الحس الديني. لاحظ الشرّاح تقاربًا بين هذا التعليم وأم ٢٢ : ١٧ – ٢٣ : ١٤.

ونورد ف ٤ القريب من مز ١ وإر ١٧ : ٥ – ٨: «الجاهل (الحامي) في الهيكل هو مثل شجرة تنبت في الأدغال فتخسر كل أعضائها في لحظة واحدة، وتكون نهايتها في مصنع السفن ثمّ تجري بعيدًا عن مكانها أو تكون النار مدفنها. أمّا الصامت (الحكيم) الحقيقي فيقف على انفراد. إنّه كشجرة تنمو في بستان وتكون خضراء وتعطي غلّة مضاعفة. لا تقف في ساحة هيكل الرب. ثمارها حلوة، وظلّها لذيذ، ونهايتها في البستان».

خامسًا: أناشيد الحب

وصلت إلينا برديات واوستراكات عديدة تنشد الحب البشري، فتعبّر عن عواطف الإنسان ومواقفه. وإذ نقرأ هذه النصوص نتذكّر نشيد الأناشيد.

* شقفة القاهرة: نجد فيها قصائد متنوّعة المواضيع: يعبر الحبيبُ النيلَ رغم المخاطر لكي يصل إلى حبيبته. اجتماع يمامتين، القبلات، التمنّيات: «لو كنت عبدته لما كنت أتركه، لو كنت خاتمًا في يده فلا أنفصل عنه».

* برديّة هاريس ٥٠٠. تتضمّن ثلاث مجموعات من أناشيد الحب. في المجموعة الأولى يقف الحبيب على مقدّمة القارب ويوجّه صلاته إلى فتاح، إله ممفيس: «أعطني جميلتي في هذا المساء». وتلوّن رغبتُه هذه النهرَ والقصب بل المدينة بكل جمال.

في المجموعة الثانية نجد ثماني قصائد عنوانها: «بداية أناشيد جميلة وطريفة من جميلتك، من التي يحبّها قلبك، والآتية من المروج». وقد سمّيت أيضاً «قناصة الطيور». ولكنّ هذا العنوان لا يوافق إلاّ القصائد الثلاث الأولى. وتتألّف المجموعة الثالثة من أدوار ترتبط فيها الكلمة الأولى باسم زهرة. تتمشّى الصبيّة في الحديقة فتوحي لها كلُ زهرة بنشيد.

* برديّة تورينو. سلسلة من الأناشيد تتكلّم فيها كل شجرة فتشجّع المحبين على التعبير عن حبّهم. وستقول الجميزة: «أنا مغلقة على نفسي فلا أقول شيئًا عمّا أرى».

* بردية شستر بيتي الأولى. عنوانها: بداية كلمات المسلّية الكبرى. في الواقع نحن أمام حوار بين الحبيبين.

٥ - الحقبة المتأخرة: السلالات ٢١ - ٣٠ (١٠٠٠ - ٣٣١ ق م)

هذه حقبة غامضة من الوجهة التاريخية: نزاع بين سلالات طيبة وممفيس وسائيس (سلالات ٢١ - ٢٤)، نهضة سائيس (السلالة ٢٦). وبعد الاجتياح الأشوري ثم البابلي سيطر الفرس (السلالة ٢٧) ثمّ المكدونيون مع الإسكندر الكبير (٣٣٢ ق م). برزت في هذه الحقبة اللغة الديموتية (أو الشعبية) والأدب الديموتي. ابتعد الأدب الكلاسيكي الذي لم يعرف إلاّ نهضة سطحية في حقبة سائيس.

أولاً: النقوش الملكية

* نصب بيانكي. انطلق بيانكي من الحبشة فاستعاد البلاد من الجنوب إلى الشمال. روى حملاته ضدّ تفنخت أمير سائيس: احتلّ العاصمة وأخذ الحريم وكل خير في المدينة، وأخذ خيله الذي كان جائعًا.

* مدوّنة آخر ملوك السلالة «الحبشية» (السلالة ٢٥)، تنوتامون. تورد حلمًا رآه الملك فأنبأه بأنّه سيستعيد مصر من الأشوريين. ثمّ يروي النصب تحقيق الحلم: سافر الملك من نفاتا إلى الفنتين ثمّ إلى طيبة (حيث شيّد الأبنية ليشكر الله). وتابع حملته إلى الشمال فسيطر على الدلتا.

ثانيًا: السير الذاتية

* نصب الطبيب أوجحورسنات: من المدوّنات التي لا يذكر فيها العظماء نشاطهم في خدمة الدولة أو الآلهة، بل يفتخرون بنفوسهم ويُعلنون براءتهم مبرزين عطفهم على الفقراء. وقد وصلت إلينا معطيات هامّة حول علاقات هؤلاء العظماء مع السلطة الغريبة خلال الحكم الفارسي: كمبيز وداريوس الأوّل في نصب الطبيب أوجحورسنات.

* مدفن بيتوسيريس وعائلته (حوالي ٣٠٠ ق. م.). أسمى ما في النصوص القديمة من روحانية حكمية وكهنوتية: مديح الحياة المقدّسة لإنسان يسير حسب إرادة الله الذي يجازي.

نداء إلى الأحياء، لا ليقدّموا تقدمة جنائزية، بل ليسمعوا للحكمة: «أيّها الأحياء العائشون اليوم على الأرض والذين سيُولدَون، أنتم يا من يأتون إلى هذا الجبل وإلى هذا القبر، تعالوا فأجعلكم تطّلعون على إرادة الله. أقودكم نحو طريق الحياة والسبيل الصالح الذي يقود إلى الله. طوبى لمن يقوده قلبه نحو هذه الطريق، لمن يثبت قلبه في سبيل الله فتتجذّر حياته في الأرض. من كانت مخافة الرب عظيمة في نفسه، تكون سعادته على الأرض عظيمة... ما أحسن الطريق التي يسير فيها الأمين لله. فمن وجّهه قلبه إليها كان مباركًا. سأقول لكم ما حصل لي وأعلمكم بإرادة الله وأجعلكم تلجون في معرفة روحه. إذا كنت وصلت إلى هنا، إلى المدينة الأبديّة فلأنّني فعلت الخير على الأرض وارتاح قلبي في طريق الله منذ طفولتي إلى اليوم... فعلت كل هذا، وأنا أفكّر أنّني أصل إلى الله بعد موتي... طوبى لمن يحبّ الله، فهو يصل إلى قبره من دون عائق».

ثالثًا: أدب إخباري ديموتي (أو شعبي)

وصلت إلينا في اللغة الديموتية أخبار ونصوص حكميّة وعمل قريب من سفر دانيال أو تفاسير قمران.

* الكرونيكة الديموتية. يعود أحد المخطوطات (القرن ٣ تقريبًا ق م) إلى ١٤ لويحة. يتطرّق الكاتب إلى تاريخ بلاده في أيّام السلالة ٣٠. ويتحدّث عن الملوك الذين حكموا في أيّام المادايين وبعد تلك الأيّام. يتألّف الكتاب من إيرادات «نبوية» ذات طابع تاريخي. النصّ غامض، لهذا يفسّره الكاتب جملة جملة ويبدأ تفسيره بهذه العبارة: أعني أو تفسيره. وإليك مثلاً: الثالث، خلع عن العرش. أعني (هذا التفسير في قمران): إنّ الأمير الثالث الذي عاش في أيّام المادايين خُلع عن العرش، لأنّه ترك الشريعة على ما يبدو. وجاؤوا له بخليفة وهو بعد حي. الرابع، لم يظهر. أعني: إنّ الحاكم الرابع الذي جاء بعد المادايين (أي بساموتيس)، لم يظهر. أعني: إنّه ليس على طريق الرب. فلم يُسمح له بأن يبقى الحاكم مدّة طويلة.

نستطيع أن نقابل هذا الكتاب بتفسير حبقوق (وُجد في قمران): «قال الله لحبقوق أن يكتب الأحداث الآتية عن الجيل العتيد. ولكنّه لم يعرّفه بالزمان الذي فيه ستتمّ. أمّا ما قيل: ليركض القارئ. فهذا يفسّر عن معلّم البرّ الذي عرّفه الله بكلّ أسرار كلمات عبيده

الأنبياء... إذا تأخّر التحقيق فانتظره لأنّه آت حقًّا ولا يبطئ (حب ٢:٣ ب). هذا يفسّر عن رجال الحقيقة، عن الذين يمارسون الشريعة والذين لا يتعبون من خدمة الحقيقة».

* الأخبار الشعبية. نحن أمام سلسلة من الأخبار المرتبطة بأسطورة عن الشمس التي أخذت وأعيدت. انطلق راوٍ من هذا المعطى اللاهوتي وطعّمه بأخبار شعبيّة. أراد الإنسان أن يهدّئ غضب هذا الإله، فروى له أخبارًا يكون أبطالها الحيوانات: الهرّ، الصقر، الأسد الذي عفا عن الفارة فخلّصته بدورها. وهناك سلسلة أخرى من الأخبار أبطالها الملوك: أماسيس، باتوبستيس، خامواست ابن رعمسيس الثاني الذي صار رئيس كهنة في ممفيس وابنه سيوسيريس الحكيم.

رابعًا: الأدب الحكمي الديموتي

* أقوال بردية إنسنجر. تعود هذه البردية إلى الزمن الروماني، ولكنّها دوّنت قبل تلك الحقبة. لا نجد خطبًا حكمية كما في «التعاليم»، بل أمثالاً قصيرة وموزونة. أمّا مضمونها فقريب ممّا وجد في السير الذاتية: احترام السلطة، تشديد على الديانة وعلى الآلهة أسياد مصير الإنسان. نقرأ هذه الردّة في نهاية كل من الفصول ٢٥: «السعادة والمصير الآتيان يعطيهما الله». وهناك أمثال عديدة قريبة ممّا نقرأ في التوراة: «الله يعطي الغنى، والحكيم يحافظ عليه... يفرح قلب الله حين يرى الفقير شبعانًا». وتتحدّث هذه الأمثال عن التربية: «لا يموت ولد ضُرب بالعصا الوالدي». وقد ورث الكاتب من القدماء الاهتمام بدفنه: «الدفنة هي بيد الله، ولكنّ الحكيم يهتمّ بها».

* حكمة اونخ شيشانق. يورد مخطوط من القرن الأوّل المسيحي أقوالاً كتبها حكيم سُجن بعد مؤامرة. دوّن على جرة وُضعت بتصرّفه أقوالاً مأثورة، وقدّمها بطريقة غير منسّقة: اهتمامات اجتماعية وعائلية في المجتمع الفرعوني خلال الحكم الفارسي. هي حكمة دينية: «إجعل أمورك في يد الله». ويقدّم الحكيم نصائح عن الحياة اليومية: العمل، تدبير الميراث، الزواج، الفطنة مع النساء، ولاسيّما مع المرأة الشرعية: «لا تفتح قلبك لامرأتك، فما تقوله لها سيعرفه الشارع كلّه. افتح قلبك لأمّك». ويحذّر الحكيم تلميذه من التجّار... نكتشف هنا حياة المجتمع بحسناته وسيّئاته. ونورد قولاً قريبًا من جا ١١:٩: «افرح ما دمت شابًّا فيوم العيد قصير».

خاتمة

لا تطمح هذه اللمحة السريعة إلى إعطاء فكرت كاملة عن النتاج الأدبي في مصر القديمة على مدى ثلاثة آلاف سنة، أو إلى أن تحل السؤال المطروح غالبًا: ما هو تأثير الفكر المصري في الفكر العبراني وأدبه ونظُمه؟ المهمّ أن نعرف أنّ هذا الشعب الغني بما شيّده من بناء هو غني أيضاً بأدب لا يزال القسم الكبير منّا يجهله.

ولكنّ هذه اللمحة دلّتنا على ثوابت في هذا الأدب ونموّ وتطوّر. ثوابت في الفنون الأدبية: كتابات جنائزية، تعاليم، أدب خيالي (أخبار أو قصائد)، أناشيد خاصّة، صلوات ليتورجية. أمّا التطوّر فظاهر من خلال الكتابات الجنائزية (نصوص الأهرام، أدب ملكي، نصوص نواويس، كتب طقوس) والتعاليم المطبوعة بالطابع الملكي والإداري في المملكة القديمة، والمهتمّة بالتربية الأخلاقية والروحية مع آني وامينوفي واونخ شيشانق. انطبع الأدب الشعري بطابع التشاؤم مع اضطرابات العصر الوسيط، عصر الإقطاع، ثمّ ازدهر مع أناشيد الحبّ خلال المملكة الحديثة. وتطوّر الفن الروائي من المملكة الوسيطة إلى الحقبة الديموتية...

هذا بعض الغنى الذي عرفه الأدب المصري خلال ثلاثة ألف سنة. بهذا الأدب تأثّر الشرق كلّه بما فيه الشعب العبراني. وإنّ التوراة أخذت الكثير من عالم مصر فاغتنت، وستأخذ من عالم بلاد الرافدين فتجعل كل غنى الشرق القديم في إطار كلمة الله.

الفصل التاسع عشر

كتابات بلاد الرافدين

أ - المقدّمة

لم يتمّ بعد إحصاء تامّ للوثائق المسماريّة التي اكتُشفت، ومن المعقول أن تكون كل محاولة صعبة في الوقت الحاضر لأنّنا لا نملك جردة عن غنى كلّ الأمكنة القديمة. ثمّ إنّ التقنيات تزيد كل يوم عدد الوثائق. وإنّ اكتشاف إبلة مثلاً قد جعل اللويحات المسمارية تزداد بالآلاف. يمكننا أن نعتبر أنّنا أمام عدّة مئات من آلاف النصوص تمتد على أكثر من ثلاثة آلاف سنة وتتوزّع على كلّ الشرق الأوسط بمَا فيه مصر.

في الألف الثالث، كانت الكتابة في جنوب العراق الذي عرف اللغتين السومرية والأكادية، كما استعمل الحروف المسمارية. واستعملت مدينة إبلة (حوالي ٢٤٠٠ ق.م.) (في سورية الشمالية. تبعد ٤٠ كلم عن حلب) الكتابة على الطين. وانتشرت الكتابة في الشرق الأوسط، ولا سيّمَا في بداية الألف الثاني يوم سيطرت اللغة الأكادية على السومرية.

دخلت الكتابة المسمارية في ماري وإبلة وألالخ وأوغاريت. ودوّنت بهذه الكتابة النصوصُ الحثّية والعيلامية منذ بداية الألف الثاني. ولكن حين يأتي الألف الأوّل، تُصبح الكتابة المسمارية ظاهرة محلّية محصورة في بلاد الرافدين. وسيأتي وقت تزاحم فيه اللغةُ الأرامية المكتوبة بالحبر، الكتابةَ التقليدية التي ستنكمش بعد دمار أشورية حتّى تموت في أوروك.

ما هو مضمون هذا الأدب؟ إنّه أدب نفعي. تُستعمَل الكتابة لتُعطي معلومات بسيطة: الاحتفاظ بأوراق إدارة أعمال، نقل توجيهات أو أخبار جديدة إلى الآخرين. فالأعمال الإداريّة والرسائل تشكّل القسم الكبير من هذه الوثائق. فإذا اخذنا ما وجدناه في ماري، فنحن لا نستطيع أن نتكلّم عن «مكتبة» ماري بلويحاتها العشرين ألفًا. فهناك ٣٠ لويحة تُعتبر أدبية، وما تبقّى هو رسائل (الثلثان) وأعمال إدارية (الثلث).

رسائل ماري هي بأكثريتها تقارير حربية ودبلوماسية، وقليل منها هو إداري. أمّا المواضيع الدينية والخاصّة فقليلة جدًا. وما وُجد في كبادوكية (تركيا)، في كولتابي (قيصرية) يتألّف من عدد قليل جدًّا من النصوص الأدبيّة (لا يتعدّى العشرة) ومن ١٥٠٠٠ رسالة وتذكير وفاتورة وجردة، وكلّها تتعلّق بتجارة القصدير والنسيج.

تُقسَم حضارة بلاد الرافدين إلى حضارة سومرية وحضارة أكادية. إنّها قسمة لغوية لا تعطي فكرة كاملة عن الواقع، ولكنّنا نستعملها، ونحن عالمون أنّ النصّ الأدبي كُتب أوّلاً في السومرية ثمّ في الأكادية. هذا يعني أنّ لغةً حلّت محلّ لغة دون أن تخسر السومرية أولويتها وألقها.

وقبل أن نتحدّث عن العالم السومري والعالم الأكادي، نذكر بعض المكتبات. الأولى: مكتبة أوردي نرجال في سلطان تبي وفيها ملاحم (الخلق، حلجامش، أسطورة زو، آرا، نرجال وارشكيجال) وكتب حكمة (يبدأ الأوّل: أريد أن أمتدح رب الحكمة، والثاني: الرجل المسكين في نيفور) ونصوص شعرية ودينية. الثانية: مكتبة تجلت فلاسر الأوّل التي هي بالأحرى نتيجة نشاط المكتبة. الثالثة: مكتبة اشور بانيبال. ولنا رسائل يأمر فيها الملك بنقل النصوص من بابل إلى نينوى.

ب - العالم السومري

١ - الأدب السومري.

إنّه أغنى من الأدب الأكادي، ولكن لم يصل كتاب إلى جمال جلجامش، أو مؤلّف إلى أنوما اليش الذي هو خلاصة لاهوتية حقيقية. ثمّ إنّ اللغة السومرية لم تترك لنا نصوصًا سحرية.

أفضل ما نعرفه من هذا الأدب هو تقليد نيفور عاصمة السومريين الدينية الكبرى ومقام الإله انليل ملك الآلهة. ولقد قدّمت لنا نيفور اللغة الكلاسيكية. وهناك تقليد كيش، في شمالي العراق، وأريدو في جنوب أرض سومر وعلى حدود الخليج الفارسي. وقد كانت كيش المركز الذي منه انطلقت الثقافة والكتابة السومرية نحو شمال بلاد الرافدين.

٢ - الأساطير السومرية.

الأساطير السومرية أكثر عددًا من الأساطير الأكادية وهي تشير إلى حدث محدّد في خبر بسيط تتراوح أشعاره بين ٥٠٠ و١٠٠٠ بيت.

نذكر أوّلاً أساطير البدايات وهي كثيرة: أسطورة انليل ونين ليل. أغوى انليل من ستكون ملكة الآلهة العظمى، فأنجب منها الإله القمر، نانار، مسلمنيئا إله الجحيم، نين ازو إله الأرض المزروعة، انبيلولو إله القنوات. وهناك أسطورة أخرى (انكي ونين حورساج) تروي كيف أنّ الإله أغوى الإلاهة الأمّ العظمى، فتجامع مع ابنتها على التوالي إلى أن وضعت نين حورساج حدًّا لهذا التصرّف. وفي انانة وانكي، روى النص كيف أسكرت الإلاهة الإله فسلّمها «مي» وهي رموز الحضارة السومرية. أمّا هي فأخذتها إلى اوروك رغم الاله الذي تخلّص من سكره وصارت أول الآلهة.

أعطي لكل إله رئيسي دورة ميتولوجية: انليل، انانة الإهة الحبّ والحرب، انكي إله الحكمة والمياه الاولانية التي تسبح عليها الأرض. أمّا أهمّ دورة فترتبط بالإلاهة انانة. فأسطورة انكي وانانة تُنشد عظمة انانة، وقصيدة انانة وجبل ابيح تنشد مآثرها المجيدة. وأشهر القصائد قصيدة نزولها إلى الجحيم المعروفة في ترجمة أكادية والمؤلفة من أقل من ٥٠٠ بيت: فشلت الالاهة في محاولتها تدمير نظام العالم، فحُكم عليها بالموت. قامت بفضل حيلة الاله انكي وصعدت على الأرض وتبادلت الأدوار مع زوجها دوموزي الذي حلّ محلّها في الجحيم.

ونذكر أخيرًا نصوصًا تتكلّم عن دوموزي الذي يغازل زوجته العتيدة. وأسطورة «موت دوموزي» تذكر مطاردة الشياطين لدوموزي ليعودوا به إلى الجحيم فيحل محل زوجته انانة. ولكنّ جشتين آنا، اخت انانة، عطفت عليه وضحت في سبيله فقبلت أن تحلّ محلّه ستة أشهر كل سنة في عالم الموتى.

٣ – الأناشيد السومرية

تتوجّه إلى الآلهة وتتوجّه أيضاً إلى الملوك الذين أُلّهوا وهم أحياء.

أمّا أشهر الأناشيد (أو التسابيح) الموجّهة إلى الآلهة فنشيد موجّه إلى انليل ملك الآلهة القويّ القدير الذي لا يستحيل عليه شيء. أمّا الملك السامي فهو شولجي ثاني ملك في سلالة أور الثالثة. في أيّامه عرفت أرض سومر ذروة مجدها قبل أن تزول على يد العيلاميين. تُصوّر الأناشيد الملك شولجي كانسان متفوّق في عالم الثقافة كما في الرياضة البدنيّة. إنّه يعرف ويمارس كل لغات العالم، ويفهم كل الفنون، ويتفوّق في كل رياضة، ويقدر أن يقطع المسافة ذهابًا وإيابًا في يوم واحد بين عاصمته أور وعاصمة ملك الآلهة.

وهناك أناشيد تمتدح المدن الكبرى: نشيد نيفور، نشيد كيش (منذ حقبة ابو صلابيخ): وأهمّ ما في المدينة هو هيكل الآلهة. كما نمتلك نشيدًا يورد أسماء هياكل بلاد سومر. أمّا أهمّ النصوص فتلك التي ألّفها جوديا حاكم (انسي) لجش إكرامًا لأنينو، الذي هو هيكل الإله نين جرشو. يروي لنا حلمًا رآه الملك وفيه قَبِل بالمهمّة الالهية، ويروي لنا بناء هذا الهيكل ويطيل الحديث عن جماله.

٤ – المراثي السومرية

يشكّل رثاء المدن والهياكل المدمرة قسمًا هامًّا في الأدب السومري والأكادي. نجد ما يقابله في مراثي إرميا بعد دمار هيكل أورشليم. نحن نعرف خمس مراثي سومرية تتناول مدن أور، نيفور، أوروك، أريدو، كما تتناول أرض سومر ومدينة أور.

تصوّر هذه النصوص الدمار السريع الذي حلّ بهذه المدن. بهياكلها، بالأرض المزروعة التي تحيط بها. ترك السكان العظماء مدينتهم، بعد أن هجرتها الآلهة التي تحامي عنها، وأهملت العبادة التقليدية. يُنسب هذا الدمار إلى قرار اتّخذه الآلهة المجتمعون ونفّذته عاصفة هائلة واجتياح العدو. وتُصوّر هذا المراثي كيف أعيد بناء تلك المدن المدمّرة وكيف عاد إليها آلهتها. وينتهي النص بصلاة توجّه إلى الالهة.

تلمح هذه المراثي إلى أحداث تاريخيّة حقيقيّة: القلاقل التي وضعت حدًا لسلالة أور الثالثة حوالي سنة ٢٠٠٠ ق.م. غير انّ التأليف جاء بعد الأحداث بقرن من الزمن، لهذا

لن نبحث عن تصوير دقيق للاضطرابات السياسية والعسكرية التي عرفتها أرض سومر في ذلك الزمان.

لماذا أُلّفت هذه المراثي؟ أُلّفت في إطار عبادي: حين يُنقل تمثال الإله أو حين يُبنى معبد جديد، تُنشَد هذه المراثي.

وهناك نوع آخر من المراثي يوضع في فم الاهة من الالاهات. في إحدى النصوص تبكي نينيسينا دمار مدينتها وهيكلها واختفاء زوجها وابنتها. وفي نص آخر تبكي انانة، الإهة اوروك، للأسباب عينها. ونمتلك أيضاً مراثي جشتين آنة التي تبكي اختفاء أخيها دوموزي الذي جرته الجحيم إليها. وهناك تلميح في ملحمة جلجامش يجعلنا نفكر أنّه كان لهذه المراثي دور ليتورجي: فشهر تموز كان مكرّسًا لإله الخصب الذي قُتل وظلّ أسيرًا في الجحيم.

٥ - حوارات وأمثال

* الحوارات: هي قطع أدبية يتواجه فيها مفهومان أساسيّان في نظر السومريين: حوار بين الصيف والشتاء، بين العصفورة والسمكة، بين الفضة والنحاس، بين المطرقة والصند...

* الأمثال: نجدها في لويحات، وقد رتّبت في مجموعات عديدة. تتطرّق إلى الحكمة التقليدية وقد تقدّم قصيدة تُبرز حكمة وتعليمًا.

* الحياة في المدرسة: تصوّر النصوصُ حياة التلميذ السومري ومعاناته في إطار من الهزل والجدّ، كما تُورد برنامج الدروس ولائحة بالأسئلة المطروحة على الطالب. وهناك قسم من هذه النصوص وصل إلينا في اللغة السومرية واللغة الأكادية معًا.

ج - العالم الأكادي

١ - الأدب الأكادي

نحن هنا في أدب «حديث» من جهة النظرة ومن جهة التأليف. فالقصائد الملحمية مبنية بناءً محكمًا، ويدلّنا جلجامش على قصة شخص وعلى تطوّره. وهناك نصوص تركت التكرار المملّ، ودعتنا إلى تفكير حقيقي.

انّ أوّل المؤلّفات الأدبية في اللغة الأكادية تعود إلى الزمن البابلي القديم، أي في القرن ١٧ ق.م. في هذا الوقت، إمتزج السكّان في الشرق الأوسط، وامتزجت لغاتهم وعاداتهم. وستظهر الممالك الكبرى التي تعمّ بلاد الشرق كلّه. وقد لعبت بابلونية دورًا سياسيًا رئيسيًا في تكوين أدب بلاد الرافدين. ونلاحظ انقطاعًا عن التقنيات الأدبية والفنية لدى السومريين، وجهلاً وإهمالاً لكل ما أنتجته الحضارة السومرية. بقيت أسماء بعض الأبطال، وعاشت ذكريات نُسبت إليهم. امّا المؤلّفات السومريّة الكلاسيكيّة فقد زالت من الوجود. وما بقي وُجد في ترجمة أكادية. مثلاً: خبر الإله نينورتا كما رواه نص «عودة نينورتا الى نيفور»، ولوجالي (هكذا يبدأ النص) الذي هو مؤلّف ايتولوجي (يروي الأسباب) يروي حرب الإله مع الشيطان أساكو الذي ساعدته الحجارة في حربه. وفي نهاية المؤلّف يُثبت الإلهُ المنتصر بالبركات أو اللعنات موضعَ كل حجر. وهناك نتف من نصوص في لغتين: لوجال بندا، انليل ونين ماح.

وإن بقي نشيد مثل «النزول الى الجحيم»، فهو ملخّص جاف لنصّ لا يرجع فيه جامعه إلى النص السومري. وتمثّل ملحمة جلجامش نصًا جديدًا أعاد أحد الأشخاص صياغته انطلاقًا من مؤلّفات قديمة. فإذا وضعنا هذا جانبًا، نلاحظ انّ هذا الأدب تخلّى عن دورات نيفور البطوليّة. ولكن ظهرت فجأة مؤلّفات ما كنّا لنحسب لها حسابًا. أناشيد اتراحسيس أو خلق العالم (انوما اليش) أو أناشيد نرجال وارشكيجال التي تروي خبرًا تُخطف فيه الإلاهة السفلى من ملوك الأرض.

وظهرت كتب الطقوس التي لم يعرفها الأدب السومري، وحلّت النصوص التاريخيّة المشوّقة والمعلّلة محل المدوّنات الرتيبة التي ورثتها بلاد الرافدين عن السومريين. وازدهر أدب تقني: نصوص معجمية مع ترجمة بابلية. وتوسّعت أيضاً التسابيح والمزامير.

٢ - الأساطير

لا نستطيع أن نتطرّق إلى كل الأساطير، ونحن لا نعرف بعضها إلاّ من خلال تلميحات في كتب الطقوس والتعزيم.

* نشيد انوما اليش (لما في العلى...). خبر ينطلق من خلق الكون ويصل إلى ظهور الإنسان. أمّا نشيد اتراحسيس، فينطلق من خلق الإنسان ليصل إلى قرار يسمح بالحياة

للجنس البشري مع ضعفه وأخطائه. قد يبدو هذان النشيدان وكأنّ الواحد يكمّل الآخر، إلاّ انّ الواقع يبيّن انّهما مستقلاّن وأنّهما يختلفان في منطلقهما وبعض أخبارهما.

كانت انوما اليش مؤلّفًا هامًّا في نظر البابليين، ولهذا بقيت لنا منها المخطوطات العديدة منذ الألف الثاني ق.م. تتألّف من سبع لويحات وتمتد على ١١٠٠ بيت من الشعر. حُفظت لنا كلّها تقريبًا، وهي تحاول أن تُظهر شرعية سلطان مردوك الشامل على كل الآلهة وعلى كل الكون. كان مردوك في البداية إله مدينة بابل، فصار ملك الآلهة. إنّه اتّخذ صور كل الآلهة في محاولة تلفيقية. ولكن لم يصل البابليون الى مفهوم الإله الواحد. انوما اليش هو أفضل تعبير عن اللاهوت البابلي، وقد اعتاد الكهنة أن ينشدوه بأبّهة في عيد رأس السنة.

ماذا يروي نشيد انوما اليش؟ في البدء، أراد تيامات (البحر) أن يسحق الخليقة أي الآلهة أبناءه الذين تعاقبوا فصاروا أشخاصًا مميّزين وابتعدوا عن قوى السديم الأولى. وقد أقام هؤلاء الآلهة المتأخّرون علائق مع الجيل الاولاني تشبه علائق البشر مع الالهة الذين خلقوهم في أتراحسيس: وهكذا أتعبوا الزوجين الأوّلين. فانقلب هذا الصراع بين الأجيال حربًا لا هوادة فيها خسر الآلهة المعركة الأولى، فانتخبوا مردوك رئيسًا فقتل تيامات. ولكنّه لم ينتصر إلاّ لأنّ الآلهة وضعوا كل سلطاتهم في يده. إختبروا قدرته الإلهية حين خلقوا في السماء مجموعة نجوم. استطاع مردوك أن يدمّرها ويعيد خلقها، فدلّ على انّ سلطانه يوازي سلطان مجموعة الآلهة وانّ قدرة الآلهة لا تحدّ من قدرته. ومن بقايا كائنات السديم خلق العالم. وتمّ الخلق حين ظهر الناس وظهرت بابل. وأُعلن انتصار مردوك بتنظيم أسمائهم الخمسين حيث يلعب كل اسم دورًا جوهريًّا ويتحمّل مسؤولية وجه إلهي.

* اتراحسيس. مؤلّف تقلّ أهميّته اللاهوتية عن أهمية انوما اليش. نمتلك نسختين لهذا النشيد. الأولى تعود الى منتصف القرن ١٧ ق.م. والثانية الى النصف الأوّل للألف الأوّل، وكلتاهما غير كاملتين. يروي الشاعر خلق الإنسان: مُزج دم الإله بالطين. وحين تكاثر البشر بدأ الآلهة يحسّون بالضيق. فقام الآلهة بمحاولات ليسحقوا خليقتهم، وكان الطوفان إحدى هذه المحاولات، ولكن عبثًا.

* نشيد «آرا». هو أقصر من النشيدين السابقين. يتألّف من ٨٠٠ بيت شعر تقريبًا. دوّن في الألف الأوّل وهو يكاد لا يتضمّن خبرًا. يتألّف من سلسلة من الحوارات. نحن أمام مصائب بابل. توصل آرا إله الجحيم والوباء بمعونة «الآلهة السبعة» أن يقنع مردوك بأن

يترك معبده موقتًا. هذا موضوع أساسي في فكر بلاد الرافدين، وهو أنّ ذهاب الإله يعني تدمير المدينة. ما إن ذهب مردوك، حتّى اجتاح آرا وتبّاعه بابل والمدن المحيطة بها. ولكن توصّل اشوم، ضابط آرا، أن يهدّئ غضب سيّده. فنجت بابل. بل إنّ كلّ من يقرأ النشيد الذي يذكر غضب آرا ينجو من الوباء. بحث العلماء عن خلفيّة تاريخيّة لهذه القصيدة فوجدوا خلفيات عديدة ترتبط بقوّة الرب والشر.

ونتوقّف هنا عند موضوعين: خلق الإنسان، الطوفان.

أوّلاً: خلق الإنسان

اتّفقت النصوص السومرية والأكادية على القول إنّ الإنسان خُلق لكي يشتغل ويعمل، فيحرّر الآلهة من هذا الهمّ. فهم قبل خلق البشر الأوّلين، كانوا مثل البشر. كان عليهم أن يحملوا سلة الطين كالبابليين من أجل بناء الهياكل، أن يحفروا القنوات للري. وإذ تُصوّر لنا بداية أتراحسيس ثورة الآلهة الأدنياء المجبرين على العمل من أجل الآلهة الرفيعين، فهي تشير إلى ثورات العمّال في كلّ الشرق الأوسط القديم. تبيّن لنا اللوحة كيف أنّ العمّال يمسكون الوكيل بعد أن يحرقوا أدوات العمل ويعلنوا مسؤوليّتهم الجماعيّة دون العودة الى من يقودهم. أما أرفع عمل يقوم به البشر فهو إتمام العبادة للالهة.

كيف ظهر الإنسان؟ جُبل من عجين طيني. وهناك نصوص عديدة تقول لنا بأنّ الطين مُزج بدم إله: وا إيلا في اتراحسيس، كنجو في انوما اليش... وكانت نصوص أخرى تعود الى العالم السومري: خرج الإنسان من الأرض كما يخرج النبات.

كيف تكاثر البشر من دون زنى بين الأقارب؟ لم يُخلق في البدء رجل وامرأة واحدة، بل أزواج عديدة وصلوا إلى سبعة. كان الأوّلون من البرابرة المتوحّشين، كانوا عراة وكانوا يرعون الحشيش كالحيوان. فعلّمهم الآلهة (أو من أرسلوهم) الحضارة وكيفيّة بناء المدن.

ثانيًا: الطوفان

نمتلك اليوم نسخات عديدة عن الطوفان في السومرية وفي الأكّادية، وكلّها جاءت متأخّرة. لا يبدو أنّ موضوع فيضان يدمّر البشريّة يرتبط بالإرث السومري، وإن تكن صورة عاصفة مدمّرة قد وُجدت لتعبّر عن قدرة إلهيّة لدى انليل وانانة.

حُفظ النص السومري في لوحة مقطّعة في متحف فيلَدلفيا (الولايات المتّحدة). نحن أمام خبر قصير: «إجتمعت الرياح السيئة، اجتمعت العواصف، وأغرق الفيضان... بعد أن أغرق الفيضان البلاد سبعة أيّام وسبع ليالٍ، وزعزعت الريح السيّئة السفينة الكبيرة التي على المياه العُظمى، خرجت الشمس فجعلت النور في السماء وعلى الأرض. جعل زي أوسودرا فتحة في السفينة الضخمة وترك الشمس تدخل مع نورها الى السفينة الضخمة. ركع زي أوسودرا الملك أمام الشمس، ونحر الملك البقرَ وأكثرَ من الذبائح...

يأتي الحدث بعد أحداث أخرى يبدو تسلسلها غامضًا بسبب الفجوات في الخبر (تلف النص). أمّا النسخة الأكادية فتُبيّن لنا أنّ الطوفان هو المحاولة الرابعة التي قام بها الآلهة ليدمّروا الإنسان. لجأوا في ما سبق الى شرور أقل تطرّفا. فبيّن لنا نشيد اتراحسيس الوباء يضرب الأرض، ثمّ الجفاف، ثمّ مصيبة أخرى تجعل الأرض بيضاء كالملح، وهذا ما سبّب الأمراض الجلديّة والهزال العام.

مرّة تدخّل أتراحسيس لدى الهه، ومرّة آيا (= انكي) الذي لم يكن يقاسم سائر الآلهة رأيهم في تدمير البشر، وهكذا كانت الضربة لا تفعل فعلها. أمّا الطوفان، فبدا المحاولة الحاسمة التي لن تفشل. غير أنّ آيا وجد وسيلة في بناء سفينة، فرسم تصميمها على الأرض من أجل أتراحسيس الذي يجهل كل شيء. ويروي أتراحسيس (= نوح البابلي) لشيوخ المدينة أنّه يريد أن يترك بلده. قال: إن إلهي لا يتفاهم مع إلهكم. ويذهب يعيش عند أيا رب القمر. ثمّ نقرأ عن الضربة التي تملأ قلوب الآلهة هلعًا. وبكت الإلاهة مامي التي خلقت البشر وانتحبت، فرّق الآلهة وتركوا البقيّة الباقية تحيا ولا تموت.

يبدو أنّ هذا الخبر يعود إلى الحقبة البابلية القديمة. وتبعه تصوير موسّع لظاهرة الطوفان في ملحمة جلجامش (اللويحة ١١). وُضع الخبر في فم أوتانفستيم (اسم آخر لنوح في بلاد الرفدين). وهو يروي لجلجامش كيف صار خالدًا. حين تقرّر الطوفان، وجد ايا وسيلة لكي يخلّص أوتا نفستيم الذي تعبّد له. وقال أوتا نفستيم لمُعاصريه ما قاله اتراحسيس، فتركوه يبني الفلك (السفينة). بل بيّن لهم علاقته بالآلهة. أعلن للمائتين أن ستأتيهم أمطار كثيرة. فرح أهل الفيافي الصحراوية، ولكنّهم لم يدروا أنّ المطر لن يتوقّف فيحمل إليهم الموت لا الحياة.

جعل اوتو نفستيم في سفينته الذهب والفضة وقطعانه وعائلته وعائلة حميّه، كما جعل حيوانات مُفترسة وصنّاعًا ماهرين. هو لم يخلّص فقط عينيّة من كل حي، بل ما يساعده

على تنظيم الحياة في مدينة من مدن بلاد الرافدين مع ينبوع الغنى من مواد ثمينة ومن قطعان. وخلّص أناسًا يستطيع أن يتزوّج بهم، ووحوشا يستطيع أن يصطادها، وصنّاعًا يسيّرون العمل في مصانع الملك. ونحن نعلم أنّ زي أوسودرا ليس «بارًّا» بل «ملكًا». إذن نجا أوتا نفستيم ونجا معه كلّ ما يساعد على بناء مملكة جديدة في بلاد الرافدين.

دُمّر كل شيء، فارتعب الآلهة وتأسّفت عشتار على هلاك البشر الذين هم أولادها. وبعد سبعة أيّام من الطوفان، توقّف المطر وأُرسلت العصافير (الحمامة، السنونو، الغراب) لتتعرّف الى الأرض. وحين خرج أوتا نفستيم من السفينة، قدّم ذبيحة للالهة «فتجمهروا حولها كالذباب». غضب انليل لأنّه رأى انّ الدمار لم يكن شاملاً فنبّهه أيا: لا بد من معاقبة الخاطئ وإرسال الضربة عليه، ولكن كيف نهاجم مبدأ الحياة نفسه. كان على انليل أن يرسل الوباء أو الجفاف (كما يقول اتراحسيس) لا الطوفان.

لماذا تمّت محاولة الدمار هذه؟ لا تعطي النصوص الجواب عينه. فالسبب في النسخة السومرية غير واضح. ويُعطينا نشيد اتراحسيس جوابًا بسيطًا نكتشفه في الردّة التي تنبئ بكل محاولة من محاولات محق الجنس البشري، «لم تمرّ اثنتا عشرة سنة حتى امتدت البلاد وتكاثر السكان. كانت البلاد تعج كالثور فانزعج الإله من عجيجها».

إذًا، اتّهم انليل البشر بأنّهم يمنعون عنه النوم. فهذه الضجّة الخارجية تقابل «صراخ الإثم» في التوراة. أمّا في نسخة جلجامش فلا نجد السبب الذي لأجله جاء الطوفان. فالنشيد يقول: «حين قرّر الآلهة الطوفان...». أمّا كلمات أيا حين يوبّخ انليل، فتدلّ بوضوح على أنّه أرسل الطوفان ليعاقب الخطيئة، لا ليوقف ضجّة تزعجه في نومه. وفي الرواية اللاهوتيّة الأخيرة سنعرف أنّ انليل هو «الإله الذي لا ينام».

نلاحظ أسماء أبطال الطوفان. زي أودسورا أي ذلك الذي منح أيّامًا طويلة. هذا يعني أنّه عاش بعد الطوفان. أوتونفستيم. نفستم أي الحياة الطويلة، إذا عدنا الى السومري أوتا. أتراحسيس يعني: الحكيم جدًّا.

٣ – أخبار البطولات

ترك لنا أدب بلاد الرافدين مقاطع مهمّة من النصوص الملحميّة. والأبطال هم ملوك من الزمن القديم عرفوا شكلاً من أشكال التأليه. حدثت مغامراتهم في الماضي السحيق يوم كان الآلهة على اتّصال بالبشر. وأنشدت هذه النصوص أيضاً أعمالَ الملوك في الأزمنة التاريخيّة بطريقة شعرية رفعت هؤلاء الملوك الى مقام الأقدمين الذين كانوا لهم مثالاً.

أمّا البطل المثالي فهو جلجامش من خلال الملحمة التي تُنشد أعماله.

* ملحمة جلجامش تتألّف من ١٢ لويحة وتتضمّن ٣٦٠٠ بيت شعر تقريبًا. انتشرت انتشارًا واسعًا، فوصلت منها مقاطع إلى فلسطين والأناضول. وقد استُعملت أقلّه أربع لغات لتنشد هذا البطل السومري في البدء. ثم جاء الأكادي الذي أعطى الملحمة وجهها الأدبي الرفيع، ثمّ اللغة الحثيّة واللغة الحوريّة.

نحن نمتلك في الأكادية نسختين تختلفان في الزمن. الأولى تعود إلى الحقبة البابليّة القديمة. تشوّهت، فلم يبقَ لنا من الملحمة إلاّ بدايتها. والثانية دُوّنت في نهاية الألف الثاني ق.م. بيد سين ليقي أونيني. انطلق الكاتب من قصائد سومريّة مُتنوّعة ومُستقلّة بعضها عن بعض، فقدّم لنا أعمال ملك أوروك الأسطوريّة.

تنقسم هذه القصيدة قسمين مُختلفين. فاللويحات الست الأولى تقدّم نشيدًا يُكرّم فيه الشاب المُحارب والمليء بالحياة. تُنشد أعمال جلجامش وصديقه أنكيدو. حين يبدأ الكتاب، نجد جلجامش شابًا فخورًا بنفسه ومتسلّطًا على الآخرين. أرسل اليه الآلهة مزاحمًا يستطيع أن يتغلّب عليه. كوّنوا من الطين رجلاً وحشيًا يعيش حياة الطبيعة البسيطة وسط الحيوانات المُفترسة، وأرسلوه ليقهر ملك المدينة الفاسدة. في ذلك الوقت، كان مصير جلجامش يشبه مصير سائر البشر الأوّلين. ففي البشر شيء من الآلهة بعد ذبيحة الإله وائيلة. وجلجامش أيضاً: ثلثاه إله وثلثه إنسان، لأنّه ابن الالاهة نين سون. أمّا انكيدو فحاول أن يُدمّر جلجامش بمُحاولة تشبه الوباء والجوع اللذين ضربا البشريّة في نشيد أتراحسيس. وعرف ملك أوروك مسبّقًا بمَا سيحصل بواسطة أحلام أعلمته بمجيء مُزاحم له. وكان تدخّل خارجي أبعده عن الخطر.

وتعود ملحمة جلجامش إلى النماذج البابليّة عن البدايات، فتقدّم مُغامرة تلفت النظر. لم يعد أنكيدو ذلك البطل الذي لا يُقهر، بسبب المعرفة الجنسيّة مع زانية جاءه بها أحد الصيّادين. قال الصيّاد للمرأة: «اكشفي صدرك، اكشفي ساقيك وليأخذ منك كل لذّة له، لا تهربي بل خذي منه نفسه والرمق».

وفي النسخة القديمة، نرى الأعمال الأولى التي يقوم بها أنكيدو ليدخل في عالم البشر: يأكل الخبز، لا العشب، يشرب البيرة لا الماء. وحين مارس العمل الجنسي طُرد من نظام الطبيعة: «حين شبع من اللذة التي أعطته إياها الطبيعة، أراد أن يعود الى سرابه. ورأت

الغزلان أنكيدو فهربت. رأته الحيوانات المُفترسة فابتعدت عنه. وأراد أنكيدو أن ينطلق في إثرها... ولكنّه صار ضعيف البنية. صار عاجزًا فما عاد يستطيع أن يركض كما في السابق».

ولكنّه تفتّح ووسّع عقله، وصارت المواجهة بين جلجامش وأنكيدو مواجهة بين قوّتين مُتساويتين. لن يستطيع الواحد أن يتغلّب على الآخر. إذًا، سيتعاونان ليحتلاّ العالم. وسارا في رحلة على جبال الأرز فقتلا المارد هومبابا الذي يحميه إله الشمس.

فرح جلجامش بانتصاراته وانتشى، فأبغض الآلهة وقرّر مهاجمتهم. أحبّت عشتار هذا البطل وقدّمت له حبّها فرفضه بازدراء. أحسّت الإلاهة بالاهانة، فأجبرت أباها (إله السماء) أن يرسل على مدينة أوروك ثورًا هائلاً. ولكنّ جلجامش قتل الثور (بمُساعدة انكيدو)، فوصل الى قمّة مجده، لأنّه استطاع أن يتغلّب على الضربات التي ترسلها الآلهة نفسها.

وواجه الآلهة مشكلة الحد من قوّة جلجامش. أرادوا تدمير البشريّة، فأرسلوا الطوفان، وأرادوا قتل الانسان وتدمير كل حياة فلجأوا إلى المواجهة الحاسمة فذكّروا جلجامش أنّ الموت موجود. إذًا، مات أنكيدو، ففهم صاحبه أنّ لكل حياة نهاية.

يحتل مرض وموت انكيدو اللوحتين السابعة والثامنة. وإذ أراد جلجامش أن يتغلّب على الموت لجأ إلى حيل ثلاث. بدأ فأنكر واقع الموت، رفض أن يدفن صديقه. ولكن أنتن الجسد وخرج الدود من أنفه. والمُحاولة الثانية: صنع تمثالاً يذكّره بجسده (جسد صديقه) الذاهب الى الزوال. ولكن فهم جلجامش أنّه مهما علت قيمة المواد المُستعملة، ومهما ندرت مهارة الصنّاع، إلاّ أنّ التمثال جامد لا يتحرّك. حينئذ حاول جلجامش أن يفلت هو نفسه من الموت. فبدأ سفرة طويلة يبحث فيها عن شجرة الحياة. التقى كائنات عجيبة: الإنسان العقرب الذي يحفظ الطريق التي تمرّ فيها الشمس خلال الليل. وصاحبة المقهى التي هي سيّدة الملذّات الجنسيّة. نبهّته أنّ الموت هو حصّة البشر. فعلى طالب الحياة أن يبحث عن اللذّة، ويجب أن تكون اللذّة متواصلة: «أنت، يا جلجامش، ليكن بطنك مُمتلئًا». وحين وصل جلجامش الى أقاصي الأرض عبَر «مياه الموت» فوصل إلى المكان الذي يعيش فيه الإنسان الوحيد الذي لم يمت لأنّه أفلت من الطوفان: إنّه أوتانفستيم. وهو يروى له خبر الطوفان. ثمّ يُشفق عليه فيدلّه على شجرة الحياة الموجودة في قعر البحر.

ينزل جلجامش ويأخذها، ولكنّ الحيّة أكلت الشجرة وهو عائد بها الى الأرض. ويُبيّن النشيد أنّ الخلود الوحيد الذي يجب على الإنسان أن يطمح اليه هو تواصل نسله ومدينته. «إصعد، يا اورشنابي، على سور أوروك وتجوّل، تفحّص الأساسات، ودقّق في القواعد. أنظر: هل القواعد من اللبن المطبوخ؟ وهل وضعَ الحكماء السبعة الأساس»؟

وتورد اللويحة ١٢ حوارًا بين جلجامش وأنكيدو حول مصير البشر بعد موتهم في الجحيم. إنّها قد أخذت عن التقليد السومري.

* دورة «ملوك أجادي». تشبه مآثرُهم الراويةَ التاريخيّة والسيرة التقويّة. أمّا الملوك المذكورون فعاشوا في شمال بلاد الرافدين.

* أعمال سرجون. تُبيّن كيف دخل الملك الشيخ الى الأناضول الأوسط. نحن نملك قطعة صغيرة من عمل أوسع. وقد حفظ لنا الحثيون في لغتهم خبرًا ملحميًا يتعلّق بملك أجادي.

* أسطورة ملك كوتا. تتطرّق إلى هزائم حربيّة مُني بها أحد خلفاء سرجون على العرش وهو نرام سين. فالكون كلّه ثار عليه باجتياح غرباء نصفهم بشر ونصفهم حيوان.

* أعمال توكلتي نينورتا. تألّفت من ٧٠٠ بيت شعر وأنشدت أمجاد ملك أشور الذي سيطر على بابل المجيدة.

وهناك تآليف تروي حملة هدد نيراري على نازى ماروتا، وشلمنصّر على الأرمن. وقد وُجد في أرشيف مارى ملحمة (١٠٠ بيت شعر) تُنشد الحملات التي انتصر فيها الملك زمري ليم، وكيف نُصّب ملكًا بطريقة احتفالية في معبد داجون الكبير في طرقة.

٤ - تسابيح وصلوات

إنّ بنية التسابيح الأكادية بسيطة: سلسلة من الأوصاف والمدائح تتوجّه إلى الإله. يتحدّث التسبيح عن الإله أو يوجّه الحديث إليه. أو هو الإله يتكلّم فينسب إلى نفسه كل قدرة وكل مجد.

* نشيد لشمش. يعود الى النصف الثاني من الألف الثاني. شمش هو الإله الشعبي في مجمع الآلة وله معابد في لارسا في أرض سومر، وسيبار في أرض أكاد، ولكنّه ليس الوجه

الأوّل. فوالده سين، إله القمر، يتقدّمه. كما أنّ آلهة الحرب دخلت في ميتولوجيا واسعة. وكانت أيّام سيطر فيها انليل، مردوك، عشتار. شمش هو الإله الذي يحمل النور إلى العالم، ولهذا فهو عدو الظلّ، وما هو خفي وما نريد أن نخفيه. شمش هو إله العدالة وهو إله العرافة الذي يكشف مستقبلاً لا ندركه. يتضمّن التسبيح المقدّم له ٢٠٠ بيت شعر ذات طابع لاهوتي. فالشاعر يعبّر عن سجوده لمن سمّي «راعي البشر».

* تسبيح لعشتار. وعشتار هي أيضاً موضوع أدب واسع. بقي لنا تسبيح جميل في مخطوط يعود إلى بداية القرن ١٧، فيساعدنا على تحديد العلاقة بين التسبيح وشعائر العبادة. يُنشد النص عشتار «إلاهة الحب» ومعطية الفرح والخصب. هي الأولى بجانب زوجها آنو، وهي تتشفّع لدى الإله العظيم ليمنح الملك مجدًا وحياة طويلة. أمّا الملك فهو: عمي ديتانا الذي يقدّم تقدماته للإلاهة فيقول لها: «يا عشتار أعطي عمّي ديتانا، الملك الذي يحبّك، حياة طويلة ومديدة».

* نشيد لجولة. نشيد شعبي (مخطوطات عديدة) وُجّه الى جولة، الإلاهة العطوفة التي تملك على عالم الطب وتعتني بالمرضى. نَصّ مؤلّف من ٢٠٠ بيت شعر وموضوع في فم جولة. يعود هذا النشيد إلى حقبة الكاسيين. أي القسم الثاني من الألف الثاني. أمّا كاتبه فهو: بولوسا رابي ومعناه: امكانيّتها عظيمة لتخلّص من الموت.

٥ - كتب الطقوس

تدلّ كيف يسير احتفال ديني. إنّها تصوّر بدقّة الحركات التي يقوم بها المُحتفل، وتردّد الأقوال التي يتلفّظ بها. ويكتفي الكاتب مرارًا بإعطاء بداية النصّ.

تتعلّق كتب الطقوس بالعبادة، بالأعياد، بالنشاطات الدينيّة المُتعدّدة ومنها الحاجة الماسة الى التطهير والتوضّوء.

تعود بنا العبادة إلى تمثال الإله: نكرّسه، ننظّفه، نقدّم له الطعام والذبائح اليوميّة. إنّ النصوص السومريّة تُلمّح إلى هذه الاهتمامات، ولكنّنا لا نملك كتاب طقوس في اللغة السومريّة. أمّا أقدم كتب النصوص، فنجده في الأكادية، وقد وُجد في أرشيف ماري وتضمّن شعائر العبادة المُقدّمة للالاهة عشتار في هذه المدينة. ولكنّ أوروك هي التي تعطينا أكبر مجموعة كتب الطقوس: تهيئة جلد البقرة الذي سيكون الطبل المقدّس في

الاحتفالات الدينيّة، الترتيبات الضرورية من أجل الأطعمة، الذبائح المُقدّمة لتمثال الإله.

وأفضل نموذج لعيد يتكرّر هو عيد رأس السنة (أكينو). يمتدّ العيد ١٢ يومًا. وكتاب الطقوس يدلّ كيف يحتفل المؤمنون بالعيد. وهناك عبادة الملوك المتوفّين التي يذكرها كتاب الطقوس (كسفوم) الذي وُجد في ماري. وهناك كتاب طقوس تتويج الملك الذي يعود الى الزمن الأشوري الوسيط: تجري الاحتفالات في الهيكل وفي القصر ويتصرّف الملك في المرحلة الأولى كتقي من الأتقياء، وفي المرحلة الثانية كملك من الملوك. وهناك كتب طقوس تجعلنا نستعوذ من الشر: مقلو أو الحريق، شورفو أو الترميد.

٦ – الصلوات الفرديّة

تحوّلت هذه الصلوات وتوسّعت منذ نهاية الألف الثاني، ولكنّنا لا نعرف كيف نحدّد تاريخ تأليفها.

* نصوص يحاور فيها المؤمن إلهه. صلاة الملك أشور نصير أبلي لعشتار. صلاة أشور بنيبال للاله نبو.

* صلوات ذات هدف عملي: الطلب إلى هذا الإله أو ذاك أن ينهي مصيبة المؤمن: طبيعة الشر، طقوس تطهير لنتخلّص من هذا الشر. وقد توضع مع شعائر مثل «غسل الفم» أو التطهير بالحريق كطقوس «مقلو» و«شورفو».

يدعو المؤمن الإله ويمدحه، ويعرض عليه الشر الذي يحصل له، ويَعِدُه بأن يقدّم له شعائر العبادة: لو أستطيع أن أمدحك دومًا. وهناك نصوص نجد فيها لائحة بخطايا قد يكون المؤمن اقترفها. و إذا كان هناك من شك، فمن الأفضل أن نقرّ بكل ما عملناه ضدّ الإله وضدّ الإلاهة. يتكلّم المصلّي أو يتكلّم الكاهن باسمه. وفي أي حال، يكون الكاهن موجودًا ليذكر المؤمن بواجباته: فأيّة خطيئة طقسيّة تعيد الأمور إلى ما كانت عليه قبل المجيء إلى الهيكل.

٧ – الأدب الحكمي

إذا عرفنا أنّ الأنواع الأدبية في بلاد الرافدين تقتصر على الفن الإخباري أو الغنائي، نفهم اننا خارج أيّة نظرية فلسفية. فإذا كانت بعض القصائد (ملحمة جلجامش مثلاً) تدعونا إلى التأمّل، فوجهتها الأولى هي إدخالنا في عالم من الأخبار والمغامرات. غير أنّ اللويحات المسماريّة ستقدّم لنا بعض مؤلفات تعلّمنا كيف طرح الناس مسألة الشر.

أولاً: الربوبية البابلية

هي قصيدة بشكل حوار تدلّ على رأي المؤلّف في عدالة الله. تتألّف القصيدة من ٢٧ دورًا (كل دور يتألّف من ١١ بيتًا شعريًا). وتتوالى المقاطع الصوتية السبعة والعشرون الأولى: «أنا سجّيل كينا موبيت المعزّم وخادم الآلهة والملك». الكاتب هو «الحكيم العظيم» الذي عاصر نبوكد نصّر الأوّل وهدد ابلا ادينام (نهاية القرن» – نصف القرن ١١ ق.م.).

أوّل المُتكلّمين هو انسان مرمرته الحياة. لم تسر الأمور معه كما يُرام منذ طفولته. فشكّ بالدين وارتاب بالأخلاق. فآبان له المتكلم الثاني قيمة ما يرتاب فيه: انّ الذي يشكّ يقرّ أنّه لا يفهم مقاصد الآلهة. وسيقنعه في النهاية. نحن هنا أمام مؤلّف من مستوى عالٍ. وإليك مقطعًا منه: «إنّ الذين لا يطلبون الرب يسيرون في طريق من السعادة، بينما يفتقر ويخسر خيراته العنيدون في حبهم للإلاهة». أجابه صاحبه: «أيّها الرجل الصالح والعاقل، لا معنى لكل ما تردّده هنا! فمقاصد الله بعيدة عنّا بعد السماوات. فنحن لا نقدر أن نفهم ما يخرج من فم الإلاهة».

ثانيًا: البار المُتألّم

يـبدأ هذا النشيد بالكلمات التالية: «أريد أن أمدح رب الكلمة». إنّ هذا النشيد الذي يذكّرنا بأيّوب، يتألّف من مونولوج طويل مدوّن على أربع لويحات. كتبه في نهاية الألف الثاني شوبشي مشري شكّان وهو عظيم عُزل من وظيفته. تشكّى من شقائه بعد أن خسر ثقة معلّمه. إنّه لم يستحق هذا الشقاء الذي وصل إليه. رأى في حلمه ثلاثة أحلام مُتعاقبة، أشخاصًا يتشفّعون به. وحمل اليه مبعوث مردوك الغفرانَ الإلهي والوعدَ بسعادة جديدة. طُرِح سؤال: «لماذا يكون البارّ تعيسًا»؟ فجاء الجواب. «لأنّ طرق الله لا تُدرَك». ويبدو أنّ الجواب جاء ليمتحن المؤمن.

ثالثًا: حوار التشاؤم

نحن أمام ١١ دورًا غير متساوية. يُعطي السيّد لعبده أوامر مُتناقضة، فيوافقه العبد. ونستنتج أنّ النشيد يريد أن يبيّن أنّ الحياة عبث وكلّ شيء يُساوي ضدّه. أمّا الواقع الحقيقي فهو الموت. وفسّر شرّاح آخرون هذا النشيد على أنّه هجاء شخص عديم الإرادة، فيهزأ به عبده ويقول له في كل وقت: أنت على حق.

حين يطلب السيّد ماء ليقدم ذبيحة، يقول له العبد: «إفعل، يا سيّدي، افعل! فالإنسان الذي يقدّم ذبيحة لإلهه يفرح قلبه وينال نعمة فوق نعمة». وحين يغيّر السيّد رأيه، يوافقه خادمه فيقول له: «لا تفعل، يا سيدي، لا تفعل. فإنّك تعوّد إلهك على أن يتبعك كالكلب، أو أن يقول لك: «طقوسي» أو «الا تسأل الهك»، أو «أشياء أخرى».

٨ – مجموعات الشرائع

أشهرها مجموعة حمورابي ملك بابل (بداية القرن ١٨ ق.م.). تتألّف من ٢٨٢ شريعة تحيط بها مقدّمة وخاتمة. أمّا المقدّمة فنشيد يمتدح الملك فيه نفسه، والخاتمة فقصيدة غنائية تحتفل بملك العدل الذي يؤمّن النظام ويُحارب الظلم. وهناك لعنات تهدّد من يدمّر النُصب الذي حفرت عليه هذه الشرائع. أمّا هدف النُصب فهو أن يبيّن للأجيال اللاحقة أنّ حمورابي كان «راعيًا صالحًا». لم يحاول الملك أن يجمع كل الشرع المعمول به في مملكته، بل أعلن سلسلة من القرارات حول مسائل متعدّدة مثل السرقة واحتلال الأرض والإيجار والقروض والعائلة والأسعار. لم يكن العرض منظّمًا ولا كاملاً. ثمّ تُقدَّم حالات يحكم فيها الملك، وهكذا نجد مسائل عديدة مطروحة في هذا النصب.

انتشرت شرعة حمورابي انتشارًا واسعًا ونسخت على لوحات طينية حتّى زمن متأخّر.

٩ – النصوص التاريخيّة

عرف النثر البابلي كماله مع الخبر التاريخي، فصوّر حملات ملوك أشورية العسكرية. نحن أمام خطبة يلقيها الملك، فينسب إلى نفسه قيادة الحرب والحصول على النصر. ظهرت النصوص الأولى في بداية الألف الثاني، وتوسّع الفنّ كثيرًا انطلاقًا من الملك أشور نصير أبلي وخاصة مع سرجون الثاني الأشوري وخلفائه.

تُحفر النصوص على سطح صخرة أو على نصب تمّ عنده الحدث، ويصوِّر الملك مع الإله الأشوري الذي أعانه. نذكر الحوليّات والكرونيكات ونظام الأسماء.

هناك الحوليّات التي تجمع حملات عديدة، تمتدّ على سنوات. قد تُحفر على بلاط القصر أو أنصاب الهياكل أو على أسطوانات وموشورات طينية توضع في أسس القصور أو

الهياكل. وتتكون بنية نص الحوليّات الأشوري من ثلاثة أقسام: المُقدّمة التي يعلن فيها الملك الوضع السياسي ويعدّد صفاته التي تدل على علاقاته المظفّرة مع البلدان التي أخضعها، وعلى علاقات الخضوع التي تربطه بالآلهة التي نعم بحظوتها. ثمّ يبدأ الخبر التاريخي بحصر المعنى. والقسم الثالث يخبر كيف بنى الملك، حين عودته من الحرب، قصرًا لتمجيد الملك أو معبدًا لإظهار عرفان الجميل للآلهة.

وجُمعت هذه النصوص وكثرت، فاجبر «أصحاب المكتبة» على تلخيص الحوليّات الأولى. وهدفت كلّها الى تمجيد قدرة الملك والحديث عن سعادته. ووجهات الخبر معروفة: النصر سهل، والهزيمة غير موجودة، والعدوّ يستحق كل بغض... وتتكرّر الكلمات التي تورد مسيرة الجيوش الأشوريّة المظفّرة: تركت المدينة الفلانية، ووصلت الى مدينة أخرى، أحرقتها، سلبتها... حين نقرأ هذه النصوص نحسّ بقوّة الأشوريين المظفّرة ونفهم أن يكون الشرق كلّه أحسّ بالرعب من ذاك الشعب. ونذكر هنا سلب شوش ومحاولة محق هذا الشعب المتحرّر دومًا، وتصوير الجبال الأرمنيّة وحدائق أورارطو، وكل هذه تحف من النثر البابلي.

وعرف ملوك بابل الكرونيكات التي تتضمّن عرضًا منظّمًا لأحداث كل ملك. لا مديح ولا إطراء، بل إنّ الكتبة لا يتورّعون من الحديث عن شقاء بابل.

وهناك فنّ أدبي ثالث انحصر في أشورية، هو نظام الأسماء. فهذه النصوص تورد لنا لائحة بالحكّام والقضاة وبملخّص بأهمّ حدَثٍ حصَل خلال السنة.

١٠ - النصوص التقنية

تمثّل «النصوص التقنية» مجموعة كبيرة جدًّا تنحصر فائدتها في الاختصاصي. فهي خليط غريب ومزيج تعمّه الفوضى.

أولاً: لويحات التنجيم

إنطلقت بلاد الرافدين من المبدأ القائل إنّ كل الأحداث التي تتمّ حول إنسان من الناس (مهما كانت بسيطة) لها أهميّتها، لأنّها تكشف ذلك الإنسان قبل أن يكون لها قوّة ضاغطة على مستقبله. قالت التقاليد إنّ هناك ملكًا جاء قبل الطوفان فأوحي اليه فنٌّ

التنجيم. ولكنّنا ننتظر القرن ١٧ لنجد في اللغة الأكاديّة أولى مجموعات «الإنباءات» السابقة.

ويتسّع عالم التنجيم اتساع العالم، وهناك سلسلات مُتعدّدة:

الأولى: «أنوما أنو انليل» أي: حين انو، انليل... هي السلسلة الافلاكية الكبيرة التي تتضمّن أقلّه ٧٠ لويحة، وفيها الإنباءات المأخوذة من النظر إلى الحياة اليومية، من نشاط الحيوان والنبات، من السلوك البشري (تكرّس لويحة كاملة للنشاط الجنسي). كل هذا كان مناسبة للتنبؤ بالمستقبل.

الثانية: شوما أتو» أي: «اذا مدينة...» تضمّنت ١٠٠ لويحة. نحن في عالم الأحلام ونجد هنا «مفتاح الأحلام».

الثالثة: «شوما إزبو» أي: «اذا كان رجل مشوّه». يلاحظون التشويه عند الطفل البشري أو عند صغار الحيوان.

كل هذا ينطلق من ملاحظة أحداث خارجية حصلت صدفة. ولكن يمكن أن نخلق حدثًا ونتأمّل فيه. وأشهر تقنية هي الحيوان وملاحظة أحشائه ولا سيّمَا الكبد منها. فالآلهة نفسها دوّنت المستقبل هنا. وكانت كتب عديدة في هذا المجال: دراسة الأكباد، دراسات الأيّام (أيّام النحس وأيّام السعد) والتنبؤات البابلية المجرّدة عن كل واقع.

قد يصيب التنبّؤ الملك فتتأثّر البلاد كلّها. وقد يصيب فردًا من الأفراد. ومهما يكن من أمر، كانت هذه النصوص شعبيّة فكثرت نسخاتها.

ثانيًا: نصوص حول الطب والرياضيات

* الرياضيّات

نجد نصوصًا منذ بداية الألف الثاني وهي تتألّف من ألواح عددية لعمليات الجمع والطرح... كما نجد مسائل عن حساب المساحة والحجم مع حلّ المسألة. فكأنّنا أمام كتاب حساب يستعمله طلاّب ذلك الزمان.

* **الطب**

جاء مُتأخّرًا. هناك لويحة سومريّة قديمة، وما تبقى يعود الى نهاية الألف الثاني وما بعد. تعطينا هذه النصوص طريقة الفحص الطبّي ووسيلة الشفاء من المرض أكانت وسائل سحرية أو حسب فنّ الصيدلة.

الفصل العشرون

الكتابات الحثّية

أ – المقدّمة

١ – الشعب الحثّي

قبل اكتشاف الحضارة الحثّية عبر البقايا الأركيولوجية، عُرف هذا الشعبُ بواسطة مراجع غير مباشرة وهي نصوص من بلدان مجاورة: العهد القديم، وثائق مصرية وأكادية، رسائل تلّ المعارنة.

أوّل فكرة عن الحثّيين وصلت إلينا من مقاطع في التوراة (حثّي في العبرية). يُذكرون مع الشعوب التي أقامت في كنعان (فلسطين)، حين وصل إليها إبراهيم وعشيرته: «في ذلك اليوم قطع الرب مع أبرام عهدًا قائلاً: لنسلك أعطي هذه الأرض: من نهر مصر إلى النهر الكبير، نهر الفرات: القينيين، والقنزيين والقدمونيين والحثيين والفرزيين والأموريين والكنعانيين والجرجاشيين واليبوسيين» (تك ١٥:١٨ – ٢١). ويحدّد مقطع آخر مساكن هذه الشعوب ومنهم الحثيون: «العماليق يقيم في أرض النقب، والحثي والبيوسي والأموري يقيمون في الجبل، والكنعاني يقيم عند البحر وعلى ضفة الأردن» (عد ١٣:٢٩).

وفي زمن الملوك، بدا الحثيّون قوة عسكرية هامة، فاستطاعت أن تلعب دورًا مماثلاً لدور مصر. ونقرأ ٢ مل ٧:٦ – ٧: «كان الرب قد سمع في معسكر الأراميين صوت مركبات

وصوت خيل وصوت جيش عظيم. فقال بعضهم لبعض: هوذا ملك إسرائيل قد استأجر علينا ملوك الحثيين وملوك المصريين ليزحفوا علينا». ويظهر الطابع الحربي للحثيين (وهذا ما ستؤكده الاكتشافات اللاحقة) من خلال حادث أوريا الحثي. فنحن نقرأ في ٢ صم ١١: ١-١٣ أن أوريا تصرّف ككل جندي شجاع ففضّل أن يقضي ليلته مع الحرس على باب القصر الملكي، ولا يستفيد من راحة بيته. قال الكتاب: «قال داود لأوريا: أما جئت من السفر؟ فما بالك لا تنزل إلى بيتك؟ فقال أوريا لداود: إنّ تابوت العهد وإسرائيل ويهوذا يقيمون تحت الخيام، ويوآب سيّدي وضبّاطه يعسكرون في الحقول، وأنا أدخل إلى بيتي وآكل وأشرب وأنام مع امرأتي»؟

٢ – اكتشاف موقع بوغازكوي – حتوسا

خلال القرن التاسع عشر، بدأ العلماء يذهبون إلى آسية الصغرى بحثًا عن آثار قديمة، فوصلوا إلى الأناضول الأوسط. وفي تمّوز ١٨٣٩ اكتشف عالم فرنسي (شاول تاكسيه) قرب قرية بوغازكوي (تبعد ١٥٠ كلم إلى الشرق من أنقره) آثار مدينة كبيرة ومحصّنة، ومبنى محفورًا في الصخر، ومعبدًا بهذه المدينة. وبدأت التنقيبات، فاكتشف الباحثون عددًا من اللويحات الطينية على تلّة بيوك كالي حيث كان القصر الملكي. كان هناك مخزن أرشيف ومكتبة غنيّة جدًّا. وبين هذه الوثائق، رسائل مكتوبة في الأكادية (اللغة الدبلوماسية في ذلك الوقت) دلّت العلماء على أنّ المدينة هي حتوسا (حا أت توسا آس) عاصمة الدولة الحثّية.

كان موقع هذه المدينة على تلّة عالية، فنعمت بموقع استراتيجي. ثمّ صارت العاصمة حوالي سنة ١٦٥٠ وعرفت ازدهارًا حتى دمارها المُفاجئ في القرن ١٢. واكتُشفت أبنية ضخمة (قصور، هياكل بسيطة وبيوت عادية) وأوانٍ عديدة دلّت على تقاليد الحثيين وعاداتهم وفنونهم.

بعد أن سقطت المملكة الحثية في ظروف غامضة، ارتبطت ولا شكّ باضطرابات القرن ١٢، تخلّى السكان عن حتوسا بصورة مؤقّتة. ولكن بعد القرن التاسع، وُجدت آثار سكن لجماعة إثنية لم تحدّد بعد، على تلة بيوك كايا. ودلّت كتابات وفخاريات من القرنين السابع والسادس ق. م. على أنّ الفريجيين أقاموا في هذا المكان. ولمّا كان العهد الهلّنستي والروماني، انطفأ بريق حتوسا فصارت مدينة ذات أهمية ضئيلة جدًّا.

٣ – الكتابة المسمارية لدى الحثّيين

ظلّ موقع بوغازكوي حتى سنة ١٩٧٣ النبع الوحيد للوثائق المسمارية. ولكن تمّت اكتشافات في تابيغا وهي مدينة على حدود المملكة، في تلّ مساط الذي يبعد ١١٦ كلم إلى الشمال الشرقي من بوغازكوي، وهكذا اغتنت الوثائق التي بين أيدينا والتي تعود إلى حقبة تمتدّ بين ١٦٥٠ و ١٢٠٠ ق م.

دوّنت هذه النصوص في المسمارية حسب مبدأ المقاطع الصوتية، وهو نظام كتابي اتّخذه الحثّيون عن طريق سورية الشمالية.

لغة جديدة غير سامية، وقد أخذت كلمات سومرية وأكادية عديدة. إذا تحدّثوا عن شخص وضعوا أمام اسمه: رجل أو امرأة. وإذا تحدثوا عن إله وضعوا كلمة الله قبل اسمه. وكذا يفعلون إن تحدّثوا عن مدينة أو بلاد أو جبل.

دوّن الحثّيون كتاباتهم على لويحات من الطين أو الخشب، ولكن لم يبق لنا إلاّ اللويحات الطينية التي كُتب على وجهها وقفاها. واعتاد الكتبة على استعمال الكولوفون ليدلّوا على نهاية النص. وإليك مثلاً عن ذلك: «لويحة توتحليا (الملك الكبير) الثانية، لوحة القسم. النهاية. وانكسرت هذه اللوحة فجدّدتها أنا دودا بحضور محوزي وحلفازيتي».

٤ – حل رموز اللغة الحثّية

منذ أوّل اكتشاف للويحات بوغازكوي سنة ١٩٠٦، اهتمّ فريق ألماني بالولوج إلى سرّ هذه اللغة غير المفهومة التي دوّنت على معظم هذه الوثائق وكانت، على ما يبدو، لغة الحثيين. عنصران سهّلا عمل الفريق الباحث: كتابات مقروءة ووجود معرّفات سورية وأكادية تشير إلى المعنى العام للنص. وسوف ننتظر سنة ١٩١٤ وما بعدها ليتوصّل حروزني العالم التشيكي، إلى اكتشاف تصريف الأسماء والأفعال. وكانت أوّل جملة قرأها: تأكلون خبزًا (نيندا في السومريّة) وتشربون ماء. وكان تقدّم سريع أظهر أنّ اللغة الحثّية لغة هندو أوروبية.

اللغة الحثّية أو اللغة الناسية (إرتباطاً بمدينة ناسة) لغة متطوّرة. هناك الحثيّة القديمة (القرن ١٨ إلى منتصف قرن ١٥)، والحثّية الوسيطة (القرنان ١٥ – ١٤)، والحثّية الملكيّة

أو المُتأخرة التي تعود مجمل وثائقها إلى القرن الثالث عشر. وقد تكلّم هذه اللغات مناطق واقعة بين أنقرة، صاروم، صيواس، قيصري.

ب - أدب الحثّيين

١ - النصوص التاريخيّة

نذكر حوليات الملوك أو كتاباتهم، كرونيكات المملكة أو القصر، مقالات متنوّعة، رسائل دبلوماسية. وإنّنا لنستطيع بفضل هذه الوثائق، أن نتتبّع التاريخ السياسي في الأناضول منذ البداية: تكوين الدولة الحثّية، نموّ قوتها وانتشارها، بناها ونظمها، علاقاتها مع البلدان المجاورة. ولقد أعلمتنا أعمال الملوك أوّل ما أعلمتنا، بالحملات العسكرية في الأناضول أو في شرقيه. وقالت لنا فكرة هذا الشعب عن دور الملك الحثّي (حاسوس أي رجل من نسل طيب) الذي يعتبر نفسه وكيل إله العاصفة والذي يمارس سلطة مُطلقة في المجال السياسي والحربي والديني.

أقدم نموذج لهذا النوع من النصوص يعود إلى أنيتا، ملك كوسارا، وهو يورد أحداثًا تعود إلى نهاية القرن الثامن عشر أو بداية القرن السابع عشر. نجد فيه إشارات إلى مساكن الحثيين الأولى في منطقة قيصري، وعن وضعهم السياسي والعسكري قبل تكوين دولتهم. وقد وُجدت نسخات عديدة لهذه الوثائق في أرشيف بوغازكوي، وتعود أقدمها إلى الحقبة الأولى: «تكلّم انيتا بن فتحانا ملك كوسارا: كان عزيزًا على قلب إله عاصفة السماء. وبما أنّه كان عزيزًا على قلب إله العاصفة، فملك ناسة كتب إلى ملك كوسارا... نزل ملك كوسارا بقوّة من المدينة، واستولى بعزم على ناسة خلال الليل. أمسك ملك ناسة ولم يُسئ إلى أحد من أبناء ناسة... بل جعلهم أمّهات وآباء. ولكن بعد أبي فتحانا، وفي السنة عينها، قاومت تمرّدًا. مهما كان وضع البلاد ثائرًا، فقد قاتلتهم بمعونة الإله شمش».

ويعود الفضل إلى الملك حتوسيلي في تأسيس المملكة الحثّية وجعل عاصمتها حتوسا حوالي سنة ١٦٥٠: «هكذا تكلّم حتوسيلي الملك العظيم، ملك أرض حتي ورجل كوسار: حكم في أرض حتي الملك وهو ابن شقيق توانانا. هجم على مدينة سنويتا. لم يدمّرها ولم

يخرب أرضها. وتركت الفرق العسكرية ترتاح في موضعين وأعطيتها كل القطعان الموجودة هناك. ثمّ زحفت على مدينة زلفا فدمّرتها واستوليت على آلهتها وأعطيت ثلاث مركبات لارينة إلاهة الشمس. وفي السنة التالية زحفت على مدينة ألالخ فدمّرتها ثم على مدينة ورسوا...»

وتظهر شخصيّة هذا الملك المُميّز الذي وضع الأسس لنموّ القوّة الحثّية، عبر وصيّته السياسية. فهذه الوثيقة هي فريدة من نوعها في الأناضول بل في الشرق الأوسط. مرض الملك الشيخ، وأحسّ بدنوّ أجله، فاهتمّ بمسألة خلافته. لم يكن له ابن، فتبنّى ابن أخته الذي خيّب أمله: «تكلّم الملك العظيم أمام المجلس كلّه، أمام الجيش والعظماء: ها أنا مريض، وقد أعلنت هذا الشاب ملكًا، وهو سيجلس على العرش. أنا الملك دعوته ابني، وقبّلته ورفعته واهتممت به. أما هو فظلّ صبيًا، ولم يبدُ أنّه كان أهلاً لأن يقدَّم لكم: لم تدمع عيناه، لم يتصرّف بمحبّة، بل كان باردًا وجافّ القلب. أنا الملك أمسكته وجئت به قرب سريري. أما يرفع أحد ابن أخته؟ هو لم يهتمّ بكلمة الملك، بل اهتمّ بكلمة أمّه الحيّة. وجّه إليه الإخوة والأخوات كلمات باردة، فاستمع دومًا إلى كلماتهم. أمّا أنا الملك فسمعت... وبدأت أخاصم... ولكنّ هذا يكفي. إنّه ليس ابني... وأنا الملك هل أسأت إليه؟ أما جعلته كاهنًا؟ وجّهته دومًا شطر الخير، ولكنّه لم يتصرّف تصرّفًا مرضيًا تجاه إرادة الملك. كيف تستطيع إرادته أن تحتفظ بموقف صداقة من أجل خير حتوسا. أمّه هي حيّة. وهذا ما سيحدث: سيسمع كلمات أمّه و إخوته وأخواته ويتقرّب منهم. وحين يقترب منهم سوف ينتقم. والآن فورسيلي هو ابني. أقرّوا به، وأجلسوه على العرش، وليجعلِ الإلهُ في قلبه العديد من المواهب. فالإله سيضع أسدًا محلّ أسد».

وستدلّ مسيرة التاريخ على أنّ الملك الشيخ كان على حق. فورسيلي كان خير خلف لخير سلف. فاتّبع سياسة حتوسيلي بأمانة وقوّة.

٢ – النصوص القانونيّة

هناك نوعان من النصوص: الشرائع وتفاصيل الدعاوى. والنوعان يعطياننا فكرة عن المجتمع الحثّي في حياته اليومية وفي عاداته.

اكتشفت لويحات عديدة في بوغازكوي تتضمّن مقاطع عن الشرائع. نحن لا نملك شرعة حثّية حقيقية، إذ ينقصنا ما يتعلّق بالتبنّي والإرث والقتل عمدًا... إلاّ أنّ

باستطاعتنا أن نكوّن فكرة عن تشريع الحثيين وتطوّر هذا التشريع عبر الزمن. فإذا نظرنا إلى الشكل، وجدنا أنّ الشرائع الحثية تشبه سائر شرائع الشرق الأوسط (جمل شرطية: إذا اقترف ذنبًا يستحقّ العقوبة التالية). أمّا إذا رحنا إلى العمق، فالإجراءات تجاه المذنبين تُتّخذ بروح مختلفة. ولقد وزّع الأخصّائيون مجمل الشرائع الحثّية في سلسلتين وجعلوا في كل سلسلة مئة مقطع. تبدأ السلسة الأولى بالعبارة: إذا رجل. والسلسلة الثانية بعبارة: إذا كرمة.

إذا عمي رجلٌ خلال مُشاجرة، فعلى الفاعل أن يقدّم وزنة فضّة. أمّا إذا كانت يده وحدها هي التي فعلت، فيقدّم عشر شواقل من الفضّة.

إذا عمي عبد خلال مُشاجرة، فعلى الفاعل أن يقدّم ٢٠ شاقلاً من الفضّة. وإذا كانت يده وحدها هي التي فعلت، فيقدّم عشرة شواقل من الفضة.

إذا عضّ أحد أنف عبد أو أمة، وجب عليه أن يعطي ١٥ شاقلاً من الفضّة.

إن أخرج الرجل الجنين من بطن امرأة حرّة، وجب عليه أن يدفع ٢٠ شاقلاً من الفضّة.

إن أخرج رجل الجنين من بطن أمّه، وجب عليه أن يدفع ١٠ شواقل من الفضّة.

إن قطع أحد كرمة، وأخذ الكرمة المقطوعة، فإن أزدهرت الكرمة وجب عليه أن يعطيها لسيّد الكرمة، ويواصل تشذيبها لنفسه حتّى تزدهر كرمته.

إذا اتّخذ رجل امرأة في الجبل فهو مخطئ ويجب أن يموت. أمّا إن أخذها في البيت، فالمرأة مخطئة ويجب أن تموت. فإن وجدهما الزوج وقتلها فهو لم يقترف ذنبًا.

أمّا الوثائق التي تورد تفاصيل الدعاوى فهي قليلة، وتتضمّن أقوال المتهمّين والشهود في المحكمة.

٣ – النصوص الميتولوجية

تبدو النصوص الميتولوجيّة التي اكتشفت في بوغازكوي معقّدة جدًّا. وما نسمّيه «ميتولوجيا حثّية» هو نتيجة عناصر انتمت إلى إتنيات مختلفة استعادها الكتبة وجمعوها في نسخات جديدة وحوّروها وزادوا عليها عناصر أصيلة. لهذا، يبدو من الصعب أن نميّز ما

حملته كل إتنيّة من الاتنيات. إلاّ أنّ النصوص تبرز مركّبين أساسيين: الأوّل أناضولي أو سابق للعالم الحثّي، والثاني غريب.

لم تتكوّن الميتولوجيا الحثّية تكوينًا تامًّا على مثال رفيقاتها في الشرق الأوسط، فارتبطت بكتب الطقوس والعبادات، ولم تبرز كفنّ أدبي حقيقي. يمثّل إله العاصفة الصورة الرئيسيّة في هذه السطر، ولكنّه يحمل أيضاً المطر والازدهار والفقر. من أجل هذا، فراحة هذا الإله أو غضبه يشكّلان موضوعًا محبوبًا في هذه الأخبار. وهكذا تتفسّر ظواهر الطبيعة. فحادثة إله العاصفة أو ابنه تلابينو الذي ضاع ووُجد، تشكّل موضوعًا رائجًا، وقد عرف نسخات عديدة وانطبق على آلهة أخرى:

«هيّأ الإله العظيم شمش وليمة ودعى آلاف الآلهة. أكلوا ولكنّهم لم يشبعوا. وشربوا ولكنّهم لم يطفئوا عطشهم. فقال والد إله العاصفة للآلهة: ليس ابني هنا. غضب وحمل الغلّة، وحمل معه كلّ خير. وشرع الآلهة الكبار والآلهة الصغار يبحثون عن إله العاصفة. أرسل الإله شمش النسر السريع وقال له: اذهب، فتّش الجبال العالية، فتّش الوديان العميقة، فتّش الأمواج الزرقاء. عاد النسر ولم يجد شيئًا... فقال والد إله العاصفة: غضب إله العاصفة فيبس كل شيء وهلك الزرع... وعاد إله العاصفة إلى البيت واهتمّ بأرضه. ترك الضبابُ الشبّاك، ترك الدخان البيت، انتصب الآلهة على قاعدتهم، وانتصب الحطب في المدفأة، وانتصب الغنم في الحظيرة، وانتصب البقر في المذاود. قادت الأمّ ابنها، وقادت النعجة حملها، وقادت البقرة عجلها، وقاد إله العاصفة الملك والملكة واهتمّ بها للحياة والسعادة حتّى نهاية الأيّام».

يرتدي تدوين سطر الشرق الأوسط شكلاً أدبيًا. فنحن أمام قصائد ملحمية انتقلت للحوريين. نميّز فيها نصوصاً من أصل أكادي مثل ملحة جلجامش، أو كنعاني مثل خبر تاريخ الإله الكونيرسا وزوجته أسارتو، أو حوري مثل أناشيد أوليكومي وكومربي.

٤ – النصوص الدينية

إنّ الطابع المتشعّب للنصوص الدينية الحثّية يعكس مزيج الحضارات التي التقت في أرض الأناضول، ولاسيّما ما حمله الحوريون من تقاليد ومعتقدات. ونميّز هنا ثلاث فئات: تسابيح وصلوات، كتب طقوس، تصوير الأعياد وشعائر العبادة.

* **تسابيح وصلوات**

نكتشف هنا علاقات الحثّين بآلهتهم وهي علاقات تتميّز بوجهها الواقعي: عبد يكلّم سيده فيطلب الحماية أو نعمة أو عونًا أو خدمة. ونميّز أنواعًا من الصلوات: المرافعة: «حين حل الوباء قدم مورشيلي مرافعة». المذكّرة: تتوجّه إلى إله غاب أو غضب، فيحاول المؤمن أن يهدّئه أو يجعله يتحرّك ويفعل. المرثاة، المديح، النذور، الاستدعاء.

* **كتب الطقوس**

وجدت كتب الطقوس عديدة في المجتمع الحثّي. قد يكون المحتفل رجلاً أو ساحرًا، أو امرأة تسمى «العجوز»، أو «الحكيمة». فكان يتمّ كل احتفال سحري من أجل هدف محدّد: التطهير من الشر، وضع حدّ لحالة بائسة. أمّا أشهر الطقوس فهي طقوس الاستبدال: ينقل الشر والنجاسة من المتألّم إلى حيوان أو صورة. وهناك طقوس ضدّ الوباء في الجيش، ضدّ الخلافات العائلية، ضدّ الحرم، ضدّ الأرق، ضدّ العجز الجنسي، ضدّ السحر والوباء... وهناك طقوس تأسيس (بناء) وشفاء ووضع طفل وتكفير عن زنى داخل العائلة.

* **الأعياد وشعائر العبادة**

تتضمّن لويحات عديدة من بوغازكوي تصويرًا للأعياد والاحتفالات في مناسبات خاصّة إكرامًا لهذا الإله أو ذاك. إنّ للأعياد طابعًا رسميًا، وهي تتمّ في تاريخ مُعيّن وحسب برنامج محدّد. نصّ هذه الكتب طويل، لأنّ العيد يمتدّ أيّامًا عديدة بل عشرات الأيّام. ومن أهمّ الأعياد عيد الربيع، عيد الشهر، عيد الخريف، عيد الشتاء...

وقد حدّد لكل عيد احتفال خاصّ. وإليك ما قيل في عيد الربيع: اليوم الأوّل: إذا ذهب الملك إلى فوق، إلى حتوسا، وحين ينطلق الملك من حتوسا، يذهب الملك والملكة من حتوسا إلى تاحوربا. ويدخل الملك إلى تاحوربا على مركبة... اليوم الثاني: في الغد، يدخل الملك والملكة إلى حتوسا، ويركض الحرس الشخصي ورجال الحاشية إلى جبل تيبوا، ويستحمّ الملك والملكة في بيت «ترنو». ثمّ يصعد الملك في مركبة خفيفة إلى

حتوسا، ويلتئم المجلس الكبير في «حالنتو». اليوم الثالث: في الغد، تصل جزّة أرينا. طقوس بيت حالنتو. المجلس الكبير.

إنّ النصوص التي تتطرّق إلى شعائر العبادة، تترجم نظرة الحثّيين وممارساتهم الدينية وطريقة شكرهم للإله الذي يحميهم في حياتهم اليومية. وهناك نمطان من الممارسات الدينية: شعائر العبادة المحلّية مع تقاليد قديمة جدًّا، وشعائر عبادة الدولة التي يقوم بها الملك. وإذا تحدّثنا عن أدوات العبادة نجد موازاة بين الحجارة «حواسي» أو الأنصاب الحثّية، ومصبه التوراتية. فكلاهما ينتصبان في الهيكل أو المعابد الريفية ويرتبطان بالأشجار المقدّسة.

* نصوص التنجيم

مارس الحثّيون التنجيم، شأنهم شأن شعوب الشرق الأوسط القديم حسب التقنيات الشائعة: التكهّن، القرعة، تفحّص الأكباد. وقد دوّنت النصوص التنجيمية بصورة مقتضبة وبشكل سؤال وجواب: هل سيحصل هذا الحادث، نعم أو لا، وفي أي ظرف؟

وكانوا يسألون وسيط الوحي بطرق ثلاث: ملاحظة طيران الطيور، القرعة ترميها «العجوز»، وأحشاء الحيوانات يفسّرها العرّاف.

النصوص الكنعانيّة

أ – المقدّمة

١ – كنعان

إنّ اسم كنعان يحمل بعض الالتباس. نقرأه منذ منتصف القرن الخامس عشر في كتابة بابلية مسمارية لأدريمي ملك ألالخ، شمالي غربي سورية. وقد طبّقه مصريو المملكة الحديثة على الواجهة البحرية التي يتقاسمها اليوم لبنان وسورية وفلسطين. وإذا عدنا إلى تقليد البيبليا التاريخي، فالكنعانيون هم سكّان فلسطين الذين تغلّب عليهم بنو إسرائيل حوالي سنة ١٢٠٠. ولكنّ التبدّل السياسي الذي حصل لا يعني تواصلات في التاريخ الأدبي. فعلى مستوى اللغة نعرف بشهادة أش ١٩ :١٨ أنّ العبرية، لغة الإسرائيليين واليهوذايين كانت «لغة كنعان». ولهذا يسمّي اللغويّون «كنعانيًّا» فرع اللغات السامية التي تمثّل العبري والفينيقي. وقد يكون العبرانيون الآتون من البداوة قد أخذوا لغة الحضارة الكنعانية فصارت لغتهم كما سيأخذون الكتابة الأرامية فتصبح كتابتهم. ومع هذا، فالعلماء لا يتحدّثون عن الأدب الكنعاني، فالشميلة لم تتمّ بعد. بل يقولون: هناك أدب فينيقي وأدب عبري. حتّى الآن لم نجد أثرًا أدبيًّا لسائر الشعوب الذين أقاموا على واجهة البحر المتوسط بالقرب من الفينيقيين والعبرانيين. هذا هو وضع الفلسطيين الذين أقاموا على الشاطئ الجنوبي لفلسطين يوم كان بنو إسرائيل يقيمون في الجبال.

٢ - الفينيقيون

خلال الألف الأوّل ق. م. كانت المدن الساحلية الواقعة شمالي أرض الفلسطيين منطقة الفينيقيين، توحّدها اللغة والحضارة المادية ونوعية الحياة رغم التفتّت السياسي الذي فرضته الطبيعة في ذاك الزمان. وكان غنى الفينيقيين يأتيهم من التجارة عبر البحر. هذا ما عبّر عنه حز ٢٧ - ٢٨ في أقوال على صور تعبّر عن دهشته وغيرته. ومثل هذا الازدهار خلق انطلاقة نحو الفن والجمال على مستوى البناء (بنوا هيكل سليمان ١ مل ٥ : ١٥ : ٣٢) بأمر ملكهم حيرام وصنعوا كل آنيته (٦ : ١٣ - ٥١) بقيادة حيرام آخر الذي أبوه من صور وأمّه من سبط نفتالي (١ مل ٧ : ١٣) والذي يقول فيه ٢ أخ ٢ : ١٣ : «هو ابن أرملة من بنات دان، وأبوه رجل من صور، عالم في عمل الذهب والفضّة والنحاس والحديد والحجر والخشب والأرجوان والبرفير البنفسجي والكتّان الناعم والقرمز». وكان للصيدونيين دور كبير في بناء السامرة بأمر ملكهم إتبعل الذي زوّج ابنته إيزابيل بآحاب ملك السامرة وبنى لها في العاصمة معبدًا للبعل (١ مل ١٦ : ٣١). وتأثّرت فخّاريات الفينيقيين بمصر قبل أن تأخذ انطلاقتها وتنتشر في كل حوض البحر المتوسط. غير أنّنا لم نجد الكثير من نتاج القلم في المدن الفينيقية. منهم من قال إنّ الفينيقيين كانوا يدمّرون «كتبهم» فلا يصل إلى سرّهم «التجاري» أحد. ومنهم من قال إنّ اليونانيين أزالوا معالم الفينيقيين لئلاّ يعودوا إلى أرض تركوها. أمّا العينيات التي وصلتنا فهي قليلة: بعض المدوّنات الملكيّة في جبيل (بيبلوس - لبنان) تمتد من القرن العاشر إلى القرن الخامس فتعطينا نموذج نثر مليء بالخيال والصور. وهناك شهادات نادرة من العالم: مدوّنة ملك كيليكية في القرن الثامن عشر: وُجدت في كاراتيبي في تركيا. نصوص محفورة على تمائم جاءت من أرسلان تاش في شمال سورية. هذا يدل على أنّ الكتابة الفينيقية ازدهرت حتّى في أرض غريبة. ولكنّ مجمل النقوشات الآتية من المدن الفينيقية هي مُختصرة. لا شكّ في أنّ الفينيقيين خلقوا أعمالاً أدبية واسعة، ولكنّهم كتبوها على الورق البردي فتلفت. غير أنّها تركت بعض الآثار في الآداب الأجنبية. إنّ حوليات صور للمؤرّخ اليوناني ميناندريس الأفسسي التي احتفظ يوسيفوس في قديمياته اليهودية ببعض فصولها، تعود إلى كرونيكات فينيقية دوّنت في اللغة الفينيقية. والميتولوجيا الفينيقية التي دوّنها فيلون الجبيلي ونقل أوسابيوس القيصري بعض المقاطع منها، قد تكون نتيجة تحوّل عميق

لنظريات الكهنة الفينيقيين. ومن نشاط الفينيقيين أيضاً بعض المؤلّفات القرطاجية التي أحبّها الرومان ومنها مقال في الزراعة لماغون.

٣ – أوغاريت

بدأت الاكتشافات الاركيولوجية في رأس شمرا (يبعد حوالي ١٠ كلم إلى الشمال من مرفأ اللاذقية) منذ سنة ١٩٢٩. تكوّن هذا التلّ من بقايا مدينة انتهى تاريخها في عصر البرونز. ومنذ سنة ١٩٣١ عرف العلماء أنّ اسم المدينة هو أوغاريت، وقد تحدّثت عنها الوثائق المسمارية منذ الألف الثاني ق. م.

سُمّيت النصوص «كنعانية» ولكنّ اللغة ليست كنعانية بل لهجة سامية تتميّز عن الفينيقية والعبرية. سُمّيت اللغة الأوغاريتية، ولكنّها لم تكن اللغة الوحيدة المكتوبة في أوغاريت. فقد وُجدت مدوّنات مصرية هيروغليفيّة وعدد من اللويحات المكتوبة بطرق متعددة. فالأبجدية القبرصية المينوسية (أي قبرص وكريت) التي لم تُحل رموزها بعد، تتمثّل ببعض لويحات تشهد على العلاقات التجارية والثقافية بين أوغاريت وبحر إيجه. ولكنّ مجموعة اللويحات اللاأوغاريتية الآتية من راس شمرا كُتبت بالحرف المسماري: اللغة الحثية، اللغة الحورية، واللغة البابلية التي فرضت نفسها لغة دولية حتى نهاية عصر البرونز. ففي اللغة البابلية دوّنت المراسلات الدبلوماسية التي وجدت في أرشيف أوغاريت الملكي. أمّا اللغة المحلّية فدوّنت التقاليد الوطنية (ميتولوجيا، طقوس) والمراسلات الخاصة.

إنّ تنوّع اللغات الموجودة في أوغاريت يكشف اتّساع علاقات المدينة الدولية، والتفاعل بين سكّان من اتنيات مختلفة (أسماء سامية مع أسماء حورية، كتب طقوس في لغتين حيث نجد مقطعًا حوريا ثم أوغاريتيا). وقد أبرز الأرشيف المُكتشف هناك التنظيم الداخلي لدولة صغيرة كانت أوغاريت عاصمتها، كما أبرزت موقعها على المستوى الدولي في المرحلة الأخيرة من تاريخها أي في القرنين الرابع عشر والثالث عشر ق. م.

وإذا عدنا إلى أرشيف إبله (تل المرديخ، قرب حلب) نرى أنّ اسم أوغاريت كان معروفًا منذ سنة ٢٤٠٠ ق. م. وقد دلّت التنقيبات على أنّ المدينة كانت مزدهرة منذ بداية الألف الثاني، وكانت على اتصال مع مصر. إلى هذا الوقت تعود السلالة الملكية التي حكمت المدينة حتى زوالها بطريقة نهائية. تتحدّث النصوص القديمة عن السلالة الملكية

(أختام) منذ بداية الألف الثاني، ولكنّنا لا نستطيع تتبّع تاريخ أوغاريت وتسلسل ملوكها قبل سنة ١٤٠٠ ق. م.

تدور المدينة في الفلك المصري. فهناك وثائق تدل على أنّ الفرعون أمينوفيس الثالث (١٤٠٢ – ١٣٦٤) يتدخّل في شؤون أوغاريت. وتطلعنا النصوص على صراعات مع الدول المُجاورة. أمّا الحدث الأبرز في تلك الفترة فهو تدخل الملك الحثّي العظيم شوبيلوليوما الأوّل الذي تسلّط على الممالك الصغيرة في سورية الشمالية وانتزع أوغاريت من التأثير المصري. وظلّت أوغاريت تدور في فلك الحثيين حتى الحدث القاتل الذي حصل حوالي سنة ١١٨٠ : دمّر حريقٌ المدينة كلّها وأزال الدولة الأوغاريتية يوم تحطّمت المملكة الحثية وواجهت مصر هجمات شعوب البحر. كانت كارثة أوغاريت نموذجًا لمنطقة انقلبت أوضاعها في نهاية عهد البرونز. وهكذا تتهيّأ وحدات سياسية جديدة ستحتل المسرح الدولي خلال العصر الحديدي.

وأعطتنا النصوص البابلية والأوغاريتية التي وجدت في أوغاريت، معلومات عن الاقتصاد والمجتمع ونظُم مملكة أوغاريت. فهناك وثائق إدارية تعرّفنا بأهمّ المنتوجات المحلية (الحبوب، الخمر، الزيت، الملح، الأرجوان، الصدف) والمنتوجات العابرة في أوغاريت التي كانت مركزًا تجاريًا هامًّا بحريًا وبريًّا (المعادن، النحاس والقصدير، الحجارة الكريمة). وكانت الجماعات (عظماء الملك بل الملك نفسه) توجّه (أو تدقّق في) الانتاج والتجارة. كانت الجماعات الريفية تدفع عشر محصولها الزراعي بواسطة الشيوخ أو الموظّفين أو وكلاء الملك. وكانت المدينة مركز إنتاج صناعي. كان الصنّاع متخصّصين وكانوا في «نقابة» لها رئيسها وكان هناك من يمسك حسابات الموادّ المستعملة. هذا يعني أنّنا بحاجة إلى عدد من الكتبة لتسيير هذا الاقتصاد الموجّه. أمّا حقّ التجارة فكان امتيازًا يمنحه الملك. وهكذا مثّلت أوغاريت نموذجًا معروفًا عن هذه الدويلات السورية في عصر البرونز. يعيش أناس مختلفون تحت سلطة ملك بفضل نظام إنتاج فاعل يمكنه أن يولّد الضغط الاجتماعي (هناك من يقول إنّ كارثة القرن الثالث عشر سبّبتها ثورة اجتماعية). كان الملك في أوغاريت شخصاً مقدّسًا، والأساطير تمتدح وظيفته الملكية: فهو ابن الإله السامي ورضيع الإلاهات. وتقدّم لنا الميتولوجيا مجمع آلهة هو انعكاس سماوي لقصر ملكي. وكان الملك يقوم ببعض الوظائف الدينية خلال الذبائح العامّة أو حفلات التكفير الجماعية. أمّا علاقته بالكهنة فهي غامضة.

ب - اكتشاف النصوص الأوغاريتية وحلّ رموزها

١ - الاكتشاف

سنة ١٩٢٨ كان فلّاح سوري يفلح حقله في مينة البيضاء التي تبعد كلم واحد عن راس شمرا. فاكتشف مدفنا لفت انتباه مصلحة الآثار في سورية التي كانت آنذاك تحت الانتداب الفرنسي. وبدأ التنقيبات كلود شافر في مينة البيضاء. وفي تلّ رأس شمرا نفسه. في أيّار سنة ١٩٢٩، وقع المنقّبون على كمّية من الأسلحة وأدوات نذور من البرونز وقد حفرت عليها علامات مسمارية في كتابة مجهولة. ثمّ اكتشفوا ٤٨ لويحة طينية حفرت عليها الحروف المسمارية عينها. وتلاحقت حملات التنقيب من سنة ١٩٣٠ إلى سنة ١٩٣٣ فقدّمت سلسلة من اللويحات التي تشكّل أجمل الوثائق عن الميتولوجيا الأوغاريتية. كل هذا وُجد في بيت رئيس كهنة أوغاريت. ووُجدت معه أولى اللويحات البابلية.

وتتابع العمل، فظهرت بقايا هيكلين وأنصاب رُسمت عليها آلهة. وفي سنة ١٩٣٩، بدأت التنقيبات في القصر الملكي. وهناك اكتشف البحاثة أرشيفًا غنيًا من اللويحات الأوغاريتية والبابلية. أعطتنا اللويحات الأوغاريتية معلومات عن اقتصاد المملكة وإدارتها، وقدّمت لنا اللويحات البابلية المراسلات الدبلوماسية التي أتاحت لنا أن نكتب تاريخ أوغاريت في القرنين الرابع عشر والثالث عشر. واكُتشف سنة ١٩٥٤ فرن لطبخ اللويحات.

ثمّ وُجد أرشيف ورسائل (باللغة البابلية) في بيوت خاصّة، كما وُجدت لويحات أدبية دوّنت في اللغة البابلية. أمّا في ما يتعلّق بالنصوص الأوغاريتية، فإنّ السنة ١٩٦١ كانت أغزر السنوات منذ بداية التنقيبات: فقد وجد الباحثون في بيت أحد الكهنة لويحات ميتولوجية وليتورجية تساعدنا على الاطّلاع على الديانة الأوغاريتية. ثمّ وُجدت لويحات أخرى خلال شتاء ١٩٦٩ - ١٩٧٠. ونشير أيضاً إلى تنقيبات تمّت في رأس ابن هاني الذي يبعد ٣ كلم إلى الجنوب الغربي من رأس شمرا. وُجد هناك قصر فيه مقطع لويحات - وفي إحداها نص جميل يتكلّم عن السحر.

٢ - فك رموز الأوغاريتية

كان شارل فيرولو مدير الآثار في سورية. وكان عالمًا في اللغة الأشورية. فبدأ بنقل النصوص ونشرها. كتابة مسمارية يتألّف فيها الحرف من مسمار إلى خمسة، أمّا الحروف فلم تتعدّ الثلاثين حرفًا. وهذا ما دفع فيرولو إلى القول إنّنا أمام أبجدية جديدة من الأبجديات

السامية. قرأ الألماني هانس باور النصوص، وحسّن إدوار دورم القراءة فاكتشف أوّل عبارة وهي «رب كهنم» أي رئيس الكهنة. وهكذا بدأ العلماء يترجمون النصوص الأوغاريتية التي كرّس لها شارل فيرولو حياته كلّها.

نحن أمام لغة سامية غربيّة (اللغات السامية الشرقية: الأشوري، البابلي)، والعالم السامي الغربي تفرّع منذ الألف الأوّل ق. م. إلى الكنعانية في الشمال والأرامية، إلى العربي الجنوبي واليمني في الجنوب. وما نجده في إبلة دليل على وجود السامية الغربية منذ سنة ٢٣٠٠ ق. م.

وُجدت في رأس شمرا نصوص من أنواع متعدّدة، لائحة أسماء (فلان بن فلان)، لائحة مواد غذائية (طحين، زيت، خمر...)، لائحة بما دخل إلى المخازن أو مالية الدولة. وهناك لائحة بيوت تدلّ على إدارة الأملاك غير المنقولة (بيوت، حقول، كروم).

وهناك الرسائل بين الأفراد، والرسائل الدبلوماسية. وأخيرًا كتب الطقوس: أسماء الآلهة، طريقة تقدمة الذبائح ومُشاركة الملك في مثل هذه الاحتفالات. وقد وجد سنة ١٩٢٩ كتاب طقوس كبير يتضمّن عبارات تشجب الخطيئة وتقدّم الذبائح. كانت هذه العبارات تتلى في جوقتين (النساء من جهة والرجال من جهة ثانية) بحضور ملك وملكة أوغاريت. ووجد سنة ١٩٦١ كتاب طقسي نجد فيه الصلاة التي يوجّهها شعب أوغاريت للاله بعل ساعة يدق الخطر. «إن هاجم عدوّ قويّ أبوابكم، إن هاجم خصم شجاع أسواركم، فارفعوا عيونكم إلى بعل، وقولوا: يا بعل، أبعد القويّ عن أبوابنا، أبعد الشجاع عن أسوارنا. يا بعل نكرّس لك ثورًا. يا بعل سنفي بنذرنا. يا بعل، سنكرّس لك ذكرًا (أو بكرًا). يا بعل ستتمّ ذبيحة دموية. يا بعل، سنقدّم وليمة. يا بعل سنصعد إلى المعبد. يا بعل سنسير في الطريق المؤدية إلى الهيكل. حينئذ يسمع بعل صلواتكم فيطرد القويّ بعيدًا عن أبوابكم والشجاع بعيدًا عن أسواركم».

ونقدّم نصًا يدلّ على أسلوب التوازي في النصوص: «إسمع، يا بعل القويّ. أصغ يا راكبًا على الغمام. نجعل الموقدة في البيت ومشعل النار في القصر. تكون المرأتان امرأتي إيل، تكونان امرأتي إيل إلى الأبد. يُذبح البقر والأغنام أيضاً. ينحر العجول وأسمن الكباش، عجول السنة (التي عمرها أقلّ من سنة) والحملان».

ج – النصوص الأدبية في أوغاريت

١ – الأساطير

نعرف أسطورتين أوغاريتيين كبيرتين، وقد دوّنت كل منها على ثلاث لويحات مشوّهة. إنّهما تتعلّقان بملكين غريبين ولكنّهما تتوجّهان إلى أهل أوغاريت. تعطياننا العبر العديدة فتحذّر الإنسان من محاولة الارتفاع إلى مستوى الآلهة، أو تعلّمه طرق العناية الإلهية وضرورة الوظيفة الملكية وأهمية السلالة (الملكية الوراثية هي النظام الذي أراده إيل، الإله السامي).

أوّلاً: أسطورة أقهات

تحسّر دانيل لأن لا نسل له. فظهر له بعل في الحلم وأمره بأن يقوم ببعض الطقوس ليزول شقاؤه. سيكون له ابن يتمّم نحوه واجبات مذكورة في النصّ. تشفّع بعل لدى الإله إيل فبارك دانيل الذي وُلد له ولد. وتصوّر اللوحة الثانية أقهات ابن دانيل على أنّه صيّاد شاب فسلّمه إله الصناعة قوسًا عجيبة. فاشتهت الإلاهة عنات (الإهة الصيد أيضاً) هذا السلاح الجديد. دفعت للبطل سعرًا غاليًا جدًا، بل قدّمت له الخلود، على ما يبدو، ولكنّ اقهات رفض. غضبت الإلاهة وانتزعت من الإله إذنًا بأن تنتقم من اقهات. حين كان الصياد يأكل طارت فوقه ورمته برجل يشبه الباز لتقتله. وتنفّذ مقصدُ عناة. علم دانيل بموت ابنه، فلعن الطيور وطلب من بعل أن يقتل الباز فوجد في حلقه بقايا الميت، فأقام له مراسم الجنازة. وبعد أن عاشت أخت اقهات في الحداد عزمت على الانتقام لأخيها. تزيّت بزي يجعلها شبيهة بالإلاهة عنات وذهبت إلى ذلك الذي دفعته عنات ليقتل اقهات... وينتهي النصّ هنا لأنّ الأسطورة ناقصة. قد ينتهي الخبر بنهاية سعيدة فيروي كيف أنّ دانيل حصل بعد هذه المحنة على ذرية كبيرة واستعاد ابنه اقهات. أمّا العبرة فهي تحذير من التهوّر الذي يمثّله اقهات ودعوة إلى الحكمة التي يجسّدها دانيل.

ثانيًا: أسطورة كارت

كارت هو ملك لا ولد له. فقد ضربه الشقاء وانتزع منه امرأته وأولاده. قدّم ذبيحة، فظهر له إيل في الحلم وعلّمه ماذا يعمل لكي يستعيد نسله: يجمع جيشًا، يحاصر مدينة بعيدة فيُخضع ملكها الذي يعطيه ابنته زوجة له. بعد أن روت اللويحة حلم كارت وأمر

الإله له، ذكرت الحلم وروت تنفيذ المُخطّط بكلام مماثل لكلام إيل. وتبيّن اللويحة التالية نجاح العملية: أعطى الملك البعيد ابنته وتمّ الزواج. وأعلن أنّه سيكون للزوجين سبعة بل ثمانية أبناء وسبع بنات بل ثماني. وبعد فجوة في اللويحة نرى امرأة كارت تدعو عظماء المملكة إلى وليمة فينتحبون لأنّ كارت سيموت. وتبدأ اللويحة الثالثة برثاء كارت الغريب. موته يبعث على الشكّ لأنّ الملك هو ابن الإله. ولكنّ الملك أرسل في طلب آخر بناته (تسمّى الثامنة) فقامت بأعمال طقسية... وصوّر حدث جديد الأرض التي لفحها الجفاف بسبب مرض الملك (يسبّب مرضه كارثة كونية). ثمّ ينتقل الراوي من الأرض إلى السماء فيرى أيل يدعو جماعة الآلهة لكي يشفوا كارت. تهرّب الآلهة، فصنع إيل خليقة مجنّحة تحمل الشفاء. ولكن، ما إن استعاد كارت نشاطه حتّى برزت محنة جديدة. سعى وليّ العهد ياسيب، لكي ينزل أباه عن العرش لأنّه «لا يدافع عن حق الأرملة ولا يقضي للبؤساء». وتنتهي اللويحة بلعنة يتلفّظ بها كارت على ياسيب.

٢ – الميتولوجيا

الفارق الوحيد بين الأساطير والميتولوجيا هو أنّ العمل يتمّ في العالم الإلهي مع الميتولوجيا. وبفضل الميتولوجيا، تعرّفنا إلى مجمع الآلهة الأوغاريتي وهو منظّم بطريقة متناسقة. يتسلّم إيل الوظيفة الإلهية الرئيسية. إنّه الشيخ الحكيم والصالح وبه يرتبط توازن الكون. إلاّ أنّه لا يستطيع أن يتدخّل بطريقة فاعلة. بعل الشاب هو بطل شجاع وهو يحتاج إلى من يهدّئ غلواء عنفه. للإلاهات الكبيرات دور ثانوي: إنّهنّ صورة عن الآلهة الذكور: أشيرة هي زوجة الإله إيل، هي المحتالة تجاه الحكيم. عناة هي أخت بعل، تتحلّى بالعنف أكثر ممّا بالبطولة.

أوّلاً: سطرة بعل

هناك لويحات عديدة دوّنها رئيس الكهنة ايلوملكو فروى مغامرات الإله بعل الذي هو في قلب عبادة أهل أوغاريت. هل تمثّل هذه اللويحات أحداث دورة سطرية واحدة؟ هل يشكّل كل لخبر وحدة في ذاته؟ وإذا كنّا أمام دورة، فأيّ ترتيب نتبع؟ هل نفكّر أنّ كل حدث ميتولوجي يوافق وقتًا من الاحتفالات الدينية حسب تناغم الفصول. تلك أسئلة يتجادل فيها حتّى اليوم دارسو الآداب الاوغاريتية.

* **بعل والبحر**

موضوع القصيدة هو انتصار الإله بعل على يم إله البحر. بنى يم قصرًا فدلّ على مملكته، وحاول أن يثبت ملكه بإخضاع بعل الذي هو «سيد الأرض». وأرسل وفدًا إلى جماعة الآلهة يطلب منهم أن يسلّموه بعل. وافقت الآلهة، أمّا بعل فرفض واتّهم الآلهة بالجبانة. وسلّح كوثار، الإله الحدّاد والمهندس، بعل فبارز يم، إله البحر. فغلبه وقتله. هكذا تنظّم الكون في عالم أوغاريت كما تنظّم في العالم البابلي حيث نرى «الإله الخالق» يقتل وحش البحر الأولاني ثمّ يخلق الكون. أمّا وظيفة هذه السطرة الأوغاريتية فتشديد على التسلّط على البحر لأنّ الإله يم (البحر) خضع أمام بعل.

* **بعل وعناة**

الوجه المهمّ في هذه اللويحة هو وجه الإلاهة عناة العنيفة. ولكنّنا نتساءل هل هذه القصيدة هي امتداد لقصيدة بعل والبحر؟ فالعمود الأوّل يصوّر وليمة أقامها بعل ليحتفل بانتصاره على يم. ثمّ تصوّر اللويحة عناة وهي تقتل خصومًا سرّيين في أرض المعركة ثمّ في داخل قصرها. ما معنى هذا الحدث؟ يرى فيه بعض البحّاثة طقسًا دمويًا من طقوس الخصب. فبعد أن ارتدت عناة ثيابها سمعت بعل يدعوها. قلقت لأنّها ظنّت أخاها في خطر وهي من اعتادت أن تحمل إليه العون. ولكنّ بعل طلب منها أن تتوسّط إلى الإله إيل ليقبل بأن يُبنى قصر لبعل فيدلّ على سلطانه السامي. وفي نهاية اللويحة نرى عناة ذاهبة إلى كاشر.

* **قصر بعل**

نحن عند كاشر الذي أتته عناة وأفهمته أنّ لا قصر لبعل. صنع الإله سلسلة مصنوعات فنّية حملها بعل وعناة إلى الإلاهة أشيره زوجة الإله إيل، وهما يطلبان رضاها. فذهبت أشيرة إلى إيل زوجها ودافعت أمامه عن قضيّة بعل: لا بدّ من بناء القصر ليمارس بعل وظائفه كسيّد العاصفة والمطر. فاقتنع إيل. وإذ علم بعل بواسطة عناة بنجاح مسعاه، دعا كاشر الذي بدأ بالعمل. وحين وصل بعل إلى قمّة مجده أرسل يتحدّى الموت. فتكريس

ملك بعل وتشييد قصره يقابل عيد تنصيب الله ملكًا في أرض إسرائيل في بداية السنة. نُصِّب بعل سيِّدًا للمطر، لهذا فتح كاشر نافذة في قصره يرسل منها المطر على الأرض.

* بعل والموت

يروي هذا الحدث الذي يحتل لويحتين من لويحات ايلوملكو تفاصيل الحرب بين بعل وموت (اله الموت). أمر موت بعل أن ينزل في فمه. استسلم بعل فاختفى. عرف الإله إيل بهذا الاختفاء فأعلن الحداد وتحسّر على البشر الذين حُرموا من «إله الأرض». وبكت عناة هي أيضاً، ولكنّها وجدت جسد أخيها فحملته بمعاونة الإله شمش (الشمس) إلى قمة الجبل الذي يشكل الرباط بين السماء والأرض. ثمّ ذهبت تبحث عن مُوت القاتل فمزّقته تمزيقًا. وعاد بعل إلى الحياة (هناك فجوة كبيرة تحرمنا من حدث هامّ) لأنّنا سنراه جالسًا على عرشه على الجبل. وبعد سبع سنين واجه بعل مُوت من جديد في مواجهة توقفت بأمر إيل الذي يحافظ على التوازن في الكون. مُنع إيل من أن يمحق بعل ولم يُسمح لبعل بأن يُهلك موت. تستند هذه السطرة إلى ملاحظة دورة المياه، مبدأ الحياة. تَترك المياه السماء وتَدخل إلى بطن الأرض (أي مسكن الموت)، وتعود من هناك إلى السماء لتكوّن السحب من جديد. والينابيع (أو العيون) التي تجمع المياه الجوفيّة والسماء، هما الفاعلان في إعادة هذا التكوين. فاسم الإلاهة عناة يرتبط بالينابيع. أمّا دور الإله شمش فواضح في الميتولوجيا. أمّا صراع السنة السابعة بين بعل وموت، فهو يدلّ على الاعتقاد أنّ نهاية السبع سنين فترة حرجة في حياة الكون، وقت صراع بين قوى الحياة وقوى الموت. أمّا حكم الإله إيل فيعني أنّ الحياة والموت باقيان ما بقي الإنسان.

* أحداث ميتولوجية أخرى عن بعل

نرى بعل سيّد المطر، جالسًا على جبله. تسيل منه المياه وتُحيط به البروق. ونراه في لويحة أخرى يخصب البقر. ذهب بعل ليصطاد البقر البري، وراحت عناة تبحث عنه فالتقت به كما التقت بقطيع من البقر. وينتهي النصّ بإنشاد ولادة العجول. قد نجد هنا إشارة إلى أنّ بعل أحبّ بقرة قبل أن ينزل تحت الأرض.

وفي لويحة اكتشفت سنة ١٩٥٩، نطّلع على علاقات بعل بعناة: أكلت عناة لحم أخيها بعل من دون سكين. وشربت دمه من دون كأس، ثمّ زارت الينابيع والعيون. إنّ عناة الإلاهة الينبوع (أو العين) امتلأت من جوهر أخيها، امتلأت من الماء.

وهناك نصّ يروي حرب بعل مع كائنات سرّية تسمى «الشرهة» و«المخرّبة». خرج بعل مضرّجًا بالدم ولكنّه انتصر. أعلن الإله إيل في النهاية مملكة بعل.

ثانيًا: ولادة الآلهة

إيل هو والد الآلهة. يلتقي على شاطئ البحر الإهتين: أشيرة وبديلتها. وبعد أن قامت السيّدتان بعملية سرية حاول الإله إيل أن ينام معهما. ولكنّه كان ضحيّة عجزه ولا ننسى أنّ ملامح الإله إيل هي ملامح عجوز. وبعد أن شوى عصفورًا، استعاد نشاطه فحبلت المرأتان وولدتا شخصين هما نجمة الصبح ونجمة المساء، وهذا يعني خلق الزمن أو خلق عالم النجوم. ثمّ ضاجع إيل المرأتين فولدتا الآلهة المشهورين بالشراهة. وإذ لم تستطع محاصيل الطبيعة أن تشبعهم، أمر إيل أن تُحمل إليهم تقدمة. فترك الآلهة «الشرهون» الصحراء وذهبوا إلى الأرض المزروعة حيث وجدوا لهم غذاء. الآلهة الشرهون هم آلهة من الدرجة الدنيا، هم «أبناء إيل» المذكورون في اللويحات الليتورجية والذين يتغذّون من تقدمات يرفعها إليهم البشر. وهكذا تعلّمنا السطرة أنّ خدمة الآلهة تبعث الإنسان على العمل في الزراعة التي هي عنصر جوهري من عناصر الحضارة.

ثالثًا: ميتولوجيات ذات وظائف دينية خاصّة

نجد في رأس شمرا نصوصاً ميتولوجية عديدة تختلف عن دورة بعل ونشيد ولادة الآلهة. ليست وظيفتها أن تذكر أو تفسّر أو تؤوّن أحداثًا أساسية وكونية مثل خلق العالم أو تعاقب الفصول. إنّ وظيفتها أن تحافظ على فاعلية ممارسة من الممارسات، أن تتجاوب مع حاجات خاصّة. قد تفترض هذه السطرة طقوسًا، ولكنّ هذه الطقوس ظرفيّة وهي تختلف عن تلك التي نجدها خلف السطرة ذات الطابع الكوني.

* أعراس القمر

يروي هذا النص الصغير زواج إله يحمل اسم القمر الاوغاريتي والإهة البابليين القمرية. ويصوّر النصّ الاستعداد للزواج (الذي يزوّج، وزن المهر الذي يحمله العريس) وتنتهي اللويحة بنشيد للإلاهات القابلات اللواتي يحضرن الولادات. فالقمر «الذي يُولد

من ذاته» يُعتبر كفيل الخصب البشري. وإذ أراد النص أن يعطي هذا الموضوع وجهًا دراماتيكيًا، جعل القمر وبديله بشكل كائنين من جنسين متقابلين (رجل وامرأة)، وهذا ما ميّز المعتقدات البابلية (عرفت الإهة القمر = سين) والمُعتقدات الغربية (الإله القمر). فالقصيدة هي نشيد زواجي يؤمّن للمتزوّجين الجدد نسلاً كبيرًا.

* حورون والحيّات

تروي لوُيحة وجدت سنة ١٩٦١ كيف أنّ الإهة شابة طلبت بواسطة الإلاهة الشمس (رسولة العالم الإلهي) من آلهة عديدة من أجل ضحية أفعى سامّة. رفض الآلهة الواحد بعد الآخر، أن يتدخّلوا. هكذا تعرّفنا إلى تسلسل الآلهة الأوغاريتية: بدأت اللائحة مع إيل فوصلت إلى الآلهة الكواكب. غير أنّ حورون قدّم الدواء وطلب أجرته ساعة حب مع الإلاهة التي رضيت أن تذهب إلى بيته. عُرف حورون لدى الساميين الغربيين بأنّه الإله الشافي فحدّثتنا عنه هذه السطرة.

* سكر الإله إيل

تصوّر هذه اللويحة وليمة يسكر فيها الإله إيل فيترك القاعة، يسنده الآلهة وهو «يتخبّط في خراه وبوله». ونجد في آخر اللويحة دواء نحارب به نتائج السكر.

* أرواح الموتى

هناك نصوص أوغاريتية تذكر كائنات تسمى «رفائيم» أو أرواح الموتى. تتحدّث عن وليمة دامت سبعة أيّام أولها دانيل ودعى إليها هؤلاء الرفائيم. ترتبط الوليمة المقدّمة للموتى بولادات جديدة، ويمكننا أن نعتبر أنّ المؤمنين يدعون أرواح الموتى لتؤمّن تواصل الحياة في البيت. ويُدعى الرفائيم أيضاً ليؤمّنوا البركة للمدينة أو للملك وعائلته. ومن بين الرفائيم المذكورة أسماؤهم نتعرّف إلى ملكين من ملوك أوغاريت. وهكذا يدل الرفائيم أوّلاً على موتى العائلة الملكية وغيرهم من الموتى.

رابعًا: حداد إيل لموت بعل

ذهب الرسل يبحثون عن بعل وجاؤوا يعلمون إيل بنتيجة بحثهم: «تجوّلنا حتّى أقاصي الأرض، حتّى حدود الأراضي المروية. وصلنا إلى أجمل المروج وإلى أطيب الحقول القريبة من مقام الموتى. وصلنا إلى قرب بعل فوجدناه مرميًّا على الأرض. مات بعل القدير، هلك

أمير الأرض وسيّدها. حينئذ نزل إيل الرحوم وصاحب القلب الكبير عن عرشه وجلس على الموطئ، ثمّ انتقل من الموطئ وجلس على الأرض. وذرَّ على رأسه رماد الحداد، وعلى جمجمته تراب الحزن. تحزّم بالمسح وخدش جلده بحجر وقطع بالموس شعره المضاعف. هشَّم وجهه وذقنه وصرخ بأعلى صوته: مات بعل: ماذا سيحدث للشعب؟ مات ابن داجون! ماذا سيحدث للمجموعة البشرية؟ سأنزل إلى الأرض على خطى بعل».

الفصل الثاني والعشرون

الكتابات الفينيقيّة

يشهد هيرودوتس المؤرّخ اليوناني أنّ الفينيقيين لعبوا دورًا هامًّا في نشر الأبجدية التي نقلوها إلى اليونانيون. فاليونانيون «أخذوا الحروف من الفينيقيين الذين علّموهم إيّاها، فحوّروها بعض الشيء وسمّوها «فينيقيات» حين استعملوها، وهذا حقّ، لأنّ الفينيقيين أدخلوها إلى اليونان». وكان فلافيوس يوسيفوس المؤرّخ اليهودي صدى لواقع معروف في العالم القديم حين كتب: «بين الشعوب الذين اتصلوا باليونانيين، استعمل الفينيقيون الكتابة في تنظيم الحياة ونقل ذكر الأحداث العامّة، هذا ما يوافقنا عليه كل إنسان».

كان الأدب الفينيقي غنيًا، ولكنّه كُتب على البردي أو على الجلد في مناخ رطب مثل لبنان أو تونس (فيما يخصّ قرطاجة)، فلم يصل إلينا شيء منه. إلاّ أنّ الترجمات والاقتباسات والمدوّنات اليونانية على الحجر تتيح لنا أن نكوّن فكرة ولو ضئيلة عن أهمّية ومضمون هذا الأدب الفينيقي.

نحدّد موقع هذا الأدب الفينيقي في إطاره التاريخي والسياسي. لم يكن الفينيقيون يومًا دولة سياسية موحّدة، لم يكن لهم كلّهم نظام مركزي، لهذا يبدو من الصعب أن نكتب تاريخ الفينيقيين، بل تاريخ المدن أو الممالك الفينيقية. فحوالي سنة ١٠٠٠ ق. م. ظهرت الممالك الفينيقية في صور وصيدون وجبيل كامتداد ووريثة للممالك الكنعانية الصغيرة في نهاية البرونز الحديث. كانت هذه المدن دويلات صغيرة فوجّهت أنظارها نحو التجارة الدولية ولاسيّما التجارة البحرية. وهكذا امتدّ تأثير الفينيقيين السياسي والاقتصادي نحو

الجنوب (علاقة حيرام ملك صور مع داود وسليمان، التجارة في البحر الأحمر) ونحو الشمال ولا سيّمَا على جانبي الأمانوس (مملكة كوي وسامال باتجاه مناجم الفضة في طورس، في تركيا)، ونحو الغرب حيث أسّسوا مستوطنات على شاطئ البحر المتوسط، لا سيّمَا في قبرص ومالطة وقرطاجة وصقلية وسردينية وإسبانيا (وحتّى كادكس). وكانت قمّة الانتشار الفينيقي في القرن التاسع والمنتصف الأوّل للقرن الثامن.

بعد منتصف القرن الثامن، واجهت الممالك الفينيقية في الشرق المدّ الأشوري. ودخلت بشكل أو بآخر في إطار المملكة الأشورية ثمّ المملكة البابلية ثمّ الفارسية قبل أن تخضع للإسكندر (حصار صور) والسلوقيين والرومان. وفي هذا الإطار السياسي للشرق الأوسط، تراجعت اللغة الفينيقية شيئًا فشيئًا أمام الأرامية ثمّ اليونانية. ولكنّ الفينيقيين ظلّوا يستعملون لغتهم في المدن التي حافظت على بعض الاستقلال السياسي كما في الاغتراب (في مصر مثلاً). وإنّ آخر المدوّنات الفينيقية المؤرّخة بوضوح تعود بنا إلى القرن الثاني ق. م. غير أنّ بعض النقود وبعض المدوّنات غير المؤرّخة تشهد على الكتابة الفينيقية في القرن الأوّل بل في القرن الثاني ب. م..

بعد أن خسرت المدن الفينيقية استقلالها، ظلّت مستوطنتا قبرص وقرطاجة وغيرهما تلعب دورًا سياسيًا واقتصاديًا وثقافيًا هامًّا. فخلال القرون الخامس والرابع والثالث ق. م.، كاد حوض البحر الأبيض المتوسط الغربي يصبح كلّه بحرًا «فينيقيًا» قبل أن يتحوّل على أثر الحروب الثلاثة بين قرطاجة وروما إلى «بحر روماني». وبعد أن دمِّرت قرطاجة تدميرًا كاملاً سنة ١٤٦ ق. م. ظلّت اللغة الفينيقية مستعملة في أفريقيا الشمالية، كما تشهد على ذلك المدوّنات الفينيقية الجديدة حتّى القرن الثالث ب. م.، والمدوّنات اللاتينية الفينيقية حتّى القرنين الرابع والخامس ب. م. وتلميحات القدّيس أوغسطينس في بداية القرن الخامس ب. م..

وها نحن نتوقّف أوّلاً عند بقايا الأدب الفينيقي، ثمّ نتحدّث عن المدوّنات الفينيقية.

أ – بقايا الأدب الفينيقي والفونيقي

إذا كان التقليد المخطوطي لم يحتفظ لنا بشيء من الأدب الفينيقي بحصر المعنى، إذ إنّه لم يصل إلينا حتّى الآن أي مؤلّف فينيقي، فهناك عدد من الشهادات تدلّ على عظمة هذا الأدب وأهميته.

١ - الأدب الفينيقي

تشهد النصوص الأوغاريتـية في القرنين الرابع عشر والثالث عشر ق. م. على غنى وتنوّع أدب العالم السامي الغربي (بالنسبة إلى العالم السامي الشرقي في العراق اليوم) على شاطئ سورية ولبنان وفلسطين مع الميتولوجيا والأساطير وكتب الطقوس... ومن المعقول أنّه كان لمدن صور وصيدون وجبيل أدب مشابه كُتب على أوراق البردي والجلد. فاستعمال البردي في جبيل ووجود الأرشيف أمر معروف منذ سنة ١١٠٠ ق. م. تقريبًا انطلاقًا من برديّة مصرية تروي سفر وان أمون (أون أمون).

وقد عرفنا ميتولوجيا الفينيقـيين وأساطيرهم بطريقة غير مباشرة في مقتطفات من التاريخ الفينـيقي (لفيلون الجبيلي). دوّن في اليونانية فعرفناه بما أوردنا لنا منه أسابيوس القيصري في كتابه «التمهيد للإنجيل» (القرن ٤ ب. م.). تطرح هذه المقاطع مسائل صعبة في مجال النقد الأدبي والنقد التاريخي. عاش فيلون الجبيلي في نهاية القرن الأوّل وبداية القرن الثاني ب. م. ويبدو أنّه استند في كتابه إلى مؤرّخ فينـيقي اسمه سنخونياتن (في الفينيقية سكنيتن). حاول سنخونياتن أن يجمع الأدب المتعلّق بتكوين العالم، فجعله في حماية تحوت الإله وحفظه في الهياكل. وقد ناقش العلماء شخصية سنخونياتن التاريخية وسنوات حياته. قد نكون أمام مقمّش فينيقي عاش في الزمن الهلنستي (أي بعد الإسكندر الكبير)، فدوّن في الفينيـقـية (أو ربّما في اليونانية) ملخّصاً عن تقاليد تكوين العالم في بلاده.

إذا عدنا إلى المقاطع التي وصلت إلينا، يبدو أنّ عمل فيلون الجبيلي استند إلى عمل سنخونياتن فعكس تقليدًا فينيقيًا صريحًا، إلاّ أنّ هذا التقليد تشوّه لأنّه تُرجم واقتُبس مرتين. وإنّ مقتطفات التاريخ الفينـيقي التي قدّمها أوسابيوس القيصري تتعلّق بعلم الكونيات (كوسمولوجيا)، بتاريخ الثقافة، بتاريخ كرونوس (أو الزمن)، بأخبار الآلهة المتعددة، بالذبائح البشرية، بالحيات. وقد تظهر هذه الميتولوجيات وهذه الأساطير مشوّهة في عمل نونوس من بانوبوليس والمسمّاة، «ديونيسيات» ٤٠ — ٤٣ (حوالي منتصف القرن الخامس ب. م.).

ولنا شهادة أخرى عن وجهة مهمّة من وجهات الأدب الفينـيقي القديم في مؤلّف ميناندريس الأفسسي الذي نعرفه من خلال مقتطفات أوردها فلافيوس يوسيفوس. نحن

أمام كرونيكة ملكية فينيقية تعود، على ما يبدو، إلى أرشيف فينيقي حفظته صور فقدم لنا تسلسل الملوك الفيقيين. إنّ وجود الأرشيف الفينيقي واقع معروف في زمن فلافيوس الذي كتب في مؤلَّفه «ضدّ أبيون» (١:٧ – ١٠): «نجد عند الصوريين ومنذ سنوات عديدة كرونيكات سياسية دوّنتها الدولة واحتفظت بها بعناية فائقة، عن وقائع تستحق الذكر حصلت عندهم أو عن علاقاتهم مع الأجانب».

يبدو أنّ فلافيوس يوسيفوس لم يتّصل اتّصالاً مباشرًا بالأرشيف الصوري، ولكنّه عرف واستعمل ثلاث ترجمات – اقتباسات هلنستية لهذه الكرونيكات: الأولى: أخبار الفينيقيين هي عمل ديوس (أو دويون) وهو مؤرّخ هلّنستي لا نعرف عنه شيئًا. الثانية: أخبار فينيقية ألّفها شخص اسمه فيلوستراتيس. والثالثة: مؤلّف ميناندريس الافسسي (أو البرغامي) الذي عاش في القرنين الثالث والثاني ق. م. وروى، كما يقول فلافيوس يوسيفوس، في أيّام كل ملك الأحداث التي حصلت عند اليونانيين وعند البرابرة، وحاول أن يستقي معلوماته في الكرونيكات الوطنية الخاصة بكل شعب. وهو الذي نقل الأرشيف الصوري من الفينيقية إلى اليونانية. وقد يمكن أن يكون ميناندريس المؤرّخ الهلّنستي في آسية الصغرى لا يعرف اللغة الفينيقية. إذًا، هو لم يترجم الحوليّات الصورية، ولكنّه أخذها عن مترجم أقدم منه، هو موخوس صاحب «فينيقيات» والمذكور مع مانيتون وبيروسيوس (القديميات اليهودية ١:١٠٧). ثمّ إنّ يوسيفوس لم يعرف مؤلّف ميناندريس الأفسسي ولا مؤلّف ديون إلاّ بمقتطفات وردت عند إسكندر بوليهستور (١٠٥ – ٤٠ ق. م. تقريبًا) (من مدرسة برغامس) من كتابه «حول اليهود».

نحن أمام تقليد معقد ومُتشعّب، ولكن ما أورده يوسيفوس من الحوليّات الصورية يبدو صحيحًا في جوهره: «بعد موت أبيبعل، انتقلت خلافة عرشه إلى ابنه حيروم الذي عاش ٥٣ سنة وملك ٣٤ سنة. ردم الأوريخور ووضع العمود الذهبي الذي في هيكل زوش (= ايل أو بعل شميم). ثمّ بحث عن خشب للبناء، فقطع على الجبل المسمّى لبنان الأرزات من أجل سقوف الهياكل. هدم الهياكل القديمة وبنى غيرها جديدة: هياكل هرقل (= ملقارت) وعشتاروت. كان أوّل من احتفل بنهوض (تنصيب التمثال أو بناء الهيكل) هرقل

في شهر باريتيوس. وقاد حملة على سكّان أوتيك (أوكيتيون التي هي قبرص) الذين رفضوا أن يدفعوا الجزية. وبعد أن أخضعهم لسلطانه عاد إلى بلده».

ويشهد المقطع اللاحق على تقليد حكمة فينيقية ترتبط برجل اسمه عبديمون الذي هو مزاحم سليمان ومعاصره. ثمّ أورد يوسيفوس كرونيكة فينيقية ملخّصة منذ حيروم إلى تأسيس قرطاجة (حوالي ٨١٤ ق م)، وفهمنا أنّ هذه الحوليات الصورية تواصلت حتى حكم ألولايوس (لولي) في نهاية القرن ٨ ق م تقريبًا، بل حتّى كورش الملك الفارسي.

نلاحظ على ضوء التقليد الأدبي غير المباشر عن حوليّات صور أنّ علم التاريخ الفينيقي هو قريب ممّا نجده في التوراة، وقد يكون ترك بصماته في الأسفار التاريخية البيبلية.

٢ - الأدب الفونيقي

هنا ننتقل إلى العالم الغربي بقيادة قرطاجة. فنحن نعرف بواسطة تلميحات الأدب اليوناني والروماني أنّ الادب الفونيقي كان مهمًّا جدًّا، وقد حُفظ في مكتبات الهياكل. ويحدّد بلينوس الأكبر: «إنّ مجلس الشيوخ عندنا، بعد أن أخذ قرطاجة سنة ١٤٦ ق. م. وهب مكتبات هذه المدينة للأمراء الأفريقيين» أي لملوك نوميديا الذين استعملوا كتب الأدب الفونيقية (وخاصّة يوبا الثاني). ولكن لم يبق لنا من هذا الأدب الفونيقي الغني إلاّ مقاطع مترجمة في اليونانية واللاتينيّة.

* «رحلة حنون» حول العالم

حفظها لنا مخطوط يوناني في هيدلبرغ. إنّها ترجمة واقتباس لمؤلّف أو مؤلّفين فونيقيين: يقابل القسم الأوّل مدوّنة فونيقية محفورة في هيكل بعل هامون في قرطاجة، والثاني هو جزء من «تفاسير حنون» التي يذكرها بلينوس الأكبر. ما زال العلماء يتجادلون حول صدق هذا النصّ وتاريخيّته: هناك العنوان، ثمّ مقدّمتان تشيران إلى المكان الذي عُرض فيه

النصّ الأصلي، وتذكران الظروف العامّة لرحلة تمّت في نهاية القرن الخامس ق م: «خبر رحلة حنون ملك القرطاجيين حول مناطق ليبيا التي هي في عبر عواميد هرقل (أي مضيق جبل طارق) وقد حُفر على صفائح علّقت في هيكل كرونوس. قرّر القرطاجيون أن يتجاوز حنون عواميد هرقل ويؤسّس مدنا قرطاجية. أبحر مع ستين سفينة تحمل كل منها خمسين مجذفًا، واتّخذ ثلاثين ألف رجل وامرأة، وحمل المؤونة وسائر الحاجات»... بعد هذا يأتي الخبر في صيغة المتكلم الجمع (نحن)، وهو استعادة «يوميات سفينة»: عبرَ عواميد هرقل وأسّس مستوطنات وبنى هياكل وقام بحملات عسكرية والتقى بأهل بلدان لا نستطيع أن نحدّد موقعها.

* رحلة هيملقون

هي رحلة بحرية أخرى قام بها هيملقون القرطاجي. تحدّث عنها روفوس فستوس افيانوس (القرن ٤ ب م) في كتابه «شاطئ البحر».

* قسَم هنيبعل

دوّن في الأصل في الفونيقية واليونانية بين هنيبعل وفيلبس الخامس ملك ملكدونية سنة ٢١٥ ق م. احتفظ لنا بوليب بالنصّ اليوناني الذي يذكّرنا بتعابير المعاهدات الشرقية (مثلاً معاهدة بين أسرحدون وبعل الصوري). نجد في بداية قسَم هنيبعل هذا نداء إلى الآلهة لكي تكون شاهدة: «قسَم أدّاه القائد هنيبعل والشيوخ القرطاجيون ماغون وميرقانس وبرمورقارس وكل القرطاجيين الذين يخدمونه، بين يدي كستنوفانيس ابن فيلوماخوس الاثيني وهو السفير الذي أرسله الملك فيلبس بن ديمتريوس، باسمه وباسم المكدونيين وباسم حلفائهم: أمام زوش وهيرا وأبولون، أمام عظيم قرطاجة، وهرقل ويولاوس (إيل)، أمام اريس وتريتون وبوسيدون، أمام الآلهة التي ترافق جيشنا: الشمس والقمر والأرض، أمام الأنهار والبحيرات والأمواج، أمام كل الآلهة التي تمتلك قرطاجة،

أمام كل الآلهة التي تمتلك مكدونية وسائر بلاد اليونان، أمام كل آلهة الرحلة، أيًّا كانوا، الذين يشرفون على هذا القسم...»

* **مقال ماغون في الزراعة**

كان أفضل كتاب في علم الزراعة في العالم القديم، وهو يبيّن اهتمام القرطاجيين بالتقنيات الزراعية. ترجمه (اقتباس) اليونانيون والرومانيون، كما يقول بلينوس الأكبر: «بعد الاستيلاء على قرطاجة، قرّر مجلس شيوخنا، بصورة شاذّة، أن تترجم إلى اللاتينية كتب ماغون الثمانية والعشرون. ولكن كاتون كان قد ألّف مقاله. فكُلّف بالعمل أناسٌ يعرفون اللغة الفونيقية. وأفضل من عمل كان من نسل عائلة مشهورة: د. سلوانس».

نعرف أنّ هذا الكتاب تُرجم إلى اليونانية بيد كاسيوس ديونيسيوس الاوتيكي. ضاعت هذه الترجمات اليونانية واللاتينية ولم يبقَ لنا منها إلاّ قرابة ٤٠ مقطعًا عند الكتّاب اللاتين: فارون، بلينوس، جرجليوس، مرسياليس، كولومال. ويورد كولومال وصفة ماغون لصناعة النبيذ من الزبيب: «اقطف العنب الباكر وليكن ناضجًا. اغرز في الأرض على عمق أربع أقدام فروعًا أو أوتادًا تربطها بالعصيّ. ضع فوقها قصبًا وفوق القصب عنبًا يتعرّض للشمس».

* **فانولوس**

إن كتاب بلوتس المؤلّف الهزلي اللاتيني (حوالي ٢٥٤ – ١٨٤ ق. م.) يتضمّن مقاطع فونيقية نُسخت في اللاتينية. وُضعت في فم حنون القرطاجي في بداية المشهد الأوّل من الفصل الخامس (حوالي ٢٠ بيت شعر). وفي المشهدين الثاني والثالث من الفصل عينه (١٤ بيت شعر). وهذه ترجمتها: «أدعو آلهة والإلهات هذا المكان. أسألهم أن يُنجحوا محاولتي ويُباركوا سفرتي. أتمنّى، بفضل حماية الآلهة وعدالتهم، أن أستعيد هنا بناتي وابن أخي».

وهناك كرونيكات يذكرها أرسطو المزعوم وطيماوس الطورماني (القرن ٣ ق. م.) وسرفيوس هونوراتوس، مفسّر فرجيليوس (القرن ٤ ب. م.). وهذا ما دفع القدّيس

أوغسطينوس على القول للخطيب مكسيموس مداوروس: «يقول العلماء إنّه وُجد في الكتب الفونيقية أمور صالحة ومليئة بالحكمة».

ب - المدوّنات الفينيقية والفونيقية

ضاع الأدب الفينيقي والفونيقي، ولكن بقيت لنا المعطيات الإبيغرافية (كتابات منقوشة) التي هي من نوع آخر. سنعطي هنا أهمّ المدوّنات الفينيقية والفونيقية تاركين جانبًا أبحاث العلماء التي تحدّد اللهجات المتعددة.

١ - المدوّنات الفينيقية

نضع جانبًا بعض المدوّنات الفينيقية البدائية: مدوّنة زكر بعل ملك أمورو، أي ملك جبيل في أيّام سفرة المصري أون أمون (حوالي سنة ١١٠٠ ق. م.)، مدوّنة في أبجدية مسمارية وُجدت في صرفت (جنوبي صيدون، في لبنان). وبعد هذا نميّز أربع مجموعات من المدوّنات الفينيقية.

أوّلاً: الفينيقية العتيقة

منذ سنة ١٩٢٣ اكتُشف في جبيل أوّل مجموعة لمدوّنات فينيقية عتيقة تعود إلى القرن الحادي عشر (أداة أزر بعل) والقرن العاشر ق م. أمّا أهمّ المدوّنات فهي مدوّنات ملوك جبيل (بيبلوس): اتبعل (ناووس أحيروم حوالي سنة ١٠٠٠ ق. م.)، يحميلك (مدوّنة ترميم الهيكل سنة ٩٥٠ تقريبًا)، أبيبعل (تدشين تمثال سنة ٩٢٥ تقريبًا) إيليبعل (حوالي ٩١٥)، شفطبعل (بناء جدار الهيكل، حوالي ٩٠٠ ق. م.).

تتضمّن هذه المدوّنات عبارات تبدو بشكل قالب أدبي هو صدى للأدب الفينيقي في تلك الحقبة: «الناووس الذي صنعه اتبعل بن أحيروم، ملك جبيل، لأبيه أحيروم، حين وضعه في بيت الأبدية. فإن صعد على جبيل ملك من الملوك أو حاكم من الحكّام أو قائد

جيش واكتشف (أوكشف) هذا الناووس، فليتحطّم صولجان سلطانه ولينقلب عرش ملكه وليهرب السلام من جبيل. ليمدّ بعل شميم وربّة جبيل ومجمع الآلهة القدّيسين في جبيل، بأيام يحيملك وبسنيّ ملكه في جبيل».

نجد مثل هذه التعابير في نصوص أوغاريتية، في مدونات فينيقية أخرى، وفي التوراة، وهذا ما يدلّ على خلفيّة حضاريّة مشتركة. ويمكننا أن نذكر مع المدوّنات الفينيقية العتيقة مدوّنة على كاسة تاكي قرب كنوسوس في كريت (قد تعود إلى القرن ١٠ ق. م.).

ثانيًا: الفينيقية القديمة (القرنان ٩ - ٨ ق م)

في هذه الحقبة، انتشرت اللغة الفينيقية خارج أرض فينيقية وسنجد بعض المدوّنات على الآنية الفخارية.

* في فلسطين

مدونات صغيرة على آنية وجدت في حاصور وشقمونة. وأظهرت تنقيبات في أجرود (بين قادش برنيع وايلات) مدوّنات فينيقية على الجفصين تعود إلى النصف الأوّل من القرن الثامن ق م.

* في قبرص

مدوّنة جنائزية تعود إلى بداية القرن التاسع ق م. مدوّنة جزئية على كاسة وُجدت في كيتيون وتعود إلى حوالي سنة ٨٠٠ ق م. ومدوّنة حفرت بالإزميل على كاسة برونزية. اكتُشفت في منطقة ليماسول وذكرت «حاكم (س ك ن) قرتداشت، خادم حيروم، ملك الصيدونيين».

* **في سردينيا**

نصّ نورا الشهير. أكتشف سنة ١٧٧٣ وهو يعود إلى القرن التاسع ق م. ووُجدت مدونة جزئية في بوسا وأخرى في نورا.

* **في قرطاجة**

في مدفن دويم وُجدت سنة ١٨٩٨ مدالية ذهبية تتضمّن كتابة فينيقية من ستة أسطر، تعود إلى القرن الثامن ق م. قد تكون المدالية جاءت من قبرص أو من فينيقية.

* **في إسبانيا**

وُجد تمثال صغير من البرونز وهو يمثل الإهة عارية وهي جالسة. يتضمّن هذا التمثال إهداء لعشتاروت، يعود إلى القرن الثامن ق م.

* **مملكة يعادي / شمال**

أبرزت تنقيبات زنكرلي (شرقي أمانوس، تركيا الجنوبية) عاصمة المملكة الأرامية اللوفية القديمة (يعادي / شمال) مدوّنة فينيقية قديمة هامّة. هناك صورة وقسمان مختلفان يتضمّن كل منها ثمانية أسطر: يتحدّث القسم الأوّل عن سياسة كيلاموا الخارجية، ويفسّر كيف تحرّر من سلطة ملك الدنونانيين (قوي في كيليكية)، ويمتدح خدمات ملك أشورية. ويبرز القسم الثاني سياسة التهدئة الداخلية التي قام بها الملك ليجمع بين قسمي شعب مملكته، بين اللوفيين والأراميين. وإنّ سياسة التهدئة هذه أمّنت للبلاد ازدهاراً عامًّا. وتستعمل هذه المدوّنة عبارات أدبية مقولبة نجدها في مدوّنات ملكية أخرى في الشرق الأوسط. وإليك النص:

«ملكَ جبارٌ على يعادي ولكنّه لم يفعل شيئًا. وجاء بناه (أو ابنه) ولكنّه لم يفعل شيئًا. وكان أبي حيًّا ولكنّه لم يفعل شيئًا. وكان أخي شائل ولكنّه لم يفعل شيئًا. وأنا، كيلاموا بن توما، فعلت ما لم يفعله أسلافي. فكنت لهذا أبًا، ولذاك أمًّا، وللآخر أخًا. والذي لم ير يومًا وجه خروف، جعلته يملك قطيعًا، والذي لم يرَ يومًا وجه بقرة، جعلته يملك قطيعًا من البقر ويملك الفضة ويملك الذهب، والذي لم يرَ يومًا الكتّان بعينيه ألبسته البزّ في أيّامي».

* **في كيليكية**

هناك أوّلاً مدوّنة حسن بيلي المجزّأة. ثمّ مدونات كراتيبي في اللغتين الفينيقية واللوفية. إنّها تشكّل أفضل شهادة على استعمال اللغة الفينيقية في مملكة قوي، وهي تعود إلى ما بين ٧٠٥ و ٦٩٥ فتنقلنا من الفينيقية القديمة إلى الفينيقية الوسيطة أو الكلاسيكية.

مدوّنات هي أطول ما لدينا من مدوّنات فينيقية، تشبه المدوّنات الملكية، وإن لم يكن أزيتيوادا ملكًا بل وزيرًا أوّل أو قائدًا للجيش: «أنا أزيتيوادا، مبارك بعل وخادم بعل. قد قويّت أو ريكي، ملك الدنوانيين. جعلني بعل للدنويين الأب والأمّ. أنعشت الدنيوانيين ووسعّت بلاد سهل أضنة من الشرق إلى الغرب. وكان للدنوانيين في أيّامي السعادة والوفر والرخاء... سالمت كل ملك، بل حسبني كل ملك أبًا له بسبب عدالتي وحكمتي وطيبة قلبي».

ثمّ ذُكرت بالتفصيل الأبنية التي شيّدها (أو أعاد تشييدها) أزيتبوادا. وتنتهي المدوّنة بطلب بركة بعل على أزيتيوادا وعبيده، واللعنة على كل من يلمس هذه المدوّنات أو يحذف منها اسم أزيتيوادا: «ليمح بعل شميم (بعل السماء) وإيل، خالق الأرض، وشمس الأزل، كل جماعة أبناء الله، هذه المملكة وهذا الملك وهذا الرجل... ولكن ليبقَ اسم أزيتوادا إلى الأبد كاسم الشمس والقمر».

ثالثًا: الفينيقية الوسيطة أو الكلاسيكية (من القرن ٧ إلى منتصف القرن٤)

* **في فينيقية**

أهم المدوّنات في فينيقية هي مدوّنات ملوك جبيل (بيبلوس) وصيدون. ففي جبيل نجد، بالإضافة إلى مدوّنة جنائزية لابن شفطبعل والمدوّنة الصغيرة على ناووس بطنعام، مدوّنة يهاوملك التي هي أهمّ مدوّنة والتي تعود إلى النصف الثاني من القرن الخامس ق م. هذا النصب الملكي الذي وضع أصلاً في آخر هياكل جبيل يورد إصلاحات (مذبح البرونز) قام بها الملك من أجل سيّدته بعلة جبيل لأنّها سمعت له. بعد الدعاء بالبركة على ملك يهاوملك، تنتهي المدوّنة باللعنات العادية ضدّ كل من يقوم بإصلاحات في الهيكل ولا يجعل يهاوملك قرب اسمه.

وفي صيدون حُفرت مدوّنتان على ناووسين ملكيين: أمّا ناووس تبنيت، كاهن عشتاروت وملك الصيدونيين (حوالي ٤٩٠ ق م)، فلا يتضمّن إلاّ عبارات كلاسيكية مع لعنات ضدّ كل من يفتح الناووس. أمّا ناووس أشمون عازر (حوالي ٤٧٥ ق م) فهو الأشهر لأنّ مدوّنته الطويلة (٢٢ سطرًا) تتضمّن قسمين مختلفين. يشمل الأوّل عبارات جنائزية كلاسيكية (ما عدا التشديد على موت مبكّر: «أخذت قبل وقتي»). والثاني نُسخ عن مدوّنة ملكيّه تذكارية. عمل الملك مع أمّه كوصية فذكر ابنيته الرئيسية (الهياكل) وقال كيف نجح في توسيع أرضه بفضل الملك الفارسي: «وأعطانا رب الملوك أيضاً دور ويافا والأراضي الغنية بالقمح التي في سهل شارون (بزرعيل) من أجل أعمالي العظيمة. كل هذا ضممته إلى أرض البلاد ليكون للصيدونيين إلى الأبد».

وكانت تنقيبات في بستان الشيخ، في هيكل أشمون، فأبرزت قاعدة تمثال ولد يحمل مدوّنة تعطي سلسلة ملوك صيدون حوالي سنة ٤٠٠ ق م، واوستراكات كُتب عليها بالحبر فتضمّنت أسماء عَلم أغنت عِلم الأسماء عند الفينيقيين.

ونزيد أيضاً مدوّنة نُصب عمريت التي تذكر شدرافا، ونصبًا وجد في صرفت وهو يذكر عشتاروت تانيت، ونصبًا عديدة في اكزيب.

* **في بلاد الرافدين**

حفرت مدوّنة فينيقية من بداية القرن السابع على صفحة عاجيّة وُجدت في أور. هي علبة قدمتها أمتبعل ابنة فوطي كهدية لعشتاروت سيّدتها لكي تباركها في أيّام حياتها. وهناك لويحتان أشتراهما أحد العلماء في إرسلان تاش سنة ١٩٣٣ وهما تتضمّنان عبارات تعزيم ضدّ السحر.

* **في مصر**

هناك كتابات (غرافيتي) وُجدت في هيكل أوزيريس في أبيدوس، ومدوّنات عديدة على الجرار. وقد تركت لنا رسالتين فينيقيتين دوّنتا على الورق البردي: جاءت الأولى من صقارة وهي تعود إلى القرن السادس ق م تقريبًا. نجد فيها: العنوان، عبارة التقديم، عبارة السلام والمباركة. الثانية تعود إلى القرن الرابع وتحتوي حسابًا اقتصاديًا.

* في قبرص

لقد دُرست مدونات قبرص، وأهمّها من أجل هذه الحقبة مدوّنة كيتيون التي كتبت بالحبر على صفحتي لويحة كلسية تعود إلى نهاية القرن الخامس أو بداية الرابع ق م. نحن أمام حساب مصاريف هيكل عشتاروت في كيتيون خلال شهر أتانيم وشهر فعلت. وهذا الحساب مهمّ لأنّه يلقي ضوءاً على فئات العمّال في الهيكل: البنّاء، البوّاب، المغنّي، ناحر الذبائح، الخبّاز، الحلاّق... ونذكر أيضاً كتابة تذكر وضع تمثال في السنة الثالثة لحكم الملك ملكياتون (ملك كيتون) وابداليون.

* في مالطة

نجد نصبين يعودان إلى القرن السابع ويذكران ذبيحة «مولك» الشهيرة: «نصب تقدمة الحمل لـ «مولك»، رفعها عريش لبعل هامون السيّد، لأنّه أصغى إلى صوت كلامه».

رابعًا: الفينيقية الحديثة

منذ نهاية القرن الرابع أثّر العالم اليوناني في فينيقية وفي مختلف المستوطنات الفينيقية. وُجدت مدوّنات في اللغتين في اليونان وقبرص ومالطة. أمّا في فينيقية فنجد: مدوّنات أمّ العامد وهي مكرّسة لهيكل ملك. عشتاروت إله هامون، ومدوّنات أرواد وصور والشاطئ الفلسطيني (أشقمونا، كرمل، بيت يم، نبي يونس، تل جمه) ومصر.

ترتبط مدونات كيتيون (في قبرص) باسم فومياتون، ملك كيتون وايداليون (٣٦٢ – ٣١٢ ق م). جاءت هذه المدونات من لارناكا وتحدّثت عن إعادة العبادة للقارت مع ذبائح منظّمة «في أيّام الهلال والبدر، يومًا بعد يوم، إلى الأبد، كما كان في الماضي».

ونذكر أيضاً مدوّنة تذكّرنا بترميم هياكل ثلاثة في جزيرة غوزو (قرب مالطة)، ومدوّنات عديدة تدلّ على وجود مستوطنة كبيرة ومنظّمة في أثينة في القرنين الثالث والثاني ق م.

٢ – المدوّنات الفونيقية

هناك آلاف المدونات الفونيقية الآتية من قرطاجة وصقلية وسردينيا وإيطاليا وإسبانيا وأفريقيا الشماليّة وليبيا، معظمها تذكر نذرًا أو تقدمة: «إلى السيّدة إلى تانيت، وجه بعل والرب، إلى بعل هامون ما نذرت...». هذه المدوّنات تعطينا لائحة أسماء جديدة وتذكر مهنًا ووظائف عديدة.

وهناك مدوّنات تستحقّ اهتمامًا خاصًّا: في فيرجي، كتبت على صفحة مذهّبة. تعود إلى سنة ٥٠٠ ق م تقريبًا. تُهدى المدوّنة الفونيقية إلى السيّدة، إلى عشتاروت من الملك الإتروسكي تيفاري طيباريوس. وقد ساعدتنا هذه المدونات على التقدّم في حلّ رموز اللغة الإتروسكية (إيطاليا).

ونورد هنا بيانًا بأسعار الذبائح. يورد بيان مرسيليا الذي وُجد في قرطاجة، بعض أسعار الضرائب التي تُدفع لمختلف الذبائح (البقر، العجل، الكبش، ذبائح التكفير، ذبائح السلامة، المحرقات) في بعل صفون. مثل هذا البيان قريب ممّا نجد في سفر اللاويين.

خاتمة

إرث كنعاني مشترك، تقارب لغوي، علاقات تجارية وسياسية بين صور وصيدون من جهة بين السامرة وأورشليم من جهة ثانية. كل هذا يجعلنا نعتقد بتأثير الأدب الفينيقي في الأدب العبراني الذي تنقله إلينا التوراة. ونحن ننتظر مزيدًا من النصوص لنحدّد مدى هذا التأثير الذي كان كبيرًا بين القرن العاشر والقرن السابع ق م.

الكتابات الآراميّة

مقدّمة

لم يزل تاريخ الأراميين في الحقبة القديمة مجهولاً. وأوّل شهادة مكتوبة عن الأراميين تعود إلى سنة ١١٠٠ ق م، في أيام تجلت فلاسر الأوّل. ظهر الأراميون في بلاد الرافدين العليا، وارتبطوا بشعب «أحلامو» المذكورين للمرّة الأولى في مدوّنة هددنيراري الأوّل (١٣٠٧ - ١٢٧٥) المُتعلّقة بملك أبيه اريكدانيلي (١٣١٩ - ١٣٠٨).

هذه الشهادات الأولى في النصوص الأشورية تُبقي بدايةَ تاريخ الأراميين (بين القرن ١٤ والقرن ١١) في الظلام. نعرف فقط أنّهم كانوا نشيطين في منطقة انعطاف مجرى الفرات، في بلاد الرافدين العليا، أرام النهرين البيبلي. فبعد القرن العاشر، أوردت لنا بعض النصوص البيبلية ما يتعلّق بحروب الأراميين مع داود، فألقت بعض الضوء على ممالك صوبة، حماة، دمشق.

وسننتظر النصف الثاني من القرن التاسع ق م لنجد مدوّنات كتبها الأراميون. أوّل مدوّنة ملكية كبيرة هي مدوّنة كيلاماوا ملك شمال يعادي التي كتبت باللغة الفينيقية. أمّا المدوّنة الثانية فدوّنها هدد يسعي ملك جوزان وسيكان وعزران في اللغتين الأشورية والأرامية. هذا يعني أنّ الأراميين لم يستطيعوا في البداية إلاّ بصعوبة أن يبرزوا ثقافة مكتوبة بلغتهم الخاصة. هذه الثقافة المكتوبة توسّعت أوّلاً بتأثير من الأشوريين من جهة ومن الفينيقيين من جهة ثانية.

في القرن الثامن جاءت بعض المدوّنات الملكية باللغة الآرامية القديمة تشهد على حيوية ممالك دمشق وحماة ولوعاش وشمال (زنكرلي أو زنشرلي) وأرفاد الأرامية، ولكنّ كل هذه الممالك دخلت تحت النفوذ الأشوري، بل ضُمّت تدريجيًا إلى المملكة الأشورية منذ منتصف القرن الثامن إلى سنة ٦١٢/٦١٠ ق م. ثمّ خضعت للبابليين (٦٠٥ – ٥٣٩) وبعدهم للفرس (٥٣٩ – ٣٣٢). ولمّا انتصر الإسكندر على الفرس، توزّعت الممالك الأرامية على الممالك الهلّنستية.

لم يتمتّع الأراميون يومًا باستقلال سياسي حقيقي، ولكنّهم وسّعوا حضارة خاصّة طبعت بطابعها كل الشرق الأوسط القديم. فبعد احتلال أرام نهرائيم (أرام النهرين) التابع لسقوط بيت عديني في أيّام شلمنصّر الثالث سنة ٨٥٥، صارت اللغة الأرامية اللغة الثانية في المملكة الأشورية. وبعد النصف الأوّل من القرن الثامن دلّت الجدرانيات الأشورية على وجود كتبة أراميين بجانب كتبة أشوريين. أجل، لقد صارت المملكة الأشورية مملكة أشورية أرامية.

وحلّت لغة المغلوبين محلّ لغة الغالبين. وانتشرت الكتابة الأرامية بسبب أبجديتها. أمّا لغة الأشوريين فأخذت تتراجع بسبب طريقة كتابتها الصعبة. وصارت الأرامية الملكية اللغة المتداولة في سورية وفلسطين منذ نهاية القرن الثامن. وما عتّمت أن توسّعت نحو الشرق فصارت اللغة الرسمية الأكثر استعمالاً خلال الحكم الفارسي، من مصر إلى أفغانستان.

بعد فتوحات الإسكندر تفكّكت هذه الأمبراطوريّة، وخسرت الأرامية سيطرتها كلغة دولية لحساب اليونانية. ولكن أخذت كل مقاطعة قديمة ذات سكان أراميين تُنمي لغتها وكتابتها وثقافتها الخاصّة (أنباطي، أرامي، فلسطيني، تدمري، حتراوي...). وفي الحقبة البيزنطية نما الأدب الأرامي (الأرامي البابلي والسامري والمندائي أو المندعي وخاصّة السرياني) الذي ظلّ تقليدًا حيًّا حتّى القرن العشرين.

نلاحظ أنّه، إذا وضعنا جانبًا نصوص الفنتيين وقمران ودير علّة، فالأدب الأرامي القديم قد زال كلّه تقريبًا لأنّه دوّن على لفائف من البردي أو الجلد. وبقيت المدوّنات الملكية، ولاسيّما الطويلة منها، التي تأثّرت بهذا الأدب القديم. لذلك نبدأ فنذكرها كشاهدة على الأدب الأرامي القديم.

أ – بقايا الأدب الأرامي القديم

لم تعطنا التنقيبات الأركيولوجية حتّى الآن سوى مقاطع من الأدب الأرامي، في فلسطين وفي مصر، لا في قلب العالم الأرامي (سورية، بلاد الرافدين).

١ – دير علاّ (وادي الأردن)

نحن أمام مدوّنة نُسخت على الجفصين بالحبر الأحمر والأسود، في لهجة أرامية قديمة. تروي البداية رؤية الآلهة خلال الليل على نبي سمع خبرًا سيّئًا. وفي اليوم التالي نقل النبيّ هذا القول النبوي لمن يحيط به: «مدوّنة سفر بلعام بن فغور، الإنسان الذي كان يرى الآلهة. جاءه الآلهة في الليل ووجّهوا إليه هذه الكلمات. كلّموا بلعام بن فغور... وقام بلعام في الصباح... وبكى».

٢ – الفنيتين (مصر العليا)

نجد بين المخطوطات العديدة التي وجدت في الفنيتين تجاه سيان (أو أسوان)، مقاطع لنصوص أدبية كلاسيكية:

أوّلاً: حكمة منقولة عن المصرية

فالبطل يحمل اسمًا مصريًا: برفونش أي الذئب. لم يستطع العلماء أن يكوّنوا من هذه النتف جملة واحدة كاملة، ولكنّهم اكتشفوا عددًا من آلهة مصر.

ثانيًا: أمثال وقصّة أحيقار

كتاب مدرسي في المدارس الأرامية في الحقبة الفارسية وقد ظلّ شعبيًا في كل الشرق الأوسط، وهذا ما يشهد عليه الترجمات المحفوظة في مختلف اللغات الشرقية ولاسيّمَا السريانية. يتألّف هذا الكتاب من عنصرين مختلفين: تتكوّن النواة من مجموعة أمثال كُتبت في الأرامية الغربية ومثّلت تقليدًا أراميًا آتيًا من سورية. أقحمت هذه الأمثال في خبر

يروي ما حصل من سعد ونحس لأحيقار الكاتب الحكيم والماهر... ومستشار كل اشورية وحافظ أختام سنحاريب، ملك أشورية. لم يكن هذا الشخص من نسيج الخيال، وهو المذكور في لويحة مسمارية من العهد الهلّنستي تعطي لائحة بالاختصاصيين (أومانو) المشهورين ومنهم في أيّام أسرحدون خلف سنحاريب: «أبا أنليل داري الذي سمّاه «أحلامو» (أي الأراميون) أحوقار». كان هذا الشخص المشهور أراميًا مارس وظيفة عالية في البلاط الأشوري في بداية القرن السابع. ولا يمكن أن يكون خبره سابقًا لذلك التاريخ. يظنّ بعض العلماء أنّنا أمام ترجمة لأصل أكادي، ولكنّ هذا الرأي غير أكيد ونحن نعرف أهمّية الكتبة والموظفين الأراميين في البلاط الأشوري.

يبدو النصّ الحالي بشكل خبر حكمي دوّن في أرامية بلاد الرافدين وهدف إلى التشديد على الصدق والأمانة للملك، حتّى ولو خسر الموظّف حظوته.

كانت قصّة أحيقار وابنه نادين مشهورة جدًّا في الزمن الفارسي، فلمّح إليها مرارًا سفر طوبيا.

ثالثًا: مدونة بيسيتون

مدوّنة ملكية صارت نصًّا كلاسيكيًا يتعلّمه في المدارس الموظّفون العتيدون. تلك كانت وسيلة تدخل بها الإيدولوجيا الملكية والأمانة للعرش في رؤوس الذين سوف يعملون في إدارة الدولة. هذا الاستعمال للنصوص في خدمة الدعاية الملكية نجده في المقطع ٧٠ من مدوّنة كتبت بالفارسية القديمة على صخرة بيسيتون (أو بهيستون) في كردستان. دوّنها داريوس الأوّل بعد اعتلائه العرش (٥٢٢ ق م) وذكر أنّ نسخًا من هذه المدوّنة كتبت في ثلاث لغات وأرسلت إلى كل أنحاء المملكة الفارسية.

بعد هذا، لن نعجب إن نحن وجدنا نسخة منها في مصر. ولكنّنا نعجب حين نلاحظ أنّ نسخة المخطوطة الموجودة في الفنتين تعود إلى الربع الأخير من القرن الخامس ق م، أي بعد اعتلاء داريوس العرش بقرن من الزمن، وقد يكون ذلك بمناسبة اعتلاء داريوس الثاني العرش سنة ٤٣٣ ق م. هذا الواقع، وإقحام نصّ المدوّنة الجنائزية لداريوس الأوّل في نقشي روستام في نهاية النسخة الأرامية، تذكران استعمال هذه المخطوطة في تعليم تاريخي يعلّم الموظّف العتيد الأمانة لملكه منذ مقاعد الدراسة في المملكة الفارسية.

غطّى النصّ الأرامي الاولاني ١١ عمودًا، كل عمود ١٨/١٧ سطرًا. إذا ١٩٠ سطرًا تقريبًا. نجد على البردية ٩ عواميد على الوجه وعمودين على الظهر. كانت اللفيفة الاولانية تعد، على ما يبدو، ٢٤ بردية ملصقة بعضها ببعض. دوّن النصّ في الأرامية الرسمية أو الشرقية ولكنّه جاء مجزّأ. ولكنّنا نستطيع أن نستند إلى نصوص الفارسية القديمة والعيلامية والأكادية لنجمع القطع ونقدم لفيفة بردية تمتدّ على ثلاثة أمتار. يروي النص أولى الحملات التي قام بها داريوس ليقمع ثورات عديدة ويثبّت عرشه. وتتضمّن النهاية تنبيهًا إلى الأجيال الآتية، يفسّر لماذا أدخل هذا النص في التعليم الكلاسيكي في المدارس:

«أيّا كنت أيّها الملك الذي ستكون بعدي، لا تكن صديق الكذّاب... احتفظ من الكذّاب الكبير... ممّن يكذب... يعرف الناس بوضوح كيف تتصرّف وكيف تسلك. قل الحقيقة للشعب ولا تخفها عليهم. إن كنت لا تخفيها عليهم، فأحو رمزدا يباركك. يكون نسلك كبيرًا وتمتدّ أيّامك. ولكن إن أخفيتها يلعنك أحور مزدا ولن يكون لك نسل».

٣ - قمران (قرب البحر الميت)

أبرزت اكتشافات قمران بالاضافة إلى نصوص التوراة العبرية (وفيها نصوص أرامية من سفر عزرا ودانيال)، عددًا من النصوص الأرامية كنّا نعرف مضمونها بفضل ترجمات موجودة في مختلف اللغات الشرقية. دوّنت هذه النصوص للمرّة الأولى، على ما يبدو، حوالي القرنين الثالث والثاني ق م.

نعرف أوّلاً أربع مخطوطات لطوبيط (أو طوبيا) في الأرامية. وهذا يعني أنّ سفر طوبيا دوّن أوّلاً في الأرامية حوالي القرنين الرابع والثالث ق م. واستلهم أفكاره من قصّة أحيقار التي اعتبرها معروفة في أيّامه.

ونعرف ثانيًا كتاب أخنوخ (أو كتب أخنوخ) الذي وصل إلينا في ترجمة حبشية. أعطتنا المغارة الرابعة مخطوطة من هذا الكتاب الذي دوّن أصلاً في الأرامية. لم تزل طريقة تكوين هذا الكتاب حول شخصية أخنوخ طريقة متشعّبة يختلف حولها العلماء بالتفصيل. وقد تكون ضمّت: كتاب المنارات السماوية، كتاب الساهرين، كتاب الأمثال، كتاب الحكماء، رسالة أخنوخ، كتاب الجبابرة.

ونعرف ثالثًا وصيّة لاوي التي وصلت إلينا في مخطوطة من كنز (غنيزا) القاهرة.

ونعرف رابعًا صلاة نبونيد وتقاليد أخرى مرتبطة بدانيال.

ونعرف خامسًا رؤى عمرام.

ونزيد على هذا الأدب الذي سبق تكوين الشيعة الإسيانية وإقامة مجموعاتها في قمران، أبوكريف (كتاب منحول) التكوين الذي ألّف هو وترجوم أيوب في نهاية القرن الثاني أو بداية القرن الأوّل ق م.

ونضيف إلى هذه النصوص الأدبية الأرامية (المرتبطة بالعالم اليهودي) نصًّا أراميًا دوّن في الديموتية (أو الشعبية المصرية). هذا النص قريب من لويحة مسمارية وُجدت في أوروك ونَسَخَت نصاً أراميًا ذا طابع سحري. ونذكر هنا أنّ فلافيوس يوسيفوس دوّن أوّلاً كتابه «الحرب اليهودية» في الأرامية (حوالي ٧٥ ب م). ولكن لم يصل إلينا إلاّ الترجمة اليونانية التي جاءت اقتباسًا عن الأصل.

ب – المدوّنات

من المستحيل أن نورد هنا كل المدوّنات الأرامية منذ البدايات إلى القرن الأوّل ب م. لهذا سنكتفي بذكر أهمّها مع التشديد على نماذج وُجدت في العصور المتعددة.

١ – الأرامية العتيقة

أوّلاً: أوّل مدونة أرامية مهمّة نشرت سنة ١٩٨٢. حفرت على ظهر تمثال هدد يشعي ملك جوزان وسيكان وعزران. وُجدت في تل الفخارية على منابع الخابور، ويعود تاريخها تقريبًا إلى سنة ٨٥٠ – ٨٢٥ ق م. كان على وجه التمثال مدوّنة أشورية ويبدو أن القسم الأوّل من النصّ هو ترجمة عن الأشوريّة. أمّا القسم الثاني فدُوِّن أوّلاً في الأرامية. لهذا لا ندهش إن نحن قرأنا سلسلة من اللعنات قريبة ممّا نجد في النصوص السامية الغربية، ولا سيّمَا في نصوص السفيرة: «ليزرع ولا يحصد! ليزرع ألف كيلة من الشعير ولا يستخرج إلاّ نصف كيلة! لتُرضع مئةُ نعجة حملاً واحدًا دون أن يشبع! لتُرضع مئة امرأة طفلاً واحدًا دون أن يشبع! لتطبخ مئةُ امرأة خبزًا في الفرن ولا تملأه! وليجمع الناس شعيرًا للأكل من حفرة الأوساخ! لينزل بهم الوباء (ضربة نرجال) ولا يُقتلع من البلاد!»

ثانيًا: وُجدت مدوّنات عديدة في لهجة أرامية عتيقة وخاصة في زنكرلي وفي جوار عاصمة مملكة يعادي شمال (شرقي أمانوس) هذه. نكتفي بايراد ثلاثة نصوص مهمّة:

* **مدوّنة هدد**

أهدى فناموّوا، ملك يعادي، تمثالاً كبيرًا للإله هدد (النصف الأوّل من القرن ٨ ق م). يشكر فناموّوا الإله على أنّه ثبّت عرشه. وهو يقدّم له هذا التمثال من أجل دوام ملكه. ثمّ تأتي اللعنات على مغتصب ممكن.

* **مدوّنة فناموّوا**

حفرها على نصب جنائزي الملك بر راكب وقدّمها لوالده فناموّوا، الذي كان خاضعًا لتجلت فلاسر الثالث وتوفّي خلال حصار دمشق سنة ٧٣٢/٧٣٣ ق م. تذكر هذه المدوّنة خبر ملك فناموّوا الذي أزال أحد المغتصبين قبل أن يعيد الازدهار إلى البلاد بمساندة «ملك أشور». وتشير نهاية النص إلى ثبات الملك في يد بر راكب. «وأنا بر راكب بن فناموّوا، قد أجلسني سيّدي ملك أشور على عرش أبي فناموّوا بن برصور بسبب حقّ أبي وحقّي».

* **مدوّنة أورديك بورنو**

ترتبط بالمدوّنات اليعادية. ولكن تبقى قراءتها صعبة.

ثالثًا: نذكر أيضاً بعض المدوّنات القصيرة والمجزّأة التي تعود إلى النصف الثاني من القرن التاسع، ولا سيّما مدوّنتين عاجيتين تذكران حزائيل، ملك دمشق.

٢ - الأرامية القديمة

تشهد مدوّنات عديدة في القرن الثامن على انتشار الثقافة الأرامية المكتوبة.

أوّلاً: نصب وجد في بريج (٧ كلم إلى الشمال من حلب). أهدي إلى ملقارت على يد بر هدد... ملك أرام. نحن أمام بر هدد، ملك دمشق، ومعاصر يوآش ملك إسرائيل. أمّا تاريخ هذا النص فهو على ما يبدو: ٧٩٧ ق م.

ثانيًا: مدونة «زكور ملك حماة والوعاش». إنّها تدل على المدوّنات الملكيّة في تلك الحقبة، تذكر كيف أنّ الإله بعل شميم خلّص عاصمته حزرك التي حاصرها تحالف من الملوك الأراميين والحثّيين الجدد، وكان على رأسهم بر هدد بن حزائيل ملك دمشق. وبعد أن يذكر الأبنية التي شيّدها، ينهي باللعنات التي تهدّد كل من يدمّر هذا النصب. أمّا قلب النصّ فيذكّرنا ببعض النصوص البيبلية: «رفعت يدي نحو بعل شميم: لا تخف، فأنا جعلتك ملكًا وأنا أقف بجانبك وأنا أخلّصك من كل هؤلاء الملوك الذين هاجموك وحاصروك».

ثالثًا: مدوّنات السفيرة. حُفرت على ثلاثة أنصاب مختلفة جاءت من السفيرة (تبعد ٢٥ كلم إلى الجنوب الشرقي من حلب). تتضمّن أقسام (عدى) ماتيئيل ابن عطرسمكي ملك أرفاد تجاه بر جعيا ملك كتك. هذا الملك هو شمشي أيلو ترتانو (قائد أشوري ومن أصل أرامي). خدم ملوك أشورية في النصف الأوّل من القرن الثامن أي هدد نيراري الثالث (٨١٠ – ٧٨٤) وشلمنصّر الرابع (٧٨٢ – ٧٧٣) وأشوردان الثاني (٧٧٢ – ٧٥٥) وأشورنيراري الخامس (٧٥٤ – ٧٤٥). كان الشخصية الثانية في المملكة الأشورية وكان يقيم في كيتيكا (تل برشيف) على شواطئ الفرات. صار نائب الملك القوي في غربي المملكة الأشورية.

تاريخ الأنصاب الثلاثة: بين سنة ٧٩٦ وسنة ٧٧٢، وهي تتضمّن نموذجًا واضحًا عن أقسام تربط ملكًا خاضعًا بملك عظيم وتشمل بعض البنود السياسية المحدّدة وذكر لعنات الآلهة إن نقض العهد. هذا الفن الأدبي (عدى، عديم) الأشوري والأرامي قد ألهم عددًا من النصوص التوراتية ولاسيّمَا في سفر تثنية الاشتراع: «ليَلتَهم الجرادُ البلادَ سبع سنوات! ليَلتَهم الدود البلاد سبع سنوات! ليصعد الجندب على سطح الأرض! لا ينبت عشب ولا يُرَ أخضرار ولا يُرَ نبات ولا يسمع صوت القيثارة في أرفاد».

رابعًا: في زنكرلي. صعد بر راكب على عرش شمال بمُساعدة تجلّت فلاسر الثالث، فحفر بعض المدوّنات الملكية في الأرامية الكلاسيكية في قصره. وهو يؤكّد صدق ولائه لسيّده: «أنا بر راكب بن فناموا ملك شمال خادم تجلت فلاسر سيّد أربعة أقطار الأرض. بسبب صدق أبي وصدقي، أجلسني سيّدي ركيب ايل وسيّدي تجلت فلاسر على عرش أبي».

٣ – الأرامية الملوكية

بعد أن احتلّ تجلت فلاسر الثالث (٧٤٤ – ٧٢٧) الممالك الأرامية، أدخلها في المملكة الأشورية فصارت المملكة الأشورية الأرامية. وتأثرت اللغة الأرامية بالأشورية الجديدة والبابلية الجديدة. لم نجد أنصابًا ملكية بل أختام وأنصاب شخصيات كبيرة ورسائل وعقود ولوائح أسماء كتبت على اللويحات أو على الاوستركات أو على البرديات.

أوّلاً: نصبان جنائزيان مع نقيشة. وُجدا في نيراب (تبعد ٧ كلم إلى الجنوب الشرقي من حلب). كانا لكاهنين في خدمة «سهر» الإله القمر: سنزاربني وشيعجباري. يعودان إلى القرن السابع ق. م. ويتضمّنان لعنات على من يقتلع هٰذين النصبين. وتصوّر المدوّنة الثانية موت هذا العظيم محاطًا بكل عائلته: «في يوم موتي لم يُحرم فمي من الكلام، وشاهدت بعينيّ ذريّتي حتّى الجيل الرابع. بكوا بِوَلَه».

ثانيًا: وظهر التأثير الأكادي على تدوين الوثائق الإدارية ولا سيّمَا العقود والاعتراف بالديون. لم يبقَ لنا وثائق على برديات أو جلد، ولكنّنا نستطيع أن نذكر أرشيفًا صغيرًا على لويحات طينية وجدت في نينوى وأشور وتل خلف. ونذكر لويحة أرامية منعزلة مؤرّخة سنة ٦٣٥ ق. م.، وقطعة لويحة بابلية (٥٧١/٥٧٠ ق. م.) تتضمّن لائحة الشهود، وإبيغرافيات أرامية على لويحات أشورية وبابلية هي أعمال قانونية.

ونجد وثيقة ترجع إلى الإدارة الملكية. حُفرت على الحجر وأعلنت أنّ كل مزارع لا يدفع الضريبة، يُحكم عليه بالموت هو ومن يتواطأ معه.

ثالثًا: وصلت إلينا رسالتان أراميتان، الأولى مكتوبة على أوستراكة والثانية على بردية. أوستراكة أشور. أرسلها ضابط أشوري في جيش أشور بانيبال في بابلونية في بدء تمرّد ملك بابل شمش شوموكين حوالي سنة ٦٥٠ ق م. وبرديّة صقّارة هي رسالة أرسلها أدون ملك عقرون في أرض الفلسطيين إلى فرعون، سيّد الملوك إلى نكو الثاني يدعوه فيها إلى مساعدته على جيش ملك بابل الذي وصل إلى حدود فلسطية حوالي سنة ٦٠٤ ق. م..

رابعًا: أوستراكة أرامية وُجدت في نمرود وتضمّنت لائحة أسماء عموّنية وأختام ومدوّنات على البرونز أو على المعايير والموازين.

٤ - الأرامية الرسمية

في زمن الأخمينيين (٥٣٩ - ٥٣٢) صارت الأرامية إحدى اللغات الرسمية في المملكة الفارسية. استُعملت في الغرب كما استُعملت في مقاطعات المملكة الشرقية.

أوّلاً: في مصر

بعد أن احتلّ كمبيز مصر سنة ٥٢٥ ق م، صارت الأرامية لغة البلاد الادارية فاستعملها كل موظّفي الإدارة والجيش. وبسبب الطقس وصلت إلينا أوستراكات عديدة ومدوّنات على الأواني أو على الحجر ووثائق مكتوبة على البردية أو على الجلد، مع الإشارة إلى المصدر: الفنتين / سيان (أسوان)، أبيدوس، هرموبوليس، ممفيس، صقّارة، تلّ المسخوطة.

* **الفنتين / سيان.** يرجع قسم كبير منها إلى مستوطنة يهودية أقامت في جزيرة الفنتين (ياب) وكان لها هناك هيكل مكرّس للإله ياهو (يهوه) مع كهنة وخادم. وقسم آخر جاء من مستوطنة أرامية أقامت في سيان وكان لها معابد مكرّسة لنبو، لبانيت، لبيت إيل، لملكة السماء أي عناة. كان أهل هاتين المستوطنتين من المُرتزقة العاملين في خدمة الفرس لحماية حدود مصر الجنوبية. ماذا نجد في هذه الوثائق التي وصلت إلينا؟ نجد مجموعة رسائل دوّنت على الجلد وحفظت في وعاء من جلد. هي وثائق تتعلّق بإدارة أرشاما، حاكم (مرزبان) مصر وأحد أعضاء عائلة الأخمينيين المالكة وسيّد أراضي عديدة في بابلونية كما في مصر. هناك رسائل كتبها أرشاما خلال غيابه مدة ثلاث سنوات (٤١٠ - ٤٠٧ ق. م.) في بابلونية، وهي تتعلّق بإدارة أملاكه في مصر.

ونجد أرشيفًا عائليًا يتعلّق بأعضاء شخصيات كبيرة في جماعة الفنتين اليهوديّة. منها: أرشيف يدنيا، قائد هذه الجماعة. يتضمّن تسع وثائق من نهاية القرن الخامس، وهي تفهمنا المشاكل التي واجهتها الجماعة اليهودية المحلّية: مشاكل داخلية (تثبيت الروزنامة، طقس الفصح، طقس الهيكل)، مشاكل خارجية (علاقات مع السكّان المصريين، تمرّد دمّر معبد ياهو، علاقات مع السلطات الفارسية في مصر واليهودية في يهوذا والسامرة بما يتعلّق بإعادة بناء الهيكل...). ومنها: أرشيف حنانيا خادم هيكل ياهو. يتضمّن عقود زواج مع عبيد وأعمال تحرير عبيد، وصكوك تمليك. تاريخ هذه الوثائق بين سنة ٤٥١ وسنة

٤٠٢ ق م. ومنها: أرشيف مبطحيا الذي يتضمّن أعمالاً قانونية (بيع، شراء، هبة، عقد زواج، طلاق، مشاكل تركة وميراث) تمتدّ على ثلاثة أجيال (٤٧١ – ٤١٠ ق. م.). ونجد أعمالاً إداريّة متنوّعة: تسليم موادّ غذائية، توزيع الإعاشات في المخازن الملكية، لائحة بأسماء مع أوامر من أرشاما بالنسبة إلى سفينة من السفن...

ونجد عقودًا وأعمالاً قانوتنية لا ترتبط بأيّ أرشيف محدّد.

ونجد أوستراكات عديدة تحمل تبليغات قصيرة حول الحياة اليومية. حملتها السفينة التي تصل سيان بالفنتين، وأشار بعضها إلى الاحتفال بالفصح أو بيوم السبت.

ونجد مدوّنات على جرار مكتوبة بالحبر في الفينيقية أو الأرامية.

ونجد نصبًا مع مدوّنة أرامية في سيان مُهداة إلى الإله.

* **في أبيدوس.** كان معبد أوزيريس الرئيسي يجتذب العديد من الحجّاج، سواء من المصريين أم من الأسيويين، من الفينيقيين والأراميين. نحن نتعرّف إليهم من خلال الكتابات التي تركوها فدلّت على مرورهم من هناك.

* **في هرموبوليس.** في وعاء وُضع في قبو تحوت وُجدت ثماني رسائل على ورق البردي. وُجهت إلى أفراد عائلة تقيم في سيان أو الأقصر، ولكنّها لم تصل إلى هدفها. إنّها تتعلّق بعائلات أرامية وتعود إلى حوالي السنة ٥٠٠ ق. م. اسم مرسل الرسائل الثلاث الأولى هو ماكيبانيت ونحن نجده على عقد استئجار أرض يتقاسم به المستأجر والمؤخّر غلّتها.

* **شيخ فضل.** وجدت ١٧ مدوّنة أرامية على جدران مدفن شيخ فضل، تذكر طهرقة، فرعون السلالة ٢٥ الذي حكم في بداية القرن السابع (رج ٢ مل ١٩ : ٩؛ أش ٣٧ : ٢٩) وتذكر نكو وبساميتيك.

* **ممفيس.** لويحة تقدمة من الحجر مع مدوّنة أرامية: «لويحة تقدمة ليقترب بانيت من أوزيريس أبيس. صنعها أبيتاب بن بانيت. هذا ما صنعه أمام أوزيريس أبيس».

* **صقّارة.** هناك أنصاب جنائزية عديدة في صقّارة ومكرّسة لأوزيريس. تاريخ أحدها: ٤٨٢ ق م. ويتضمّن نصب آخر عبارات مصرية: «مباركة، طابة، بنت تحافي المتعبدة للإله أوزيريس. لم تفعل شرًّا ولم تفتري هناك على أحد. كوني مباركة أمام أوزيريس. تقبّلي الماء من أوزيريس. كوني خادمة سيّد الحقيقتين واحيي إلى الأبد مع الطوباويين».

وأبرزت حفريات صقارة الأخيرة (منذ سنة ١٩٦٧) ٢٠٠ قطعة من قطع البردي دوّنت في الأرامية واحتوت على أعمال قانونية وتجارية وغيرها.

* **تل المسخوتة**. يبعد قرابة ٢٠ كلم إلى الغرب من الإسماعيلية. يتضمّن هذا الكنز الذي وُجد هناك جرارًا تعود إلى القرن الخامس ق م. نجد إهداء في الأرامية: «دعاء قدّمه قاينو بن جشمو (راجع جاشم العربي المذكور في نح ٢: ١٩؛ ٦: ١، ٢، ٦) ملك قيدار إلى هن ايلة (إلى هذه الإلاهة)».

ثانيًا: في فلسطين

نميّز مجموعات مهمّة من الوثائق الآرامية.

* **أرشيف وادي داليه**: برديّات تتضمن وثائق بيع عبيد. حملها عظماء السامرة حين هربوا سنة ٣٣٢/٣٣١ ق م، وذلك بعد أن أحرق أندروماخوسُ، الحاكمُ اليوناني الذي عيّنه الإسكندر على السامرة.

* **ختمان و ٦٥ براءة** محفوظة في وعاء ومربوطة بأوراق من البردي أو الجلد. كل هذا شكّل أرشيف أحد أعضاء العيلة الحاكمة في اليهودية حوالي سنة ٥٠٠ ق م: شلوميت زوجة الناتان حاكم اليهودية. هذه المرأة المشهورة كانت ابنة زربابل وشقيقة حننيا (١ أخ ٣: ٩) اللذين كانا كلاهما حاكمي اليهودية قبل الناتان. ولكنّ مناخ منطقة أورشليم لم يساعد على حفظ هذه الوثائق من التلف.

* **اكتشفت أوستراكات** عديدة وخاصّة في أراد وبئر سبع ولكنّها أوراق حساب قصيرة لحقها التلف.

ثالثًا: في شمالي الجزيرة العربية

وُجدت مدوّنات أراميّة عديدة في واحة تيماء. تعود إلى حوالي سنة ٤٠٠ ق م. أطولها وأهمّها تتحدّث عن إقامة معبد جديد (الكاهن، المداخيل).

رابعًا: آسية الصغرى

وجدت مدوّنات أرامية عديدة على الأنصاب أو محفورة في الصخر في مقاطعة آسية الصغرى (تركيا الحالية). يعود معظمها إلى القرن الرابع ق م. نحن أمام أنصاب جنائزية (داسكيليون وحلواتيبي / سلطانية كوي في ميسية، سرديس في ليدية ليميرا في لوقية)،

وعلامات حدودية (غوزنه وبحاديرلي في كيليكية) ومدوّنات مختلفة (نصب نذري في كسقاك كويو في كيليكية، نصب تذكاري لسراي دين في كيليكية).

أهمّ مدوّنات آسية الصغرى هي مدوّنة كسانتوس: مسلّة (كشفت سنة ١٩٧٣) في ثلاث لغات (يونانيّة، أرامية، لوفية) تعود إلى سنة ٣٥٨ ق م. المدوّنة الآرامية هي النصّ الرسمي لقرار بيكسودوروس مرزبان كارية ولوقية، يتعلّق بإقامة عبادة جديدة في ليتاؤون في كسانتوس. فبعد تاريخ البناء والإشارات حول تسيير هذه العبادة الجديدة (كاهن، مداخيل، ذبائح شهرية وسنوية)، ينتهي النصّ بلعنات على كل من يمسّ هذا القرار.

خامسًا: بلاد الرافدين وإيران

نجد في بلاد الرافدين عددًا من البطاقات الأرامية دوّنت على لويحات مسمارية. وأبرزت تنقيبات برسيبوليس مجموعتين من المدوّنات الأرامية. تشتمل المجموعة الأولى على ٢٠٠ مدوّنة مكتوبة على أوعية من الحجر الأخضر (صحون، صوانٍ، أطباق) استعملت كهدايا للخزانة الملكية، وتعود إلى القرن الخامس ق م. وتشتمل المجموعة الثانية على لويحات أرامية.

٤ – الأرامية الوسيطة (من القرن ٣ ق. م. إلى القرن ٣ ب. م.)

كانت هذه الأرامية امتدادًا للأرامية الرسمية ولكن بدأت تبرز كتابات ولهجات وطنية.

أوّلاً: امتداد الأرامية الرسمية

اوستراكات وبرديات في ادفو (مصر) تعود إلى نهاية القرن الرابع وبداية القرن الثالث ق م. أوستراكات في السامرة وخربة الكوم ومدوّنة على حجر في الكرك (فلسطين). بعض المدوّنات في اليونانية والأرامية من القرن الثالث ق م: أغشاكالي وفراسا في كبادوكية (أسية الصغرى). ووجدت في أرمينيا السوفياتية قرب بحيرة سيوان صوّات (علامات المسافات) دوّنت في القرن الثاني ق م. وهناك خمس مدوّنات في أفغانستان وشمالي غربي الهند، ارتبطت بالملك أسوكا (حوالي منتصف القرن ٣ ق م) ووجدت في تاكسيلا، وفولي دارونتي، وكندهار.

ثانيًا: التقاليد الوطنية

بدأ هذا التحوّل إلى التقاليد الوطنية منذ القرن الثاني ق م، وها نحن نميّز لهجات غربية ولهجات شرقية.

* اللهجات الغربية

الأنباطي. انتشر في شمالي الجزيرة العربية في جنوبي شرقي فلسطين وفي سورية الجنوبية. وكان المركز البترا (سلع). هناك آلاف المدوّنات النذرية والجنائزية والكتابات (غرافيتي. ثلاثة آلاف في سيناء وحدها). وظهرت المدوّنات الأنباطية في تدمر منذ سنة ١٦٩ ب م. كان الأنباطي اللغة المكتوبة، أمّا اللغة المحكية فكانت العربية.

الأرامية الفلسطينية. عاشت مع العبرية واليونانية. هناك مدوّنات عديدة على الحجر وعلى العظام، ومخطوطات قمران ومربعة وسائر مغاور برّية يهوذا.

الأرامية التدمرية. انتشرت حول تدمر التي كانت واحة ومُلتقى طرق. هناك قرابة ٢٠٠٠ مدونة على الحجر من القرن الأوّل ق. م. إلى القرن الثالث ب. م.

* اللهجات الشرقية

اللغة الحترية. نمت حول حتراء التي تبعد ٥٥ كلم إلى الشمال الغربي من أشور، وهي محطة للقوافل وعاصمة إحدى ممالك بلاد الرافدين. وُجد فيها حتّى الآن ٣٥٠ مدوّنة على الصخر من القرن الأوّل إلى الثالث ب. م..

اللغة الرهاوية. انتشرت حول الرها (أورفا الحالية واداسه اليونانية) التي هي عاصمة مملكة على حدود الامبراطورية الرومانية. استعملت هذه المنطقة العليا في بلاد الرافدين كتابة ستكون في أصل السريانية. هناك عدد كبير من المدوّنات في الرهاوي أو السرياني القديم.

تنقيبات نيسا قرب قرية بَغير القريبة من اشخباد عاصمة جمهورية التركمان السوفياتية. وجدت هناك ٣٠٠٠ أوستراكة تعود إلى القرن الأوّل ب م، وهي حسابات جرار نبيذ.

خاتمة

هذا العرض السريع للنصوص الأرامية يدلّ على تنوّعها وأهمّيتها لجهة حضارة الشرق الأوسط القديم خلال الألف الأوّل ق م. ولا سيّمَا لجهة التقليد التوراتي الذي توسّع بعد القرن الثامن في عالم تأثّر أكثر فأكثر بالحضارة الأرامية.

المراجع

ALSTER, B, *Studies in Sumerian Proverbs*, Copenhague, 1975.

ANDRE LEICKNAM, B. & ZIEGLER, Ch. et alii, *Naissance de l'écriture, cunéiformes et hiéroglyphes*, Paris, 1982.

AUFRECHT, W.E., *A Corpus of Ammonite Inscriptions*, Lewiston, 1989.

BAEZ CAMARGO, G, *From Genesis to Revelation. Archaeogolical Commentary on the Bible*, New-York, 1985.

BARGUET, P, *Le Livre des Morts des anciens Egyptiens*, coll. Lapo, Paris, 1970.

BARUCQ, A. et alii, *Ecrits de l'Orient ancien et Sources Bibliques*, coll. PBSB, Paris, 1986.

BAURUCQ, A. & DAUMAS, F, *Hymnes et prières de l'Egypte ancienne*, col. Lapo, Paris, 1980.

BITTEL, K, *Hattoucha, the Capital of the Hittites*, New-York, 1970.

Les Hittites, Paris, 1976 (L'Univers des formes).

BOTTERO, J, *Mythes et Rites de Babylone*, Paris, 1985.

BOURGUET, P. de, *Histoires et légendes de l'Egypte mystérieuse*, Paris, 1968.

BRAEMER, F, *L'architecture domestique du Levant à l'âge de fer*. Paris, 1982.

BRESCIANI, E, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto,* Turino, 1969.

CAGNI, L. (éd.), *La lingua di Ebla,* Roma, 1981.

CAQUOT, A. & SZNYCER & HERDDNER, A, *Textes Ougaritiques et légendes,* Paris. 1971.

COHEN, M, *La grande invention de l'écriture et son évolution,* Paris, 1958.

DAUMAS, F, *La civilisation de l'Egypte pharaonique,* Arthaud, Paris, 1965.

DONADONI, S, *Storia della letteratura egisiana antica,* Milano, 1958.

DIRINGER, D, *The Alphabet,* 2 vol., London, 1968.

DRIVER, G.R, *Semitio Writing from Pictogragh to Alphabet,* London, 1976.

DRIJVERS, H.J.W, *Old Syriac (Edessean) Incriptions,* Leiden, 1972.

DUPONT-SOMMER, A, *Les Araméens,* Paris, 1949.

EATON, J.H. (éd.), *Horizons,* in Semitic Studies, Birmingham, 1980.

ECRITURES. *Systèmes idéographiques et pratiques expressives,* Actes du colloque international de l'Université de Paris VII, 1982.

FEVRIER, J.C, *Histoire de l'Ecriture,* Paris, 1959.

FINET, A, *Le Code d'Hammourapi,* Paris, 1973.

FTIZMAEYER, J.A. & HARRINGTON, D.J, *A Manual of Palestinian Aramaic texts,* Rome, 1978.

GARBINI,G, *Le ligue semitiche,* Napoli, 1983.

GASTER, T.H, *Thespis, Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East,* New-York, 1950.

GARELLI, P, *Le Proche-Orient asiatique; les empires mésopotamiens, Israël,* Paris, 1974.

GELB, I.J, *A Study of Writing,* Chicago, 1963.

GIANTO, A, *Word order variation in the Akkadian of Byblos,* Roma, 1990.

GORDON, C.H, *Ugaritic Literature,* Rome, 1949.

Sumerian Proverbs, Philadelphia, 1959.

GOYON, J.C, *Rituels funéraires de l'ancienne Egypte,* coll. Lapo, Paris, 1972.

GRAY, J, *The Legacy of Canaan,* Leyde, 1957.

GURNEY, O.R, *Some Aspects of Hittite Religion,* Oxford, 1977.

HEIDEL, H, *The Gilgames Epic and O.T. Parallels,* Chicago, 1949.

HEINRICHS, W. (éd.), *Studies in Neo-Aramaic,* Atlanta, 1989.

HUGUES, J, *Secrets of the Times: Myth and History,* in Biblical Chronology, Sheffield, 1990.

IMPARATI, F, *Le leggi ittite,* Rome, 1964.

JACOBSEN, Th, *The treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion,* London, 1956.

KRAMER, S.N, *The Sumerians,* Chicago, 1963.

L'histoire commence à Summer,. Grenoble, 1975.

KRIEGER, P, *Chants d'amour de l'Egypte ancienne,* Paris, 1965.

KUTSCHNER, E.Y, *A History to the Hebrew Language,* Leiden, 1982.

LABAT, R, *Les Religions du Proche-Orient asiatique,* Paris, 1970.

LAMBERT, W.C. & MILLARD, A.R, *Atra-Hasis, the Babylonian Story of the Flood,* Oxford,. 1969.

LAROCHE, E, *Catalogue des textes hittites,* Paris, 1971.

LEBRUN, R, *Hymnes et prières hittites,* Louvain-La-Neuve, 1980.

LEWIS, B, *The Sargon Legend.* American Schools of Oriental Research, 1980.

LICHTEIM, M, *Ancient Egyptian Literature.* California, 3 vol., 1976-1980.

MASPERO, G, *Les contes populaires de l'Egypte ancienne,* Paris, s.d.

MAZAR, A, *Archaeology of the Land of the Bible,* New-York, 1990.

MILLARD, A.R, *Israelite and Aramean History on the Light of Inscriptions,* Tyndale Bull 42 (1990) pp. 261-275.

NAVEH, J, *Early History of the Alphabet,* Leiden, 1982.

OLMOLETE, G. del, *Mitos y legendas de Canaan segun la tradicion de Ugarit,* Madrid, 1981.

OPPENHEIM, L, *La Mésopotamie, portrait d'une civilisation,* Paris, 1970.

RICARD, C, *Vie et mort de Carthage,* Paris, 1970.

PIRENNE, J, *La religion et la morale dans l'Egypte antique,* Neuchâtel, 1965.

RIBICHINI, S. & XELLY P. (éd.), *Materiali Lessicali en Epigrafici I* (Collegium di Studi fenici 13), Roma, 1982.

RUMMEL, S, (éd.), *Ras Shamra Parallels,* Analecta Orientalia 51, Roma, 1981.

SJOBERG, A, *The Collection of the Sumerian Temple Hymns,* New-York, 1969.

SUDER, R.W., *Hebrew Inscriptions. A Classified Bibliography,* London, 1988.

TEIXIDOR, J, *The Pantheon of Palmyra,* Leiden, 1979.

VAN DIJK, J, *La sagesse suméro-akkadienne,* Leiden, 1953.

خاتمة

وهكذا انتهت محطّتنا الأولى في هذا المدخل إلى الكتاب المقدّس. قدّمنا أبحاثًا عامّة وبدأنا الولوج إلى عالم الشرق القديم. وبعد أن تتبّعنا تاريخ الشعب العبراني منذ البدايات حتّى الإسكندر الكبير، جعلنا هذا التاريخ في إطار تاريخ الشرق القديم كلّه، من مصر إلى بلاد الرافدين، ومن فينيقية إلى أرض الفلسطيين والأراميين. وقمنا بعملية تحليق فوق الحضارات التي عرفها الشرق: المصريون والبابليون والحثيون والفينيقيون والأراميون. فالتوراة كما نعرفها اليوم قد غرفت من هذا الغنى العظيم الذي سبقها بأجيال وأجيال. فالوصايا العشر سبقتها نصوص حمورابي. ورواية الخلق الأولى وجدت تعبيرًا لها في أسطورة انوما اليش. وكذا القول عن الطوفان والسلالات البشرية. أجل، إن التوراة بطابعها الإلهامي اغتنت بغنى الشرق، فاستعدّت هكذا للقاء المسيح. كان العهد القديم البوتقة التي انصهرت فيها كل هذه الحضارات. وحين يأتي العهد الجديد، فهو لا يكتفي بأن يطبع بالطابع المسيحيّ كتابًا واحدًا، بل يطبع بطابعه كل كتب الاقدمين أكانت كتب المصريين والأراميين والفينيقيين أم كتب اليونان والرومان. أجل، كل شيء كان للمسيح، وقد حمله المسيح لكي يقدّمه إلى الآب.

انتهت المحطّة الأولى وأوصلتنا إلى أسفار العهد القديم. لهذا ستكون المحطّة الثانية اطّلاعًا على عالم الشريعة والأنبياء. ننطلق فيه من موسى وما تركه لنا من تراث تعمّقت

جذوره في التاريخ، فنصل إلى الأنبياء السابقين واللاحقين. نرافق يشوع والقضاة وصموئيل وشاول وداود وسليمان، قبل أن نصل إلى أشعيا وإرميا وحزقيال والأنبياء الاثني عشر.

فإلى الجزء الثاني من هذا المدخل إلى الكتاب المقدّس في عهده القديم.

وهكذا نستعد أفضل الاستعداد لكي نقرأ العهد الجديد، فنكتشف ذلك الذي تحدّث عنه الآباء والأنبياء، نكتشف يسوع المسيح.

الفهرس

المجموعة الكتابية

١

المدخل الى الكتاب المقدس

الجزء الثاني

من الشريعة إلى الأنبياء

الخوري بولس الفغالي
دكتور في اللاهوت والفلسفة
دبلوم في الكتاب المقدس واللغات الشرقية

منشورات المكتبة البولسية

المدخل الى الكتاب المقدّس

طبعة أولى

١٩٩٥

منشورات المكتبة البولسية

شارع لبنان - بيروت - ص.ب ١٤٤٥٩ - ١١ لبنان
هاتف ١ ٤٤٤٩٧٣ - ٤٤٨٨٠٦ - ٤٤٩٨٠١
شارع القديس بولس - جونيه - ص.ب ١٢٥١ لبنان
هاتف: ٩١١٥٦١ - ٩٣٣٠٥٢

توطئة

بعد الاطّلاع على المحيط الذي وُلدت فيه التوراة نحاول في هذا الجزء الثاني من المدخل إلى العهد القديم، أن نطّلع على التيّارات الروحيّة التي نكتشفها في التوراة: تيّار الشريعة، تيّار الأنبياء بانتظار أن ننتقل إلى تيّار الحكماء، وتيّار الصلوات والمزامير. وسنتوقّف عند كل سفر من أسفار التوراة لنكتشف غناه.

هي مسيرة طويلة تنقلنا من سفر التكوين، إلى آخر سفر دوّن في التوراة، عنيت به سفر الحكمة الذي ظهر قبل ميلاد المسيح بخمسين أو بثلاثين سنة.

فإلى هذه المسيرة ندعو القارئ ليكتشف غنى هذه الكلمة التي مرّت بالعبرية والأرامية واليونانية قبل أن تصل إلى لغات العالم، اللغات القديمة من سريانية ولاتينية وقبطية وأرمنية، واللغات الحديثة التي توالت على ترجمة الكتاب المقدّس، بحيث يقرأه الناس اليوم في ألفي لغة ونيّف.

اطّلع الغرب على الكتاب المقدّس، فلماذا يبقى الشرق العربي جاهلاً له؟ ولقد قامت محاولات للإطّلاع على أسفار العهد القديم، ونرجو أن تكون محاولتنا حجرًا في هذا المدماك لكي يصبح كلام الله في متناول الجميع، من البنين والبنات، من الشيوخ والشّبان، كما يقول يوئيل النبيّ.

وقبل الدخول في الكتاب نقدّم بعض الملاحظات التمهيديّة.

إيراد النصوص الكتابية

ترد النصوص الكتابيّة بحسب النسخة العبرانيّة في ما يتعلّق بالأسفار القانونيّة الأُولى أي تلك المدوَّنة أصلاً في اللغة العبرانيّة (أو الآراميّة).

أمّا نصوص الأسفار القانونيّة الثانية أي تلك التي نقلتها إلينا الكنيسة في اللغة اليونانيّة، فهي ترد بحسب الترجمة السبعينيّة.

عمليًّا نتَّبع الترتيب المعمول به في الترجمة الكتابيّة المسكونيّة في اللغة الفرنسيّة.

ينتج من ذلك أن أرقام المزامير تختلف عمّا نجده في ترجمة الآباء اليسوعيّين القديمة والدومينيكان (بالعموم هناك فرق في رقم واحد. مز ١١ في النسخة اليسوعيّة هو مز ١٢ في النسخة العبرانيّة) وإن أرقام الآيات في المزامير تختلف عمّا نجده في ترجمة جمعيّة الكتاب المقدّس القديمة، التي لا تعطي رقمًا لمقدّمة المزمور (مرّات عديدة هناك فرق في رقم واحد. مثلاً مز٨٣: ٤ في العبرانية هو ٨٣: ٣ في نسخة جمعيّة الكتاب المقدّس).

وينتج أيضاً بعض الفروقات في ترقيم فصول وآيات تختلف فيها اليونانيّة و (اللاتينيّة) عن العبرانيّة. مثلاً: زك١: ١ي يحتوي ١٧ آية في النص العبرانيّ و ٢١ آية في النصّ اليونانيّ (الذي يتّبعه كلّ من نص الآباء اليسوعيّين والجمعيّة). وهذا ما يجعل زك٢: ١ بحسب النصّ العبرانيّ يقابل ١: ١٨ في النصّ اليونانيّ. وزك٢: ١ بحسب النصّ اليونانيّ يقابل ٢: ٥ في النصّ العبرانيّ.

وتفصيلاً، عندما نقول تك٢: ٤ فنحن نعني سفر التكوين الفصل الثاني الآية الرابعة.

وعندما نقول خر٣: ٤ - ٦ فنحن نعني سفر الخروج الفصل ٣ من الآية ٤ إلى الآية ٦ ضمنًا.

وعندما نقول لا ٤: ٥، ٩ فنحن نعني سفر اللاويين (أو الأحبار) الفصل ٤ الآية ٥ والآية ٩.

وعندما نقول عد٤ - ٦ فنحن نعني سفر العدد من الفصل الرابع إلى الفصل السادس ضمنًا.

وعندما نقول تث ١: ٢؛ ٣: ٤ فنحن نعني سفر التثنية الفصل الأول آية ٢ ثمّ الفصل ٣ آية ٤.

تسمية الأسفار المقدّسة

هناك أسماء اتفق عليها المترجمون العرب (سفر التكوين مثلاً) وأسماء اختلفوا عليها. فسفر الجامعة الذي يسمّيه الشرّاح الغربيّون «قوهلت» (كما في العبرانيّة) سمّاه الشدياق «الواعظ». وسفر اللاويّين الذي هو السفر الثالث من أسفار موسى قد سمَّته الترجمة السريانيّة البسيطة سفر الكهنة (كهني) والترجمة اليسوعيّة سفر الأحبار مقتفية بذلك ترجمة الشدياق. ثمَّ إنّ الترجمة اليسوعيّة القديمة ذكرت أسفار الملوك الأول والثاني والثالث والرابع على خطى اليونانيّة واللاتينيّة، أمّا نحن فسنذكر سفر صموئيل الأول وسفر صموئيل الثاني، ثمَّ سفر الملوك الأول وسفر الملوك الثاني. ونسمّي السفر الرابع من أسفار موسى سفر العدد (عِوَض سفر الأعداد كما في الشدياق)، والسفر الخامس سفر التثنية عِوَض تثنية الاشتراع كما في الشدياق واليسوعيّة.

ونقدّم لائحتَين: لائحة أولى بالأسفار المقدّسة مع مختصراتها.

لائحة ثانية أبجديّة بالمختصرات الكتابيّة مع مختصرات أخرى.

لائحة بالأسفار المقدّسة
مع مختصراتها

١) العهد القديم

السفر		المختصر
التكوين	=	**تك**
الخروج	=	**خر**
اللاويين (الأحبار)	=	**لا**
العدد	=	**عد**
التثنية	=	**تث**
يشوع	=	**يش**
القضاة	=	**قض**
سفرا صموئيل	=	**١ و٢ صم**
سفرا الملوك	=	**١ و٢ مل**
حزقيال	=	**حز**
هوشع	=	**هو**
يوئيل	=	**يؤ**
عاموس	=	**عا**
عوبديا	=	**عو**
يونان	=	**يون**
ميخا	=	**مي**
ناحوم	=	**نا**
حبقوق	=	**حب**
صفنيا	=	**صف**

أشعيا	=	أش
إرميا	=	إر
ملاخي	=	ملا
المزامير	=	مز
أيوب	=	أي
الأمثال	=	أم
راعوت	=	را
نشيد الأناشيد	=	نش
الجامعة	=	جا
مراثي إرميا	=	مرا
أستير	=	أس
دانيال	=	دا
عزرا	=	عز
نحميا	=	نح
سفرا الأخبار	=	١ و٢ أخ
يهوديت	=	يه
طوبيا	=	طو
سفرا المكابيّين	=	١ و٢ مك
الحكمة	=	حك
يشوع بن سيراخ	=	سي
باروك	=	با

٢) العهد الجديد

متى	=	مت
حجّاي	=	حج
زكريّا	=	زك
مرقس	=	مر
لوقا	=	لو
يوحنا	=	يو
أعمال الرسل	=	أع
الرسالة إلى الرومانيين	=	روم
الرسالة إلى الكورنثيّين	=	١ و٢ كور
الرسالة إلى الغلاطيّين	=	غل
الرسالة إلى الأفسسيّين	=	أف
الرسالة إلى الفيليبيّين	=	فل
الرسالة إلى الكولسيّين	=	كو
الرسالة إلى التسالونيكيّين	=	١ و٢ تس
الرسالة إلى تيموزثاوس	=	١ و٢ تم
الرسالة إلى تيطس	=	تي
الرسالة إلى فيلمون	=	فلم
الرسالة إلى العبرانيين	=	عب
رسالة يعقوب	=	يع
رسالتا بطرس	=	١ و٢ بط
رسائل يوحنا	=	١ و٢ و٣ يو
رسالة يهوذا	=	يهو
رؤيا يوحنا	=	رؤ

لائحة أبجديّة بالمختصرات

١ و٢ أخ = سفرا الأخبار الأول والثاني
إر = إرميا (نبوءة)
أع = أعمال الرسل
أف = رسالة القديس بولس إلى الأفسسيّين

أس = أستير
أش = أشعيا
با = سفر باروك
١ و٢ بط = رسالتا القديس بطرس الأولى والثانية
تث = سفر التثنية
١ و٢ تس = رسالتا القديس بولس الأولى والثاني إلى التسالونيكي
تك = سفر التكوين
١ و٢ تم = رسالتا القديس بولس الأولى والثانية إلى تيموثاوس
تي = رسالة القديس بولس إلى تيطس
جا = سفر الجامعة
حب = نبوءة حبقوق
حج = نبوءة حجاي
حز = نبوءة حزقيال
حك = سفر الحكمة
خر = سفر الخروج
دا = سفر دانيال
را = سفر راعوت
روم = رسالة القديس بولس إلى الرومانيّين
رؤ = سفر الرؤيا
زك = نبوءة زكريا
سي = يشوع بن سيراخ
صف = نبوءة صفنيا
١ و٢ صم = سفرا صموئيل الأول والثاني
طو = طوبيا
عا = نبوءة عاموس
عب = الرسالة إلى العبرانيّين
عد = سفر العدد

أم = سفر الأمثال
أي = سفر أيوب
غل = رسالة القديس بولس إلى الغلاطيّين
فل = رسالة القديس بولس إلى الفيليبيّين
فلم = رسالة القديس بولس إلى فيلمون
قض = سفر القضاة
كو = رسالة القديس بولس إلى الكولسيّين
١ و٢ كور = رسالتا القديس بولس الأولى والثاني إلى الكورنثيّين
لا = سفر اللاويّين أو الأحبار
لو = إنجيل لوقا
مت = إنجيل متى
مر = إنجيل مرقس
مرا = مراثي إرميا
مز = سفرا المزامير
١ و٢ مك = سفرا المكابيّين الأول والثاني
١ و٢ مل = سفرا الملوك الأول والثاني
ملا = نبوءة ملاخي
مي = نبوءة ميخا
نا = نبوءة ناحوم
نح = سفر نحميا
نش = نشيد الأناشيد
هو = نبوءة هوشع
يش = سفر يشوع بن نون
يع = رسالة القديس يعقوب
يه = يهوديت
يهو = رسالة القديس يهوذا
يو = إنجيل يوحنا
١ و٢ و٣ يو = رسائل القديس يوحنا الأولى والثانية والثالثة

عز	=	سفر عزرا	**يوء**	=	نبوءة يوئيل
عو	=	نبوءة عوبديا	**يون**	=	نبوءة يونان

مختصرات أخرى

آ	=	آية أو فقرة	**ف**	=	فصل
رج	=	راجع	**ي**	=	ما يلي من الآيات
ق	=	قابل	**وز**	=	نص مواز

ترد النصوص على الشكل التالي:

- (**تث ٢ : ٤**) أي سفر التثنية، الفصل ٢، الآية ٤.
- الفاصلة (،) تفصل بين آيتَين في الفصل الواحد، مثلاً: (تث ٢ : ٤، ٦ أي آ ٤ وآ ٦).
- النقطة والفاصلة (؛) تفصل بين مرجعَين.
- عندما يرد مرجع من دون قكر اسم السفر فنعني السفر الذي ندرسه.
- (**لا ٥ : ١-٤**) أي سفر اللاويّين (الأحبار)، الفصل ٥، من آ ١ إلى آخر آ ٤.

القسم الأوّل

أسفار موسى الخمسة والتاريخ الاشتراعي

ندرس في هذا القسم أسفار موسى الخمسة في خمسة فصول يسبقها فصل عنوانه أسفار موسى الخمسة، يعالج المراجع الأربعة أي اليهوهي والالوهيمي والاشتراعي والكهنوتي. ويتبعها فصل عنوانه مسائل وأبحاث في أسفار الشريعة الخمسة، يعالج المحاولات الجديدة لفهم أسفار موسى الخمسة. ثمّ ندرس الأسفار التاريخية التي اعتاد العلماء أن يسمّوها التاريخ الاشتراعي.

إذًا فصول هذا القسم الأوّل هي كما يلي:

- أسفار موسى الخمسة.
- سفر التكوين.
- سفر الخروج.
- سفر اللاويين.
- سفر العدد.
- سفر التثنية.
- مسائل وأبحاث في أسفار الشريعة الخمسة.
- سفر يشوع.
- سفر القضاة.
- كتاب صموئيل.
- كتاب الملوك.

الفصل الأوّل

أسفار موسى الخمسة

عندما نقرأ مقدّمة يشوع بن سيراخ التي دوّنت حوالي سنة ١٣٢ ق م نفهم أنّ التوراة، أو أسفار العهد القديم، قُسِّمَت أقلّه منذ ذلك العهد أقسامًا ثلاثة: الشريعة (تورة في العبرانية) بأسفارها الخمسة أو بنتاتوكس (في اليونانية: بنتا: خمسة، توكس: درج)، والأنبياء (نبيم أو النبيين) وسائر الكتب (كتوبيم في العبرية) التي دوّنها حكماء الشعب ومعلّموه.

١ - الأسفار الخمسة

أ) تسميتها

كانت هذه الأسفار تشكّل في البداية سفرًا واحدًا، هو القسم الأوّل من التوراة، ولقد اعتبرها التقليد اليهودي من وضع موسى، لأنّ شخصيّته تملأ القسم الأكبر منها. ولقد قُسِّمَت إلى خمسة أدراج أو كُتب، ليسهل استعمالها في اجتماعات الصلاة العامة، خلال القرن الثالث ق م، أي قبل ترجمة التوراة العبرانية إلى اليونانية.

ولقد جعل التقليد الماسوري عناوين لهذه الأسفار الخمسة، استقاها من الكلمات الأولى من كل سفر. فكان اسم السفر الأوّل «**براشيت**»، وتفسيره «في البدء»، واسم السفر الثاني

«**شموت**»، أي «أسماء»، واسم السفر الثالث «**ويقرا**»، أي «ودعا»، واسم السفر الرابع «**بمدبر**»، أي «في الصحراء» (أو «**ويدبر**» أي و «كلّم»)، واسم السفر الخامس «**دبريم**» أي «كلمات». غير أنّ الترجمة السبعينية بدّلت هذه التسميات وأحلّت محلّها أسماء تتوافق ومضمون الأسفار، فسمّت الأوّل سفر «**التكوين**» لأنّه يحدّثنا عن تكوين العالم والإنسان، والثاني سفر «**الخروج**» لأنّه يروي لنا كيف خرج بنو إسرائيل من مصر بقيادة موسى، والثالث سفر **اللاويّين**»، وهو يتضمّن شريعة الكهنة الذين هم من سبط لاوي، والرابع سفر «**العدد**»، وفصوله الأولى مليئة بالأعداد والإحصاءات، والخامس سفر «**تثنية الاشتراع**» (أو «**التثنية**»)، وهو يعتبر شريعة ثانية (بعد الشريعة الأولى التي أُعطيت لبني إسرائيل على جبل سيناء)، أعلنها موسى قبيل موته في موآب. وهذه التسمية التي اقترحتها السبعينيّة هي المتّبعة الآن في كل الترجمات الحديثة للتوراة.

ب) مضمونها

ترسم الأسفار الخمسة أمام عيوننا لوحة «تاريخية» تمتدّ منذ بداية العالم إلى موت موسى. وهذا التاريخ يبدأ واسعًا باتساع البشرية ثم يضيق شيئًا فشيئًا إلى أن يصل إلى سلالة إبراهيم خليل الله. وبعد هذا يروي ما حدث لأبناء إبراهيم، الشعب الذي اختاره الله ليحمل اسمه، منذ الأيّام التي عاشوا فيها عبيدًا للمصريين، إلى تلك التي وصلوا فيها إلى وادي الأردن، قبالة أرض كنعان التي وعدهم الله بها. وهذا التاريخ الذي يرويه الكاتب المُلهَم هو في الواقع إطار لنصوص تشريعية تُنظّم حياة بني إسرائيل الدينية والمدنية. من أجل هذا سُمّيت الأسفار الخمسةُ الشريعةَ (لو ١٠ : ٢٦) أو شريعةَ موسى (لو ٢٤ : ٤٤)، لأنّها تتضمّن العديد من القوانين والسُنن والأحكام التي يعود قسم منها إلى زمن موسى.

يضع سفر التكوين أمامنا صورة كبيرة عن بداية الكون والإنسان (تك ١ – ١١)، ثمّ يروي لنا سيرة الآباء منذ وصول إبراهيم إلى أرض كنعان، حتى موت يعقوب ويوسف في مصر (تك ١٢ – ٥٠). وينقلنا سفر الخروج إلى مصر حيث يعيش العبرانيون في الضيق. إلاّ أنّهم سيتركون مصر بقيادة موسى (خر ١ – ١٥) ويعبرون البحر الأحمر قبل أن يصلوا إلى سيناء (خر ١٥ – ١٨). وهناك على الجبل المقدّس يعقد الله عهدًا بينه وبين شعبه بواسطة موسى الذي يعلن شرعة العهد ويقوم ببناء الخيمة المقدّسة (خر ١٩ – ٤٠). ويقدّم

كاتب سفر اللاويّين مجموعة من الشرائع التي تنظّم شعائر العبادة في شعب إسرائيل (لا ١ – ٢٦). ومع سفر العدد نعود إلى رواية الأحداث المتعلّقة بشعب الله : الإقامة في سيناء بعض الوقت (عد ١ – ٩) قبل الارتحال إلى قادش (عد ١٠ – ٢٠)، والتنقّل من مكان إلى مكان طلبًا للماء والكلأ، وحروب مع القبائل المقيمة في برّية سيناء، ثمّ الوصول إلى سهول موآب (عد ٢١ – ٣٦). وتوقّف بنو إسرائيل في قادش فأُعطيت لهم فرائض جديدة، وأقاموا مؤقّتًا في سهول موآب فأُعطيت لهم تعليمَات تنظّم دخولهم إلى أرض الميعاد. أمّا سفر التثنية فيتضمّن وصيّة موسى بشكل خُطَبٍ يوجّهها إلى الشعب في موآب (تث ١ – ١١؛ ٢٧ – ٣٠) ويتخلّلها مجموعة من القوانين الدينية والمدنية (تث ١٢ – ٢٦). ويُنهي الكاتب الملهم سفر التثنية، بل ينهي البنتاتوكس أو الأسفار الخمسة، بالحديث عن وداع موسى لبني إسرائيل وموته على الجبل قبالة أرض الميعاد (تث ٣١ – ٣٤).

ج) موسى والأسفار الخمسة

نسب الأقدمون (فيلون الإسكندراني، يوسيفوس المؤرّخ) البنتاتوكس إلى موسى. ولم يشذّ كتّاب العهد الجديد عن هذه القاعدة. فحدّثنا مرقس (١٢ : ٢٦) عن كتاب موسى (رج ٢ كور ٣ : ١٥) الذي يقرأه اليهود كل سبت في المجامع (أع ١٥ : ٢١) فيسمعون ما قال موسى (مر ٧ : ١٠؛ أع ٣ : ٢٢؛ روم ١٠ : ١٩) أو كتب (يو ١ : ٤٥؛ روم ١٠ : ٥) أو شرّع في أمر من الأمور (مت ٨ : ٤؛ رج تث ١٤ : ١).

وظلّ التقليد اليهودي والمسيحي على هذا الموقف إلى أن أطلّ كاتب بروتستانتي (القرن السادس عشر) اسمه كارستادت فتساءل : كيف استطاع موسى أن يكتب قصّة وفاته (تث ٣٤ : ٥ – ١٢)؟ وتساءل بعده ماسيوس، المستشرق الكاثوليكي، واليسوعيان باراريوس وبون فرير، وسبينوزا الفيلسوف اليهودي : هل كتب موسى البنتاتوكس كلّه، أم وضع أحدهم بعده اللمسات الأخيرة فجاءت الأسفار الخمسة في شكلها الحاضر؟ ونشر راهب من جمعيّة الأوراتوريان اسمه ريشار سيمون كتابًا بعنوان «**التاريخ النقدي للعهد القديم**» (١٦٧٨) أورد فيه التواريخ المختلفة والتكرارات المتعدّدة والفوضى في تأليف النصوص، وخلُصَ إلى القول إنّ كل هذا يمنعنا من الاعلان أنّ موسى هو مؤلّف البنتاتوكس بجملته.

وبدأت خطوة ثانية حدّد فيها النقّاد العناصر التي تتألّف منها الأسفار الخمسة. فلاحظ جان استروك أنّ الكاتب يدعو الله تارة «ألوهيم» وتارة أخرى «يهوه» فخلَص إلى القول إنّ موسى أفاد من مرجعين رئيسيين ومراجع ثانوية أخرى ليكتب سفر التكوين (نشر كتابه سنة ١٧٥٣). وتبعه مستشرق ألماني، ايشهورن (١٧٨٠ – ١٧٨٣)، فطبّق نظريته على أسفار موسى الخمسة، ثم ألجان (١٧٩٨) الذي فصَل بين النصوص الالوهيمية والكهنوتية. ومضت عشرات السنين قبل أن يميّز هوبفيلد (١٨٥٣) ثلاثة مراجع، ويكتشف رياهيم (١٨٥٤) المرجع الاشتراعي الذي يملأ سفر تثنية الاشتراع.

وهكذا بعد مئات السنين من البحث تأسست نظرية لقراءة الأسفار الخمسة، اعتبرت أنّ هناك أربعة مراجع استفاد منها الكاتب الملهم ليعطينا البنتاتوكس في الشكل الذي نعرفه اليوم. وهذه المراجع هي: اليهوهي (نسبة إلى يهوه)، الالوهيمي (نسبة إلى الوهيم)، الاشتراعي (نسبة إلى تثنية الاشتراع) والكهنوتي (نسبة إلى الكهنة). وراح نقّاد الكتاب المقدّس يبحثون عن تاريخ كتابة كل مرجع من هذه المراجع، وراح غيرهم في الغرب يُعنون في تفتيت نصوص البنتاتوكس حتّى كاد يضيع كلام الله في مجادلات البشر. حينئذٍ تدخّلت اللجنة البابويّة للكتاب المقدّس فطلبت من العلماء الكاثوليك أن لا ينسوا الدور الرئيس الذي لعبه موسى في أسفار الشريعة الخمسة، دون أن يمتنعوا عن الأخذ بالمراجع التي ذكرنا. وُجدت في الشعب العبراني تقاليد شفهية سابقة لموسى، فاستفاد منها الكاتب الملهم، ودخلت بعده أخبار وشرائع عديدة إلى نواة البنتاتوكس الأولى، تبعًا لظروف الحياة الاجتماعية والدينية، فأخذ بها ونسّقها تنسيقًا نهائيًا في زمن الجلاء إلى بابل (٥٨٧ ق. م.) أو بعده، فكانت لنا أسفار موسى التي تشكّل اليوم وحدة أدبيّة متكاملة.

٢ – المرجع اليَهوهيّ

سمّى النقّاد المرجع الأوّل «اليَهوهيّ» نسبة إلى يهوه، الرب الذي هو، وحدّدوا بداية تدوينه في القرن العاشر ق. م. في زمن داود (١٠١٥ – ٩٧٥) وسليمان (٩٧٥ – ٩٣٣) يوم التحمت السياسة بالأدب لمجد السلالة الملكية الجديدة.

أ) مملكة داود في القرن العاشر

مات شاول سنة ١٠١٠ ق. م.، فاعترفت قبائل الجنوب بداود (ابن يهوذا) فمُسح ملكًا في حبرون (٢ صم ٢: ١ – ٣)، فملَكَ فيها سبع سنين وستة أشهر (٢ صم ٥: ٥؛ رج ٢: ١١)، وبفضل براعته السياسية اعترفت به قبائل الشمال فمُسح ملكًا على كل شعب

إسرائيل (٢ صم ٥: ١ – ٣). ثم احتلَّ داود أورشليم، فجعلها عاصمته (٢ صم ٥: ٦ – ٩)، فوفّق في هذا الاختيار لأنّ هذه المدينة لا تخصّ أيّة قبيلة من القبائل، بل تقع بين منطقة يهوذا في الجنوب ومنطقة إسرائيل في الشمال.

بدأ داود مُلكَهُ بسياسة حربية ليقف بوجه المخاطر التي تهدّد المملكة الفتيّة، ولمّا جاء ابنه سليمان ورث مملكة يعمّ فيها السلام فنظّم الإدارة، وبنى القصور ووسّع التجارة، ممّا ساعد بني إسرائيل على الاتصال بالأمم المجاورة. وهكذا بدت الملكية المؤسَّسة العظمى التي ستلعب دورًا هامًّا في تاريخ الشعب بعد أن وعد الله ملكه، بلسان ناتان، أنّه سيعطيه بيتًا، أي نسلاً لا يزول (٢ صم ٧: ١ ي). ولكنّ هذا لا يعني أنّه لم يعد للقبائل دور تلعبه. يكفي أن نعرف أنها هي التي عارضت، بلسان ناتان، بناء هيكل في أورشليم ليوضع فيه تابوت عهد الرب. ويمكن الملك أن يقيم في قصر (٢ صم ٥: ١١)، ولكنّ تابوت العهد لا يرتبط بمكان، فالرب حرّ في تحرّكاته يرافق الشعب حيث يشاء في كل أرضه المقدّسة.

ب) متى دُوِّن المرجع اليَهوهيّ؟

يوم ملك داود في حبرون بدأ كَتَبته يدوّنون الأحداث المتعلّقة بإبراهيم وإسحق ويعقوب والتي ستكون نواة المرجع اليهوهي. ولمّا امتدّ ملكه واتّسع، نظر الكاتب إلى داود من خلال شخصية إبراهيم وتذكّر ما وعد الله به: بكَ تتبارك جميع عشائر الأرض (تك ١٢: ١ – ٣).

وتتابع تدوين نصوص المرجع اليهوهي، التي تبدأ في تك ٢: ٤ وتنتهي في عد ٢٥: ٤، في زمن سليمان، فجُمِعَت التقاليد الخاصة بالقبائل، إذ اعتبرت كل قبيلة تقليد كل القبائل وكأنّه تقليدها، وتنظّمت النصوص قبل أن تقسم مملكة داود وسليمان مملكتين متنازعتين. ولكن ما الذي يدفعنا إلى مثل الكلام نحدّد فيه زمن تدوين نصوص المرجع اليهوهي؟

يتحدّث المرجع اليهوهي عن أعمال السخرة التي فرضها فرعون على أفراد الشعب (خر ١٥ ي)، ويقابلها بما تحمّله أبناء الشمال في عهد الملك سليمان (١ مل ١٢: ٤ ي).

ويورد المرجع اليهوهي كلمة إسحق لعيسو: «تخدم أخاك (يعقوب)... وإذا قويت تكسر نيره عن عنقك» (تك ٢٧: ٣٧ – ٤٠). لقد رأى الكاتب من خلال كلام قيل ليعقوب (أي شعب إسرائيل) وعيسو (أي شعب أدوم)، تلميحًا إلى ثورة هدد، أمير أدوم، على سليمان، ليتحرّر من سلطانه (١ مل ١١: ١٤ ي).

ويعدّد المرجع اليهوهي الشعوب المجاورة لبني إسرائيل وهم الآراميون (تك ٢٤ : ١٠) والموآبيون (عد ٢٢ : ٢٤) والعمونيون (تك ١٩ : ٣٧ – ٣٨) وبنو فلسطية (تك ٢٦ : ١ – ٨) وعماليق (خر ١٧ : ٨ – ١٥) وأدوم (تك ٢٥ : ٢٣ – ٣٠). ولا ينسى الكنعانيين (تك ٩ : ٢٥) وبابل (تك ١١ : ٧ – ٩) ومصر (خر ١٤ : ١٣). ولكن نتساءل : كيف استطاع «معاصر» لإسحق بن إبراهيم، أن يتحدّث عن ملك فلسطية قبل مجيء الفلسطيين إلى شواطئ البحر الأبيض المتوسّط بمئات السنين؟ وكيف دخلت مدينة بابل في رؤية الكاتب العائش في أرض كنعان؟ الجواب عن هذين السؤالين وغيرهما نجده في ٢ صم ٨ : ١ ي، حيث نقرأ أسماء شعوب حاربها داود. ولقد عدّدها الكاتب اليهوهي في أسفار موسى لأنّه رأى فيها تحقيقًا لوعد الله. وإذا تذكّرنا لائحة الشعوب التي ترد في تك ١٠ : ٨ – ٣٠ نفهم أنّ الكاتب الذي دوّن هذا المقطع وغيره عاش في القرن العاشر فانفتحت عيناه على مناطق العالم ودُوله المتعدّدة.

ج) مَن دوّن نصوص المرجع اليهوهي؟

كل ما نستطيع أن نقوله عن كاتب النصوص اليهوهية هو أنّه شخص من قبيلة يهوذا عاش في زمن ملكية داود وتمرّس بروحانيتها. ألم يعتبر أنّ يهوذا هو بكر يعقوب وأنّ له الحق في أن يتكلّم باسم إخوته (تك ٣٧ : ٢٦؛ ٤٤ : ١٦ – ٣٤)؟ أجل، ففي نظر الكاتب اليهوهي رأوبينُ علا مضجع أبيه فدنّسه، وشمعون ولاوي ملعونان (تك ٤٩ : ٤، ٧)، أمّا يهوذا فيحمده إخوته لأنّه صار وارثًا ليعقوب وبالتالي لإسحق وإبراهيم. ثمّ إنّ هذا الكاتب يروي بالتفصيل بداية قبيلة يهوذا التي منها خرج داود النبي، ويشدّد على التقاليد المتعلّقة بممرا، وهي القريبة من حبرون (تك ١٣ : ١٨؛ ١٤ : ١٣).

أفاد الكاتب من معلومات شفهيّة أو خطيّة وصلت إليه، فجمعها وربط بينها ثمّ أعطانا عملاً أدبيًا مبتكرًا. أمّا النصّ الأساسي الذي يلقي ضوءًا على المخطّط الذي وضعه نصب عينيه فنقرأه في تك ١٢ : ١ – ٣ : «وقال الرب لأبرام (أو إبراهيم) : إنطلق من أرضك وعشيرتك وبيت أبيك إلى الأرض التي أُريك. وأنا أجعلك أمّة كبيرة وأُباركك وأُعظّم اسمك وتكون بركة. وأُبارك مباركيك، وشاتمك ألعنه، وتتبارك بك جميع عشائر الأرض».

وبعد أن يحدّثنا عن موطن إبراهيم وعائلته، وعن سارة امرأته العاقر (تك ١١: ٢٨ – ٣٠)، يدخلنا مرحلة جديدة تختلف عمّا قبلها بل تبدّل وضع إبراهيم كلّه. فقد أمر الرب إبراهيم فامتثل للأمر وانطلق كما قال له الرب بغير تردّد ولا جدال. إنّ وعد الرب وبركته يغمران الإنسان فلا يتركان له مجالاً للتفكير. أجل، إنطلق إبراهيم كما قال له الرب فتباركت جميع عشائر الأرض به. ولكن ما هو دور إبراهيم في هذه البركة؟

قال الرب لأبرام: أجعلك أمّة كبيرة. إنّ وعد الله لا يتوقّف عند تكوين جماعة تربط بين أعضائها علائق القرابة وحسب، بل يمتدّ إلى أمّة منظّمة تنظيمًا سياسيًا داخل أرض لها حدودها. هذا الوعد سيتحقق لا في أيّام إبراهيم، بل في أيّام داود الذي هو وارث إبراهيم عبر يهوذا بن يعقوب.

وقال الرب أيضاً لإبراهيم: بك تتبارك جميع عشائر الأرض. إنّ هذه العبارة تعني ثلاثة أمور. الأوّل أنّ إبراهيم سيكون وسيطاً لبركة تُمنَح لعشائر الأرض، والثاني أنّه سيكون بالبركة التي نالها مثالاً، فتتمنّى كل عشائر الأرض أن تحذو حذوه ليكون لها بركة مثل بركته، والثالث أنّ جميع عشائر الأرض سوف تحصل على البركة بإبراهيم. وهذا الأمر الثالث حصل بواسطة داود الذي جمع تحت رايته كل عشائر أرض كنعان حول مدينة الرب أورشليم.

د) الموضوع الأساسي عند اليهوهي: بركة الله

من هذا النص الأساسي الذي أوردناه سوف نرافق المرجع اليهوهي في محطّاته الخمس الرئيسيّة، فنكتشف كيف تبدأ بركة الله مع إبراهيم وتمتدّ إلى داود لتصل إلى كل شعوب الأرض.

المحطّة الأولى: دورة البدايات (تك ١ – ١١)

تفسّر لنا دورة البدايات كيف أنّ كل شعوب الأرض يحتاجون إلى بركة الله، بعد الذي حدث في بابل من بلبلة الألسن وتشتّت الناس في كل الأرض. فقد رغب الناس أن يصنعوا لهم اسمًا (تك ١١: ٤) فلبّى الربّ رغبتهم فوعد إبراهيم قائلاً: «أُعظّم اسمك»

(تك ١٢ : ٢)، وجدّد وعده لداود بقوله: «أقمتُ لك اسمًا عظيمًا» (٢ صم ٧ : ٩). فما أراد الناس أن يحصلوا عليه منحه الرب لإبراهيم وبواسطة إبراهيم للبشرية جمعاء. لقد تشتّتت البشرية على وجه الأرض (تك ١١ : ٤، ٦، ٨، ٩) ولكنّ الله جعلها أمّة واحدة تتمتّع ببركة إبراهيم.

نلاحظ أنّ كلمة «بركة» ترد خمس مرات (تك ١٢ : ١ – ٣)، وما ذلك إلاّ جواب على اللّعنات الخمس التي حَلَّت بالبشرية في زمن البدايات (تك ٣ : ١٤، ١٧؛ ٤ : ١١؛ ٥ : ٢٩؛ ٩ : ٢٥: الحيّة والأرض وقايين وكنعان). لا شكّ في أنّ البشرية عرفت اللعنة والخطيئة، ولكنّ رحمة الله السابقة بفضل البركة التي حصل عليها إبراهيم بدأت تعمل من أجل الرجل والمرأة الأوّلين (تك ٣ : ٢١: صنع الرب لهما أقمصة من جلد لأنّهما كانا عريانين)، ومن أجل قايين (تك ٤ : ١٥: جعل له علامة لئلاّ يقتله أحد)، ومن أجل الأرض (تك ٨ : ٢١: «لن ألعن الأرض من بعد»). وستكون قمّة رحمة الله في الخلاص الذي تمَّ لنوح. ولكن ما يكون كل هذا بالنسبة إلى البركة التي حصلت عليها عشائر الأرض بواسطة إبراهيم؟

المحطّة الثانية: دورة الآباء (تك ١٢ – ٢٦)

إنّ البركة التي حصل عليها إبراهيم يوم دعاه الرب ستمتدّ إلى الذين حوله، وهذا ما نلاحظه في حادثة سدوم. فقد كان الله ضيفًا على إبراهيم، فما رضي أن يُخفي على خليله ما سيفعل بسدوم، ولإبراهيم مركز في نظره لأن به تتبارك جميع أُمم الأرض (تك ١٨ : ١٨). وتشفَّعَ إبراهيم بسدوم محاولاً إيصال بركة الله إلى شعب مهدّد بالموت (تك ١٨ : ٢٥ – ٣٢)، ولكنّ البركة لن تصل إلاّ إلى لوط وابنتيه (تك ١٩ : ١ ي) ومن خلالهم إلى بني موآب وعمّون. ثمّ إنّه حين تشاجر رعاة إبراهيم ورعاة لوط، ترك إبراهيم لابن أخيه الأرض الخصبة (تك ١٣ : ١ – ١٢) التي بدت كجنّة الله، غير أنّ الله أغناه وجعله بركةً وخلاصاً لابن أخيه يوم أسره الملوك (تك ١٤ : ١٤ ي). وكل هذا يتمّ لإبراهيم ما دام أمينًا لربّه ودعوته. ولكن عندما يخون الرسالة الموكولة إليه تنقلب البركة لعنة. وهذا ما حصل في مصر، إذ «ضرب الرب فرعون» (١٢ : ١٧)، ولم تكفّ الضربة إلاّ يوم ترك أرض مصر هو وامرأته وكل ما له.

وعلى خطى إبراهيم يحمل إسحق البركة. فقد كان أمينًا لله، فرأى فيه أبيملك (ملك جرار بحسب التقليد الالوهيمي، وملك الفلسطيين بحسب المرجع اليهوهي. رج ٢ صم ٨ : ١) «مبارك الرب» (٢٦ : ٢٩). وكانت المجاعة عظيمة في الأرض فحاول إسحق أن ينزل إلى مصر (تك ٢٦ : ٢)، إلاّ أنّه أطاع الرب فأصاب في تلك السنة مئة ضعف. وهكذا صار إسحق عظيمًا فحسده الفلسطيون ثمّ عقدوا معه معاهدة تمّت بالفعل بين داود والفلسطيين يوم دوّنت نصوص المرجع اليهوهي. ولكن يوم يخون إسحق رسالته يجلب على أهل أبيملك الاثم لا البركة. لقد ضرب الربّ فرعون فنبّه إبراهيم إلى خطيئته، وضرب أبيملك فنبّه إسحق، وهكذا سيفعل فيمَا بعد: يعاقب الأمم الوثنية لعلّ شعبه يتوب، وإلاّ يصيب العقاب شعبه أيضاً.

وتنتقل البركة إلى يعقوب يوم يقول له والده: مَن يلعنك يُلعن، ومَن يباركك يُبارَك (تك ٢٧ : ٢٧ – ٢٩). وعلامة لهذه البركة يكون نسله كتراب الأرض وينمو غربًا وشرقًا وشمالاً وجنوبًا (تك ٢٨ : ١٤). وكما تباركت الشعوب بإبراهيم تتبارك بيعقوب ونسله. أجل، إنّ الكاتب اليهوهي يعتبر أنّ بركة الرب تصل إلى الشعوب العائشة في أيّامه إذا خضعت لداود أو عقدت معه معاهدة. هذا ما حصل في القديم يوم بارك الرب لابان الآرامي (تك ٣٠ : ٢٧، ٣٠) بفضل يعقوب، وهذا ما يكون للشعوب المعاصرة بفضل داود.

إنّ مسؤوليّة شعب إسرائيل عظيمة بالنسبة إلى سائر الشعوب (الموآبيين والعمونيين...) ليوصِلوا إليهم بركة الله بشفاعة إبراهيم (من أجل سدوم) ومسالمة إسحق (مع ملك الفلسطيين) وحلم يعقوب (مع لابان الآرامي). لقد وعده الله فأنماه وعظّمه وطلب منه أن يحمل هذا الوعد إلى الشعوب المجاورة. لكن هل يفهم دوره الروحي حيث حامل البركة خادمٌ لا سيّد، أم أنّه سيحاول أن يخضع الشعوب؟ متى سيعرف أنّ محبة الناس لله لا تُفرَض بقوّة السلاح؟

المحطّة الثالثة: قصّة يوسف (تك ٣٧ – ٥٠)

إنّ هذه القصّة تجد مقابلاً لها في حدث خروج الشعب من مصر، وهي تبيّن أنّ حكمة يوسف، أحد الآباء، حملت البركة إلى فرعون وشعبه. إلاّ أنّ هذه البركة لم تدم طويلاً إذ رفض فرعون أن يقرّ بفضل يوسف، بل انقلبت لعنة تحمل الضربات إلى أرض مصر

وملكها. لكن كيف تبدو بركة يوسف في تلك الأرض الغريبة التي جاء إليها عبدًا ذليلاً؟ حلَّ يوسف عند فوطيفار، فحلّت بركة الرب بفضله على بيت المصري وعلى جميع ما حوله (٣٩: ١ – ٥). ولمّا دعاه فرعون وسلّمه مقاليد الحكم، حلَّت البركة بعد اللعنة، وفاض الخير سنوات عديدة فلم تؤثّر المجاعة في مصر مع أنّها كانت شديدة في الأرض (تك ٤٣: ١). إنّ هذه البركة ترتبط بحكمة يوسف التي جاءته من عند الرب، وقد كان له أمينًا (تك ٣٩: ٩)، وهي صورة بعيدة لحكمة سليمان التي فاقت حكمة جميع أهل المشرق وكل حكمة مصر (١ مل ٤: ٣٠).

المحطّة الرابعة: الخروج من مصر (خر ١ – ١٧)

نطالع في سفر الخروج ردَّة فعل فرعون تجاه شعب إسرائيل، وهي تشبه ردَّة فعل أبيملك حين رأى أنّ إسحق أصبح أقوى منه (تك ٢٦: ١٦). قال الفرعون: «إنّ شعب إسرائيل أكثر وأعظم منّا» (خر ١: ٩؛ رج تك ١٨: ١٨). أجل، تكاثر بنو إسرائيل بفضل بركة الرب، ولكنّ المصريين رفضوا الاعتراف بوجود هذه البركة وحاولوا أن يضعوا حدًّا لها. حينئذٍ حلَّت بهم اللعنة بشكل ضربات في أرضهم فدلّت على أنّ إله العبرانيين سيّد الأحداث في أرض مصر كما في أرض كنعان. وكانت الضربات سبعًا، والسبعة عدد الكمال: موت الأسماك، الضفادع، البَعوض، موت البهائم، البَرَد، الجراد، موت الأبكار. في البداية كان فرعون يقول لموسى: «إمضِ عني واحذر النظر إلى وجهي» (خر ١٠: ٢٨ – ٢٩)، فكانت الضربة تحلّ بالبلاد. ولكنّه في النهاية أعلن: «قوموا... أمضوا واعبدوا الرب... أمضوا وباركوني» (خر ١٢: ٣١ – ٣٢). ظلَّ فرعون تحت وطأة اللعنة ما رفض أن يقرّ بقدرة الله. ولكن حين طلب بركة الله عاد السلام إلى بلاده.

هذا هو معنى كلام الكاتب اليهوهي لمعاصريه، يوم كان السلام بين المصريين والعبرانيين في عهد سليمان الذي تزوّج ابنة فرعون (١ مل ٣: ١؛ ٩: ١٦). فبالرغم من كل ما تحمّلوه من آلام في مصر، يجب عليهم أن يحملوا بركة الله إلى هذا البلد. ونجد صدى لهذا الكلام في نبوءة أشعيا: «في ذلك اليوم يكون طريق يربط مصر بأشور، وأشور بمصر، وتعبد مصر الرب مع أشور، (على مثال العبرانيين الذين يحملون كلام الله إليهم). وفي ذلك اليوم يكون إسرائيل في المقام الثالث قرب مصر وأشور، ويكون بركة في وسط الأرض.

إسرائيل (٢ صم ٥: ١ – ٣). ثم احتلَّ داود أورشليم، فجعلها عاصمته (٢ صم ٥: ٦ – ٩)، فوفّق في هذا الاختيار لأنّ هذه المدينة لا تخصّ أيّة قبيلة من القبائل، بل تقع بين منطقة يهوذا في الجنوب ومنطقة إسرائيل في الشمال.

بدأ داود مُلكَهُ بسياسة حربية ليقف بوجه المخاطر التي تهدّد المملكة الفتيّة، ولمّا جاء ابنه سليمان ورث مملكة يعمّ فيها السلام فنظّم الإدارة، وبنى القصور ووسّع التجارة، ممّا ساعد بني إسرائيل على الاتصال بالأمم المجاورة. وهكذا بدت الملكية المؤسّسة العظمى التي ستلعب دورًا هامًّا في تاريخ الشعب بعد أن وعد الله ملكه، بلسان ناتان، أنّه سيعطيه بيتًا، أي نسلاً لا يزول (٢ صم ٧: ١ ي). ولكنّ هذا لا يعني أنّه لم يعد للقبائل دور تلعبه. يكفي أن نعرف أنها هي التي عارضت، بلسان ناتان، بناء هيكل في أورشليم ليوضع فيه تابوت عهد الرب. ويمكن الملك أن يقيم في قصر (٢ صم ٥: ١١)، ولكنّ تابوت العهد لا يرتبط بمكان، فالرب حرّ في تحرّكاته يرافق الشعب حيث يشاء في كل أرضه المقدّسة.

ب) متى دُوِّن المرجع اليَهوهيّ؟

يوم ملك داود في حبرون بدأ كَتَبته يدوّنون الأحداث المتعلّقة بإبراهيم وإسحق ويعقوب والتي ستكون نواة المرجع اليهوهي. ولمّا امتدّ ملكه واتّسع، نظر الكاتب إلى داود من خلال شخصية إبراهيم وتذكّر ما وعد الله به: بكَ تتبارك جميع عشائر الأرض (تك ١٢: ١ – ٣).

وتتابع تدوين نصوص المرجع اليهوهي، التي تبدأ في تك ٢: ٤ وتنتهي في عد ٢٥: ٤، في زمن سليمان، فجُمِعَت التقاليد الخاصة بالقبائل، إذ اعتبرت كل قبيلة تقليد كل القبائل وكأنّه تقليدها، وتنظّمت النصوص قبل أن تقسم مملكة داود وسليمان مملكتين متنازعتين.
ولكن ما الذي يدفعنا إلى مثل الكلام نحدّد فيه زمن تدوين نصوص المرجع اليهوهي؟

يتحدّث المرجع اليهوهي عن أعمال السخرة التي فرضها فرعون على أفراد الشعب (خر ١٥ ي)، ويقابلها بما تحمّله أبناء الشمال في عهد الملك سليمان (١ مل ١٢: ٤ ي).

ويورد المرجع اليهوهي كلمة إسحق لعيسو: «تخدم أخاك (يعقوب)... وإذا قويت تكسر نيره عن عنقك» (تك ٢٧: ٣٧ – ٤٠). لقد رأى الكاتب من خلال كلام قيل ليعقوب (أي شعب إسرائيل) وعيسو (أي شعب أدوم)، تلميحًا إلى ثورة هدد، أمير أدوم، على سليمان، ليتحرّر من سلطانه (١ مل ١١: ١٤ ي).

ويعدّد المرجع اليهوهي الشعوب المجاورة لبني إسرائيل وهم الآراميون (تك ٢٤ : ١٠) والموآبيون (عد ٢٢ : ٢٤) والعمونيون (تك ١٩ : ٣٧ – ٣٨) وبنو فلسطية (تك ٢٦ : ١ – ٨) وعماليق (خر ١٧ : ٨ – ١٥) وأدوم (تك ٢٥ : ٢٣ – ٣٠). ولا ينسى الكنعانيين (تك ٩ : ٢٥) وبابل (تك ١١ : ٧ – ٩) ومصر (خر ١٤ : ١٣). ولكن نتساءل : كيف استطاع «معاصر» لإسحق بن إبراهيم، أن يتحدّث عن ملك فلسطية قبل مجيء الفلسطيين إلى شواطئ البحر الأبيض المتوسّط بمئات السنين؟ وكيف دخلت مدينة بابل في رؤية الكاتب العائش في أرض كنعان؟ الجواب عن هذين السؤالين وغيرهما نجده في ٢ صم ٨ : ١ ي، حيث نقرأ أسماء شعوب حاربها داود. ولقد عدّدها الكاتب اليهوهي في أسفار موسى لأنّه رأى فيها تحقيقًا لوعد الله. وإذا تذكّرنا لائحة الشعوب التي ترد في تك ١٠ : ٨ – ٣٠ نفهم أنّ الكاتب الذي دوّن هذا المقطع وغيره عاش في القرن العاشر فانفتحت عيناه على مناطق العالم ودُوله المتعدّدة.

ج) مَن دوَّن نصوص المرجع اليهوهي؟

كل ما نستطيع أن نقوله عن كاتب النصوص اليهوهية هو أنّه شخص من قبيلة يهوذا عاش في زمن ملكية داود وتمرّس بروحانيتها. ألم يعتبر أنّ يهوذا هو بكر يعقوب وأنّ له الحق في أن يتكلّم باسم إخوته (تك ٣٧ : ٢٦؛ ٤٤ : ١٦ – ٣٤)؟ أجل، ففي نظر الكاتب اليهوهي رأوبينُ علا مضجع أبيه فدنّسه، وشمعون ولاوي ملعونان (تك ٤٩ : ٤، ٧)، أمّا يهوذا فيحمده إخوته لأنّه صار وارثًا ليعقوب وبالتالي لإسحق وإبراهيم. ثمّ إنّ هذا الكاتب يروي بالتفصيل بداية قبيلة يهوذا التي منها خرج داود النبي، ويشدّد على التقاليد المتعلّقة بممرا، وهي القريبة من حبرون (تك ١٣ : ١٨؛ ١٤ : ١٣).

أفاد الكاتب من معلومات شفهيّة أو خطيّة وصلت إليه، فجمعها وربط بينها ثمّ أعطانا عملاً أدبيًا مبتكرًا. أمّا النصّ الأساسي الذي يلقي ضوءًا على المخطّط الذي وضعه نصب عينيه فنقرأه في تك ١٢ : ١ – ٣: «وقال الرب لأبرام (أو إبراهيم): إنطلق من أرضك وعشيرتك وبيت أبيك إلى الأرض التي أُريك. وأنا أجعلك أمّة كبيرة وأُباركك وأُعظّم اسمك وتكون بركة. وأُبارك مباركيك، وشاتمك ألعنه، وتتبارك بك جميع عشائر الأرض».

وبعد أن يحدّثنا عن موطن إبراهيم وعائلته، وعن سارة امرأته العاقر (تك ١١ : ٢٨ – ٣٠)، يدخلنا مرحلة جديدة تختلف عمّا قبلها بل تبدّل وضع إبراهيم كلّه. فقد أمر الرب إبراهيم فامتثل للأمر وانطلق كما قال له الرب بغير تردّد ولا جدال. إنّ وعد الرب وبركته يغمران الإنسان فلا يتركان له مجالاً للتفكير. أجل، إنطلق إبراهيم كما قال له الرب فتباركت جميع عشائر الأرض به. ولكن ما هو دور إبراهيم في هذه البركة؟

قال الرب لأبرام: أجعلك أمّة كبيرة. إنّ وعد الله لا يتوقّف عند تكوين جماعة تربط بين أعضائها علائق القرابة وحسب، بل يمتدّ إلى أمّة منظّمة تنظيمًا سياسيًا داخل أرض لها حدودها. هذا الوعد سيتحقق لا في أيّام إبراهيم، بل في أيّام داود الذي هو وارث إبراهيم عبر يهوذا بن يعقوب.

وقال الرب أيضاً لإبراهيم: بك تتبارك جميع عشائر الأرض. إنّ هذه العبارة تعني ثلاثة أمور. الأوّل أنّ إبراهيم سيكون وسيطاً لبركة تُمنَح لعشائر الأرض، والثاني أنّه سيكون بالبركة التي نالها مثالاً، فتتمنّى كل عشائر الأرض أن تحذو حذوه ليكون لها بركة مثل بركته، والثالث أنّ جميع عشائر الأرض سوف تحصل على البركة بإبراهيم. وهذا الأمر الثالث حصل بواسطة داود الذي جمع تحت رايته كل عشائر أرض كنعان حول مدينة الرب أورشليم.

د) الموضوع الأساسي عند اليهوهي: بركة الله

من هذا النص الأساسي الذي أوردناه سوف نرافق المرجع اليهوهي في محطّاته الخمس الرئيسيّة، فنكتشف كيف تبدأ بركة الله مع إبراهيم وتمتدّ إلى داود لتصل إلى كل شعوب الأرض.

المحطّة الأولى: دورة البدايات (تك ١ – ١١)

تفسّر لنا دورة البدايات كيف أنّ كل شعوب الأرض يحتاجون إلى بركة الله، بعد الذي حدث في بابل من بلبلة الألسن وتشتّت الناس في كل الأرض. فقد رغب الناس أن يصنعوا لهم اسمًا (تك ١١ : ٤) فلبّى الربّ رغبتهم فوعد إبراهيم قائلاً: «أُعظّم اسمك»

(تك ١٢ : ٢)، وجدّد وعده لداود بقوله: «أقمتُ لك اسمًا عظيمًا» (٢ صم ٧ : ٩). فما أراد الناس أن يحصلوا عليه منحه الرب لإبراهيم وبواسطة إبراهيم للبشرية جمعاء. لقد تشتّتت البشرية على وجه الأرض (تك ١١ : ٤، ٦، ٨، ٩) ولكنّ الله جعلها أمّة واحدة تتمتّع ببركة إبراهيم.

نلاحظ أنّ كلمة «بركة» ترد خمس مرات (تك ١٢ : ١ – ٣)، وما ذلك إلاّ جواب على اللّعنات الخمس التي حَلَّت بالبشرية في زمن البدايات (تك ٣ : ١٤، ١٧؛ ٤ : ١١؛ ٥ : ٢٩؛ ٩ : ٢٥ : الحيّة والأرض وقايين وكنعان). لا شكّ في أنّ البشرية عرفت اللعنة والخطيئة، ولكنّ رحمة الله السابقة بفضل البركة التي حصل عليها إبراهيم بدأت تعمل من أجل الرجل والمرأة الأوّلين (تك ٣ : ٢١ : صنع الرب لهما أقمصة من جلد لأنّهما كانا عريانين)، ومن أجل قايين (تك ٤ : ١٥ : جعل له علامة لئلاّ يقتله أحد)، ومن أجل الأرض (تك ٨ : ٢١ : «لن ألعن الأرض من بعد»). وستكون قمّة رحمة الله في الخلاص الذي تمَّ لنوح. ولكن ما يكون كل هذا بالنسبة إلى البركة التي حصلت عليها عشائر الأرض بواسطة إبراهيم؟

المحطّة الثانية: دورة الآباء (تك ١٢ – ٢٦)

إنّ البركة التي حصل عليها إبراهيم يوم دعاه الرب ستمتدّ إلى الذين حوله، وهذا ما نلاحظه في حادثة سدوم. فقد كان الله ضيفًا على إبراهيم، فما رضي أن يُخفي على خليله ما سيفعل بسدوم، ولإبراهيم مركز في نظره لأن به تتبارك جميع أُمم الأرض (تك ١٨ : ١٨). وتشفَّعَ إبراهيم بسدوم محاولاً إيصال بركة الله إلى شعب مهدّد بالموت (تك ١٨ : ٢٥ – ٣٢)، ولكنّ البركة لن تصل إلاّ إلى لوط وابنتيه (تك ١٩ : ١ ي) ومن خلالهم إلى بني موآب وعمّون. ثمّ إنّه حين تشاجر رعاة إبراهيم ورعاة لوط، ترك إبراهيم لابن أخيه الأرض الخصبة (تك ١٣ : ١ – ١٢) التي بدت كجنّة الله، غير أنّ الله أغناه وجعله بركةً وخلاصاً لابن أخيه يوم أسره الملوك (تك ١٤ : ١٤ ي). وكل هذا يتمّ لإبراهيم ما دام أمينًا لربّه ودعوته. ولكن عندما يخون الرسالة الموكولة إليه تنقلب البركة لعنة. وهذا ما حصل في مصر، إذ «ضرب الرب فرعون» (١٢ : ١٧)، ولم تكفّ الضربة إلاّ يوم ترك أرض مصر هو وامرأته وكل ما له.

وعلى خطى إبراهيم يحمل إسحق البركة. فقد كان أمينًا لله ، فرأى فيه أبيملك (ملك جرار بحسب التقليد الالوهيمي، وملك الفلسطيين بحسب المرجع اليهوهي. رج ٢ صم ٨ : ١) «مبارك الرب» (٢٦ : ٢٩). وكانت المجاعة عظيمة في الأرض فحاول إسحق أن ينزل إلى مصر (تك ٢٦ : ٢)، إلاّ أنّه أطاع الرب فأصاب في تلك السنة مئة ضعف. وهكذا صار إسحق عظيمًا فحسده الفلسطيون ثمّ عقدوا معه معاهدة تمّت بالفعل بين داود والفلسطيين يوم دوّنت نصوص المرجع اليهوهي. ولكن يوم يخون إسحق رسالته يجلب على أهل أبيملك الاثم لا البركة. لقد ضرب الربّ فرعون فنبّه إبراهيم إلى خطيئته، وضرب أبيملك فنبّه إسحق، وهكذا سيفعل فيمّا بعد: يعاقب الأمم الوثنية لعلّ شعبه يتوب، و إلاّ يصيب العقاب شعبه أيضاً.

وتنتقل البركة إلى يعقوب يوم يقول له والده: مَن يلعنك يُلعن، ومَن يباركك يُبارَك (تك ٢٧ : ٢٧ – ٢٩). وعلامة لهذه البركة يكون نسله كتراب الأرض وينمو غربًا وشرقًا وشمالاً وجنوبًا (تك ٢٨ : ١٤). وكما تباركت الشعوب بإبراهيم تتبارك بيعقوب ونسله. أجل، إنّ الكاتب اليهوهي يعتبر أنّ بركة الرب تصل إلى الشعوب العائشة في أيّامه إذا خضعت لداود أو عقدت معه معاهدة. هذا ما حصل في القديم يوم بارك الرب لابان الآرامي (تك ٣٠ : ٢٧، ٣٠) بفضل يعقوب، وهذا ما يكون للشعوب المعاصرة بفضل داود.

إنّ مسؤوليّة شعب إسرائيل عظيمة بالنسبة إلى سائر الشعوب (الموآبيين والعمونيين...) ليو صِلوا إليهم بركة الله بشفاعة إبراهيم (من أجل سدوم) ومسالمة إسحق (مع ملك الفلسطيين) وحلم يعقوب (مع لابان الآرامي). لقد وعده الله فأنماه وعظَّمه وطلب منه أن يحمل هذا الوعد إلى الشعوب المجاورة. لكن هل يفهم دوره الروحي حيث حامل البركة خادم لا سيّد، أم أنّه سيحاول أن يخضع الشعوب؟ متى سيعرف أنّ محبة الناس لله لا تُفرَض بقوّة السلاح؟

المحطّة الثالثة: قصّة يوسف (تك ٣٧ – ٥٠)

إنّ هذه القصّة نجد مقابلاً لها في حدث خروج الشعب من مصر، وهي تبيّن أنّ حكمة يوسف، أحد الآباء، حملت البركة إلى فرعون وشعبه. إلاّ أنّ هذه البركة لم تدم طويلاً إذ رفض فرعون أن يقرّ بفضل يوسف، بل انقلبت لعنة تحمل الضربات إلى أرض مصر

وملكها. لكن كيف تبدو بركة يوسف في تلك الأرض الغريبة التي جاء إليها عبدًا ذليلاً؟ حلَّ يوسف عند فوطيفار، فحلّت بركة الرب بفضله على بيت المصري وعلى جميع ما حوله (٣٩ : ١ – ٥). ولمّا دعاه فرعون وسلَّمه مقاليد الحكم، حلَّت البركة بعد اللعنة، وفاض الخير سنوات عديدة فلم تؤثّر المجاعة في مصر مع أنّها كانت شديدة في الأرض (تك ٤٣ : ١). إنّ هذه البركة ترتبط بحكمة يوسف التي جاءته من عند الرب، وقد كان له أمينًا (تك ٣٩ : ٩)، وهي صورة بعيدة لحكمة سليمان التي فاقت حكمة جميع أهل المشرق وكل حكمة مصر (١ مل ٤ : ٣٠).

المحطّة الرابعة: الخروج من مصر (خر ١ – ١٧)

نطالع في سفر الخروج ردَّة فعل فرعون تجاه شعب إسرائيل، وهي تشبه ردَّة فعل أبيملك حين رأى أنّ إسحق أصبح أقوى منه (تك ٢٦ : ١٦). قال الفرعون: «إنّ شعب إسرائيل أكثر وأعظم منّا» (خر ١ : ٩؛ رج تك ١٨ : ١٨). أجل، تكاثر بنو إسرائيل بفضل بركة الرب، ولكنّ المصريين رفضوا الاعتراف بوجود هذه البركة وحاولوا أن يضعوا حدًّا لها. حينئذٍ حلَّت بهم اللعنة بشكل ضربات في أرضهم فدلّت على أنّ إله العبرانيين سيّد الأحداث في أرض مصر كما في أرض كنعان. وكانت الضربات سبعًا، والسبعة عدد الكمال: موت الأسماك، الضفادع، البعوض، موت البهائم، البَرَد، الجراد، موت الأبكار. في البداية كان فرعون يقول لموسى: «إمضِ عني واحذر النظر إلى وجهي» (خر ١٠ : ٢٨ – ٢٩)، فكانت الضربة تحلّ بالبلاد. ولكنّه في النهاية أعلن: «قوموا... أمضوا واعبدوا الرب... أمضوا وباركوني» (خر ١٢ : ٣١ – ٣٢). ظلَّ فرعون تحت وطأة اللعنة ما رفض أن يقرّ بقدرة الله . ولكن حين طلب بركة الله عاد السلام إلى بلاده.

هذا هو معنى كلام الكاتب اليهوهي لمعاصريه، يوم كان السلام بين المصريين والعبرانيين في عهد سليمان الذي تزوّج ابنة فرعون (١ مل ٣ : ١؛ ٩ : ١٦). فبالرغم من كل ما تحمّلوه من آلام في مصر، يجب عليهم أن يحملوا بركة الله إلى هذا البلد. ونجد صدى لهذا الكلام في نبوءة أشعيا: «في ذلك اليوم يكون طريق يربط مصر بأشور، وأشور بمصر، وتعبد مصر الرب مع أشور، (على مثال العبرانيين الذين يحملون كلام الله إليهم). وفي ذلك اليوم يكون إسرائيل في المقام الثالث قرب مصر وأشور، ويكون بركة في وسط الأرض.

حينئذٍ يبارك الرب القدير الأرض كلّها فيقول: مبارك شعبي (لم يعد إسرائيل وحده شعب الله) مصر، مبارك أشور الذي صنعته بيدي، مبارك ميراثي إسرائيل» (١٩: ٢٣ - ٢٥).

المحطّة الخامسة: سيناء قبل دخول أرض الميعاد

لا يطيل الكاتب اليهوهي الحديث عن سيناء. فما قاله عن الآباء والبركة المرتبطة بهم يمكنه أن يدخل إطار سيناء حيث العبادة الحقّة مشاركة في بركة الله (خر ١٢: ٣٢). فكل اهتمامه ينصبّ على الشعوب المجاورة لإسرائيل الذين إليهم تصل بركة الرب في شخص داود وابنه سليمان. ولكنّه يحدّثنا عن بداية احتلال أرض الرب في حادثة بلعام وملك موآب. فقد طلب بالاق، ملك موآب، من بلعام، أن يلعن بني إسرائيل لأنّهم «شعب أشدّ منّا» (عد ٢٢: ٤ - ٦). ولكنّ بلعام الرائي لا يقدر أن يلعن، وإن أراد تحوّلت اللعنة في فمه إلى برَكة. فمن يعارض البرَكة الآتية من الله؟ أمّا موآب الذي رفض البركة الآتية إليه بواسطة شعب إسرائيل، فستكون له اللعنة يوم يحطّم رأسه على يد داود، ذلك الكوكب الذي يخرج من يعقوب، ذلك الملك (الصولجان علامة الملك) الذي يبرز في شعب إسرائيل (عد ٢٤: ١٧). أجل، بفضل داود سيتسلّط بنو إسرائيل على بني موآب وأدوم (عد ٢٤: ١٨ - ١٩) وعماليق (٢٤: ٢٠)، والقينيين (عد ٢٤: ٢١ - ٢٢). ولكنّ الوثنيّة ستتسلّط عليهم في بعل فغور فيخطأون إلى الرب، ويجحدون إيمانهم ويخسرون البركة المعطاة لهم بإبراهيم أبيهم. وستنقسم مملكة سليمان يوم لم يعد قلبه مخلصاً للرب إلهه (١ مل ١١: ٤). وستزول مملكة يهوذا ومملكة إسرائيل (أورشليم والسامرة) يوم يترك الشعب الرب ويسير وراء الآلهة الكاذبة، أكانت أصنامًا يعبدها أم أموالاً يسعى إلى جمعها على حساب المسكين والغريب واليتيم. أجل، ليست بركة الرب أمرًا سحريًا نحصل عليه من دون تعب، ولا تتطلّب منّا استعداد القلب واهتمامًا بالحفاظ على عطايا الله. إنّ البركة تعلّمنا المسؤوليّة أمام الله ينبوع كل بركة. إتّكل الشعب على الملك دون الله فذهب الملك إلى المنفى وبقي الشعب على أرضه ينتظر. خان الشعب عهد ربه وما عمل بوصاياه فابتعد الرب عنه، ولمّا طلبه لم يجده.

هـ) مواضيع جانبيّة في المرجع اليهوهي

شدّدنا على موضوع البركة في نصوص المرجع اليهوهي، وتحدّثنا على دور الملكيّة الداودية كوريثة لقبيلة يهوذا، وكان بإمكاننا أن نظهر أنّ البركة ليست خاصّة بالبكر: أما نظر الرب بعين الرضى إلى هابيل وتقدمته، مع أنّ قايين هو البكر (تك ٤: ٤)؟ أما بارك

يعقوب وفضّله على عيسو؟ ولا ننسى أنّ داود كان آخر إخوته، وأنّ سليمان لم يكن البكر، بل كان أدونيا. ثم إنّ الله يقود شعبه (رغم البلبلة التي حدثت في نهاية عهد داود) فلا يتركه من دون ملك، وهو مَن جعل ابن الخطيئة، سليمان، ملكًا حكيمًا. فالمهم ليس السلالة الملكية بل عهد الرب، والحكمة الملكية التي لا ترتبط بالله تسير في طريق الضلال. فالله وحده هو السيّد المطلق والملك يحكم الشعب باسم الرب، ولذلك عليه أن يسير على خطى الآباء إبراهيم وإسحق ويعقوب وموسى، إذا أراد أن تبقى البركة حاضرة وسط شعبه.

تبدو نصوص المرجع اليهوهي بشكل خبر، ولكنّ هذا الخبر يحمل كلام الله الذي هو نور لخطى المؤمن (مز ١١٩ : ١٠٥)، ويفهمنا مَن هو الله ، وكيف يعمل في العالم، وما الذي ينتظره من الإنسان. لقد انتقل الشعب من البداوة إلى الحضارة، فكان لا بدّ له من وصايا تنظّم عبادته (خر ٣٤ : ١٠ – ٢٦) على مثال الوصايا العشر التي تنظّم حياته الأخلاقيّة (خر ٢٠ : ٣ – ١٧، مرجع يهوهي). في الماضي سجد في البريّة أمام العجل الذهبي (خر ٣٢ : ١ ي) وها هو اليوم يسجد لإله الخصب ويأخذ بطقوس الكنعانيين ويتعبّد للآلهة الغريبة (١ مل ١١ : ١ ي). لهذا جاءت هذه النصوص تذكّر الناس بوصايا الله في زمن داود وسليمان، بل في كل زمان.

كتب المرجع اليهوهي قصّة وعد الله لإبراهيم وهو عارف أنّ هذا الوعد لم يتمّ بعد. لا شكّ بأنّ بعض الشيء منه تحقّق مع إبراهيم وإسحق ويعقوب ويوسف وموسى، ولكنْ يبقى على المؤمنين العائشين في زمن الملكية أن يحملوا بركة الرب إلى الشعوب المحيطة بهم. هذه هي مسؤولية المؤمنين، وهذا هو الهدف الذي لم يدركوه: أن يجعلوا الله يملك على الأمم، على الأرض كلّها (مز ٤٧ : ٨ – ٩؛ رج إر ٤ : ٢؛ زك ٨ : ١٣ – ٢٣).

٣ – المرجع الالوهيمي

سمّى الشرّاح المرجع الالوهيمي بهذا الاسم لأنّه يدعو الله «الوهيم» في صيغة الجمع التي تعبّر عن العظَمَة والجلالة، بعد أن عنت إله الآلهة. وكان موطن اليهوهي قبيلة يهوذا في الجنوب، أمّا موطن الالوهيمي فقبيلة افرائيم في الشمال.

أ) الإطار السياسي

مات سليمان سنة ٩٣٣ ق. م.، فقُسِمت بعده المملكة اثنين، مملكة الشمال ومملكة الجنوب. أمّا مملكة الجنوب فعرفت استقرارًا سياسيًا نسبيًا، لأنّ الملوك الذين تعاقبوا عليها كانوا من سلالة داود. وأمّا مملكة الشمال فلم تعرف الهدوء بسبب المنازعات بين القبائل والخلافات بين القوّاد المستندين إلى جيش قوي، غير أنّها عرفت ازدهارًا واسعًا لم تعرفه مملكة الجنوب فكانت أقوى منها وأغنى.

صلّى شعب الجنوب في هيكل أورشليم، أمّا شعب الشمال فتنقّل من شكيم إلى بيت إيل وشيلو ودان. ثمّ إنّ تأثير الفينيقيين والآراميين كان كبيرًا في شعب الشمال فأدخلوا عناصر دينية على طريقة ممارسات الطقوس عندهم. وكانت عاصمة يهوذا أورشليم، أمّا عاصمة افرائيم فكانت شكيم ثم فنوئيل ثمّ ترصة، وتثبتت في السامرة (١ مل ١٦ : ٢٤) مع الملك عمري. حينذاك تخلّت مملكة السامرة عن دمشق الآرامية ووجّهت أنظارها إلى الفينيقيين فتبادلت معهم التجارة تبيعهم منتوجاتها الزراعية وتشتري منهم ما يجلبون على سفنهم من أصقاع الأرض. ثمّ عقدت معاهدة بين الاثنين فتزوّج أحاب بن عمري (٨٧٥- ٨٥٣) بايزابيل بنت إيتوبعل، ملك صيدون (١ مل ١٦ : ٣١)، وعقدت معاهدة بين السامرة وأورشليم فتزوّجت عثليا بنت أحاب بيورام ملك يهوذا (٢ مل ٨ : ١٨)، وأدخل كلُ هذا عبادات الفينيقيين إلى أورشليم والسامرة.

عرفت مملكة السامرة في عهد أحاب ازدهارًا اقتصاديًا رافقه ظلم اجتماعي. فقد كان الملك متعسّفًا (رج ١ مل ٢١ : ١ ي وحادثة كرم نابوت اليزرعيلي). ووضعت الطبقة الغنيّة يدها على الأرض واستبدّت بالفلاّحين (٢ مل ٤ : ١). وسيطرت إيزابيل في المجال الديني، فحلَّ البعل محلّ يهوه وجعلت الملكة في خدمته ٤٥٠ كاهنًا (١ مل ١٨ : ١٩). وسار الشعب على خطى مليكه فعبَد يهوه والبعل معًا (١ مل ١٨ : ٢١). وتجاه هذه الحالة تحرّك الأنبياء، وعلى رأسهم إيليا وأليشاع، فساندوا ياهو (٨٤١ - ٨١٤) الذي أطاح بسلالة أحاب وقطع كل علاقة بفينيقية. ولكنّ الخطر الأشوري بدأ يطلّ من الشمال.

في هذا الإطار دوّنَ الكاتب الالوهيمي نصوصه، فلم يهتمّ بتاريخ البدايات ولم يعدّد الشعوب التي أحاطت بإسرائيل، ولم يكترث إلاّ لشعب إسرائيل، فترك جانبًا تاريخ سائر الشعوب. تبدأ نصوص المرجع الالوهيمي في تك ٢٠ : ١ ي، وتنتهي بنهاية سفر العدد،

إلاّ أنَّ الكثير منها دخل في سفر التثنية كنواة انطلق منها الكاتب الاشتراعي ليعيد قراءة شريعة موسى (التي مضى عليها مئات السنين) على ضوء الأحداث المعاصرة.

دوَّن الكاتب الالوهيمي نصوصه في مملكة الشمال، فأعطى الدور الأوّل فيها لرجال الله، أي الأنبياء مثل إبراهيم (تك ٢٠ : ٧؛ رج هو ١٢ : ١٤) وموسى في القديم، وإيليا وأليشاع فيما بعد. فعصا أليشاع (٢ مل ٤ : ٢٩ – ٣١) تلعب دورًا لعبته عصا موسى (خر ٤ : ١ – ٤؛ ق خر ٤ : ٦ و ٢ مل ٥ : ٢٧)، وغيرة موسى في بعل فغور (عد ٢٥ : ٣ ي؛ رج تث ٤ : ٣) تشبه غيرة إيليا على جبل الكرمل (١ مل ١٨ : ٤٠؛ رج ٢ مل ٩ : ١٠، وغيرة الملك ياهو). وهكذا يرتبط المرجع الالوهيمي بالتيّار النبوي فيشدّد على القضايا الأخلاقية، والطاعة لله، والعبادة الحقّة التي تجعل الله بعيدًا عن الإنسان. أمّا زمن تدوين نصوص المرجع الالوهيمي ففي بداية القرن الثامن، يوم شكّلت الحركة النبويّة قوّة سياسيّة ومعنوية فاستطاعت أن ترفع الصوت بوجه الملك وعظمائه في مجتمع كان المال سيّده.

ب) النظرة اللاهوتية

سننطلق من تك ٢٠ : ١ ي فنكتشف الدور الذي تلعبه مخافة الله في نصوص المرجع الالوهيمي، متوقّفين على محطّات ست.

المحطّة الأولى: حياة إبراهيم

إرتحل إبراهيم ونزل جرار (تك ٢٠ : ١). نحن هنا في أرض أبيملك، ملك جرار. ويبدأ الخبر بطريقة مقتضبة: قال إبراهيم عن سارة امرأته: هي أختي، فبعث أبيملك فأخذها (تك ٢٠ : ٢). وهنا يبدأ الصراع بين الله وأبيملك في الحلم، والله يريد أن يدافع عن سارة امرأة إبراهيم الجبان وجارية أبيملك الملك، كما سيدافع عن هاجر أمام سارة القوية (تك ٢١ : ٩ – ٢١). وأخيرًا يدعو أبيملك عبيده فيخبرهم بما جرى فيخافون، ويدعو إبراهيم ويطلب منه أن يبتعد عن المدينة ويقيم حيثما طاب له (تك ٢٠ : ١٥).

هوذا أبيملك الملك أمام إبراهيم النبي. هذا مؤمن بيهوه، وذاك لا. والصراع الدائر بينهما سببه قول كاذب لإبراهيم، فقد أخفى حقيقة امرأته وقال إنّها أخته لئلاّ يُقتل بسببها.

لقد حسب أنّ مخافة الله غير موجودة في أرض كنعان، واتّكل على ذاته ولم يتّكل على الله. لكنّنا نجد شريعة أخلاقيّة واحدة حتى عند الجماعات التي لا تؤمن الإيمان الواحد. فقد قال الله لأبيملك: من تزوّج امرأة متزوّجة كان نصيبه الموت (تك ٢٠:١٣). وهذه الشريعة التي نقرأها في تث ٢٢:٢٢ ولا ٢٠:١ قد عرفها عالم الشرق القديم في قانون حمورابي (دُوِّن في القرن الثامن عشر ق. م.) وفي شرائع الحثيّين (القرن الثاني عشر ق. م.).

ونقابل سفر التكوين (٢٠:١ ي) بسفر الملوك الثاني (٥:١ ي) الذي يروي خبر شفاء نعمان السرياني على يد أليشاع النبي. فنعمان قائد جيش الآراميين (أعداء بني إسرائيل، رج ٢ مل ٥:٢) جاء إلى السامرة وقلبه مفعم بالإيمان. ولمّا شفي شكرَ الله. أمّا جيحزي، خادم النبي أليشاع، فقد أخفى إيمانه وراء طمعه فأصيب بالبرص. وهذا ما نكتشفه في تك ٢٠:١ ي. فالله يكلّم في الحلم شخصاً ليس من شعب إسرائيل، بينما يجد إبراهيم نفسه في حالة لا يُحسَد عليها، إذ شكَّ بمخافة الرب وكذب على الملك، وعليه الآن أن يعتذر.

ونتابع المقابلة: أخذ نعمان معه ترابًا من أرض إسرائيل ليستطيع أن يقدّم ذبائح للرب الإله. ولكنّه تساءل: هل تصبح عبادته للرب لاغية إن هو رافق، بحكم وظيفته، ملكه إلى هيكل رمون وسجد معه (٢ مل ٥:١٨)؟ فطمأنه النبي: إذهب بسلام. فالله لا يعاقب الإنسان على خطيئة خارجية يقترفها، وهو لن يعاقب أبيملك لأنّ نيّته لم تكن فعل الشرّ، إذ لم يقل له إبراهيم إنّ سارة هي زوجته، ولم يقترب منها، بعد أن حفظه الله من الخطيئة، فلذلك هو بريء (تك ٢٠:٦).

لقد خطئ إبراهيم إذ أخفى حقيقة سارة فعرّض أبيملك وبيته للخطر. و إذ أراد أن يبرّر كذبه خطئ مرّة ثانية حين أعلن أنّ مخافة الرب غير موجودة في قلب أبيملك، فأبان نيّات قلبه السيّئة. ولكن، مع ذلك، سيتشفّع بأبيملك، لأنّه نبي الرب والرب لا يتراجع عن عطاياه. فالنبي، مهما كان، أقوى من الملك، واليشاع هو الذي شفى نعمان السرياني، لا ملك السامرة ولا ملك دمشق.

و إذا توقّفنا على حدث آخر في سيرة إبراهيم نكتشف أنّ الله يريد أن يعرف عمق إيمان إبراهيم. ولكنّنا نعلم أيضاً أنّ مخافة الله في قلبه. قال له الملاك: «لا تمدد يدك إلى الصبي ولا تفعل به سوءًا، فالآن عرفت أنّك تخاف الله، فلم ترفض لي ابنك ووحيدك» (تك ٢٢:١٢). لقد تبدّل إبراهيم فسلّم أمره للرب. ضحّى بمستقبل العهد تاركًا للرب أن

يفعل ما يشاء، وهو وحده يستطيع أن يميت وأن يُحيي. لقد زال زمان الحسابات البشرية وسادت مخافة الله التي هي رأس الحكمة الحقّة.

المحطّة الثانية: حياة يعقوب

يحدّثنا المرجع الالوهيمي عن مولد عيسو وأخيه يعقوب الذي سيستولي على حق البكورية (تك ٢٥: ٢٥، ٢٩ – ٣٤)، وعن هرب يعقوب من وجه أخيه ومنازعاته مع خاله لابان. خاف يعقوب من أخيه ولكنّ الرب شدّده في بيت إيل، وخاف من خاله فحماه الرب منه (تك ٣١: ١٣). وخاف مرّة ثانية من أخيه فظهر الله له في فنوئيل (٣٢: ٢٤ ي) ووعده بأنّه سيكون أقوى من الناس بقدرة الله لا بقواه الخاصة.

ويروي المرجع الالوهيمي كيف انتقل يعقوب إلى شكيم (٣٣: ١٩ – ٢٠) ثمّ إلى بيت إيل (٣٥: ١ ي)، وغيرهما من الأماكن، فربط هذه الأماكن المقدّسة بحضور الله فيها على أبي الآباء.

المحطّة الثالثة: قصة يوسف

في هذه قصّة تمتزج نصوص المرجع الالوهيمي بنصوص المرجع اليهوهي، فيصعب بالتالي التفريق بينها. غير أنّنا نتوقّف قليلاً على مقطعين اثنين لنكتشف أهميّة التأديب كما قال به الحكماء، وسرّ الخلاص كما نادى به الأنبياء.

يورد الكاتب الالوهيمي (تك ٤٢: ١ ي) لقاء يوسف بإخوته. لقد اعتبرهم جواسيس وامتحنهم ليرى صدق أقوالهم ويتيقّن هل كان الشرّ الذي دفعهم إلى بيعه قد زال من قلوبهم. كان باستطاعة يوسف أن يستقبل إخوته أحسن استقبال في المرّة الأولى التي جاؤوا فيها إلى مصر، ولكنّه أراد أن يؤدّبهم وينقّي نواياهم من كل خبث، وهو فعَلَ ما فعَلَ لأنّه رجل يخاف الله (تك ٤٢: ١٨). وستظهر نتيجة هذا التأديب عندما يضعهم أمام أمرين، إمّا أن يضحّوا ببنيامين فينجوا بحياتهم، وإمّا أن يضحّوا بحياتهم فينجو بنيامين وينجوا هم معه (تك ٤٤: ١٨ ي).

وفي تك ٤٥: ٥ ي، نقرأ كلام يوسف لإخوته بعد أن عرّفهم بنفسه: إنّ الله بعثني أمامكم لأُحييكم، لأُخلّصكم من الموت جوعًا. أجل، خلّص الرب إسحق وحمى

يعقوب من كل شرّ، وها هو يرسل يوسف أمام إخوته: «أنتم نويتم عليَّ شرًّا ولكنّ الله حوّل الشرّ خيرًا ليخلّص شعبًا كثيرًا» (تك ٥٠ : ٢٠).

المحطّة الرابعة: قصّة موسى

دور موسى في المرجع الالوهيمي هو دور القائد الذي يكوّن شعبًا من وسط الشدّة والضيق. يظهر له الله ويكشف له عن اسمه ويحمّله رسالة: أن يقود قبائل بني إسرائيل إلى حوريب ليعبدوا الله هناك. شعب إسرائيل هو بكر الله، فإن لم يطلقه فرعون قتل الله ابنه البكر. ورفض فرعون الطاعة لأوامر الرب فضرب موسى مصر خمس ضربات: حوّل الماء إلى دم، وأرسل البرَد والجراد والظلمة، وقتل أبكار مصر. وبعد هذا سلَبَ بنو إسرائيل المصريين حلى وجواهر (خر ٣ : ٢١ - ٢٢؛ ١١ : ٢ - ٣؛ ١٢ : ٣٥ - ٣٦) سيقدّمونها للعجل الذهبي (خر ٣٢ : ١ ي)، ثم ساروا في البريّة إلى قرب جبل حوريب حيث سيلاقيهم الربّ.

في قصة موسى هذه نشدّد على حدثين يصوّران مخافة الله فاعلة في الأفراد وفي الجماعة. الحدث الأوّل يتعلّق بموقف القابلتين المصريتين (خر ١ : ١٥ - ٢١). أمرهما الملك بقتل كل صبي يولَد للعبرانيين (وهم أعداء مصر). فهل تطيعان أمر الله الذي يريد الحياة، أم أمر الملك الذي يريد الموت؟ لقد خافتا الله وعملتا بالوصية القائلة: لا تقتل، ولم تهتمّا بأمر الملك وسلطانه، ولم تعبآا بسياسة الدولة التي تريد الحدّ من تزايد هؤلاء الأغراب. وكانت نتيجة موقفها الشجاع أنّ «الشعب كثُر وعظُم جدًّا». والحدث الثاني اختيار موسى لقضاة يعاونونه فيطلعون الشعب على فرائض الله وشرائعه ويبيّنون لهم الطريق الذي يسلكونه والعمل الذي يعملونه. أمّا الشروط فهي أن يكونوا أقوياء، مستقيمين يكرهون الطمع (خر ١٨ : ١٦ ي)، وهم يكونون كذلك إن كانت مخافة الله في قلوبهم.

المحطّة الخامسة: على جبل حوريب (أو سيناء)

من خلال مشهد ظهور الله على جبل حوريب عبر العاصفة والبروق والرعود، نحسّ مع الشعب بمخافة مقدّسة تساعدنا على الابتعاد عن الخطيئة (خر ٢٠ : ١٨ ي). حضر الرب ليمتحن أمانة شعبه له، وكشف لهم عن ذاته وأطلعهم على إرادته. فإن آمنوا به وأطاعوا

أوامره أبانوا أنّهم في مخافة الله عائشون، أمّا إذا خانوا كلمته ورفضوا الخضوع لوصاياه، فهذا يعني أنّ مخافة الله بعيدة عنهم وأنّهم في الخطيئة مقيمون.

دور موسى في جبل حوريب هو دور الوسيط. قال له الشعب: كلّمنا أنت (باسم الرب) ولا يكلّمنا الله لئلاّ نموت. موسى هو النبي الذي لا يحلّ محلّ الشعب، بل يضعهم أمام مسؤولياتهم ويدفعهم إلى الالتزام بالأمانة للرب. وعندما يخون الشعب الرب فيعبدون الأصنام (خر ٣٢:٧ – ٨) يتشفّع موسى من أجلهم (٣٢:١٩ – ٢٠؛ ٣٠ – ٤٠) بعد أن ينتزع منهم زينتهم من الذهب والفضّة.

المحطّة السادسة: من حوريب إلى أرض الميعاد

إرتحل الشعب من حوريب متوجّهًا إلى أرض الميعاد، فكان ارتحاله بشكل مسيرة يتقدّمها الله الحاضر بواسطة تابوت العهد. فإذا سار الشعب سار معه الرب، وإذا توقّف توقّف الرب وظهر في خيمة صُنِعَت له خصّيصاً يعلوها سحاب كثيف. كان موسى يكلّم الرب، ولكنّه لا يرى وجهه، لأن لا أحد يرى وجه الله ويبقى على قيد الحياة. والسبب هو أنّ الله قدّوس والإنسان خاطئ. لقد تعدّدت خيانات بني إسرائيل في البريّة إذ تحسّروا على الحياة في مصر وطالبوا بالخبز والماء واللحم، ولكنّ الله عاقبهم، ولولا تشفّع موسى لأفناهم (عد ١١:١ ي).

ج) مجموعة الشرائع

حفظ لنا المرجع الألوهيمي نصّين تشريعيين ردّدهما المؤمنون في مملكة الشمال قبل أن يدخلا الأسفار الخمسة، وهما الوصايا العشر وقانون العهد.

الوصايا العشر

جُعل هذا النص (خر ٢٠:٢ – ١٧؛ رج تث ٥:٦ – ١٨) في إطار ظهور الله لشعبه على جبل حوريب، وقد عرفه كل من النبي هوشع (٤:٢) وإرميا (٧:٩)، وتلاه المؤمنون خلال الاجتماعات الليتورجية. إنّه يختلف عن النص اليهوهي الذي ينبّه المؤمنين إلى

فروض العبادة الواجبة للرب (خر ٣٤: ١٠ - ٢٦)، وهو يتضمن سلسلة من الموانع (لا تقتل، لا تسرق، رج مز ١٥: ١ - ٥؛ ٢٤: ٤) التي تنظّم علاقة الإنسان بالله وبالقريب: لا تصنع تمثالاً فيكون الله بتصرّفك ويعمل إرادتك، بل اخضَع له واعمل بمشيئته ولا تستعمل اسمه باطلاً، واحترم حقوق الناس في الحياة والحرية والكرامة والملكية؛ فإذا فعلت هذا تكون علاقتك بالرب صحيحة، لأنّ أساس الحياة مع الرب حفظ وصاياه.

قانون العهد

هذا القانون (خر ٢٠: ٢٢ - ٢٣: ١٩) الذي يتضمّن شرائع دينيّة واجتماعيّة وأخلاقيّة، يمكننا أن نقابله بقانون حمورابي. إنّه يبدو بشكل فتاوى وإجابات عن مسائل متعلّقة بالشريعة تطول كل مجالات الحياة، لأنّ المؤمن يحيا حياته بكل دقائقها تحت نظر الله. وإلى هذا القانون سيعود سفر التثنية فيتوسّع في بعض نصوصه ويحاول تكييف متطلباته والظروف الاجتماعية الجديدة على ضوء تعاليم الأنبياء.

٤ - المرجع الاشتراعي

سمّى الشرّاح المرجع الاشتراعي بهذا الاسم نسبة إلى سفر تثنية الاشتراع. نجد فيه الشريعة الجديدة التي سنّها موسى لشعب الله الداخل أرض الميعاد، وعلى ضوئها أصدر الأنبياء الأوّلون (أو المؤرّخون) حكمهم على ملوك يهوذا وإسرائيل، كما نقرأه في أسفار صموئيل والملوك.

أ) الإطار التاريخي

نتحدّث عن سفر التثنية الذي شكّل جوهر المرجع الاشتراعي وصار شرعة الشعب على غرار الوصايا العشر وقانون العهد. ونبدأ حديثنا عن يوشيا (٦٤٠ - ٦٠٩) الذي كان ملكاً بحسب قلب الله. قام بإصلاح سياسي فحرّر بعض أرض مملكة إسرائيل من سلطة أ الذاهبة إلى الانحطاط، ثمّ قام بإصلاح ديني فصّله لنا ٢ مل ٢٢ - ٢٣، وفيه ت الأنصاب والتماثيل واعتبارُ هيكل أورشليم المكان الوحيد الذي تقدّم فيه الذبائ

سائر المعابد المنتشرة في أرض إسرائيل (بيت إيل، دان، شكيم، بئر سبع). أمّا الذي دفع يوشيا إلى هذا الإصلاح الديني فهو أن الكاهن حلقيا اكتشف «سفر الشريعة» خلال أعمال الترميم في الهيكل، فأرسله إلى الملك (٢ مل ٢٢: ٣ – ١٠) فقرأه هذا على مسامع جميع الشعب وأفهمهم أنّ غضب الرب سيضطرم عليهم كما اضطرم على آبائهم إن لم يعملوا بكل ما كُتب في هذا الكتاب.

إنّ سفر الشريعة (أو سفر العهد) هو جزء من سفر التثنية في حالته الأولى، ويعكس تقاليد مملكة الشمال. دُوِّن في السامرة ثمّ حُمِلَ إلى أورشليم، أو دوَّنه كتّاب من الشمال في أورشليم وجعلوه في الهيكل في عهد حزقيا (٧١٦ – ٦٨٧) الملك الذي عرف عهده نهضة أدبية شاملة كان من آثارها دمج المرجعين اليهوهي والالوهيمي، وجمع بعض الأمثال وضمّها إلى سفر الأمثال (٢٥: ١ ي) وتدوين أقوال هوشع، وتثبيت نصوص بعض المزامير.

وانطلق يوشيا من سفر الشريعة هذا فركّز العبادة في أورشليم (تث ١٢: ١٣ ي)، وأمر الشعب أن يحتفل (منذ سنة ٦٢٢ ق. م.) بعيد الفصح في أورشليم، وفي إطار ليتورجي شامل، لا في إطار العائلة الخاص كما درجت عليه العادة منذ القديم. وبعد هذا صار سفر العهد شرعة الشعب الأولى فدخل إرثه الديني، وقرئ ونقّح مرارًا على ضوء الممارسات اليوميّة، ثمّ جعل بين أسفار موسى الخمسة.

ولكن ما هي المراحل التي مرَّ فيها سفر التثنية قبل أن يصل إلينا في شكله الحالي؟ في المرحلة الأولى دوّنت النصوص المكتوبة في لغة المخاطب المفرد (أذكر، إحفظ يوم السبت، إعلم أنّ الرب...) التي نجدها خصوصاً في تث ٥: ١ – ٢٨: ٤٤. وفي المرحلة الثانية دوَّن الكاتب سلسلة اللعنات (تث ٢٨: ٤٥ ي؛ ٣٠: ١ ي). وفي المرحلة الثالثة جعل المؤرّخ الاشتراعي النصوص التي دوّنت كمقدّمة للكتب التاريخيّة (يش، قض، ١ و٢ صم، ١ و ٢ مل)، وأقحم عبارات بصيغة المخاطب الجمع (إحفظوا جميع الوصايا، إعملوا بها لكي تحيوا)، وزاد تث ١: ١ – ٣: ٢٩. وفي المرحلة الأخيرةُ نقّح النص الأخير ووُضعت الخاتمة.

ب) القانون الاشتراعي (تث ١٢ – ٢٦)

نتوقّف بصورة خاصة على القانون الاشتراعي الذي يشمل مجموعة الشرائع الموجودة في القسم الثاني من الكتاب، وهي تتطرّق إلى شعائر العبادة وتنظيم الدولة، وتورد قوانين عائلية واجتماعية.

فروض العبادة الواجبة للرب (خر ٣٤: ١٠ - ٢٦)، وهو يتضمن سلسلة من الموانع (لا تقتل، لا تسرق، رج مز ١٥: ١ - ٥؛ ٢٤: ٤) التي تنظّم علاقة الإنسان بالله وبالقريب: لا تصنع تمثالاً فيكون الله بتصرّفك ويعمل إرادتك، بل اخضَع له واعمل بمشيئته ولا تستعمل اسمه باطلاً، واحترم حقوق الناس في الحياة والحرية والكرامة والملكية؛ فإذا فعلت هذا تكون علاقتك بالرب صحيحة، لأنّ أساس الحياة مع الرب حفظ وصاياه.

قانون العهد

هذا القانون (خر ٢٠: ٢٢ - ٢٣: ١٩) الذي يتضمّن شرائع دينيّة واجتماعيّة وأخلاقيّة، يمكننا أن نقابله بقانون حمورابي. إنّه يبدو بشكل فتاوى وإجابات عن مسائل متعلّقة بالشريعة تطول كل مجالات الحياة، لأنّ المؤمن يحيا حياته بكل دقائقها تحت نظر الله. وإلى هذا القانون سيعود سفر التثنية فيتوسّع في بعض نصوصه ويحاول تكييف متطلباته والظروف الاجتماعية الجديدة على ضوء تعاليم الأنبياء.

٤ - المرجع الاشتراعي

سمّى الشرّاح المرجع الاشتراعي بهذا الاسم نسبة إلى سفر تثنية الاشتراع. نجد فيه الشريعة الجديدة التي سنّها موسى لشعب الله الداخل أرض الميعاد، وعلى ضوئها أصدر الأنبياء الأوّلون (أو المؤرّخون) حكمهم على ملوك يهوذا وإسرائيل، كما نقرأه في أسفار صموئيل والملوك.

أ) الإطار التاريخي

نتحدّث عن سفر التثنية الذي شكّل جوهر المرجع الاشتراعي وصار شرعة الشعب على غرار الوصايا العشر وقانون العهد. ونبدأ حديثنا عن يوشيا (٦٤٠ - ٦٠٩) الذي كان ملكًا بحسب قلب الله. قام بإصلاح سياسي فحرّر بعض أرض مملكة إسرائيل من سلطة أشور الذاهبة إلى الانحطاط، ثمّ قام بإصلاح ديني فصّله لنا ٢ مل ٢٢ - ٢٣، وفيه تمّ هدمُ الأنصاب والتماثيل واعتبارُ هيكل أورشليم المكان الوحيد الذي تقدّم فيه الذبائح لله دون

سائر المعابد المنتشرة في أرض إسرائيل (بيت إيل، دان، شكيم، بئر سبع). أمّا الذي دفع يوشيا إلى هذا الإصلاح الديني فهو أن الكاهن حلقيا اكتشف «**سفر الشريعة**» خلال أعمال الترميم في الهيكل، فأرسله إلى الملك (٢ مل ٢٢: ٣ - ١٠) فقرأه هذا على مسامع جميع الشعب وأفهمهم أنّ غضب الرب سيضطرم عليهم كما اضطرم على آبائهم إن لم يعملوا بكل ما كُتب في هذا الكتاب.

إنّ سفر الشريعة (أو سفر العهد) هو جزء من سفر التثنية في حالته الأولى، ويعكس تقاليد مملكة الشمال. دُوِّن في السامرة ثمّ حُمِلَ إلى أورشليم، أو دوَّنه كتّاب من الشمال في أورشليم وجعلوه في الهيكل في عهد حزقيا (٧١٦ - ٦٨٧) الملك الذي عرف عهده نهضة أدبية شاملة كان من آثارها دمج المرجعين اليهوهي والالوهيمي، وجمع بعض الأمثال وضمّها إلى سفر الأمثال (٢٥: ١ ي) وتدوين أقوال هوشع، وتثبيت نصوص بعض المزامير.

وانطلق يوشيا من سفر الشريعة هذا فركّز العبادة في أورشليم (تث ١٢: ١٣ ي)، وأمر الشعب أن يحتفل (منذ سنة ٦٢٢ ق. م.) بعيد الفصح في أورشليم، وفي إطار ليتورجي شامل، لا في إطار العائلة الخاص كما درجت عليه العادة منذ القديم. وبعد هذا صار سفر العهد شرعة الشعب الأولى فدخل إرثه الديني، وقرئ ونقّح مرارًا على ضوء الممارسات اليوميّة، ثمّ جعل بين أسفار موسى الخمسة.

ولكن ما هي المراحل التي مرَّ فيها سفر التثنية قبل أن يصل إلينا في شكله الحالي؟ في المرحلة الأولى دوّنت النصوص المكتوبة في لغة المخاطب المفرد (أذكر، إحفظ يوم السبت، إعلم أنّ الرب...) التي نجدها خصوصاً في تث ٥: ١ - ٢٨: ٤٤. وفي المرحلة الثانية دوَّن الكاتب سلسلة اللعنات (تث ٢٨: ٤٥ ي؛ ٣٠: ١ ي). وفي المرحلة الثالثة جعل المؤرّخ الاشتراعي النصوص التي دوّنت كمقدّمة للكتب التاريخيّة (يش، قض، ١ و ٢ صم، ١ و ٢ مل)، وأقحم عبارات بصيغة المخاطب الجمع (إحفظوا جميع الوصايا، إعملوا بها لكي تحيوا)، وزاد تث ١: ١ - ٣: ٢٩. وفي المرحلة الأخيرةُ نقّح النص الأخير ووُضعت الخاتمة.

ب) القانون الاشتراعي (تث ١٢ - ٢٦)

نتوقّف بصورة خاصة على القانون الاشتراعي الذي يشمل مجموعة الشرائع الموجودة في القسم الثاني من الكتاب، وهي تتطرّق إلى شعائر العبادة وتنظيم الدولة، وتورد قوانين عائلية واجتماعية.

يبدأ القانون الاشتراعي بفرائض عبادية: يمنع كل الطقوس الوثنية ويشدّد على أنّ أورشليم (بعد دمار السامرة سنة ٧٢١ ق. م.) هي المكان الوحيد الذي يُعبَد فيه الله. ثمّ يقدّم لنا تنظيمات مطبوعة بطابع الخيال ومنها إعادة الودائع (المال أو غيره) كل سبع سنوات إلى أصحابها (تث ١٥: ١ ي)، وانتقال جميع المؤمنين إلى المعبد المركزي في أورشليم خلال أعياد السنة الثلاثة (تث ١٦: ١١ - ١٤)، وحياة جماعية تزول منها الفوارق الاقتصادية والاجتماعية وتسود المساواة والأخوَّة بين الأفراد. ولكن ظلّت جماعة شعب الله مقسومة إلى أغنياء وفقراء، إلى ملاّكين كبار وملاّكين صغار، إلى أُناس يملكون الكثير وأُناس لا يملكون شيئًا. وسيطر التجّار الذين يغشُّون في بيعهم ويقرضون المال ويتعاملون بالربا الفاحش (تث ٢٣: ٢٠ - ٢١). وكثُر عدد الفقراء والبؤساء الذين باعوا نفوسهم عبيدًا ليدفعوا ديونًا عليهم.

هذا القانون هو قانون العهد الذي قطعه الله مع الشعب في بلاد موآب. فالله هو برحمته يحفظ العهد للّذين يحبّونه، وهو الأمين الذي يطلعنا على عهده ويثبّته فينا. ولكنّ شعب إسرائيل ينسى العهد ويتخلّى عنه ويتعدّى عليه وينقضه. وهكذا يخون الشعب ربّه فلا يعمل بحسب متطلّباته. حينئذٍ يتغلّب حب الله غيرةً على كلامه، فيأتي العقاب محلّ الرحمة. لقد طلب الله من الشعب أن يختار بين طريق السعادة والحياة، وطريق الشقاء والموت (تث ٣١: ١٥ - ٢٠)، ولكنّ الشعب فضّل طريق الموت، وكانت نتيجة خطيئته دمار السامرة. فهل تتنبّه أورشليم إلى ما يمكن أن يحلّ بها؟

ج) الفكر اللاهوتي في سفر التثنية

هناك عبارات تتردّد في سفر التثنية فتعطيه طابعًا خاصاً. يهوه هو الرب إلهك أنت، فعليك أن تتعلّق به وتتمسّك بوصاياه لتحيا. إعمل ما هو قويم في نظر الرب، أَزيلوا الشرّ من بينكم. يهوه هو الرب الوحيد. اختبر موسى حضوره وكلّمنا عنه. بل نحن نقدر أن نختبر حضوره آتيًا إلينا يُسمعنا كلمته ويحمّلنا رسالة إلى سائر الأمم.

إنّ هذا الإله اختار له شعبًا خاصاً جعله نصيبه، وهذا الاختيار يجعل بني إسرائيل مسؤولين عن صورة الله في العالم. لا شكّ أنّ الاختيار نعمة يميّز بها الله شعبًا عن شعب، ولكنّه رسالة تفرض على حاملها العطاء والتضحية حتى الاستشهاد. أجل إنّ اختيار الله يتطلّب جوابًا يعبّر عنه بالطاعة للوصايا (تث ٦: ٥).

لقد اختار الله أمّة خاصة له، فلم يكن اختياره راجعًا إلى مزايا بني إسرائيل أو شجاعتهم أو عددهم أو أمانتهم السابقة لربّهم، بل هو يرجع إلى حب الله الأمين على عهده: «أحبَّكم الرب فأخرجكم من أرض العبوديّة» (تث ٧:٨).

وإنّ هذا الشعب جماعة منظّمة، كما في احتفال ليتورجي، تعيش وعينها إلى الله. تعرف أنّ الأرض التي تسكنها هي عطيّة الله، فتأكل من ثمارها وتشكر لله مواهبه التي هي علامة حبّ مجّاني (تث ٧:١٣ – ١٥).

هذه الجماعة دعاها الله في حوريب، وما زال يدعوها اليوم ويطلب منها أن تحيا حياة أُخوّة يكون فيها القاضي والملك قرب الكاهن واللاوي والنبي وسائر أفراد الشعب (تث ١٦:١٨ ي).

إنّ شريعة الرب تعليم يوجّه المؤمن ويرشده في حياته، لها يخضع جميع المؤمنين بمن فيهم الملك، وهي تنتقل من جيل إلى جيل (تث ٦:٢٠ – ٢٥)، فتبدو جديدة لنا كما بدت لآبائنا. ولا عذر لأحد في جهل الشريعة لأنّها ليست بعيدة عنه، ولا هي فوق طاقته، بل قريبة منه، بل في قلبه (تث ٣٠:١١ – ١٤).

٥ – المرجع الكهنوتي

نمَتْ نصوص المجمع الكهنوتي وترعرعت في أرض يهوذا، في أورشليم، ووجدت جذورَها في تعليم الكهنة الذين عاشوا حول المعابد، فهيّأوا تيّارًا أدبيًا كان من ثماره «شريعة القداسة» التي دُوِّنت قبل الجلاء (٥٨٧ ق. م.)، والتاريخ الكهنوتي الذي دُوِّن قبل الرجوع من الجلاء (٥٣٨ ق. م.).

أ) شريعة القداسة (لا ١٧ – ٢٦)

أوّل نصوص المرجع الكهنوتي نقرأه في لا ١٧ – ٢٦ ويتضمّن عادات قديمة في مملكة يهوذا. يبدأ بفرائض عن العبادة (لا ١٧: ١ – ١٦) تظهر بشكل خطبة يلقيها موسى في الشعب، وينتهي بلوائح من البركات واللعنات (لا ٢٦:٣ – ٤٥).

كان سفر التثنية قد أشار إلى اختيار الله لشعبه، أمّا سفر اللاويين فشدّد على قداسة الشعب، على مثال قداسة الله المتسامي فوق كل الخلائق (لا ١٩:٢). يكون المؤمنون

قدّيسين عندما يمارسون شعائر العبادة إكرامًا لربهم ، ويكونون قدّيسين في حياتهم وعلاقاتهم الأخلاقية ، فلا يسرقون ولا يكذبون ولا يغشّون بعضهم بعضاً (لا ١٩ : ١١ ي).

كُتِبَت شريعة القداسة قبل الجلاء وجُعلت وسيلة إصلاح بيد الكهنة ، كما كان سفر التثنية وسيلة إصلاح بيد الملك وعظمائه. وإليها رجع حزقيال النبي ، كاهن أورشليم الذي ذهب مع الذاهبين إلى المنفى سنة ٥٩٧ ق. م. ، ليقاضي شعب إسرائيل الذين ابتعدوا عن ربّهم فحلّت بهم الضربات. فإذا ما أرادوا الحصول من جديد على بركة الله ، فما عليهم إلاّ أن يعودوا إلى العهد الذي يربطهم بربّهم والذي دوّنت نصوصه في القانون الاشتراعي وشريعة القداسة.

ب) المرجع الكهنوتي كما نقرأه في أسفار موسى الخمسة

تبدأ نصوص المرجع الكهنوتي بسفر التكوين (١ : ١ - ٢ : ٤) وتمتدّ إلى أسفار الخروج واللاويّين والعدد. دوّنت بعد الجلاء ، فكانت آخر مرجع يُدوَّن قبل أن يقدّم الكاتب الملهم للمؤمنين أسفار موسى الخمسة.

المحيط الذي وُلد فيه المرجع الكهنوتي

سنة ٥٨٧ احتلّ نبوكد نصّر، ملك بابل، أورشليم، وسبى أهلها ، فأحسّ بنو إسرائيل بصدمة قاسية جعلتهم يُعيدون النظر في نُظُم لم تعد تنفعهم. فالملك أسير البابليين، والهيكل مهدوم، والأرض بعيدة ، فكيف العمل للمحافظة على الإيمان بالله أمام انتصار العدو وقوّة إلهه مردوك؟ وتساءل المؤمنون: لماذا بقي يهوه صامتًا ولم يتدخّل من أجل شعبه؟ بعض المنفيّين دبَّ اليأس في قلوبهم ، والحسد من عظمة البابليين، ولكنّ البعض الآخر غرَفَ من ماضي تاريخ الله مع شعبه الرجاء والثقة لمواجهة الوضع الجديد. هؤلاء هم الكهنة الذين بحثوا عن وسيلة تساعدهم على عيش إيمانهم وسط الأمم الوثنية. وبما أنّ بني إسرائيل مشتّتون في الأرض شدّد الكهنة على أهميّة الانتماء إلى شعب واحد يرتبط برباط العرق والدم، فأوردوا سلاسل الأنساب (تك ٥ : ١ ي؛ ١٠ : ١ ي)، ليعرف المؤمن هويّته ولا يذوب شعب الله بين الشعوب المتعدّدة، وتحدّثوا عن الختان كعلامة خارجيّة يُعرَف بها اليهودي من غير اليهودي. وبما أنّه يستحيل الذهاب إلى الهيكل، أخذ المؤمنون يجتمعون في

المجامع يوم السبت، والسبت مكرّس للرب، فيتلون كلمة الله التي تجسّد حضوره في وسطهم. في السابق كان الله حاضرًا في الهيكل يذهب إليه المؤمن ليسأل الرب، أمّا الآن فهو حاضر في كلمته، في توراته وكتبه المقدّسة. من هنا أهميّة الكلمة التي بها خلق الله كل شيء في بدء الزمان.

وتذكّر الكهنة مخطّط الله الذي لم يتحقّق ظاهرًا، فحاولوا اكتشافه وسعوا إلى قراءة التاريخ والتأمّل في مواعيد الله الثابتة التي لم تنقضها كارثة سنة ٥٨٧. في القديم كان إبراهيم غريبًا في أرض كنعان، ولكن كان له مغارة المكفيلة (تك ٢٣ : ١ ي)؛ وكذلك كان وضع يعقوب الذي اشترى حقلاً في شكيم (تك ٣٣ : ١٨ – ٢٢) أورثه لأبنائه وأعطى ليوسف منه سهمين (تك ٤٨ : ٢٢). بدأ الآباء فأقاموا في أرض كنعان إقامة وضيعة ولكنّ وعد الله تحقّق لهم. أما يستطيع الله أن يفعل اليوم للمنفيين ما فعله في الماضي لآبائهم؟ كان العبرانيون عبيدًا في مصر، فجاء الله بهم من أرض الغربة إلى أرض الموعد، ولا بدّ أنّه سيفعل اليوم كذلك فيعيد شعبه من منفاه في بابل.

لقد تأمّل الكهنة في هذه الأمور في القرن السادس، فدوّنوا تاريخًا مملوءًا بالإيمان والرجاء. تشتّت الشعب بين الأمم، ولكن عليه أن يبقى أمينًا لدعوته، فيفعل الله من أجله المعجزات: يعيده إلى الأرض المقدّسة، ويجمعه حول الهيكل الجديد، ويكون حاضرًا معه في الاحتفالات المقدّسة (أش ٦١ – ٦٢). وبانتظار ساعة الرجوع، على المنفيين أن يحافظوا على تعلّقهم بالله والعمل بشريعته طول أيّامهم الحالكة التي يقضونها في بابل.

ميزات المرجع الكهنوتي

يهتمّ المرجع الكهنوتي بالتواريخ والأزمنة فيورد لنا السنوات التي عاشها الآباء، والزمان الذي حصل فيه هذا الحدث أو ذاك. لا يأخذ بروزنامة بابل المؤسّسة على العبادة الوثنية، ولا بتلك التي عُمل بها في عهد الملوك، بل بروزنامة تجعل للشهور أرقامًا (تك ٧ : ١١ يتحدّث عن الشهر الثاني و ٨ : ١٣ عن الشهر الأوّل). إنّ الإحصاءات الموجودة في أسفار موسى واللوائح والأعداد هي من وضع الكهنة، وهؤلاء هم حافظو سجلاّت جماعة شعب الله. إنّ قراءة بعض هذه النصوص تبدو مملّة، ولكنّها تساعد على تجذّر بني إسرائيل منذ بداية الكون. فمن مولد السماء والأرض (تك ٢ : ٤) ينطلق الكاتب الكهنوتي

فيصل إلى مواليد آدم (تك ٥: ١ ي)، وبني نوح، سام وحام ويافت (تك ١٠: ١ ي) وإبراهيم الآتي من أُور الكلدانيين (تك ١١: ٢٧ ي).

ونلاحظ في المرجع الكهنوتي تداخل الشرائع في الأخبار. فالخبر في خدمة الشريعة والشريعة ترتبط به فتعطيه معناه الديني. وهذه بعض الأمثال على ذلك: يقدّم لنا الكاتب رواية عن الخلق (تك ١١: ١ – ٢: ٤) ولكنّ هدفه الأساسي هو التشديد على شريعتين: أنموا واكثروا واملأوا الأرض؛ إحفظ يوم السبت كما حفظه ربّك. وبعد خبر الطوفان نقرأ أيضاً شريعة أولى تدعو إلى نموّ الشعب، وشريعة ثانية تمنع سفك الدم (تك ٩: ١ ي). وفي تك ١٧: ١ ي دخلت شريعة الختان، وفي خر ١٢: ١ – ١٣ التشريع المتعلّق بالفصح.

ونلاحظ أيضاً أنَّ الشرائع والأحكام التي نقرأها في المرجع الكهنوتي تتعلّق بأمور العبادة وبحياة الكهنة. لقد تحوّل شعب الله إلى جماعة تيوقراطية، يحكم فيها الله بواسطة رجال الدين بعد أن أضاع رجال السياسة كل شيء. وهنا نطّلع على الدور الذي يلعبه هارون، أوّل كاهن في شعب الله، قرب موسى أوّل قائد له، وهنا نقرأ أيضاً كل الفصول (خر ٢٥: ٣١، ٣٥ – ٤٠) المخصّصة لبناء المعبد وتنظيم خدمة الكهنة.

العهود في المرجع الكهنوتي

يرسم المرجع الكهنوتي خطًّا يربط عهود الله بالإنسان، وهذه العهود هي ثلاثة: عهده مع نوح وعهده مع إبراهيم وعهده مع موسى.

عهد الله مع نوح (تك ٩: ١ ي) يرتبط بحادث الطوفان. فبعد أن فنيت الخلائق الخاطئة أقام الله عهدًا مع نوح ونسله ومع كل الأرض، وكانت العلامة الظاهرة لهذا العهد قوس قزح التي تدلّ على نهاية العاصفة وبداية حياة جديدة. أمّا البند الوحيد في هذا العهد فاحترام الحياة والدم. نمتنع عن إراقة دم الإنسان المخلوق على صورة الله، وإن نحرنا حيوانًا نُريق دمه في مكان محدّد كما نُريق دم الذبيحة. وهذا العهد مع نوح هو أبدي (تك ٩: ١٣) ويشمل البشر بل الخلائق جميعًا.

أمّا عهد الله مع إبراهيم (تك ١٧: ١ ي) فيرتبط بكلام يوجّهه الله إلى خليله فيَعِدُه بنسل وأرض: أبرام يصبح إبراهيم أي أبا جموع كثيرة. ثم يرسي الرب بنود العهد: يُختن كل ذكر منكم. وهكذا يمارس إبراهيم الختان الذي يصبح علامة مميّزة لبني إسرائيل العائشين في المنفى، ولكل الغرباء والعبيد العائشين في وسط جماعة شعب الله.

وأمّا عهد الله مع موسى، ومن ثَمَّ مع الكهنة، فعلامته الكهنوت والمعبد الذي ملأه مجد الله. قال الرب لشعبه (خر ١٩: ٦): «تكونون لي مملكة كهنة وشعبًا مقدَّسًا». وهذا يعني أنّ السلطة الملكية هي بيد الكهنة، وهذا ما يميّز شعب إسرائيل عن سائر الشعوب الذين يسيرون وراء ملوكهم.

ج) أي تعليم نستنتجه من المرجع الكهنوتي؟

نقرأ في تك ١: ٢٨: «باركهم الله وقال لهم: أنموا واكثروا واملأوا الأرض وأخضعوها وتسلَّطوا على سمك البحر». إنّ هذا الكلام يشكّل فعل إيمان عند الكاتب الكهنوتي الذي يعتبر أنّ الرب يرسل بركته فلا تكون عبثًا مهما كانت الظروف التاريخية الحاضرة. إنّ الله أخرج الخليقة من العدم، وهو يستطيع أن يحوّل الشقاء الذي يعيشه الشعب في المنفى إلى فرح وسلام. تجاه كلام أشعيا (٥٤: ١ - ٣) عن أورشليم العاقر التي لا وارث لها، يردّد الكهنة: أنموا واكثروا واملأوا الأرض. هذا ما قاله الله لنوح (تك ٩: ١) وإسماعيل (تك ١٧: ٢٠) ويعقوب (تك ٢٨: ١ - ٤) ويوسف (تك ٤٧: ٢٧؛ ٤٨: ٣ - ٤). وكل هذا يجعل المؤمن يتطلّع إلى مستقبل زاهر يستند إلى ماضٍ عملَ فيه الله وسوف يعمل.

وعدَ الله أن يُنمي شعبه، ولكنّ هذا الوعد لم يتحقّق بسبب خطيئة الشعب. لهذا دُوِّنَ التشريع عن الكهنوت والعبادة كبرنامج عمل لشعب لا يريد أن يُطرَد من أرضه مرّة ثانية، كما كُتبَ المرجع الكهنوتي ليربط بين زمن الآباء وزمن أبنائهم العائشين في الحاضر، بين الذين فعل الله من أجلهم المعجزات والذين ينتظرون أن يفعل الله لهم كما وعد آباءهم في قديم الزمان.

خاتمة

عاد بنو إسرائيل من المنفى سنة ٥٣٨ ق. م. وأعادوا بناء الهيكل ومارسوا فيه شعائرهم الدينية ونظّموا حياتهم الاجتماعية بإمرة الكاهن الأعظم. دوّنوا شرائع الذبائح (لا ١ - ٧) والطهارة (لا ١١ - ١٦) وطقوس الأعياد (عد ٢٨ - ٢٩)، ووضعوا اللمسات

الأخيرة للبنتاتوكس (أو أسفار موسى الخمسة) الذي قرأه اليهود والسامريّون على السواء، ونقله إلى اليونانية أبناء الاسكندرية وترجمه أبناء الشرق، فلم يعد ملكًا لشعب من الشعوب ولغة من اللغات، بل انتقل إلى لغات العالم ووصل إلى أقاصي الأرض مهيِّئًا الطريق لأقوال الأنبياء والحكماء، بل لكتب العهد الجديد التي ستكمّل الشريعة (مت ٥ : ١٧).

المراجع

ACKROYD J. C. L., *The People of the O. T.*, Madras, 1981.

AURELIUS, E., *Die Fürbitter Israel. Eine Studie zum Mosebild im A. T.*, Stockholm, 1988.

BAILEY L. R., *The Pentateuch (Interpreting Biblical Texts)*, Nashville, 1981.

BERGE, K, *Die Zeit des Jahwisten. Ein Beitrag zur Datierung Jahwisticher Vätertexte*, Berlin, 1990.

BRECKKELMANS, C. &LUST, J. (éd) Pentateuchal and Deuteronomistic Studies, Leuven, 1990.

BRIEND, J., *Une lecture du Pentateuque*, C. E., 15, Paris, 1975.

BRIEND, J., *The Bible and the Ancient Near East, Essays...* W. F. Albright, New - York, 1961.

BLUM, E., *Studien zur Komposition des Pentateuch*, Berlin, 1990.

CASSUTO, E., *La Questione della Genesi*, Jerusalem, 1959 (2° éd).

From Adam to Noah, Jerusalem (trad. angl.) 1961.

CAZELLES, H. & BOUHOT, J., *Le Pentateuque*, SDB VII, 135 - 152.

CAZELLES, H., *La Torah ou Pentateuque*, in Intr. Critique à L'A. T., vol. II, Paris, 1973, p. 95 - 244.

Les Patriarches, SDB (Paris 1966) col. 81 - 156.

Le Pentateuque, ibid. 687 - 858.

COATS, G. W., *Moses. Heroic Man, Man of God,* Sheffield, 1988.
COOTE, R.R. & ORD, D.R., *The Bible's First Hstory.* From Eden to the Court of David with the Yahwist, Philadelphia, 1989.

EMERTON, J. A. (éd), Studies in the Pentateuch, Leiden, 1990.

ERDMAN, C. R., *The Pentateuch: An Exposition,* Grand Rapids, 1987.

FRIEDMANN, R. E., *The Exile and Biblical Narrative. The Formation of the Deuteronomistic and Priestly Works,* Chico (Calif.), 1981.

GALBIATI, E., *Religione sur Pentateucho,* RIBI 9 (1961) p. 259 ss.

GORMAN, F. H. Jr., *The Ideology of Ritual: Space, Time and Status in the Priestly Theology,* Sheffield, 1990.

HAMILTON, A. P., *Handbook to the Pentateuch,* Grand Rapids, 1982.
KAUFMANN, Y, *Pour Connaître la Bible.* Paris, 1970.

LEE, J. A. C, *A Lexical Study of the Septuagint of the Pentateuch,* Chico, 1983.

LOHFINK, N, *Ztudien zum Pentateuch,* Stuttgart, 1988.

MORALDI, L, *Introduzione generale al Pentateuch,* Rome - Turin, 1961.

OHLER, A, *Grundwissen Alten Testament. Ein Werkbuch.* Band 1: Pentateuch, Stuttgart, 1986.

PURY, A. de (éd), *Le Pentateuque en Question,* Genève, 1989.

ROWLEY, H. H, *The Growth of the O. T.,* London, 1950.

SESBOUE, J, *La Tradition Biblique du Pentateuque,* Cahiers de la ligue de L'évangile, n° 11, Paris, 1953.

WHYBRAY R. N, *The Making of the Pentateuch: A Methodogical Study,* Sheffield, 1987.

الفصل الثاني

سفر التكوين

١ - عنوان السفر وموضوعه

سفر التكوين هو أوّل أسفار البنتاتوكس أو الشريعة، بل هو أوّل أسفار التوراة كلّها. اسمه في العبرية «براشيت»، في الرأس، أو في بداية أسفار الله. أمّا الاسم المتعارف عليه (التكوين) فيعود إلى ترجمة مضمونه في اليونانية: جناسيس أو البداية والتكوين. بداية وتكوين الكون والإنسان، بداية وتكوين الشعب العبراني.

يشكّل هذا السفر مقدّمة لمجموعة تاريخ شعب الله الديني كما يرويها البنتاتوكس: خلق اللهُ الكون، وعرّف بنفسه إلى الآباء، ووعدهم منذ العهد الذي عقده مع إبراهيم، بامتلاك أرض كنعان. وبفضل هذا التعهّد، كشف الله عن نفسه لموسى على أنّه يهوه، الإله الكائن، الإله الذي هو. وسيخلّص شعبه من العبوديّة ويعطيه شريعة على جبل سيناء قبل أن يقوده إلى أرض الموعد.

إنّ تصوير بداية الكون والبشرية (ف ١ - ١١) يُوجهنا إلى معرفة المخطّط الذي كوّنه الله من أجل خلائقه: ولكن فسُد البشر ومالوا عن الله. فاختار من بين شعوب وعشائر الأرض إبراهيم، اختيارًا سريًّا ودائمًا. وهكذا يمثّل خبر إبراهيم ونسله ما تبقّى من الكتاب (ف ١٢ - ٥٠): دعا الله هذا الشخص ليصير أبًا لجماعة كثيرة، فتتبارك به كلّ عشائر الأرض. وقاده الله في أرض كنعان، وأكّد له بصورة احتفالية أنّه سيعطي هذه الأرض

لنسله. وورث إسحق ثمّ يعقوب المواعيد الإلهيّة التي لا يستطيع شيء أن يلغيها، لا مغامرات الأسرة التعيسة، ولا هجرة هؤلاء البدو الى خارج البلاد التي سيملكونها في يوم من الأيّام. ومع أبناء يعقوب الاثني عشر، ارتسمت ملامح الأسباط الاثني عشر التي ستكوّن شعب إسرائيل. ثمّ إنّ مصير يوسف الخارق، قاد أسرة يعقوب إلى مصر فأقامت هناك. وهكذا انتهى تلك، ولكن لم ينته الخبر العجيب الذي سيتواصل في سائر أسفار البنتاتوكس. وجاءت كلمات يوسف لإخوته فجعلتنا نستشفّ المُستقبل: «سأموت، ولكنّ الله سيزوركم ويصعدكم من هذه الأرض إلى الأرض التي وعد بها إبراهيم وإسحق ويعقوب» (٥٠ : ٢٤).

٢ – مضمون الكتاب

تجمع هذه الفصول الخمسون من تلك عددًا من المواد نقدّمها في لوحة تحليلية فتوجّه دراستنا هذه.

١ – بدايات الكون والبشرية (ف ١ – ١١).

أوّلاً: من الخلق الى الطوفان (ف ١ – ٥)

١ – خبر الخلق الأوّل أو بالأحرى نشيد الخلق حسب التقليد الكهنوتي: أخرج الله الكون من الفوضى الأولى، وتوّج عمله حين خلق الإنسان نفسًا وجسدًا (١ : ١ – ٢ : ٤ أ).

٢ – خبر الخلق الثاني أو بالأحرى حفلة الزواج حسب التقليد اليهوهي: جبَلَ الله الإنسان، وجعله في جنة عدن (الفردوس)، ثمّ كوّن المرأة لتكون له العون الذي يوافقه ويرافقه (٢ : ٤ ب – ٢٥).

٣ – التجربة وسقوط الرجل والمرأة في الخطيئة. بعد هذا ستأتي العقوبات وستُطرَد العائلة الأولى من جنّة عدن (ف ٣).

٤ – نسل آدم وحواء: قايين وهابيل. قايين ونسله. شيت ونسله. قتلَ قايين هابيل، وتوسّع مناخ القتل والعنف وامتدّ على وجه الأرض كلّها. تلك كانت نظرة اليهوهي الى بداية البشرية (ف ٤).

٥ – وحدّثنا التقليد الكهنوتي عن آدم ونسله (ف ٥) في عشرة أسماء ترمز الى البشرية كلّها وتعدّ على أصابع اليد العشرة: آدم، شيت، أنوش، قينان، مهللئيل، يارد، أخنوخ، متوشالح، نوح، لامك.

ثانيًا: خبر الطوفان (٦: ١ – ٩: ١٧)

١ – فسدت البشرية، ولهذا سيحلّ بها عقاب الله. أمّا نوح البارّ فسينجو مع أهل بيته بواسطة السفينة التي ترمز إلى خلاص الله، لأنّها مبنيّة على شكل هيكل أورشليم بطبقاته الثلاث.

٢ – وصلت الكارثة بالمسكونة كلّها: ارتفعت المياه ثمّ هبطت، فهلك كل حيّ ما عدا نوحًا وأفراد عائلته الذين خرجوا من السفينة وقدّموا ذبيحة لله. وهكذا بدأ نظام جديد، وعُقد عهد بين الله من جهة ونوح وسكان الأرض من جهة ثانية.

ثالثًا: من الطوفان الى إبراهيم (٩: ١٨ – ١١: ٣٢)

١ – نوح وأبناؤه: سام وحام ويافث. وخطئ حام فحلّت اللعنة بكنعان أحد أبنائه وهو الذي سيمارس البغاء المكرّس على عيون بني إسرائيل. ولكن وصلت البركة إلى سام الذي منه سيخرج الشعب الذي يهيّئ الدرب لمجيء المخلّص (٩: ١٨ – ٢٩).

٢ – وانطلقت البشريّة من أبناء نوح الثلاثة فامتلأت الأرض من جديد. هنا قدّم لنا التقليد الكهنوتي ما يسمّى «لائحة الشعوب». بنو يافث أي الشعوب الذين يقيمون إلى الشمال وإلى الغرب من بلاد الساميين التي تعتبر قلب المسكونة (١٠: ٢ – ٥). وبنو حام الذين يقيمون جنوب أرض الساميين (١٠: ٦ – ٢٠). وبنو سام، ذكرهم الكتاب في النهاية فهيّأ الدرب للتاريخ الذي سيهتمّ به دون سواه (١٠: ٢١ – ٣١).

٣ – برج بابل. كانت باب إيل أو الله، فصارت مدينة تبلبل الألسنة والمركز الذي منه تفرّقت الشعوب (١١: ١ – ٩).

٤ – أجداد إبراهيم. انطلق الكاتب من سام، فقدّم عشرة أسماء أوصلته إلى تارح والد

ابراهيم: أرفكشاد، شالح، عابر، فالج، رعو، سروج، ناحور، تارح. وهكذا يكون سام الأوّل وإبراهيم العاشر (١١: ١٠ – ٢٦).

٥ – نسل تارح وعائلة إبراهيم. نتعرّف خاصة الى امرأته سارة والى أخيه ناحور والى لوط ابن أخيه هاران (١١: ٢٧ – ٣٢).

٢ – آباء الشعب العبراني (١ ف ١٢ – ٥٠)

أوّلاً: إبراهيم ((١٢: ١ – ٢٥: ١٨)

١ – دعوة إبراهيم: إنطلق من أرضك وعشيرتك. وانطلقَ إبراهيم ووصل إلى كنعان، وبدأ يتنقّل فيها قبل أن يصل إلى مصر. وبعد عودته من مصر، انفصل عن ابن أخيه لوط (١٢: ١ – ١٣: ١٨).

٢ – حملة الملوك الأربعة: سلبوا سدوم وعمورة وأخذوا لوطاً معهم. تدخّل إبراهيم فاستعاد المسلوب واستحقّ بركة ملكيصادق: مبارك إبراهيم من الله العليّ، مالك السماوات والأرض (ف ١٤).

٣ – وعقد الرب عهدًا مع إبراهيم. وعده بوارث وبنسل يرث أرض كنعان: لنسلك أعطي هذه الأرض (ف ١٥).

٤ – وُلد اسماعيل ابن هاجر، الأمة المصرية التي قدّمتها سارة العاقر لزوجها. سيكون إسماعيل أبًا للقبائل العربية التي تقيم في الصحراء (ف ١٦).

٥ – ونقرأ هنا خبر العهد حسب التقليد الكهنوتي: كان الختان علامة العهد هذا. وأعلن الله لسارة: سيكون لها ابن هو إسحق وارث العهد (ف ١٧).

٦ – وظهر الرب لإبراهيم عند سنديانة ممرا وأخبره بولادة إسحق ابن سارة بعد سنة. كما أخبره بأنّه سيدمّر سدوم. تشفّع إبراهيم من أجل المدينة، ولكنّ خطيئة سدوم حملت معها دمارها. واحترقت المدينة ولكن نجا لوط وابنتاه: أصل الموآبيين والعمونيين (ف ١٨ – ١٩).

٧ – إبراهيم وسارة في جرار. ووُلد اسحق، فطرد إبراهيمُ اسماعيلَ بناء على طلب سارة. وعقد إبراهيم عهدًا مع أبيملك في بئر سبع (ف ٢٠ – ٢١).

٨ – محنة إبراهيم الكبرى (ف ٢٢). طلب منه الله أن يقدّم ابنه وحبيبه إسحق ذبيحة له. كل هذا كان تجربة: الآن عرفت أنّك تخاف الله فلم توفّر ابنك ووحيدك.

٩ – نسل ناحور، أخي ابراهيم (٢٢: ٢٠ – ٢٤): عوص، بوز، قموئيل... ونصل الى بتوئيل والد رفقة التي سيتزوّجها إسحق.

١٠ – موت سارة. اشترى إبراهيم مغارة المكفلية ليدفن فيها امرأته سارة (ف ٢٣).

١١ – زواج اسحق ورفقة. ذهب كبير عبيد إبراهيم وجاء لابنه بامرأة من عشيرة سيّده، من بيت ناحور (ف ٢٤).

١٢ – أبناء قطورة زوجة إبراهيم: زمران، يقشان... ومات إبراهيم، فدفنه إسحق وإسماعيل. وبعد أن أورد الكاتب نسل إسماعيل (نبايوت، قيدار...) حدّثنا عن موته (٢٥: ١ – ١٨).

ثانيًا: إسحق وابناه عيسو ويعقوب (٢٥: ١٩ – ٣٦: ٤٣)

١ – مولد عيسو ويعقوب وطريقة حياتها: كان عيسو صيّادًا ويعقوب راعي الغنم. نظنّ نفوسنا أمام قايين وهابيل مرّة أخرى، ولكنّ يعقوب سينجو من غضب أخيه الذي باعه حقّ البكورية بصحن من الطعام (٢٥: ١٩ – ٣٤).

٢ – إسحق في جرار مع رفقة وقضيّة الآبار التي حفرها. إسحق في بئر سبع حيث ظهر الله له وثبّت المواعيد التي أعطيت لإبراهيم. وقطع إسحق عهدًا مع أبيملك كما فعل أبوه. وينتهي ف ٢٦ بوثيقة كهنوتية عن نساء عيسو الحثيات، أي الغريبات عن العائلة والعشيرة. لن يكون كذلك زواجُ يعقوب.

٣ – وسلب يعقوب من عيسو البركة الأبوية (ف ٢٧): يعطيك الله مع ندى السماء ودسم الأرض وفرة الحنطة والخمر. تخدمك الشعوب وتخضع لك القبائل.

٤ – وأرسلَ إسحق يعقوب إلى لابان ابن اخيه ناحور. وتزوّج عيسو بامرأة من بنات إسماعيل (٢٧: ٤٦ – ٢٨: ٩).

٥ – حُلم يعقوب في بيت إيل: جدّد له الرب المواعيد التي أعطاها لإبراهيم وإسحق (٢٨: ١٠ – ٢٢): يكون نسلك كتراب الأرض، وتنمو غربًا وشرقًا وشمالاً وجنوبًا، ويتبارك بك وبنسلك جميع قبائل الأرض.

٦ – وصلَ يعقوب إلى بيت لابان. تزوّج بليئة ثم تزوّج براحيل. ووُلد له أولاد اختارلهم أسماء توافق الوضع الذي يعيش فيه. واغتنى يعقوب جدًّا (ف ٢٩ – ٣٠).

٧ – هرب يعقوب من عند لابان، فلاحقه لابان ووصل اليه. وبعد جدال كان عهد مع لابان ويعقوب (٣١:١ – ٣٢:١).

٨ – يعقوب في محنائيم. أرسل الهدايا واستعدّ للقاء أخيه عيسو (٣٢:٢ – ٢٢).

٩ – وصارع يعقوب الله في فنوئيل، ونال البركة. لم يعد اسمه يعقوب، بل إسرائيل. رأى يعقوب الله وجهًا لوجه (٣٢:٢٣ – ٣٣).

١٠ – وبعد أن التقى يعقوب بعيسو وتصالح الأخوان، وصل يعقوب الى سكوت (٣٣:١ – ١٧).

١١ – ووصل يعقوب إلى شكيم. ولمّا لحق العار بابنته دينة، ثأرلها أخواها شمعون ولاوي (٣٣:١٨ – ٣٤:٣١).

١٢ – يعقوب في بيت إيل: ظهر الرب له وأعطاه اسم إسرائيل وجدّد له المواعيد التي أعطاها لإبراهيم وإسحق (٣٥:١ – ١٥).

١٣ – ولادة بنيامين وموت راحيل وهي تضعه. زنى رأوبين مع امرأة أبيه. أبناء يعقوب الإثنا عشر. موت إسحق وهو ابن ١٨٠ سنة (٣٥:١٦ – ٢٩).

١٤ – تقاليد الأدوميين: نساء وأبناء عيسو في كنعان، هجرة عيسو إلى أرض سعير. رؤساء أبناء أدوم. نسل سعير الحوري. ملوك أدوم ورؤساء أدوم (ف ٣٦).

ثالثًا: خبر يوسف وإخوته (٣٧:١ – ٥٠:٢٦)

١ – يوسف وإخوته. وحلَمَ يوسف: كنّا نحزم حزمًا، وقفت حزمتي وسجدت لها حزمكم. كان الشمس والقمر و ١١ كوكبًا يسجدون لي. حسد يوسف إخوته وباعوه (ف ٣٧).

٢ – قصّة يهوذا وتامار (ف ٣٨).

٣ – نجاح يوسف في مصر. عارض يوسف مطالب امرأة فوطيفار، فوُضع في السجن

بعد أن افترت عليه هذه المرأة (ف ٣٩).

٤ – وفسّر يوسف أحلام المسجونين معه قبل أن يفسّر أحلام فرعون نفسه. فكان له أن يرتفع إلى قمّة السلطة في البلاد (ف ٤٠ – ٤١).

٥ – أوّل سفرة لإخوة يوسف إلى مصر. ثمّ كانت سفرة ثانية التقوا فيها بيوسف مع بنيامين. وبعد أحداث كادت تحتفظ ببنيامين أسيرًا في مصر، عرّف يوسف نفسه إلى إخوته: أنا يوسف. أحَيّ أبي بعد؟ تقدّموا إليّ (ف ٤٢ – ٤٥).

٦ – ذهاب يعقوب إلى مصر. وبعد استطراد عن عائلة يعقوب، يحدّثنا الكاتب عن وصول يعقوب إلى مصر واستقبال يوسف وفرعون له (٤٦: ١ – ٤٧: ١٢).

٧ – سياسة يوسف: استفاد من المجاعة ليضع يده على كل أرض مصر من أجل الفرعون (٤٧: ١٣ – ٣٦).

٨ – آخر أعمال يعقوب: تبنّى ابنَيْ يوسف وباركهما، وجعل أفرائيم (الثاني) يتسلّط على الأوّل. ذاك كان الوضع يوم دوّن هذا النص: كانت أفرائيم أكثر عددًا من منسّى (عد ١: ٣٣، ٣٥؛ ٢: ١٩ – ٢١).

٩ – مباركة يعقوب لبنيه: رأوبين أنت بكري وقوّتي... يهوذا إيّاك يحمد إخوتك... يوسف غصن مفرع. بركات أبيك تضاف إلى بركات آبائي (٤٩: ١ – ٢٨).

١٠ – موت يعقوب ودفنه (٤٩: ٢٩ – ٥٠: ١٤).

١١ – نهاية خبر يوسف: غفر لإخوته، وأمّن لهم الطعام حتّى موته: أنتم نويتم عليّ شرًّا والله نوى خيرًا. لا تخافوا أنا أعولكم وأطفالكم. ومات يوسف وهو ابن ١١٠ سنين، فحنّطوه وجعلوه في تابوت بمصر بانتظار أن يُصعدوا عظامه إلى الأرض التي وعد الرب بها إبراهيم وإسحق ويعقوب (٥٠: ١٥ – ٢٦).

٣ – تاريخ البدايات، تاريخ الآباء

أ – تاريخ البدايات

نحن نجد كرازة اليهوهي في ١٢: ٢ – ٣. بارك الرب إبراهيم، وإبراهيم نفسه سيكون بركة. تتبارك به عشائر الأرض. ولكن وجب على الكاتب أن يحدّد موقع إسرائيل وسط الأمم، أن يحدّد بُعد هذه البركة مشيرًا إلى اللعنة التي حملتها الأرض كما حملها الإنسان.

عاد التقليد اليهوهي إلى ملحمة اتراحسيس (أو «الحكيم جدًّا») بسبب عمق تفكيرها وسعة انتشارها (وُجدت في فينيقية وربّما في أرض كنعان). هذا النصّ الذي عُرف على أيّام سلالة بابل الأولى، تحدّث عن خلق الإنسان، عن عبوديته، عن تكاثره، عن الضربات التي أصابته ولا سيّمَا الطوفان، وعن انتشاره من جديد على الأرض بفضل الحكيم حطي أيا، الإله الحكيم. نحن هنا أمام إطار التاريخ الأولاني حسب اليهوهي.

ولكم لم تكن أتراحسيس الوثيقة الوحيدة التي رجع إليها الكاتب ليصوّر الوضع البشري في ديناميّته وتكاثره وشقائه وأمله ببركة يغدقها عليه الإله. كانت الكوسموغونيات (علم نشوء الكون) في بابلونية وفي مصر تتحدّث عن غياب الحياة وغياب الكائنات. عرف اليهوهي ملحمة جلجامش، البطل الذي أسّس أسوار أوروك، الذي بحث عن الخلود في أقاصي الأرض دون أن يجده. دلّه أوتنفستيم (نوح البابلي) على نبتة الحياة بعد أن نصحته امرأة ولكنّ الحيّة سرقت نبتة الحياة (وجدت قطعة من ملحمة جلجامش في مجدو في فلسطين). إذا كانت بابلونية قد عرفت نبتة الحياة، فنصوص أهرام مصر عرفت شجرة الحياة التي تمنح الخلود. أمّا في كنعان فوُجدت سُطُر عن إله العاصفة الذي يُمسك البرق بيده.

وتكلّمت الأساطير عن أنهار تحيط بالعالم. سُمّي أحدها فجشن (فيشون في العبرية). وفي كنعان كُرّمت الحيّات كعلامة للخصب. أمّا في مصر فالحيّة أبوفيس هي التي تحارب كلّ ليلة الإله الشمس لتمنعه من الظهور. ووُجدت أيضاً سُطُر سومرية عن ظهور الحياة في أشكالها المُتعاقبة (انكي ونهورساج).

وجب على اللاهوتي اليهوهي أن يفتح طريقًا صعبًا في هذه الغابة من العبارات الملوّنة والصور الدراماتيكية عن بداية الحياة البشرية وانتشارها. كان عليه أن يقيم توازنًا بين الرموز المتشعّبة في عصره وبين إيمان إبراهيم. كان عليه أن يُزيل السطر عن النماذج الأدبية التي وصلت إليه من عالم بابل أو مصر أو فينيقية. فالنهر (القمر يحلّ محلّ الأوقيانوس الأولاني. راجع التحيّة إلى فتاح) الذي يخرج من عدن ليدخل إلى الجنّة، يتفرّع إلى أربعة أنهر (اثنان حملا اسمًا شهيرًا في التاريخ: دجلة والفرات). وإذ أراد الكاتب أن يصوّر تقدّم الحضارة وبناء المدن وتنظيم المهن، استعمل التقليد السومري عن الحكماء السبعة الذين عاشوا قبل الطوفان، وهذا التقليد رواه بيروسيوس، الكاهن البابلي، في الزمن

اليوناني. وإذ أراد أن يتحدّث عن طموح مدن بلاد الرافدين إلى مملكة شاملة باسم إلهم، استعمل نصوص وتمثّلات الزيقورات، وهي أبراج ذات طبقات. يقيم الإله في كابلة، في أعلاها، فيجمع بين السماء والأرض. أمّا اسم زقورة بابل فهو: أ، تمن، ان، كي، أي بيت السور المُقدّس للسماء والأرض. ولائحة الشعوب في ف ١٠ تلتقي باللوائح البابلية والمصرية التي كان يخطّها الطلاّب الكتبة، وبالتعاليق الصغيرة حول لائحة الملوك السومريين.

هذا الاطّلاع الواسع هو حكمة في المعنى القديم للكلمة. فالكاتب يحدّثنا عن توق الإنسان إلى الحياة، وعن جواب يقدّمه باسم الرب في العالم الملموس الذي عرفه الكتبة في عمره. ولكنّه زاد بعض التعاليق الحكميّة حول البحث عن السعادة. فشجرة الحياة في وسط البستان صارت شجرتين: شجرة الحياة التي تدلّ على الحياة الأبدية التي يمتلكها الآلهة. وشجرة الخير والشر التي تعني التمييز بين ما يقود إلى السعادة وما يقود إلى الشقاء. كانت هذه المعرفة موضوع تفكير الحكماء المصريين، وانتقلت إلى التقوى الشعبية دون أن تصبح شجرة موضوعة قرب شجرة الحياة. هذه الشجرة هي ثمينة من أجل النجاح (٣:٨؛ رج ٦:٢٠؛ ١٧:٨. هشكيل في النصوص الحكمية). والحيّة ليست فقط الحيّة التي سرقت جلجامش، وحيّة الكنعانيين السحرية، والحيّة التي تعارض الشمس في عالم مصر. وليست الحيّة السياسية التي هي شعار يُرسَم على جبين فرعون فيدل على القدرة السياسية والدبلوماسية. الحيّة هي كائن محتال، «عروم» (٣:١؛ رج أم ١٢:١٦؛ ١٣:١٦). ويستعمل الكاتب مواضيع سومرية قديمة، مثل الصراع بين الراعي والفلاّح، ليعطي معنى سوسيولوجيًا عميقًا لتقاليد قبليّة عن العلاقات بين البشر.

وإذ أراد الكاتب أن ينزع السطر (خبر شعبي عن الآلهة) عن حضارة دينية بابلية وكنعانية، استعمل تقاليد قبلية: بستانه صار واحة في الصحراء، وصار العمل في الأرض عملاً متعبًا بالنسبة إلى قطاف الثمر. وإذا أراد أن يصوّر لعنة الأرض التي مزجت شقاء الإنسان يتقدّم الحضارة، استعمل تقاليد عن القينيّين (كان قايين جدّهم). ويلتقي أبناء قايين السبعة بالحكماء السبعة. طُردوا من عشّهم (قنّهم، عد ٢٤:٢١)، فعادوا إلى حياة البداوة والتقوا ببني إسرائيل في البرّية قبل أن يرافقوهم إلى أرض كنعان. ونجد بقربهم أبناء شيت (عد ٢٤:١٧) الذين حلّوا محلّهم في موآب. إنّ أبناء شيت شعب من البدو عرفته

النصوص المسمارية (سوتو) وقابلته مع سيتو (أو الأسيويين) الوارد في النصوص المصرية، ومع شوسو الوارد في نصوص أخرى (بعد القرن ١٥ ق م). وعرف الكاتب تقليد الجبابرة الذين عاشوا قرب حبرون (عد ١٣ : ٢٣) والذين يذكرهم نص مصري (برديّة أنستاسي الأوّل)، فيدلّ بذلك على خطايا البشر الذين اتّحدوا بأبناء الله .

في هذا العمل، ظلّ اليهوهي قريبًا من مراجع ووثائق عرفها معاصروه، فلم يتجنّب بعض التنافر. مثلاً، إذا كان يابل ابن الذين يعيشون تحت الخيام ومع القطعان، فنحن لا نرى توافق نسله مع طوفان يدمّر كل حيّ ويعيد بناء البشرية مع نوح ونسله. وهناك نقص في تآلف النصوص. مثلاً، يشكّل نوح ابن لامك تقدّمًا جديدًا مع استنباط الكرمة، ولكنّ هذا الاستنباط الجديد رافق رذائل جديدة. كان لنا تعدّد الزوجات عند لامك، فصار لنا السكر وعلاقات الزنى مع الأقارب (هذا ما يعنيه: اكتشف عري أبيه في لا ١٨ : ٢٦). أمّا المسؤول عن كل هذا، فهو كنعان الذي يُعتَبر هنا كابن حام (تعود اللفظة إلى «كامي» وهي أحد أسماء مصر). ولكن، إذا عدنا إلى لائحة الشعوب (ف ١٠) وجدنا أنّ العلاقات بين كنعان (أ ١٥) ومصر (مصرائيم، آ ١٣) ليست هي هي.

كان عمل هذا «المؤرّخ» صعبًا، ولهذا نحن نتأمّل بإعجاب في التوازن الذي به قدّم دينامية البشرية في نموّها، كما في انحرافاتها قبل أن تأتي بركة الله على إبراهيم.

كيف بدا هذا التاريخ الديني الأولاني؟

يصوّر الكاتب حالة الأرض قبل الخلق ببضع كلمات: لا نبات ولا إنسان، بل بخار يصعد من الأرض ويطرّيها. أوّل خليقة هي الإنسان. ثمّ خلق الله كلّ شيء حول الإنسان ومن أجل الإنسان (تلك هي فكرة خاتي حين كتب لابنه مريكارع حوالي سنة ٢٠٠٠ ق م). جُبل الإنسان (يصر في العبرانية، عمل الفخّاري) من التراب (كما في أتراحسيس). إنّه آدم، لأنّه أخذ من أدمة أي الأرض. جُبل من الطينة التي منها جبل الكون المنظور ولكن أنعشه روح (أو نسمة) آت من عند الله . لأجل هذا الإنسان أعطى الرب النبات في بستان سيحفظه الإنسان ويعمل فيه. ثمّ جاءه بالحيوانات فأعطاها الإنسان اسماء محدّدًا وظيفة كلّ منها. ولكنّ خليقة واحدة، وُلدت منه فكانت لحمه وعظمه (هذا يدلّ على القرابة الحميمة، رج ٢٩ : ١٤؛ قض ٩ : ٢؛ ٢؛ صم ٥ : ١)، شاركته في وحدة حياة تتجاوز الوحدة العائلية. ولكنّ هذه الوحدة الهادئة ستنقلب على الإنسان بفعل الحيّة (هذه

القدره الكونيّة التي تحدّثنا عن رموزها المتشعّبة). سمع الإنسان صوت الحيّة، لا كلام الله، فأكل من ثمرة الشجرة (نحن أمام تابو أو محرّم طقسي على مستوى الطعام). فُتحت عيونها (رج ١ حم ١٤ : ٢٠) فنالا معرفة سامية تجعلهم في وضع الوهيم أي الآلهة (٣ : ٢٢). ولكنّها في الواقع، لاحظا عريها وضعفها الجذري، لاحظا أنّها صارا يهربان من الحضور الإلهي. وتدخّل الله : سيظلّ الصراعُ دائمًا بين الحيّة ونسل المرأة التي ستدوسها على رأسها فتتغلّب عليها. أمّا الإنسان ففُرض عليه بعد اليوم التعب المضني، لأنّ الأرض صارت ملعونة بسببه. واستعمل الرب جلد الحيوان ليغطّي به الإنسان الذي طُرد من الجنّة. زالت الحياة الحميمة بين الإنسان والله. ولن تعود إليه شجرة الحياة إلاّ بعطيّة الحكمة الإلهية الخلاقة (أم ٣ : ١٨ - ٢٠ ؛ ١١ : ٣٠). أمّا في الوقت الحاضر، فهي بعيدة عن متناوله، كما مُنعت عليه أرض الله التي يحفظها الكروبيم (حرّاس القصور والهياكل في بلاد الرافدين) والصاعقة (رمز إله العاصفة. كان الإله الأرفع عند الساميين الغربيين. العاصفة هي علامة مطر خيّر، ولكنّها تهدّد الإنسان وتخيفه).

وترتبط الفصول التالية بما سبق : نمت الحياة في الخير كما في الشر. وَضعت حوّاء ابنَها البكر مع يهوه (٤ : ١) الذي يفتح الرحم (٢٩ : ٣١؛ ٣٠ : ٢٢). ولكنّها ستشاهد الأخ يقتل أخاه. استطاع الرعاة والفلاّحون أن يقدّموا للرب بواكير نتاجهم، ولكنّ الخطيئة رابضة هنا. لم يَسُد عليها قايين (٤ : ٧ - ٨)، كما أنّ آدم لم يتغلّب على سحر الحيّة بواسطة حوّاء الخاضعة لها (٣ : ١٦ ب). واستعان الكاتب اليهوهي بالتقاليد القينية والشيتية فصوَّر نموّ الحياة المتحضّرة واستنباط الفنون. ولكنّه سيشهد مع لامك تكاثر أعمال الانتقام والقتل (تك ٤ : ٢٣ - ٢٤) وظاهرة تعدّد الزوجات. وجاءت ولادة نوح فعزّت قلب أبيه العائش على أرض ملعونة (٥ : ٢٩). ولكنّ بني الله (قوى كونية في خدمة يهوه، رج أي ١ : ٦ ي؛ مز ٢٩ : ١؛ ٨٩ : ٧). اتّخذوا بنات البشر فخرج الجبابرة (٦ : ٤). الناس هم بشر، وهم يضلّون (رج شبح العبري الذي يعني في أحد معانيه العربية : أخطأ) إلى درجة قرّر فيها الله أن لا يبقى روحه فيهم أكثر من ١٢٠ سنة. كان الرب قد جبل جبلة حسنة (يصر في ٢ : ٧)، ولكنّ الجبلة شوّهت نفسها (يصر في ٦ : ٥) وستظلّ هكذا بعد الطوفان (٨ : ٢١). إنّ تصوّرات الإنسان شرّيرة وخاطئة. هذه هي الخطيئة الأصلية، بمعنى أنّ الإنسان فتح الباب لقوة الشرّ، لقوّة موت لا يأتي من الله. الرب يُسامح كما فعل أيا حين خلّص أتراحسيس، ولكنّ اليهوهي سيصوّر هذا الخلاص عبر خبر الطوفان : منح الله

نعمته لنوح وجدّد الحياة البشرية. وقَبِل الله محرقة نوح فتوقّفت اللعنة عن الأرض، وتأمّن نظام النواميس الطبيعية (أيّام وفصول) مهما كانت استعدادت الإنسان شرّيرة (٨: ٢١ – ٢٣). لا شكّ في أنّ الكاتب الملهم عاد إلى فيضانات النيل المُنتظمة ليغني صورة الكارثة التي تعرفها فيضانات بابلونية. ولكنّ ما يهمّه من الوجهة اللاهوتية هو مضمون المحرقة، تلك الذبيحة التي سبقت موسى ومارسها إبراهيم على جبل موريا.

وعادت البشريّة إلى الانتشار والنموّ في المجال الحضاري، ولكنّ نوحًا، بطل الطوفان ومُخترع زراعة الكرمة، ترك السُكر يستولي عليه. جعل الكاتب نفسه في وجهة النظر اليهوذاوي الجنوبي حيث نجد ثلاثة أنماط مختلفة من البشر: الساميّون، الحاميّون (رج كامي أحد أسماء مصر، ولكنّ حامًا هو هنا أبو الكنعانيين)، اليافثيون (اسم يافتوس ابن الأرض ووالد بروماتايس. يذكّرنا بيافا حيث أقام «شعوب البحر» ومنهم الفلسطيون الآتون من الغرب). كشف كنعان عري أبيه فخضع لإخوته. وجاء قول آخر فعبّر عن العلاقات الطيّبة بين سام ويافت، كما ستكون بين داود وآكيش أحد أمراء الفلسطيين.

وترتبط الشعوب المعروفة بثلاثة فروع سوف تتقاسم الأرض (١٠: ٢٥): الساميّون مع عابر وشعوب عرابية (١٠: ٢١، ٢٣ – ٣١. أو ما يسمّى بالمعنى الجغرافي الجزيرة العربية)، كنعان الخاضع لإخوته (٩: ٢٥، ١٠: ١٥ – ١٩) ومجموعة ثالثة متنوّعة (١٠: ٨ – ١٤) نجد فيها بابل وشنعار (رج جبل سنحار في بلاد الرافدين). وتبع اليهوهي لوائح الملوك السومريّة، فتوقّف عند تعاليق سوسيولوجية، منها خبر برج بابل في أرض شنعار. ما عمله البشر هنا هو رمز إلى طموح الإنسان الذي يتوق إلى إخضاع السماء وتحقيق الوحدة البشرية بتأسيس الأمبراطوريات الكبرى. وكما طرد الله بقسوة آدم وحوّاء من الفردوس، وكما كان عنيفًا حين قرّر الطوفان، هكذا سينزل ليبلبل الألسنة وليبدّد هذه البشريّة الطامحة إلى السيطرة على السماء. ولكن سيبدأ عمل آخر في بلاد الرافدين هذه. هو عمل البركة: تحدّث الله مع إبراهيم كما تحدّث مع آدم وقايين ونوح، مع نظرة جديدة ومشروع جديد.

ب – تاريخ الآباء

أوّلاً: إبراهيم وإسحق

ويتابع الكاتب اليهوهي شميلته اللاهوتية مستعملاً تقاليد الآباء. إبراهيم ابن تارح في بلاد الرافدين، وهو يرتبط برابط القرابة مع الآراميين (ناحور، ملكة)، مع الموآبيين (هاران، لوط) (١١: ٢٧ ب – ٣٠). حدّث الله إبراهيم كما تعوّدت الآلهة المحامية أن

تفعل مع مؤمنيها في بلاد الرافدين. لن نجد أثرًا لثورة دينيّة. فإله إبراهيم وإله ناحور لا يتعارضان في ٣١ : ٥٣. بل إله إبراهيم هو إله ناحور. ولكنّ هناك نداء لتكوين أمّة ووعد ببركة ستشارك فيها كلّ أمم الأرض (١٢ : ١ – ٣).

ويتوقّف الكاتب عند تنقّل إبراهيم في الأماكن المقدّسة: شكيم (سنديانة مورة)، بيت إيل (بين العيّ وبيت إيل)، ممرا قرب حبرون. وهناك بنى مذابح (حسب الصورة الواردة في خر ٢٠ : ٢٥) للمحرقات (رج تك ٨ : ٢٠) ودعا باسم الرب. كرّم إلهَه الشخصيّ باسم إيل (اسم الإله السامي لدى الكنعانيين) في هذه المعابد ولا سيّمَا في بئر سبع (٢١ : ٣٣، إيل عولام، أو إله الآزال).

إبراهيم هو الأب (والبطريرك أو رئيس العائلة) المثالي بفضائله وثباته ونجاحه. عاش غريبًا وسط أمراء أقوياء استطاعوا أن يأخذوا له امرأته (١٢ : ١٠ – ٣٠) ولكنّه نجح بمساندة الهه. العبارة معروفة: «آمن إبراهيم بالرب الذي اعتبره بارًا، أي عائشًا حسب وصاياه» (١٥ : ٦). هذا البارّ لا يمسّ ممتلكات الكنعانيين (١٢ : ٦)، وسائر سكّان البلاد (١٣ : ٧). يتخلّى عن الحصّة الفضلى للوط (١٣ : ٥، ٧، ١١ أ، ١٢ ب – ١٨) وسيدافع عنه (ف ١٤) ويتشفّع من أجله (١٨ : ١٦ – ٣٣).

إنّ المواعيد الإلهيّة توجّهت إلى نسل إبراهيم (١٢ : ٢؛ ١٣ : ١٥). هكذا توجّهت مواعيد الإله إيل إلى نسل كارت الملك. ولكن لا نسل لكارت، لا نسل لدانيل الحكيم الفينيقي، ولا نسل لإبراهيم. وُعد إبراهيم بالنسل (ف ١٥) في ممرا قرب حبرون (١٣ : ١٨) في رؤية ليلية. وقيل له: بعد وقت من الضيق، سيمتلك نسله البلاد ويضمّ إليه سكّانها (١٥ : ١٨ ب – ٢١). سيتجاوز هذا النسل نسل لوط فيصل إلى إسماعيل (ف ١٦) وأبناء قطورة (٢٥ : ١ – ٦، ومنهم مديان). ولكن، من يكون الوارث الحقيقي للموعد الإلهيّ؟ لم يكن البكر. تدخّلت سارة فطرد إسماعيل. ووُلد إسحق بعد وعد إلهي تمّ خلال مأدبة أقامها إبراهيم للرب الذي رافقه ملاكان (١٨ : ١؛ ١٩ : ١). استضاف إبراهيم الرب «قاضي الأرض كلّها، الذي يمارس الحقّ والعدل» (١٨ : ٢٥) فأمر أبناءه بممارسة هاتين الفضيلتين (مشفط، صدقه، أي: الاستقامة والصدق)، اللتين ستكونان أساس ملكية داود (٢ صم ٨ : ١٥؛ أش ٩ : ٦). وتشفّع إبراهيم من أجل سدوم وعمورة (بسبب لوط ابن أخيه)، ولكنّه لم يستطع أن ينجّي المدينتين من الخراب، ولا نسله من التلوّث بالعوائد الوثنية (١٩ : ٣٠ – ٣٨).

وحدّثنا الكاتب عن ذبيحة إسحق (ف ٢٢)، ودلت عبارة «باب أعدائه» احتلال مدينة أورشليم. وفي المعنى عينه نفهم لفظة البيوسيين التي وردت في ١٥ : ٢١. أمّا موريا فصارت تلّة صهيون في ٢ أخ ٣ : ١. ويبدو أنّ إبراهيم مات في ممرا قبل أن يُدفن في مغارة المكفيلة قرب حبرون.

أرسل إبراهيم كبير عبيده ليأتي بزوجة لابنه. وعاد العبد إلى سيّده مع رفقة، عاد إلى الجنوب، إلى لحي روئي، جنوبي بئر سبع. ونقرأ آخر أحداث حياة إبراهيم قرب بئر سبع : خصام مع أبيملك في شأن الآبار، حلف إبراهيم، نصب شجرة مقدّسة في بئر سبع (١١ : ١٥ – ٢٦، ٢٨ – ٣١، ٣٣ – ٣٤).

وتضمّ دورة إبراهيم دورة إسحق التي تجري في المنطقة عينها (لحي روئي، بئر سبع)، مع الأحداث عينها (مع نظرة أقلّ شمولاً). بعد أن تزوّج إسحق من رفقة (ف ٢٤) أقام في لحي روئي (٢٥ : ١١ ب)، قرب إسماعيل. وكان لرفقة ابنان عيسو ويعقوب. وبعد خبر عتيق حَوْل أولوية يعقوب الذي تعقّب أخاه وتغلّب عليه (٢٥ : ٢١ – ٢٦ أ)، عرف الكاتب خبرًا آخر (٢٧ : ١ – ٤٥) سيكولوجيًا ودراماتيكيًا (٢٧ : ١ – ٤٥)، حيث تلعب المرأة دورًا بارزًا في نقل الإرث من الآباء إلى البنين: هكذا فعلت سارة بالنسبة إلى إسحق، وهكذا فعلت رفقة. وهكذا ستعمل بتشابع من أجل ابنها سليمان. لهذا يورد سفر الملوك اسم أمّ الملك (١ مل ١٤ : ٣١).

ثانيًا: يعقوب

حين تحدّث الكاتب عن إبراهيم وإسحق، أبرز الوحدة العميقة للعبادة المرفوعة لإله إبراهيم، وكان ذلك في الجنوب، أي منطقة بئر سبع حيث أقامت قبيلة شمعون، أو في منطقة حبرون حيث كان داود ملكًا مدّة سبع سنوات بعد أن كان أميرًا في صقلاج قرب بئر سبع. وخلال عبور إبراهيم في شكيم وبيت إيل، ارتبط بمعابد الشمال المقامة في أرض منسّى وافرائيم. ودورة تقاليد يعقوب وتنقّلاته حتّى أرض الأراميين ساعدت الكاتب على ربط كل معابد إسرائيل بإله إبراهيم وإسحق ويعقوب. تعرّض يعقوب لحسد عيسو (ادوم) فترك الجنوب ولن يمرّ فيه إلاّ بطريقة عابرة حين يذهب إلى مصر (٤٦ : ٢).

نجد يعقوب أوّلاً في بيت إيل (٢٨ : ١٠، ١٣ – ١٦) حيث تراءى الله له في رؤية ليليّة وجدّد له المواعيد المعطاة لإبراهيم وإسحق. ثمّ ذهب إلى حاران لدى لابان

الأرامي. هناك تزوّج بليئة. اهتمّ الكاتب بالعوائد الزواجية، بتصرّفات القبائل. وأراد يعقوب أن يعود إلى أهله (٣٠: ٢٥). غير أنّ لابان عرف أنّ الربّ باركه بسبب يعقوب (٣٠: ٢٧)، فعرض عليه أن يبقى في خدمته (٣٠: ٢٩ – ٣٠). وكانت مباراة بين يعقوب وعمّه: من سيكون أكثر حيلة ودهاء من الآخر؟ سيربح يعقوب المعركة ويكوّن لنفسه قطيعًا مستقلاً عن قطيع لابان. صار غنيًّا فانحسد منه أبناء لابان. وإذ أحسّ يعقوب أنّه عرضة للشبهات، استفاد من غياب لابان ليجزّ غنمه، فعاد إلى أرض أبيه، بناء على أمر الرب. هرب يعقوب حتّى جبال جلعاد وهناك أدركه لابان الذي طالب لبناته بمعاملة حسنة ولنفسه بالآلهة التي سُرقت له. وكان عهد بين يعقوب ولابان، بين العبراني والأرامي. وسيكون عهد مع عيسو كرمز للعهد مع الأدوميين بانتظار العهد مع الشكيميين. ولكنّ العنف الذي مارسه شمعون ولاوي دفع يعقوب إلى أن يترك شكيم ويقترب من حبرون.

ثالثًا: يهوذا ويوسف

إنّ أعمال شمعون ولاوي ورأوبين (زنى مع بلهة جارية أبيه) أبعدتهم عن الوعد، فانفتحت الطريق أمام الرابع الذي هو يهوذا. سينال الصولجان وعصا الملك (٤٩: ١٠). ويرتبط يوسف بيهوذا. إنّ يهوذا هو الذي يخلّص يوسف (٣٧: ٢٦ – ٢٧) وإخوته (٤٤: ١٨ – ٣٤). إنّه حامل الوديعة، ولهذا سينتصر على يوسف الذي هو نموذج الوزير المحنّك (٤٧: ١٣ – ٢٦) الذي ستفشل حنكته أمام مشيئة يعقوب (٤٨: ١٧ – ٢٠).

بدأ الكاتب بفصل عن عيسو، فتحدّث عن النظام الملكي الذي ظهر في أدوم قبل أن يظهر في إسرائيل (٣٦: ٣١). إنّ لائحة ملوك أدوم هي واحدة من أربع لوائح (آ ١٠، ١٥ ب – ١٩؛ ٢٠: ٢٨، ٣١ – ٣٩) مهمّة لمملكة الجنوب التي سادت على أدوم في أيّام داود وسليمان. وفي ف ٣٨، أورد الكاتب نسل يهوذا: فارص (جد داود) وزارح (اسم عشيرة أدومية في ٣٦: ١٣، ١٧، ٣٣). وأبرز دور تامار التي كانت أبرّ من يهوذا، فأجبرته على تأمين النسل والمُحافظة على العادات والتقاليد.

أمّا يوسف، ففضّله أبوه على كلّ إخوته، واشترى له قميصاً كقميص الأمراء، فبدا أنّه معدّ لمصير سيجعله حاكمًا على إخوته (٣٧: ٣ ي). أرسله والده إلى إخوته في دوتان، ولكنّ إخوته باعوه إلى الإسماعيليين الذين أخذوه إلى مصر. وأرسل الإخوة إلى يعقوب القميص المُلطّخ بدم تيس مذبوح.

وشدّد الكاتب على نجاح يوسف (٣٩:٣) بفضل الرب وبركته. سيعرف يوسف السجن بسبب امرأة فوطيفار، ولكنّه سينجح من جديد فيواجه سنوات الجوع السبع. صار «سيّدًا» على بلاد مصر. فجمع الحنطة في أيّام الشبع. ولمّا جاءت أيّام الجوع، أرسل يعقوب أبناءه إلى مصر. وصلوا إلى يوسف فعرفهم وعاملهم كجواسيس، واحتفظ بأحدهم أسيرًا بانتظار أن يأتي إليه بنيامين الذي ظلّ في البيت. وتتوالى الأحداث فيأتي يعقوب إلى مصر. وبعد أن يبارك أبناءه يموت هناك، ولكنّه سيُدفن في أرض أجداده.

٤ - اللاهوت في سفر التكوين

يعبّر الكاتب عن لاهوته بطريقة ملموسة بصور متوازنة تدلّ على حضور الله السرّي في حياة مختاريه. فوراء بساطة الأخبار، نجد نظرة عميقة إلى عمل الله. نحن نستشفّ حضور الله الذي لا يفرض نفسه. ولكنّنا لا نستطيع أن نفهم هذه الأخبار، التي تبدو لأوّل وهلة عادية، إلاّ بتعليم عن العناية التي يمارسها الله تجاه الآباء وأبنائهم. دُوِّن تلك في عالم عرف مؤلّفات بابل ومصر، فواجه المشاكل الإنسانية في شكلها الحميم وفي شكلها العام معًا. ونحن نستطيع أن نجمل المواضيع الأساسية في فكره الديني تحت ثلاثة عناوين: عالم الكاتب هو عالم علوي ينقلنا إلى مستوى يتجاوز الطبيعة البشرية. وتتكوّن ديانته من ثقة بقدرة الله الذي يسود قوى الشر. يهوه هو إله شعبه الوطني وهو يحقّق الخلاص في شخص إبراهيم وارث المواعيد.

أ - عالم علوي

لن نسأل تلك عبارات واضحة عن حقائق طبيعية مثل وحدانيّة الله أو قدرته أو معرفته الشاملة. إنّ الكاتب يعرف هذه الحقائق ويحيا منها، ولكنّه لا يعبّر عنها. إنّه كتب كتابه ليعالج حقائق من درجة أخرى. عليه أن يعبّر في لغة بشرية في متناول معاصريه (الذين لم يدرسوا الفلسفة والماورائيات) عن أسرار الله نفسه وعمله في حياة البشر. فإذا أردنا أن نفهم كلامه، نجعل نفوسنا في وجهة عصره فنعي المشاكل الدينية التي طرحها على نفسه.

لم تُطرَح مسألة وجود الله في عصره. السؤال الذي طُرح هو: أين نجد الله وكيف نجده؟ فالإنسان يعي أنّه «ألعوبة» قوى تضغط على حياته وتستجلبه. فأيّة قوّة يتبع؟ قوى الطبيعة

(بعل)، قوى السياسة (الدولة الحاكمة)، أو إله تقليد شعبه؟ وقال الناس في عصره إنّ الإنسان يتّصل اتصالاً مستمرًّا بالإله (أو الآلهة). هو يستطيع أن يرفع صلاته إلى القوى العلوية ويحصل منها على جواب. ولكنّ ما لم يكن يعرفه هو: من هو الإله الأسمى؟ من هو الإله الذي هو وحده الله والذي تسمو قدرته على كل قدرة؟ أيّة قدرة تمسك بالحياة وتقدّم الحياة للإنسان؟ قدرة الطبيعة أو السياسة أو قدرة الله الواحد الذي يحدّثنا عنه تقليد آبائنا؟

وقال مُعاصرو تلك: إنّ الله يمنح حياته. فالخصب هو علامة حضور الله وقدرته. إذن، الإنسان هو ابن الله. كانوا يعتبرون فرعون مصر مولودًا من الإله. وقد قال الحكيم مريكارع حوالي سنة ٢٠٠٠ ق م: الإنسان هو صورة الله. ولكنّ ما جهله الناس: ما هو العنصر الإلهي في الإنسان؟ ما الذي يجعله شبيهًا بالله؟ إلى أيّ حدّ الله هو أب للانسان؟

عرف قرّاء تلك أنّ الإله يوجّه المجموعات البشرية. لقد اعتاد ملك أشورية بعد كل حملة من حملاته أن يقدّم تقريرًا لإلهه السامي. ولكن وسط تعدّد الأمم والممالك التي غالبًا ما تتصارع، لم يكن يعرف الناس من هو الملك أو القائد الذي هو وكيل سيّد السماء والأرض حيث تعيش هذه الأمم.

وقال الناس: إن تألم الإنسان، فهذا يعود إلى خطأ اقترفه ضدّ الإله. ولكن هل لهذا الإله نزوات أم هو الإله الحكيم والعادل؟ ثمّ ما هي الخطيئة التي نتجنّبها؟ وهل نستطيع أن نتجنّبها؟

هكذا فكّر الكاتب بالعلاقات المُباشرة بين الله والإنسان، في إطار نظرة علويّة إلى الكون ومشاكله. وهو لا يكتب درسًا في علم الأخلاق أو الإلهيّات. إنّه يكتب إلى أناس قلقوا على مصيرهم، فجعلهم يدركون بأمثلة مأخوذة من الواقع اليومي أو الوطني، أين هو العالم العلوي الحقيقي وأين هو العالم العلوي الكاذب.

لا ليس الله شخصاً منعزلاً على نفسه. إنّه يريد أن يمنح البشرَ حياته. الله حاضر في التاريخ وفي الكون المحسوس (هذا هو سرّ التجسّد). والله لا يتخلّى عن البشريّة الخاطئة (هذا هو سرّ الفداء). ليس الله شريعة تفرض نفسها على الكون بقدر ما هو حاضر يُساعد الإنسان على العيش بسعادة في هذا الكون.

ب – تفاؤل ديني

إنّ الكاتب المُلهم ينظر إلى البشرية من دون أن يتوهّم أنّها ذاهبة إلى الدمار أو أنّها بشرية لا خطيئة فيها. هو يقدّم عرضاً عن الضعف البشري يصدمنا ويُشكّكنا. ولكنّه يعلم أنّ هذا الإنسان يستطيع أن يرتفع إلى الله، كما فعل نوح بعد الطوفان. قدّم ذبيحته، فتنسّم فيها الرب رائحة الرضى (٨: ٢١).

اهتمّ الكاتب بتأثير المرأة في مصير الإنسان، فلم يرَ فيها فقط تلك التي تطغي وتجتذب إلى الشر (٣: ٦) بل الأمّ التي تعطي الحياة وتلد مع الله (٤: ١). واهتمّ بصورة خاصة بمسائل الخصب والميراث والحياة. رأى قوى الشر تعمل، رأى الشقاء البشري، ومع ذلك ظلّ مُتفائلاً: هو يثق بالطبيعة وبنواميسها، فلن يأتي طوفان آخر ليبلبلها. إنّه يشاهد الحياة تنتشر، وأبناء يعقوب يُبارَكون في نسلهم، وبني إسرائيل ينجون من العبودية.

إنّه مُتفائل، ولكنّ تفاؤله تفاؤل ديني. وهو يتأسّس على معرفته لله، على معرفة مقاصده وقدرته. الله يريد أن يعيش مع الإنسان. هو لا يريد موت الإنسان ولو خاطئًا، بل أن يحيا. وإذ أراد أن يصوّر الحضور الإلهي على هذه الأرض، لجأ إلى الصور الأنطروبومورفية (يشبّه الله بالإنسان) حتّى الجريئة منها. الرب يزور آدم وحوّاء عند نسيم المساء. ويصنع لهما لباسًا من جلد. يُغلق بنفسه بابَ سفينة نوح... مع هذا يهتمّ الكاتب بالأسباب الثانوية، أكانت من عالم الطبيعة (إستعمل الله الريح ليزيل المياه عن وجه الأرض) أم من عالم السيكولوجيا (الطموح، الحسد، الحب). الإله الذي يعبده الإنسان هو متسام، وهذه العظمة تتجلّى بعض المرّات بقسوة: أكل آدم وحوّاء من الشجرة فطُردا. حاول البشر أن يدركوا السماء ببرجهم فتبعثروا. ولكنّ هذا الإله هو قريب من الإنسان. يكلّمه، يشاركه في مآدبه كما فعل مع إبراهيم عند سنديانة ممرا (ف ١٨). تتوجّه شريعة الرب إلى ضمير الإنسان، وهي تفرض نفسها عليه وكأنّها محرّمة من محرمات الله. فالشريعة الفصحية تتضمّن الخبز الفطير، والخطيئة الأولى تشبه إلى حد بعيد شريعة محرّمة (تابو) على مستوى الطعام. ما يطلبه الرب هو الإيمان به والشجاعة في ظروف الحياة، والثقة بتقاليد الأمّة وحياتها.

ج – الخلاص المُنتظر

يهوه هو إله وطني. ولكنّه أيضاً الإله الشامل الذي يعبده أنوش ابن شيت قبل الطوفان. هو يكشف عن نفسه لإبراهيم ونسله. وحين خلّص شعبه من العبودية صار إلههم. يبارك اللهُ شعبَه، ولكنّه يبارك أيضاً كل شعوب الأرض في إبراهيم. فقبيلة يهوذا

التي استلمت الصولجان ضمّت في صفوفها بني شوع (ف ٣٨) الكنعاني. وكان لحوباب القيني حصّة في الميراث (عد ١٠ : ٢٩). والذين خرجوا من مصر كانوا خليطاً من الناس سيوحّدهم الإيمان بالله الواحد.

المسألة الأولى التي تطرّق إليها الكاتب، هي الأمانة لإله الوصايا رغم سحر الحكمة المصرية والعبادات الكنعانية. أمّا المسألة الثانية فهي التواصل الذي يؤمّن حمل السلطة الآتية من عند الله. أن يكون في الأمّة رئيس بشريّ يحكمها باسم الإله الوطني، فهذا أمر لا يجادل فيه الشرق القديم. ولكن أن يكون الوارث هو البكر دومًا، فهذا ما لا يقول به الكتاب المقدّس. استجيبت صلاة هابيل لا صلاة قايين الذي هو البكر. تغلّب إسحق على إسماعيل، ويعقوب على عيسو، ويهوذا على إخوته الثلاثة الأكبر منه سنًّا. ثمّ إنّنا نُلاحظ النبوءات المسيحانية: «الإنجيل الأولاني» في ٣ : ١٥ : يُعلن الخلاص بواسطة نسل المرأة. نبوءة يعقوب على يهوذا وشيلو (أي الذي له الملك، تك ٤٩ : ١٠؛ رج حز ٢١ : ٣٢) الذي رأى فيه الآباء يسوع المسيح. وإذا ابتعدنا عن سفر التكوين نقرأ نبوءة بلعام عن الكوكب الخارج من يعقوب (عد ٢٤ : ١٧) بانتظار ما يقوله ناتان (٢ صم ٧) عن دوام العون الإلهيّ في بيت داود الذي من نسل يهوذا. تكلّم الكاتب في العهد القديم عن يهوذا وداود، ولكنّه في الواقع تطلّع إلى ابن داود الذي قال له الكاتب: إجلس عن يميني، حتّى أجعل أعداءك موطئًا لقدميك (رج أع ٢ : ٢٩ ي).

المراجع

AALDERS, G. C, *Genesis,* Grand Rapids, 2 vol., 1981.

BOICE, A. M, *Genesis: An Expositional Commentary,* vol. 2: Genesis 12 – 36, 43. Grand Rapids, 1985.

BRUEGDEMANN, W, *Genesis* (Interpretation), Atlanta, 1982.

CASSUTO, A, *A Commentary on the Book of Genesis,* Jerusalem, 1978.

CHAINE, J, *La Genèse,* Paris, 1948.

CLAMER, A, *La Genèses,* BPC, Paris, 1953.

CIMOSA, M, *Genesis 1 – 11. Alle Origini dell'uomo* (Leggere oggi la Bibbia), Brescia, 1984.

CLINES, D. J. A, *The Theme of the Pentateuch,* Sheffield, 1978.

COATS, G. W, *Genesis With introd. to Narrative Literature,* Grand Rapids, 1984.

COLLIN, M, *Abraham,* CE 56, Paris, 1986.

DAVIDSON, R. A, *Genesis 12 – 50,* CBC, Cambridge, 1979

1 – 11 id. 1980.

FOX, E, *In the Beginning. A New English Rendition of the Book of Genesis.* Trans. With Comm. And Notes, New York, 1983.

GIBERT, P, *Bible, Mythes et récits de commmencement* (Parole de Dieu), Paris, 1986.

GIBSON, J. C. L, *Genesis vol.* I, 1981, Edinburg; vol. II, 1982.

GOWAN, D. E, *From Eden to Babel: A Commentary on the Book of Genesis 2 – 11* (ITC), Grand Rapids, 1988.

GRELOT, P, *Homme qui es - tu?* CE n° 4, Paris, 1973.

MAHER, M, *Genesis (OTM),* Wilmington, 1982.

MARTIN – ACHARD, R, *Actualité d'Abraham,* Neuchâtel, 1969.

MICHAELI, F, *Le livre de la Genèse* (de 12 – 50), Neuchâtel, 1959.

MICHAUD, R, *Les Patriarches. Histoire et Théologie,* Paris, 1975.

NEVEU, L, *Avant Abraham* (Genèse I – XI), Paris, 1984.

RUPPERT, L, *Das Buch Genesis. Teil II: Kapitel 25, 19 – 50, 26.* Düsseldorf, 1984.

SCHARBERT, J, Genesis 1 – 11. Die Neue Echter Bibel; KAT, Würzburg, 1983. 12 – 50, id, 1986.

SPEISER, E. A, *Genesis* (AB), New - York, 1964.

THOMPSON, T. L, *The Origin Tradition of Ancient Israel. I. The Literary Formation of Genesis and Exodus 1 – 23.* Sheffield, 1987.

VAUX, R. de, *La Genèse,* BJ, Paris, 1951.

Cahiers Sioniens n° 5, Paris, 1951.

VON RAD, G, *La Genèse,* Genève, 1968.

WENHAM, G. J, *Genesis 1 – 15* (WBC) Waco, 1987.

WESTERMANN, C, *Genesis 1 – 11,* tr, by J. J. Scullio, Minneapolis, 1984.

Genesis: A Practical Commentary, tr D. E. Green, Grand Rapids, 1987.

Genesis, vol. I & II, Kampen, 1086.

Am Anfang: 1 Mose (Genesis). Teil 1: Die urgeschichte Abraham. Teil 2: *Jakob and Esau. Die Josepherzählung,* Neukirchen, 1986.

الفصل الثالث

سفر الخروج

I – مقدّمة عامّة

١ – اسم الكتاب

اسمه عند اليهود «إليك أسماء» وهي الكلمات الأولى للكتاب. سمته الترجمة السبعينية «اكسودوس» أي خروج. ووصل هذا الاسم عبر الشعبية اللاتينية إلى كلّ لغات العالم ومنها العربية. وأمّا نحن فاقترحنا تسميته: سفر النزوح أو سفر العبور، رغم أنّ الكتاب لا يحكي عن النزوح إلاّ في فصوله ١٥ الأولى.

٢ – موضوع الكتاب

نقرأ في الكتاب موضوعين رئيسيين: الخلاص من عبودية مصر، والعهد على جبل سيناء. ويربط بين هذين الموضوعين موضوعٌ ثانوي وهو المسيرة في الصحراء التي سيتكلّم عنها مطوّلا سفرُ العدد.

أ – النجاة من عبودية مصر ١ : ١ – ١٥ : ٢١

سكنت عائلة يعقوب أرض مصر، وهذا ما نعرفه من سفر التكوين، ونمت نموًّا كبيرًا، فجعلت المصريين يقلقون بسبب العبرانيين ويضايقونهم. ولكنّ الله تذكّر مواعيده للآباء، فدعا موسى وكشف له عن اسمه (يهوه)، وأرسله ليخرج أبناء إسرائيل من مصر فيصيروا له

شعبًا. وكانت معجزات ضربت بلاد مصر فجعلت فرعون ينحني أمام قوّة الله ويسمح بذهاب الإسرائيليين الذين ساروا صباح أوّل فصح، فدخلوا المياه بطريقة عجيبة مُخلّفين وراءهم جثث أعدائهم الذين طاردوهم.

ب – المسيرة في الصحراء ١٥ : ٢٢ – ١٨ : ٢٧

بعد أن خرج العبرانيون من أرض مصر، شعروا بقساوة الحياة في الصحراء. أحسّوا بالجوع والعطش، فتذمّروا على الله وعلى موسى. ولكنّ الله حلّى مياه عين مارّة كما أخرج الماء من صخرة رفيديم، وأرسل لهم المنّ والسلوى. ثمّ نصرهم على بني عماليق بصلاة موسى.

ج – العهد في سيناء ١٩ : ١ – ٤٠ : ٣٨

ووصل الشعب إلى سيناء حيث ينتظره الربّ ليقيم معه عهدًا يكرّس اختياره له. يُعلن إسرائيل أنّ يهوه هو إلهه، ويقرّ بسلطانه المطلق. ويعامل الرب إسرائيل كشعبه الخاص، ويؤمّن له كل حماية إن هو بقي أمينًا على العهد. ويَظهر الله عليهم، فيعلن شروط هذا العهد: الوصايا العشر (٢٠ : ٢ – ٧)، ثمّ دستور العهد الذي يقبل الشعب أن يلتزم به (٢٠ : ٢٢)، ويوافق على هذا الالتزام عبر ذبيحة يقدّمها (ف ٢٤). وبعد هذا، تأتي فرائض تتعلّق بالعبادة ومعبد الصحراء (ف ٢٥ – ٣١). ولكنّ الشعب يخون ربّه. فيصنع إلهًا منظورًا بشكل عجل ذهبي. غير أن الله يغفر لشعبه (ف ٣٢ – ٣٣)، ثمّ يجدّد العهد ويعلن وصاياه من جديد (ف ٣٤). أمّا الفصول الأخيرة (ف ٣٥ – ٤٠) فهي تحكي عن تنفيذ ما أمر به الله شعبه من جهة المعبد والكهنة.

٣ – تأليف الكتاب

يمزج الكاتب بين التقاليد الثلاثة: اليهوهي والالوهيمي والكهنوتي، كما نلمح بعض اللمسات الاشتراعية. من الصعب أن نميّز كل تقليد عن الآخر. إنّما نعلم أنّ التقليد اليهوهي يُسيطر في القسم الأوّل ما عدا وحي اسم يهوه لموسى (٣ : ١٣ – ١٥) والنصر على

بني عماليق (١٧ : ٨ – ١٥) وهي من التقليد الالوهيمي. أمّا القسم الأخير فالدور الكبير فيه يرجع إلى الكهنوتي.

إنطلقت هذه التقاليد الثلاثة من أخبار شفهية أو كتابات قديمة فحفظت تذكارات تهمّ العبرانيين كلّهم: خروج من مصر يجعل منهم شعبًا. اختبار سيناء الديني يجعل منهم شعب الله. تنظيم الشريعة والعبادة. وعبر هذه الأحداث، ننظر إلى وجه موسى المحرّر والقائد والمشترع الذي اختاره الله. تلك أحداث من حياة الشعب يقرأها في ملحمة بطولية ويعيشها ليتورجيا تجعل خلاص الله حاضرًا على الشعب وفاعلاً فيه بقوة.

٤ – سفر الخروج والتاريخ

لا نستطيع أن نُنكر الواقع التاريخي لهذه الأحداث أو ننكر شخصيّة موسى. وإلاّ لن نفهم شيئًا من تاريخ إسرائيل: أمانته لربه، وتعلّقه بشريعة موسى. ولكن لا ننسَى أنّ الكاتب الملهم عندما كتب قصّة العبور، لم يربطها بتاريخ مصر أو بالفراعنة. فانبرى المؤرّخون اليوم يملأون هذا الفراغ وتوقّفوا على نظريّتين رئيسيّتين: الأولى تجعل عمليّة النزوح تتمّ في القرن ١٥ ق م، أي في أيّام السلالة ١٨. والثانية تجعلها تتم في القرن ١٣، أي في أيّام السلالة ١٩. تستند الأولى إلى ما نعرفه عن خروج الملوك الرعاة من مصر. وتستند الثانية إلى ما نعرفه عن الأبنية الضخمة التي قامت بها السلالة ١٩ في مدينة رعمسيس وغيرها. أيكون التضييق على العبرانيين قد حدث في عهد رعمسيس الثاني (١٢٩٠ – ١٢٢٤) ونزوحهم على عهد منفتاح (١٢٢٤ – ١٢٠٤)؟ الأمر ممكن.

II – موسى

١ – سيرة موسى

لا نستطيع أن نحكي عن العهد القديم دون أن نفكّر بموسى، لأنّه ارتبط بشريعة العهد القديم، فاصبح اسمه مرادفًا للشريعة (قال موسى أو قالت الشريعة). كما لا نستطيع أن نتصوّر تاريخ شعب الله دون قائد من طراز موسى يُوصله إلى حيث يدعوه الله رغم الصعوبات والأعداء. لقد كان موسى مؤسّس شعب وقائدًا ومشترعًا، كما كان نبيًا فاجترح المعجزات وأسّس شعائر العبادة والكهنوت وكان وسيط عهد بين الله وشعبه.

أ – ماذا تقول النصوص؟

تتكوّن سيرة موسى من المرجع اليهوهي والمرجع الألوهيمي، وقد دمج بينها الكاتب الكهنوتي في القرن الخامس ق م. مرّت ثلاثة أجيال قبل أن تُكتَب سيرة موسى للمرّة الأولى (التقليد اليهوهي في القرن العاشر)، ومرّت ثمانية أجيال ليكون لنا النصّ الذي بين أيدينا. فما قيمة هذه الكتابات؟ يتّفق البحّاثة على القول بوجود تقليد شفهي رجع إليه الكاتب اليهوهي الذي لم يخترع شخصيّة موسى، بل تعمّق فيها. إنطلق من نواة تاريخيّة عن حياة موسى، وجعل فيها روحانية الأجيال اللاحقة.

ب – القبائل الإسرائيلية في مصر

ونتساءل: هل كانت القبائل كلّها في مصر على عهد موسى أم أنّ قصّة النزوح والمسيرة في الصحراء لا تعني إلاّ أبناء يوسف (إفرائيم ومنسّى) وبنيامين؟ لا شك في أن جميع القبائل جاءت من وراء الفرات (عبر النهر الكبير، يش ٢٤: ٢)، ولكنّ بعضها عبد إله ابراهيم أو إله إسحق أو إله يعقوب. كما أنّ القبائل الآتية من مصر أعطت أهمية كبيرة ليهوه. وإنّ هناك اقتراحًا يجعل إقامة يساكر وزبولون ونفتالي تتمّ شرقي كنعان في القرن ١٥ ق م. وهناك قبائل من البدو أخذت تنتقل طلبًا للماء والعشب، فعاشت اختبار النزوح من مصر والحياة في الصحراء واللقاء في سيناء قبل أن تدخل القسم الجنوبي من كنعان. هذا يعني أنّ وحدة الشعب لن تكون تامة ناجزة قبل زمن الملوك. فالوحدة هي نظرة إلى الأمام.

ج – شخصية موسى شخصيّة تاريخية

إنّ الكتاب المقدّس وحده يحكي عن وجود موسى وشخصيّته. ولكنّنا لا نجد شيئًا عنه لا في الوثائق المصرية ولا في النقوش الفلسطينية ولا في الكتابات المسمارية. ومع ذلك، فتاريخ إسرائيل لا معنى له بدون وجود موسى. ولقد سبق فقلنا إنّ حياة موسى والخروج من مصر يقعان في عهد السلالة ١٩ المصرية أي ١٣١٠ – ١٢٠٠ ق م.

د – ملخّص لحياة موسى حسب معطيات الكتاب المقدّس

خر ٢: ١ – ٤: ولادة موسى. وضعته أمّه على النيل في سلّة من القصب.

٢: ٥ – ١١: تربية موسى في بلاط مصر الملكي.

٢: ١١ – ١٥: هرب موسى الى مديان، زواجه من صفورة (٢: ١٦ – ٢٢) وحياته مع يترو حميّه (١٨: ١ – ١٢).

٣ : ١ – ١٥ : العليقة المشتعلة. نداء الرب له.

٥ : ١ – ١٢ : ٣٦ : موسى وهارون أمام فرعون. الضربات العشر. تأسيس الفصح.

١٢ : ٣٧ ي : النزوح من مصر عبر الصحراء. ظهور الله على جبل سيناء وقطع العهد مع الشعب.

عد ١٠ : ١١ ي : الانطلاق من سيناء والإقامة في قادش.

٢٢ : ١ ي : الوصول الى موآب، شرقي الأردن.

تث ٣٤ : ١ – ٤ : موت موسى في بلاد موآب على جبل نبو.

هذه هي عناصر حياة موسى (ومعنى اسمه : ابن. رج رعمسيس : ابن الإله رع). قد وضعها الكاتب في قالب شعري، فأظهر فيها عطفه على موسى وعمله الخلاصي في شعبه.

٢ – اختبار ديني يعيشه موسى في بدء حياته (خر٣)

ظهر الرب ليعقوب في مجاز يبوق (تك ٣٢ : ٢٠). رفض ان يعلن له عن اسمه. ولكنّه من خلال العليقة الملتهبة جعل موسى يشاركه سرّ اسمه.

إذا قابلنا هذا النص مع أش ٦؛ إر ١؛ حز ١ – ٢، رأينا كيف يعلن الله عن اسمه. ثمّ إنّ دعوته لموسى نجدها في كل دعوة نبوية. أمّا اسم يهوه الذي يرد تقريبًا ٦٧٠٠ مرّة في العهد القديم (الوهيم ٢٥٠٠ تقريبًا) فيرجع أصله إلى عالم مديان (خر ١٨ : ١ي؛ عد ١٠ : ٢٩ – ٣٣؛ قض ١ : ١٦؛ ١ مل ١٥ : ٦). حتّى الآن لم نفهم فهمًا يقينًا معنى هذا الاسم. هل نستطيع أن نفسّره بحسب الظروف التي عاشها شعب الله في مصر؟ الله هو الحي الكائن الموجود. إنّه هنا. وهو حاضر الآن. فكأنّي به يحدّث شعبه المقهور بواسطة موسى فيقول : نسيتموني في مصر وحسبتم أنّ آلهة مضطهديكم أقوى من الإله الذي سبق له فأعان آباءكم. ولكن أنا هنا، اليوم كما في الماضي. فضعوا ثقتكم فيّ واتّكلوا على قدرتي ووفائي وأمانتي.

إله الآباء أصبح يهوه. وهذا التبديل في الاسم قابل تبديلاً في حياة الشعب وانتقاله من البداوة الى الحضارة. دعا الله إبراهيم وجعله يترك بلاده ويعيش اختبارًا مباشرًا مع الله في حياة البدوي المتنقل، حياة هي سفر دائم يكون الله فيها نهاية الطريق ورفيق المسافر....

وكشف الله عن ذاته لموسى عبر العليّقة الملتهبة: إنّه الكائن. إنّه هنا. وحضوره يحدّده تابوت العهد، بانتظار أن يكون هيكل أورشليم. والعهد المعقود مع الله الحاضر هنا، يساعد الشعب في حياته في أرض الميعاد مع ما يرافق هذه الحياة من طمأنينة من يسكن في أرضه وتحت داليته. وهكذا ترتبط الأرض بالراحة والطمأنينة والسلام.

٣ – موسى أمام التاريخ

المراجع عن حياة موسى مراجع كتابية، وكذلك عن يسوع أو محمد أو بوذا وكل مؤسّسي الديانات. ولكن وصلتنا من اليونان معلومات عنه كمشترع في كتب اوسابيوس القيصري، ويوسيفوس المؤرّخ، واكلمنضوس الاسكندراني. وحتى المراجع الكتابية وخاصّة أسفار التوراة الخمسة، فهي من عهود مختلفة وهذا ما يجعل كتابة قصة موسى أمرًا صعبًا. فالنصوص يجب أن تحلّل استنادًا إلى المحيط الذي كتبت فيه و إلى مراجع الشرق القديم.

واسم موسى أرجعه الكاتب الملهم إلى أصل شعبي (٢ صم ٢٢ : ١٧) ومعناه أخرج. وقالت نصوص راس شمرا: معنى اسم موسى: الولد المولود الآن. وفيلون الاسكندراني جعل من اسم موسى (مو = الماء، أوشع = خلص) الناجي من الماء. ولكن يبدو أنّ الأصل المصري هو الأصحّ (فنحاس يعني في المصرية العبد) ومعنى الكلمة، المولود، الابن. كما أنّ تحوتمس هو ابن الله تحوت، ورعمسيس ابن الله رع، يكون موسى قد حمل اسم أحد الآلهة فحذف فيما بعد اسم الاله وبقي اسم موسى وحده.

أ – طفولة موسى

وُلد موسى في مصر في قبيلة لاوي. ووجود الساميين أمر معروف في مصر. فالنصوص القديمة تحكي عن «عبيرو» وقد اشتهروا بالأشغال الشاقة كالعمل في المناجم أو البناء. كما أنّ بعضهم كان في الوظيفة أو الجندية. ولقد اهتمّ المصريون بتعليم بعض الساميين فنّ القراءة والكتابة من أجل علاقاتهم مع اهل كنعان. وهكذا نجا موسى من الحياة القاسية التي عاشها بنو قومه، فكانت له تربية مصرية بإشراف ابنة فرعون، وكان له أصحاب عديدون في البلاط الملكي سيساعدونه كثيرًا فيما بعد.

ولكنّ تربية موسى المصرية لم تجعله يقطع كل علاقة مع ذويه. وهذا ما يشدّد عليه الكتاب، فيجعل أمّه ترضعه وأخته تؤثر فيه بإيمانها (عد ١٢ : ٢)، وتعلّمانه كلاهما قصّة الآباء وتعرّفانه إلى إله ابراهيم وإسحق ويعقوب الذي سيستخبر حضوره على جبل حوريب. ويتّصل موسى بأبناء شعبه، وقد فُرض عليهم أن يعملوا باللبن، ويرى المعاملة القاسية التي يُعامَلون بها. وتدفعه أريحيّته، وهو الباقي على الوفاء لشعبه، لأن يقتل مصريًا عامل أحد العبرانيين بقسوة. وتعرف الإدارة المصرية بما صنع. فيلجأ إلى الهرب إلى الصحراء، ويختبئ عند رئيس قبيلة مديانية فيزوّجه هذا الرئيس ابنته.

ويربط الكتاب بين إقامة موسى في مديان وعلاقاته الجديدة مع ربه الذي أوحى له باسمه، والمحيط يساعد على تفتّح حياة دينية شخصية عميقة. امرأته صفورة تختن الصبي (خر ٤ : ٢٤ – ٢٦)، وحموه يعبد الإله يهوه ويعطي موسى مبادئ دينية سيستفيد منها في تنظيم القضاء في إسرائيل (خر ١٨ : ١٠ – ٢٤).

ولكنّ هذا لا يعني أنّ موسى قد أخذ ديانته عن مديان، وإن استعان بطرق العبادة عند مديان ليعبّر عن ديانته التي ليست ديانة قبلية بذبائحها وعقائدها المعروفة، بل ديانة إسرائيلية تعبد الإله الشخصي للآباء. إلهها اهتمّ بالآباء وكان معهم خلال حلّهم وترحالهم. كان الحدث الأهم في حياة موسى لقاءه مع الرب على الجبل المقدّس عبر عليقة ملتهبة. إله يظهر على هذه القمم عبر رمز ناري. وهذا الإله يعلن له عن ذاته، ويُرسله في مهمة وهي الرجوع إلى القبائل المستعبدة وتخليصها من أيدي مستعبديها. وأعطاه اسمه «اهيه اشر اهيه». ليس هو إله الطبيعة ولا إله العاصفة بل هو الحضور الفاعل، إله حاضر في حياة شعبه، وهو يستعدّ لأن يخلّصهم.

ب – موسى والعبور

ويترك موسى مديان والقبيلة التي استقبلته (خر ٤ : ١٠ – ١٨). فالظروف ستساعده. مات فرعون، فتغيّرت الإدارة بتغيّر الملك. واستطاع موسى أن يعود إلى البلاد. ويمضي من مُنطَلق ديني، فيطلب للعبرانيين أمرًا بأن يذهبوا إلى الصحراء مسيرة ثلاثة أيّام ليقدّموا ذبيحة لآلهتهم (خر ٨ : ٢٣)، كما فعل إبراهيم لما قدّم ابنه اسحق (تك ٢٢)، وكما سيفعل الإسرائيليون بعد فصح أرض سيناء (عد ١٠ : ٣٣). ويرفض المصريون طلبه، وفلسطين في

ثورة. ثمّ ينطلق العبرانيون لا في طريق الفلسطيين أي الطريق المحازية للبحر المتوسط، وهي طريق محصّنة، بل عبر الصحراء، حتّى يصلوا إلى جبل حوريب.

ج - موسى وشعبه في الصحراء

لقد حفظ لنا سفرا الخروج والعدد معطيات مهمّة عن موسى. ليس هو رجل الحرب، بل رجل الصلاة والتشفّع تاركًا الحرب لهارون وحور (خر ١٧ : ٨ - ١٦)، والاستدلال عبر الصحراء للمديانيين في بلاد لا يعرفها (عد ١٠ : ٢٩ ي)، وإقامة الذبيحة ليترو أو لأحد الرجال الأتقياء (خر ١٨ : ١٢). ويحفظ لنا التقليد عن موسى صورة رجل قريب من الله (خر ٢٤ : ٩ - ١٨؛ ٣٢ : ١٨؛ ٣٤ : ٢٩) يتقبّل أوامره الإلهية بشكل كلمات وشرائع ووصايا، بعضها كتب على الحجر كتلك اللوحة التي وجدت في جازر (تل الجزر، على بعد ١٨ ميلاً غرب أورشليم) وهي اقدم كتابة عبرية وصلت إلينا وتحوي روزنامة زراعية. ستُكتَب الشريعة في كتاب، ولكن وجودها على الحجر يعني أنّها قديمة جدًا.

ويوصل موسى إلى الشعب إرادة الله ولكنَّه ليس من السهل أن يجعلهم يقبلون بها. ومن هنا كانت معارضة سياسية (عد ١٦) أو دينية (عد ١٦، ابناء قورح). ما نقرأ في سفر العدد (ف ١٢) يشير إلى الصراع حول موسى بين هارون ومريم من جهة وبين امرأته الكوشية من جهة ثانية.

أين أقام العبرانيون في الصحراء؟ هناك اسماء عديدة. ولكنّنا نتوقّف على سيناء وقادش. سيناء هو الجبل المقدّس وأحدى المرتفعات التي تعوّد البدو ان يحجّوا إليها. هو مكان حضور الله بشكل إله العاصفة (خر ١٩) مع ناره المخيفة ومطره المخصب. سيناء واسمه أيضاً حوريب، هو المكان الذي قدّم فيه يترو ذبيحة (خر ١٨ : ١٢)، وحيث اشترك موسى والشيوخ بالوليمة المقدّسة (خر ٢٤ : ٩ - ١١). وهو خاصّة المكان الذي أعطى الله فيه وصاياه بواسطة موسى: الشريعة الأدبية أو الوصايا العشر (خر ٢٠ : ٢ - ١٧)، ثم شريعة العبادة في خر ٣٤، والشريعة الطقسية في الكتب الكهنوتية.

لم يُقم العبرانيون إلاّ سنة واحدة قرب سيناء. وأقاموا أربعين سنة في قادش (عين قديش غربي أدوم). كانت قادش مركزًا دينيًا لتجمّع القبائل، ومنطلقًا لتوحيد قبائل الجنوب. وسُمّيت قادش عين شفاط (الحكم، تك ١٤ : ٧)، لأنّ موسى مارس هناك

القضاء، فحكم في قضايا عائليّة أو قبليّة. إلاّ أنّ الحدث الأهمّ في قادش هو محاولة الدخول إلى كنعان وانقسام العبرانيين: قسم مع يشوع وكالب يريد الدخول حالاً. وقسم آخر يعتبر المهمّة مستحيلة (عد ١٣). فما كانت حالة كنعان في ذلك الوقت؟

د – بلاد كنعان في القرن ١٣

نعرفها بواسطة الحفريات. هي مدن مستقلة بعضها عن بعضها. لا سلطة مركزيّة تجمعها. كل أمير يستند إلى قوّة أسواره. بلاد ودیانها خصبة، ومهما كانت فهي أفضل من الصحراء. ولكنّ الدخول إليها صعب، لا خوفًا من المصريين بل من هذه الأسوار المنيعة. وسيتراجع موسى عن مشروعه لئلا يغيظ القبائل الرافضة (عد ٢١ : ٣). كان الفشل حليفهم (عد ١٤ : ٤٥)، فما استطاعوا أن يصعدوا إلى الشمال. توجّهوا نحو الشرق حيث تقوم ممالك أدوم وموآب. ولكن سيكون دخول العبرانيين مع يشوع بن نون إنطلاقًا من الجنوب قبل أن يصلوا إلى الأردن ويقتحموا أسوار أريحا.

٤ – موسى في العهد القديم

إذا كان داود وجد من كتبَ قصّة حياته، إذا كان إرميا قد كشف لنا أسرار قلبه في «اعترافاته»، وإذا كان نحميا قد حفظ في الهيكل «رسالة» تحكي عن حياته، فكيف نعرف حياة موسى؟ نعرفها، إنطلاقًا من تقاليد متعدّدة: إنّه الوسيط. لقد أظهر موسى المسافة التي تفصل بين الله والإنسان وشدّد على رغبة الله في أن يتصل بالإنسان. ووساطته هذه جعلت من إسرائيل شعب الله، فكان التبنّي والعهد والشرائع والطقوس، والانفتاح على المستقبل والأمل والخلاص، ومعنى القداسة والخطيئة. صورة غنية، وإن نقصتنا بعض التفاصيل الخاصة بطفولته وموته. وقد جهدت التقاليد الحديثة أن تملأ هذا الفراغ (أع ٧ : ٢٢؛ عب ١١ : ٢٤ – ٢٦؛ يهو ٩). لا نعرف الكثير عن طفولته ونهاية حياته، كما لا نعرف دوره ومكانته في التاريخ العام. كما أنّ التقاليد الأربعة تتحدّث عنه، فيجعله الاشتراعي يموت على أبواب فلسطين. وجهه خشن عند اليهوهي، ومأساوي عند الوهيمي والاشتراعي، ومهيب عند الكهنوتي.

يعيش موسى في مصر التي كانت للعبرانيين سجنًا مع الأشغال الشاقّة. ويدخلُ التاريخَ مع العنف عندما يقتل وكيلاً على العمّال مصريًا. فيهرب إلى الصحراء ويعيش حياة البدو

مثل إبراهيم. هذه هي طريقة الله في أعماله الكبيرة: يسلخ الإنسان عن راحته وطمأنينته، ويرميه في الطريق الذي يدلّه عليه. ويعود موسى إلى ينابيع إيمانه، فيفكّر ويحلم ويتذكّر ويصلّي، إلى أن كان ذاك اللقاء مع الرب قرب العليقة (سنه – سيناء): أوحى الله له عن عظمته قبل أن يدعوه إلى رسالة سوف توحّد حياته وتعطيها كامل معناها.

موسى كوسيط، هو الكاهن وهو من سوف يكرّس هارون وأبناءه للكهنوت (خر ٢٨). وهو القائد الذي سيكلّمه الرب من أجل الشعب. وهو النبي المثالي الذي لم يُجاره في نقل كلام الله أي نبيّ لا بعده ولا قبله (تث ٣٤: ١٠ – ١٢). وهو الشفيع الذي يصلّي من أجل الشعب في عطشه (خر ١٧: ٤) وجوعه (عد ١١: ١٠ – ١١)، وفي هجوم الحيّات (عد ٢١: ٧ – ٨)، وخاصة بمناسبة العجل الذهبي (٣٢: ١٩ ي).

كل تقليد يعبّر بطريقته عن أهمية موسى كوسيط بين الله وشعبه. بالنسبة إلى اليهوهي نرى موسى يلتزم بالأحداث التي تقود إسرائيل من مصر إلى أرض الميعاد، ويتدخّل لئلا ينتهي تحرّر اخوته إلى كارثة. ويذكر الوهيمي شفاعته قرب إله تعِب من آل إسرائيل، ودوره في أحداث سيناء كوسيط العهد ومنظّم حياة شعبه. والاشتراعي يرى فيه النبي الذي يؤمّن الحوار بين يهوه و إسرائيل فيتقبّل كلام الله ويفسّره لاخوته، ويدافع عن الشعب بصلاته وحياته. والكاتب الكهنوتي يجعله شاهدًا لوحي الله، ويشدّد على دوره كمشترع، ويحكي عن المجد الفريد الذي وهبه الله اياه.

٥ – موسى في العهد الجديد

أ – المراجع الكتابية

شريعة موسى: لو ٢: ٢٢؛ ٢٤: ٤٤؛ يو ٧: ٢٣؛ أع ١٣: ٣٨؛ ١٥: ٥؛ ٢٨: ٢٣؛ ١ كور ٩: ٩؛ عب ١٠: ٢٨.

فرائض الشريعة: مر ١: ٤٤؛ ٧: ١٠ وز؛ ١٠: ٣ وز؛ ١٢: ١٨ – ٣٤...

الشريعة المنقولة بواسطة الملائكة: أع ٧: ٣٨، ٥٣؛ غل ٣: ١٩.

انتقاد الشريعة: مت ٥: ٢١ ي؛ روم ٧: ١ – ١٢؛ ٨: ٣؛ غل ٢ – ٤...

موسى والشريعة واحد: أع ٦: ١١؛ ١٥: ٢١؛ ٢١: ٢١؛ ٢ كور ٣: ١٥.

كرسي موسى: مت ٢٣: ٢.
موسى خلال التجلي على الجبل: مر ٩: ٤ - ٥ وز.
موسى النبي يعلن يسوع: لو ٢٤: ٢٧، ٤٤ ي؛ يو ١: ٤٥؛ ٥: ٤٦؛ أع ٣: ٢٢ي؛ ٧: ٣٧؛ ٢٦: ٢٢ ي؛ ٢٨: ٢٣.
موسى وقيامة الموتى: مر ١٢: ٢٦ وز.
موسى والرسالة الى الوثنيين: روم ١٠: ١٩.
موسى والاختيار: روم ٩: ١٥.
موسى خادم الله. رفضه شعبه. تألّم: أع ٧: ١٧ - ٤٤؛ عب ١١: ٢٣ - ٢٩.
موسى يحكم على شعبه في نهاية العالم: يو ٥: ٤٥.
مقابلة بين موسى والشريعة من جهة، وبين المسيح والنعمة والحق من جهة ثانية: يو ١: ١٧.
موسى نموذج المسيح: أع ٧: ١٢ ي؛ ٧: ١٧ - ٤٤؛ عب ١١: ٢٦.
البحر الاحمر والصحراء - المعمودية والحياة المسيحية: ١ كور ١٠: ١ - ٥.
خدمة موسى وخدمة الرسل: ٢ كور ٣.
ولادة موسى - ولادة المسيح: مت ١ - ٢.
أمانة موسى ويسوع في بيت الله: عب ٣: ١ - ٦.
العهدان: عب ٩: ١٥ ي.
آلام موسى وآلام يسوع: عب ١١: ١٤ - ٢٦؛ رج ١: ٨ - ١٨.
نشيد موسى ونشيد الحمل: رؤ ١٥: ٣.
الحية: يو ٣: ١٤.
المن: يو ٦: ٣٠ ي.

ب - عند القدّيس لوقا: الإنجيل والاعمال

أولاً: موسى والشريعة

موسى وسيط الشريعة وكاتبها: أع ٧: ٣٨؛ لو ٥: ١٤؛ ١٦: ٢٩ (ليسمعوا لموسى).
الوصيتان: محبة الله والقريب: لو ١٠: ٢٨. حفظ الوصايا يكفي في الأحوال العادية. أمّا الآن وقد قرب ملكوت الله (لو ١٨: ٢٩)، فلم يبقَ إلاّ أن يتخلّى الإنسان عن خيراته

فيوزّعها. الشريعة هي موسى، وهي تُقرأ كلّ سبت في المجامع (أع ١٥ :٢٦). ليست الشريعة حرفًا ميتًا بل كلامًا حيًا.

ونسأل: ما قيمة الشريعة في زمن الكنيسة، زمن الروح القدس؟ نقرأ الجواب في مجمع أورشليم (أع ١٥): المسيحيون الذين من أصل يهودي يحترمون كل الشريعة. أمّا المسيحيون الذين من اصل وثني، فليس عليهم إلا التقيّد ببعض الطقوس: لا ختان، بل محافظة على بعض الشرائع. والتقيّد بحياة أخلاقية أدبية.

ثانيًا: موسى النبي

موسى والشريعة يدفعاننا إلى الطاعة والأمانة لوصايا الله. ويبدو موسى ذلك النبي (لو ٢٤ :٢٧، ٤٤ – ٤٥) الذي يكلّم تلاميذه باسم الله. ما يهمّ لوقا ليس الشريعة كنظام، بل الشريعة كموعد يتمّ في آخر الأزمنة (أع ٢ :١٧). عند لوقا، المسيح والمسيحيون ليسوا أناسًا يبحثون في الشريعة كالفريسيين والاسيانيين. إنّهم أناس الروح الذين تتمّ فيهم وعود الشريعة وتتحقّق نبوءات موسى. في حادثة التجلي، لا يمثّل موسى فقط الشريعة تجاه إيليا الذي يمثّل النبوءة. فموسى وإيليا يجسّمان كلاهما هدف الله ووعده الخلاصي. أما كانا يتحدّثان عن خروجه، عن عبوره، عن انطلاقه الذي سيوصله إلى أورشليم، إلى الموت؟ (لو ٩ :٣١). موسى وإيليا يلعبان هنا دورًا نبويًا فيخبران بذهاب يسوع أو موته. ونرى كذلك هذا الدور النبوي في نقاش يسوع مع الصادوقيين (لو ٢٠ :٢٨: ليست الشريعة نظامًا بل وعدًا).

ثالثًا: موسى نموذج المسيح

هل استعمل لوقا صورة موسى وأحداث الخروج كنماذج تساعده على تصوّر رسالة يسوع وتأسيس الكنيسة؟ ثلاثة اجوبة.

الأوّل: يعتمد إنجيل لوقا لغة التلميح، فيصوّر يسوع نبيًّا يشبه موسى (تث ١٨). إنه اليهودي العليم بالتوراة.

الثاني: نهاية إنجيل لوقا وبداية أعمال الرسل (خاصة خبر العنصرة) لا نفهمها إلاّ على ضوء تراجيم خر ٢٠ – ٢١، أي على ضوء عهد سيناء الذي جعله عيد العنصرة حاضرًا

(أف ٤ : ٩ – ١٠؛ ٤؛ لو ٩ : ٥١): خطفٌ ورفع من هذا العالم يتمّان بفعل الروح والكلمة. وهذا تحقيق لنبوءة أش ٢ الذي يحكي عن صعود إلى جبل صهيون والذي منه تنطلق الكلمة والروح في كل الاتجاهات (نبوءة أشعيا هذه تستند إلى تقليد سيناء بحسب تقاليد المعلمين).

الثالث: إن أع ٧ يورد نص اسطفانس زعيم المسيحين من أصل يوناني، ورجل الروح الذي يشبه مصيرُه مصيرَ موسى ويسوع، والذي هاجمه بعض يهود الشتات وقد عجزوا عن مقاومة الروح الذي فيه. فجاؤوا بأناس يشهدون عليه انه جدّف على موسى والله. ويصوّر الكاتب اسطفانس بملامح موسى. إنّه مملوء نعمة وقوة، يجترح العجائب والآيات بين الشعب (أع ٦ : ٨). عندما نظر إليه المجلس وجد وجهه مشعًّا مثل وجه ملاك (أع ٦ : ١٥) أو مثل وجه موسى لما نزل من جبل سيناء ووقف أمام الشعب (خر ٣٤ : ٢٩ – ٣٥).

وينطلق إسطفانس في خطابه ساعة تكون المقاومة ضدّ المسيحية على أشدّها، كما كانت ضدّ المسيح. يصل الاضطهاد إلى اسطفانس، ثم إلى المسيحيين اليونانيين، ثمّ إلى الكنيسة كلّها كما حدث ليسوع. فيبيّن الكاتب أنّ مصير المسيح الملمّح عنه في النهاية، هو مصير إسطفانس وهو يعيد إلى الأذهان مقاومات الشعب المتعدّدة ضدّ الرب ومرسَليه وخاصة موسى.

نقرأ في الخطاب (أع ٧) صورة ترسم لنا موسى، وهي مأخوذة من الكتاب المقدّس ومن التفاسير الكتابيّة المعروفة عند المعلمين. جمال موسى الطفل (آ ٢). علمه في كل حكمة المصريين (آ ٢٢). عيشه في مديان اربعين سنة (آ ٢٣)، بعد أن كان عمره اربعين سنة لما هرب (آ ٢٣). وجود ملاك في رؤية سيناء (آ ٣٨) وملائكة عديدين عندما تسلّم موسى الشريعة من الله (آ ٥٣).

حياة موسى مقسومة إلى حقبات مؤلّفة من اربعين سنة تملأها المواعيد وتحقيق هذه المواعيد. حياة موسى تصوّر تحقيق وعد الله لإبراهيم (وبعد هذا يخرجون آ ٧). حياة موسى إعلان لخيرات آتية (آ ٣٧: سيخرج الله لكم نبيًا مثلي). دور موسى النبوى يظهر في المقدّمة ويصبح دور المشترع في المؤخرة: لموسى موهبة النبوءة وصنع المعجزات. لموسى رسالة يتممها. يفتقد إخوته (آ ٢٣) وهذا الافتقاد نموذج لافتقاد الشعب وتحريره كلّه. ولكنّهم لم يفهموا (آ ٢). رغم حضور الله ووساطة موسى، لم يفهموا الهدف الخلاصي. موسى نبي

رفضه شعبه ولم يفهمه (آ ٢٥، ٢٧، ٢٨). ورفضُ المصالحة بين متخاصمين يُصبح مثالاً لرفض رسالة موسى من قِبَل الشعب (من وضعك قاضيًا). رفض الشعب موسى، ولكنّ الله كان معه منذ ظهور العليقة الملتهبة (آ ٣٠ – ٣٤). حتى جبل سيناء (آ ٣). كل ما يذكره لوقا في أع، يدور حول رفض الشعب لموسى، ذلك الذي أرسله الله لخلاص الشعب.

٦ – موسى في تقاليد الإيمان

أ – موسى في التقليد السرياني

بالنسبة إلى معلمي الديانة، يهودًا كانوا أو مسيحيين، في سورية وبلاد فارس، يبدو موسى الشخص الذي يذكرونه كثيرًا حتّى صار موضوع اسطورة. بدأ اليهود بالتراجم عنه. ولمّا صاروا مسيحيين، حافظوا على التقاليد التي تعلّموها. إنطلاقًا من الكتاب المقدس، يبدو موسى مثالاً لكل الفضائل، رئيس الأمّة اليهودية ورئيس الأمّة المسيحية.

أولاً: أقدم الآباء السريان، افراهاط (٢٧٥ – ٣٤٥ او بعد هذا الزمان بقليل)

موسى هو رجل الإيمان الكبير (إيمان موسى علّم الطاعة لخلائق لا عقل لها. عامود نور أنار المخيّم فعبر الشعب بإيمان وهو رجل المحبّة التي تقدّس بوصيّتها. أحبّ الله وأحبّ القريب فأعطي من لدن الله رسالة إيصال الشريعة إلى الشعب. وموسى هو مثال في صومه (حقّق موسى الصوم النقي الذي يرضي الله لما صعد إلى سينا وجاء إلى الشعب بلوحَيْ الوصايا. صام مرة فتقوّى وصار وجهه منيرا) كما انه مثال العفّة والبتولية التي نراها في المسيحية: بعد أن كلّمه الرب على جبل سيناء، إختار القداسة أي العفة، فابتعد عن العالم وامتنع عن الولادة. اعتزل وحيدًا ليرضي الرب.

ثانيًا: افرام (٣٠٦ – ٣٧٣)

إبن نصيبين وشماس الرها التي هرب إليها خوفًا من أضطهاد شهبور امبراطور فارس. طفولة موسى كلّها عجائب. وشبابه حفظه في محبّة شعبه، رغم ما تميّز به من تربية معلّم مصري وحياة في بيت فرعون. وموسى هو مثال جميع الفضائل. فضائل إنسانية: الجمال

والحكمة والفهم والعلم والشجاعة. فضائل أدبية: الرحمة والعدل والحق (حدّثت ابنتا يترو والدهما عن رحمة ذلك الرجل وبرّه وعدله). عاش هذه لفضائل وتحلّى بالتطويبات التي تحدّث عنها المسيح (كان أكثر وداعة من كلّ أبناء شعبه... وأطهار القلوب يعاينون الله مثل موسى الذي فضّل الفقر مع شعبه على حياة الغنى في قصر الملك). ونذكر عنده فضائل التواضع والقداسة أي حياة العفة (يوم حدّثه الرب على حوريب قطع كل علاقة مع امرأته ليتكرّس للقاء مع ربه). ومارس الصوم الذي يجمّل الجسد والنفس ويعطي بهاء السماء. كما مارس الصلاة مع رب يظهر له في كل ساعة ويعمل بيديه العجائب. و إذ أراد أفرام أن يعطي عن موسى صورة كاملة قابله بشخصيات العهد القديم: آدم، نوح، يوسف، يشوع، داود، إرميا، ايليا، يوحنا المعمدان. وجعله راعيًا مثل الرسل قبل أن يتحدّث عنه كنموذج للمسيح فيتوقّف طويلاً على مقابلة بين موسى والمسيح. ويذكر افرام عصا موسى ويجعل تجاهها صليب المسيح. بالعصا تمّ خلاص الشعب، وبالصليب خلاص العالم.

ب – موسى في التقليد اليوناني

أولاً: فيلون الإسكندراني

يهودي. كتب في بداية القرن الأوّل المسيحي. اهتمّ بديانة إسرائيل الوطنية، كما اهتمّ برغبات الإنسان الروحية، يهوديًا كان أم وثنيًا. عمل في تفسير الكتاب المقدس كله، ولكنه توقّف على التوراة بالمعنى الحصري (أي اسفار الشريعة الخمسة. ولهذا كان نصيب موسى كبيرًا في كتاباته (حياة موسى: كتاب دفاعي يتوجّه إلى غير اليهود، إلى خائفي الله. فيشدّد علاقتهم بالشعب اليهودي وبديانة إسرائيل). من جهة، موسى هو مؤسّس ديانة إسرائيل. أما أعلن الشريعة؟ ومن جهة ثانية هو نموذج النبي ورجل الله والقائد الروحي. ونزوح إسرائيل من مصر بقيادة موسى، رمزٌ لتخلّي النفس عن عالم الحواس والشهوات قبل انطلاقها في طريق الحكمة الإلهية.

تميّز موسى باربع صفات: هو الملك، المشترع، الكاهن والنبي. والنبوة أرفع هذه الصفات لأنّ النبي يعيش في عالم اللامنظور. النبي هو الرائي. هو من يرى ما لا يستطيع أن يراه الغير. وموسى هو رجل الفضيلة الكاملة، بل هو رمز الفضيلة التي يجب أن نطبعها

في أفكارنا. إنّه رجل الله، قريب من الله ومتّصل مع البشر. ارتبط بالله بفضل تقواه، وارتبط بالناس بفضل وداعته، فكان له في نهاية حياته الخروج من العالم والصعود والتبدّل التام في نهاية حياة صوفية.

ثانيًا: غريغوريوس النيصي

ولد بين سنة ٣٣١ و ٣٣٥. كتب قصة موسى سنة ٣٩٢. إذا كان فكر الآباء اليونان منكبًّا على تأمّل الكتاب المقدّس وخاصّة العهد العتية، فلا نتعجّب إن وجدنا هذا التوقّف على شخص موسى عند غريغوريوس أو غيره. وُجهة أخلاقية تتوقّف على فضائل موسى يقدّمها غريغوريوس مثالاً للمسيحيين حتّى يعيشوها. ووجهة نموذجية، إذ إن موسى هو صورة المسيح، وأحداث حياته صورة عن أحداث سرّ الفداء. في هاتين الوجهتين يكتب غريغوريوس في خط اوريجانس وكيرلس وغيرهما، فيُظهر في شخصية موسى أحد اكبر القديسين في تاريخ الخلاص والمثال لذلك الذي أعلن عن مجده على جبل سيناء.

لماذا حياة موسى هي المثال الكامل للطريق المؤدية إلى الكمال؟ موسى هو مثال الكمال، ليس فقط لأنّه حرّر شعبه من نير مصر، ولا لأنّه كان وسيطاً بين الله وشعبه، ولا لأنّه توسّل وتشفّع وشرّع وتنبأ. موسى مثال الكمال، لأنّه سار في طريق طويلة فتجرّد تدريجيًا من كلّ تعلّق بعالم الحواس والمعرفة الناقصة، وواجه جبل معرفة الله الصعب. صعد إلى قمته، ودخل في الظلمة، ووجد نفسه بحضرة الله الذي لا يُعرف، فتغطّى وجهه بمجد لا يستطيع الإنسان أن ينظر إليه. عرف موسى الله كما لم يعرفه إنسان. كلّم موسى الله وجهًا لوجه، كما يكلّم الصديق صديقه. ويتحدّث غريغوريوس عن موسى الكبير، لأنّه بعد هذا الصعود طلب مزيدًا من المعرفة. لم يتوقّف في صعوده، بل ظل يصعد ويصعد. وصل إلى قمّة الجبل، ولكنّه طلب أن يصعد أيضاً، فدعاه الله ليتبعه مبيّنًا له ظهره لا وجهه. وسار موسى وراء ظهر الله، فصار مثالاً كاملاً للإنسان المشدود إلى الأمام. إنّ حياة موسى هي نور في سماء الصعود الروحاني.

ج – موسى في التقليد اللاتيني

لم يدرس الآباء اللاتينيون من ترتليانس إلى أغوسطينس حياة موسى كما درسها مثلاً غريغوريوس النيصي. ولكنّ وجه هذا النبي العظيم والمشترع الإسرائيلي يحتلّ في تاريخ الوحي مكانة واسعة. فنظر الآباء إلى حياته الصعبة وصبره وثباته، ودعوا المؤمنين إلى التشبّه به خلال الصعوبات والاضطهادات. قرأوا فيه وجوها ثلاثة:

أولاً: قائد الشعب

عظمته البشرية فرضت نفسها على الشعب، وسلطته لم يضاهها أحد. هو القائد السياسي المعروف باندفاعه وعناده حتّى النصر. وهو القائد الديني الذي يسير على ضوء الإيمان والذي يعيش حياة مثالية للمسيحي الذي ينظر إليها من بعيد فتنير طريقه وتشجّعه.

ثانيًا: رجل الله

لم تأت عظمة موسى منه، بل من الله الذي جعله رسولاً إلى إسرائيل وإلى العالم. وتجاوب مع نداء الله فكان صديق الله. قبل أن يصبح رسولَ الله، أعطاه الله تربية إنسانية، وعلّمه على الطاعة فجعله محرّرًا لشعبه متشفّعًا لأجلهم ومشرّعًا لهم. إذا وضعنا جانبًا وساطة يسوع، فلا وساطة يمكنها أن تضاهي وساطة موسى. ولكنّ نعمة الله لم تقتل له حريته، بل كان بملء إرادته صديق الله، يعيش قريبًا من الله ويحمل إلى الناس الأسرار الإلهية. اقترب من الله، فكان الله إلهه.

ثالثًا: مثال المسيح

دخل موسى في تاريخ الخلاص الذي يصل إلى المسيح. فهو سابق للمسيح ومهيىء الطريق له. مهما كان عظيمًا، فهو محدود ويبقى صغيرًا بالنسبة إلى المسيح. يهيّئ الطريق بالشريعة، فيربّي الشعب ويعدّه تدريجيًا لقبول متطلّبات الإنجيل. ويهيئ الطريق للمسيح أيضاً بنبوءاته لأنّه يعرف ويرى إلى أين يصل العمل الجبار الذي بدأ به. وموسى نموذج المسيح. خلّص موسى العبرانيين من فرعون، والمسيح خلّص من الدهر الآتي من يريد أن يتبعه. حفظ موسى الشعب في الصحراء، وهكذا فعل المسيح مع خاصته.

د – موسى في القرآن

مكانة موسى بين الأنبياء الذين يذكرهم القرآن تبدو مهمّة. وإذا توقّفنا على أربعة: نوح، إبراهيم (لوط)، موسى (فرعون) ويسوع، نرى أن موسى مذكور في ٣٦ سورة (نوح: ٢٨، ابراهيم: ٢٥، يسوع: ١٥) وفي ٥٠ مقطعًا (نوح: ٣١، ابراهيم: ٥٠، يسوع:

٢٤) وفي ٥٠٢ فقرات (نوح: ١٣١، ابراهيم: ٢٣٥، يسوع: ٩٣). كل هذا يرتبط بطبيعة أخبار حياة موسى الغنيّة بالوقائع. كما لا ننسى أنّ بعض الفقرات تعاد هي هي في بعض السورات. ثمّ إنّ الاهتمام ينصب على فرعون (المدينة) أو أبناء إسرائيل (مكة) أكثر منه على موسى.

أولاً: قصّة حياة موسى

في سورة ٧٨ و ٥٣ نقرأ اسم موسى. في سورة ٣٧ يُرسل موسى مع أخيه هارون ليخلّص الشعب من الضيق العظيم. في سورة ٢٠ و ٢٦ نقرأ «حديث موسى»: العليّقة الملتهبة، نداء الله. علاقة العصا واليد، إرسال موسى إلى فرعون... في سورة ٤٣ نقرأ سلسلة الآيات. في سورة ٤٠ نقرأ عن نفاق فرعون وقورح وهامان ورغبتهم في إهلاك أبناء إسرائيل، وإرادة فرعون في قتل موسى.

ثانيًا: جوهر رسالة موسى

تقوم رسالة موسى إلى فرعون أو إلى بني إسرائيل بحمل تعليم عن الله. فما هي طبيعة هذا الوحي؟ اسمه: كتاب مبين (٣٧/١٧، ٤/١٤٢) وتوراة (٧/١٥٦) وفرقان (٢٥/١، ٣/٤)، أمر (٢٨/٤٤، ٣٢/٣٣)، كلمة (٣٨/١٣، ٧/٤١). وصفات هذا الوحي الحق (٢١/١١٢، ٤١/٤٥) والهدى (٤٠/٥٦) والذكر والرحمات (٢٨/٤٤) والضياء (٢١/٤٩). اين تمّ الوحي الموسوي؟ في طوى وهو اسم علم للوادي المقدس (٢٠/١٢، ٧٩/١٦) او على الطور (١٤/٥٣) طور سيناء (٥٩/٢ سينين). ما كانت كلمات الله لموسى؟ إذهب إلى فرعون (٧٩/١٦) آمن مع عبيدي (٤٦/٢٢ ي). وينادي (٧٩/١٦، ٢٦/١٠، ٢٨/٦٤) الله موسى اكثر من مرّة ويستجيب دعاءه وسؤله. والسورة ٢٠ تتوقّف مطوّلاً على حادثة العلّيقة الملتهبةً. فلمّا أتاها نودي: يا موسى. إنّي أنا ربّك. فاخلع نعليك. إنّك بالوادي المقدّس، طوى. وأنا اخترتك فاستمع لما يُوحى. إنّني أنا الله، لا إله إلاّ أنا، فاعبدني وأقم الصلاة لذكري. إنّ الساعة آتية. أكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى. فلا يصدّنك عنها من لا يؤمن بها واتبع هواه فتردى (٢٠/١١ – ١٥).

ثالثًا: صورة موسى في القرآن

صورة الاتحاد بالله. موسى في القرآن رسول (١٩/٥٢) ونبي (١٩/٥٢) وذو حكم (٤٥/١٦) وهو كريم (٤٤/١٦) وأمين (٤٤/١٧) ومخلص (١٩/٥٢) وهو خاصة النجيّ أي المتحدّث الحميم في حوار كله حرية وثقة: وناديناه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجيًا (١٩/٥٢، راجع ١٧/٤٧، ٥٨/٧، ٩/٧٨ عن النجوى). كان دوره أن يحمل رسالة، ولكنه أكثر من ذلك. هناك كلمات يوصل بها الوحي الذي أعطيه إلى الغير: قال يا موسى إنّي اصطفيتك على الناس برسالتي وبكلامي، فخذ ما أتيتك وكن من الشاكرين (٧/ ١٤٤). وهناك كلمات تتوجّه إليه بصورة خاصة: إنّا أوحينا اليك كما أوحينا إلى نوح والنبيّين من بعده وأوحينا إلى ابراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والاسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داود زبورًا. ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك من قبل. وكلّم الله موسى تكليما (٤/١٦٣ – ١٦٤). هذه العبارة تعني علاقة مميزة مع موسى وحياة حميمة.

III – اسم الله في تقاليد سفر الخروج – يهوه

١ – ملاحظات أوّلية

اكتشف النقاد تقاليد الكتاب المقدّس انطلاقًا من اسم الله: الوهيم (ايل في الجمع علامة الجلالة) ويهوه الذي سنتحدّث عنه.

– خر ٣: ١ ي. هو النص الأساسي وهو يساعدنا لنتبيّن معنى الوحي عن اسم يهوه. في هذا الخبر، نقرأ نصًّا يتألّف من اليهوهي والالوهيمي. ولكن النقّاد ينسبون وحي الاسم إلى التقليد الالوهيمي (التقليد اليهوهي تحدّث عن يهوه في تك ٤: ٢٦).

– ولكنّ النصّ اليهوهي يتوقّف على ظهور الرب لموسى على جبل سيناء (٣٣: ١٢ – ٣٤: ٢٨). في هذا الظهور، يلعب اسم يهوه دورًا رئيسيًا: يسأل موسى الله أن يفتح له شيئًا من سره الحميم (٣٣: ١٣، ١٨). فلم يرفض الله طلبه (٣٤: ٦) رغم أنّه أكّد له تساميه فوق البشر فلا يستطيعون الوصول إلى هذا التسامي. في هذا الظهور، يُعطي الله شيئًا من مضمون هذا الاسم الذي ارتبط بعهد سيناء.

– يشدّد التقليد الكهنوتي على قوة الوحي في اسم يهوه وارتباط هذا الوحي بالعهد (٦ : ٢ – ٩).

– وتتفّق التقاليد الثلاثة على القول: يرتبط اسم يهوه بالخروج من مصر وبالعهد في سيناء. ويرتبط الكشف عن الاسم بظهور الله لموسى باسم الشعب. هذا الكشف يحمل وحي الله عن تدخّله من أجل إسرائيل، ويعني تقدّمًا في معرفة موسى والشعب لله، ويشدّد اليهوهي والكهنوتي على السر الذي يحيط بهذا الكشف.

– والنتيجة: المهم في المضمون اللاهوتيّ لاسم يهوه، ليس في أنّه جديد بصورة مطلقة، بل لأنّ هناك عملاً تاريخيًا قام به الله فاعطى الاسم قوّة خاصة ونهائية. لا تتعارض التقاليد الثلاثة على وجود هذا الاسم أو عدم وجوده قبل حوريب. فالالوهيمي (والكهنوتي يتبعه في ذلك) يشدّد على ان اسم يهوه صار بعد الخروج الاسم الرسمي لإله شعب إسرائيل الموحّد والمنظم. واليهوهي لا يعارض الالوهيمي في ذلك، ولكنّه يتجاوب مع تقليد يرى في يهوه إله الآباء. إذًا يعتبر اليهوهي أنّ اسم يهوه ظهر قبل الخروج، أقله في محيط بعض القبائل العبرانية. أيكون موسى قد جعل القبائل تتفّق على اسم لله سيفسّر لهم معناه؟ الأمر ممكن.

٢ – التقليد الالوهيمي (خر ٣ : ٩ – ١٥)

نتوقّف هنا على ثلاث نقاط:

أ – معنى سؤال موسى (٣ : ١٣)

لا يسأل موسى الله عن اسمه بطريقة مباشرة كما فعل يعقوب (تك ٣٢ : ٣٠) أو منوح (قض ١٣ : ١٧). هو يبحث عن ذريعة تساعده على التهرّب من الرسالة المطلوبة (٣ : ١١؛ ٤ : ١، ١٠، ١٣). أراد موسى أن يجعل الله في مأزق، والعلاقة بين الألوهة والاسم علاقة قوية. وللسؤال مضمون أوّل: لا يستطيع الشعب أن يكرّم إلهًا أو يسير وراءه إن كان لا يعرف اسمه. وهذا الاسم يسلّم شيئًا من سر الله، فيجعل الله بمتناول المؤمنين الذين يستطيعون أن يقرّبوا له الدعاء. «إن سألوا عن اسمك ماذا أجيب»؟ ولكنّ خر ٤ : ١ يلقي

ضوءًا على طبيعة سؤال موسى. هل يصدّق هذا الشعب خرافات، وهو قد ذاق أمرّ العذاب؟ أعطى الله لموسى سلطة اجتراح المعجزات، ولكنّ السحرة يملأون مصر (خر ٧ : ١١، ٢٢). غير أن موسى يخاف أن يسأل : من أقامك علينا قاضيًا وحاكمًا (٢ : ٤)؟ يجب أن يعرف اسم الإله : الاسم يعني القدرة والسلطة.

ب – معنى العبارة في ٣ : ١٤ : «اهيه اشر اهيه»

الفعل «هيه» (في العربية هو، هي) يعني الوجود الذي يعبّر عنه العمل. هل هذه العبارة «اهيه اشر اهيه» هي تحديد لله؟ لا يبدو أن هذه هي نية الكاتب. أنا هو من هو. إسم يهوه يذكّرنا بهذه العبارة ولكنه لا يستنفد مضمونها.

ج – الله يوحي اسمه

هناك رأيان. الرأي الأوّل يشدّد على السر الذي به يحيط الله ظهوراته (رج تك ٣٢ : ٣٠؛ قض ١٣ : ١٨؛ خر ٣٣ : ٢٠ – ٢٣). الرأي الثاني : الله يوحي باسمه ويعطي تعليمًا عن شخصه.

لا يتعلّق السؤال بطبيعة الله او بجوهره بطريقة نظرية. إن الجواب لا يعطينا أي تصوّر فلسفي عن أزليّة الله أو كيانه. والجواب يرفض أن يستند إلى ما كان الأقدمون يقولون عن حضور الله في اسمه، وعن سلطة الناس على الاسم الإلهي. امام مثل هذه الحشرية، الجواب هو الرفض. أنا هو من هو. تعني أنّ الرب لا يريد الإجابة أو لا يحاول أن يرضي هذه الحشريات. هذا تأكيد على حريته المطلقة، لأنّ الله الحقيقي ليس خاتمًا في إصبع الناس. هو يُعلن من سرّه ما يشاء وقدر ما يشاء وساعة يشاء، ولا يستطيع أحد أن يناقشه الحساب. وجواب الله يكون جوابًا لسؤال موسى بقدر ما سؤال موسى سؤال ملحّ وعملي : باسم من سأقدّم نفسي أمام الشعب؟ باسم من سينطلق الشعب في مسيرته (مي ٤ : ٥)؟ بأي اسم يسمع الله للشعب، وإلى أي اسم سيقرّب له فروض العبادة؟ سيقبل الله طلب موسى، ولكنّه يوسّعه. فهو لم يكتفِ بأن يعطي نطقين صوتيين (يه – وه) يستعملها الشعب ليميّز إلهه عن غيره من الآلهة. إذا كان اسم يهوه بالنسبة إلى الشعوب اسم إله بين غيره من الآلهة (مسلّة ميشع سنة ٨٤٠ ق م)، فهو بالنسبة إلى موسى وإسرائيل إله فاعل. وسيغتني هذا الاسم بمعطيات تاريخية. عندما يُذكر الأسم تُذكَر أعمال صاحب الاسم.

د – المعطيات التاريخية التي تحيط باسم يهوه

سأكون معك (٣ : ١٢). لسنا أمام ظاهرة جديدة. فقد قال الله إنّه مع إسحق (تك ٢٦ : ٣ – ٥) ومع يعقوب (تك ٢٨ : ١٥؛ ٣٩ : ٣ – ٥). والله هو مع موسى ومع شعبه. الله يعبّر عن حضوره ويعلن بهذا الحضور أنه يمدّ يد المساعدة. إله الآباء وإله حوريب يعرف ما يريد، ومشروعه ينطلق من وعده: سأكون معك. فان قال هذا الكلام لاسحق ويعقوب وموسى أو يشوع (تث ٣١ : ٢٣؛ يش ١ : ٥؛ ٢ : ٧) أو جدعون (قض ٦ : ١٦) أو داود (٢ صم ٧ : ٦) أو المنفيين (أش ٤٣ : ٥)، فهذا الكلام يعني إقامة إسرائيل في كنعان بطريقة سياسية. إنّ التقليد اليهوهي وهو تقليد إخباري يجعل نفسه في جوّ تاريخي وسياسي. أمّا دعا الله بعد النصر على بني عماليق؟ وقال موسى: «الله رايتي» (خر ١٧ : ١٥). أليس لله حضور آخر في شعبه، حضور سرّي وحميم؟ الله يقيم في شعبه. ولكنّ التقليد الالوهيمي لا يؤمن كثيرًا بأمانة الشعب للعهد ولهذا لا يجعل الله يسكن في شعبه سكنًا حميمًا (خر ٣٣ : ٢) بل يكتفي بأن يرسل ملاكه. لا شك في أنّ الملاك هو يهوه، ولكنّه يُخفي وجهه ويحافظ على المسافة بين الله والشعب. إنه إله يظهر بملامح القائد والرئيس، لا بملامح إله جعل سكنه بين البشر (خر ٢٣ : ٢٠ – ٢٢).

الله بعيد عن شعبه وهو يعده بالحماية والمساعدة. ولكنّ هذا لا يعني أنّ النص الالوهيمي لا يعرف عن الله إلاّ مشاريعه. عرف الالوهيمي ما معنى اسم يهوه «الكائن»، ولهذا أخذته المخافة والرعدة، فتراجع أمام الأقداس كما فعل أشعيا (٦ : ١ ي). في اختبار حوريب وسيناء سمع موسى اللَّه يقول له: أنا هو. الله يقول عن نفسه: أنا هو. تعني الكلمة استقلالية الله بالنسبة لمقولاتنا وتفكّرنا. ولكن كلمة يهوه تطبع في قلب موسى يقينًا حقيقيًا: الله موجود. إسم الله يهوه أي الكائن، لا لأنّ هذا معنى كلمة يهوه، ولكن لأنّ موسى اختبر عبر العليقة هذا الكائن بعينه ساعة دلّ على اسم هو الأفضل لنسمّيه به. وهكذا يحمل الظهور يقين وجود الله والتأكيد على هذا التسامي الذي يغلّف هذا الوجود (تث ٤ : ١٢، ٣٢ – ٣٣، ٣٥ – ٣٩). إسم الله يهوه، وهذا الاسم يحمل مضمونًا سريًا عميقًا اختبره موسى قبل أن ينقله إلى الشعب. وهذا اليقين الاختباري الذي عاشه موسى في حوريب والشعب في سيناء، هو الأساس الحقيقي ليقين إيمان الأجيال اللاحقة. عندما وقف موسى أمام إسرائيل في مصر وقال لهم: يهوه أرسلني إليكم، لم يعطهم درسًا في

اللاهوت أو التعليم المسيحي، بل أعطاهم شهادة حملها في قلبه. واستفادت قدرة الله من هذا الاسم كأنه سرّ من الأسرار، لتجذب الشعب إلى الإيمان: وآمن الشعب، يقول التقليد اليهوهي (خر ٤: ٢١).

رفض الله أن يسلّم سرّه لحشرية شعب خاطئ، ليُوحي بهذا السر بطريقة أفضل. وهذا الرفض هو بداية تربية عجيبة ترفع قلب الإنسان إلى حيث يستطيع أن يسأل الله عن سرّه. عندما رفض المتحدّث في العلّيقة أن يعطي اسمه، فقد أعطى في الواقع أكثر من اسم، اعلن انه موجود وحاضر هنا. على موسى أن يفهم أنّ ذلك يكفي. وهنا نفهم شروحات التقليد اللاحقة التي قالت إنّ الله لم يكن محتاجًا لأن يعطي عن طبيعته تحديدًا ميتافيزيقيا. يكفيه أن يحرّك بمجيئه قلبَ الإنسان ويفتحه للبحث عن الحقيقة التي يكفلها يقين الإيمان. لم يعطِ الله عن ذاته تحديدًا ميتافيزيقيا، ولكنّه جعل الفلسفة قديرة على أن تقول بعض الأشياء الحقيقية عن سرّه الحي. لم يعطِ الله عن ذاته تحديدًا ميتافيزيقيًا، ولكنّه جعل القلوب البسيطة والجاهلة قديرة بأن تقترب من هذا السر الحي دون الحاجة إلى العلوم الميتافيزيقية. أنا هو من هو. هذا هو الجواب الذي سيحصل عليه أيّوب لكل تساؤلاته المتألّمة، فيتراجع عن كلامه ويتوب ساجدًا في التراب والرماد. ولكنّنا نستشفّ من خلال سجوده فرحًا لا يوصف. لم يكن يعرف الله إلا بالسماع، أمّا الآن فقد رأته عيناه (أي ٤٢: ٥ – ٦). واستنارت الطريق التي توصله قرب الله.

٣ – التقليد اليهوهي (خر ٣٣: ١٢ – ٣٤: ٢٨)

نقرأ الطابع الخاص للتقليد اليهوهي في الطريقة التي فيها استقبل الشعب رسالة موسى: آمن الشعب وفرح. ركع وسجد (خر ٤: ٢١). إله قريب ورؤوف يؤمن الشعب بكلمته ويسجد له سجود شكر. هذا هو يهوه، الاله الدائم، اله الآباء. إنه الاله الصالح بالنسبة الى شعبه. وهذا الصلاح يفرض الإيمان والسجود.

أ – سياق النصّ وتصميمه

النص هو خبر تجديد العهد بعد خطيئة العجل الذهبي. نحن أمام طريقة اليهوهي في الحديث عن وحي العهد (خر ٣٤: ٢٧) في فعلين متباينين: تأكيد على شخص يهوه ووعده والأمانة التي يفرضها هذا الوعد. هذا من جهة ومن جهة ثانية، سلسلة من

الفرائض (٣٤: ١٠ ي) تلخّص نظم إسرائيل المهمة كالأعياد والسبت. وجاء منع الالهة المسكوبة كتفسير للوصية الأولى: لا تسجد أمام إله آخر لأن يهوه اسمه الغيور، لأنّ يهوه إله غيور (٣٤: ١٤).

نرى في هذا النص موضوعين. الأول: وحي اسم يهوه. الثاني: موضوع الوعد والعهد.

ويبدو التصميم في قسمين.

* مقدّمة للظهور

– صلاتان يتلوهما موسى سابقا (٣٣: ١٢ – ١٨).

– جواب أوّل من الله يعلن فيه عن إظهار اسمه والشروط (٣٣: ١٩ – ٢٣) لكي يظهر هذا الاسم.

– أمر من الله يعلن تجديد العهد (٣٤: ١ – ٤).

* الظهور بحد ذاته

– إظهار الاسم (٣٤: ٥ – ٧)

– صلاة موسى بعد ذلك (٣٤: ٨ – ٩)

– وعد الله بالمساعدة (٣٤: ١٠ – ١١) ووحي بتفاصيل العهد.

ب – مقدّمة الظهور

أولاً: صلاة موسى

يريد موسى أن يرى طريق (درك) الله أو مجده (كبد) أو وجهه. يريد ظهورًا لله أعمق من الذي حصل عليه في السابق، وهكذا يسير الشعب تحت نظر الله، ويسير الله وسط شعبه (٣٣: ١٥ – ١٦). هو موسى يطلب علامة تقنع باقي الشعوب بالعلاقة الخاصة التي تربط بين يهوه وإسرائيل. هل يقبل يهوه أن يسير وسط شعبه؟ ولكنّ موسى يريد وعدًا أكيدًا وعلامة: أن يرى وجه الله. فمن لم يكن محظوظاً من الله (مز ١٦: ٦) لا يستطيع أن يرى وجه الله. ومن يرى وجه الرب يعرف أنّ الرب قد رحمه. فإذا قلنا «طرق الله» (درك حسب

النص الماسوري) نفهم أنّ لله طرقه التي لا يفهمها الإنسان (أش ٥٥:٨). وخطيئة الشعب أنّه لم يعرف طرق الرب (مز ٤:١٤؛ ٩٥:١٠). ومعرفة طرق الرب يعني العمل بوصاياه. معرفة طرق الرب هي اختبار خلاصه ونعمه، وتذوّق رحمته (مز ٢٥:٢٠؛ ٦٧:٢ – ٣؛ ١٠٣:٧ – ٨). وهكذا يكون موسى قد تعرّف إلى طرق الرب، ولكن المعرفة الاخلاقية لا تكفي بل هناك معرفة شخصية حميمة ستسمّى فيما بعد معرفة صوفية.

ثانيًا: جواب الله الأوّل (٣٣:١٩ – ٢٣)

قال موسى: «أرني مجدك». فقال الرب: «سأعرض كل جلالي أمامك وأنادي باسمي أنا الرب على مسمعك، وأتحنّن على من أتحنّن وأرحم من أرحم». وقال: «أما وجهي فلا تقدر أن تراه، لأن الذي يراني لا يعيش (لا يبقى على قيد الحياة)». أو أنّ موسى طلب كثيرًا، أو أنّه لم يعرف ما يطلب وكيف يطلب. أفهمه الله ذلك واستجابه بحسب طريقته الخاصة.

ثالثًا: الرفض الإلهي

لا تستطيع أن ترى وجهي... (٣٠:٢٠، ٢٣). طلب موسى إدراك كينونة الله الخفي. فأراه الرب الهوة التي تفصل بين الرب المتسامي وموسى المائت. لا يستطيع مائت أن يرى وجه الله ويبقى على قيد الحياة (قض ١٣:٢٢ – ٢٣: منوح يتعجب كيف أنّه لم يمت بعد، رغم أنّه رأى وجه الله). ولكنّ الله لا يظهر على البشر ليُرعبهم بل ليرحمهم. وهكذا سيفهم موسى مدى رحمة الله، ولكنه لن يرى جوهر الله.

رابعًا: الوعد الإلهي

سيكون موسى في فتحة الصخر ويرى لا وجه الرب بل ظهره (لا نستطيع أن نقول إنّ مجد الرب هو خيره لأنّ الخير تعبير عن مجد الله). كما في كل الظهورات سيسمع موسى اسم الله. أتحنّن على من أتحنن وأرحم من أرحم. حرية الله في اختياراته وفي مجانية هباته. لم يَبُح الله بسرّه الحميم، بل كشف على أنّه الإله الرحيم الحنون. اكتشفنا في العليقة اختبار وجود الله وحضوره، وهنا اختبار رحمته وحنانه.

ج – ظهور الرب لموسى

أولاً: الكشف عن اسم الرب (٣٤: ٥ – ٧)

تلفّظ الله باسمه. ليست الحروف مجرّد أصوات. إنّها تكشف السرّ الخفي الذي تُخبئه. إنّها تكشف السر الذي سيتقبّل الإنسان عنه وحيًا. هو تعليم عن سر الله ومقاصده تجاه إسرائيل. أعلن الرب اسمه فأعطى العربون أنّه سيستجيب. ولكنّ الرب يحافظ على حريّته في العطاء، وفي السماع. أمّا في هذا الظهور، فهو يَعِد أنّه سيكون أمينًا للمعنى الذي يحمله هذا الاسم (رحمة وامانة، مز ٢٥: ١٠ – ١١). ثمّ في كل اتفاق هناك الحلف (٢ صم ١٤: ١١). أيكون الله قد حلف بنفسه (إر ٤٤: ٢٦؛ عب ٣: ١٣) ليؤكّد ما وعد به؟ وكما أنّ تابوت العهد، مركز العبادة ومقام اسم الرب (٢ صم ٦)، بُني حسب المثال الذي أعطي لموسى على الجبل (خر ٢٥: ٩)، هكذا يُدعى (يدعو الناس) باسم يهوه ويفسّر اسم يهوه بحسب الطريقة التي علّمها الله لموسى. ونداء الشعب الأمين للعهد سيُستجاب استجابة أكيدة لأنّ الرب حلف باسمه أنه سيكون رحيمًا حنونًا. عبارة الرب قسمان. قسم أوّل شدد فيه على رحمته. وقسم ثان شدد على عدالته وعقابه الذي يصل إلى الجيل الرابع (وهذا ما يشكّل صعوبة لمعاصري إرميا وحزقيال).

ثانيًا: صلاة موسى (٣٤: ٨ – ٩)

سقط موسى على الأرض وسجد. هذه هي النتيجة المباشرة لظهور الله: سجود وصلاة. سجود للكائن المتسامي الذي ينحني نحو الإنسان ليمنحه غفرانه ونعمته. وصلاة هي طلب جريء ومتواضع من إنسان رحمه الله. إنه يلتمس أن تبقى هذه الرحمة معه. فيعطي كل الثمار التي تَعِد بها (سِرْ معنا، إجعلنا ميراثك رغم خطيئتنا). يطلب موسى إقامة العهد، فيكون يهوه المدافع عن إسرائيل المقيم معه.

ثالثًا: الوعد والعهد (٣٤: ١٠ – ٢٨)

ما طلبه موسى كان الله قد قرّره، ومبادرة الصلاة تفترض مبادرة سابقة من الله. وتفاصيل العهد: وعد بأرض الميعاد. وهكذا يعرف الشعب ما يستطيع يهوه أن يفعله له. ثمّ وصايا يتعهدّ الإنسان (الذي دخل في العهد) بالعمل بها أو برفضها.

وهكذا يتّخذ اسم يهوه في سيناء، بحسب التقليد اليهوهي، مضمونًا جديدًا يرتبط بكشف الله عن ذاته. كشَف عن رحمته المتسامية: رحمَ إسرائيل في شقائه في مصر. وخلّص شعبه من عبودية مادية وسياسية. غفر لإسرائيل بعد خطيئته، ومنع عنه القصاص ولم يتخلّ عنه. إنّه الإله الرحيم، الحنون. وكشفَ عن قداسته المتسامية التي تتطلّب من الشعب قداسة مقابلة. فرحمته ليست ضعفًا، وحنانه ليس سكوتًا عن الشر. إنّه الإله العادل الذي يجازي كلاً حسب أعماله ويسهر على حفظ عهده. إنّه الرب الغيور. ولكنّ غيرته غيرة حبّ. فلا خلاص إلاّ فيه، ولا حياة حقيقية إلاّ الحياة التي تشبه قداسته. لذلك هو يسهر على شعبه ليحفظ الوصايا التي تجعله يسير في طرق الله. ولكن عندما يخونه شعبه، فهو يرميه في المحنة لكي يعود إليه. وهذا الرجوع يتمّ كل مرة يتذكّر إسرائيل اسم ربه، فيجد في أعماق قلبه المرتدّ ذلك الدعاء الخلاصي: يهوه، يهوه. إله رحيم حنون.

٣ – التقليد الكهنوتي (خر ٦ : ٢ – ٩)

جاء التعبير الكهنوتي متأخرًا عن التعبيرين السابقين وهو يفترضهم. كما أنّه بيّن تفكيرًا لاهوتيًا منظّمًا صار لتعابيره دور كبير في الليتورجيا.

أ – بنية المقطع

قسمان يبدأ كل منها بعبارة: أنا يهوه. القسم الأوّل (٦ : ٢ – ٥) يتوجّه إلى موسى فيربط بين الماضي والحاضر، ويشدّد على أمانة الله لعهده ولوعده. القسم الثاني (٦ : ٦ – ٩) يذكّر الشعب بما قرره الرب، وقراره يتطلّع إلى المستقبل الذي فيه يُتم وعده.

ب – المضمون العام

العلاقات بين الله والآباء بحسب التقليد الكهنوتي هي عهد وميثاق. وكلمة عهد، وإن كانت أساسية في اختبار سيناء، إلاّ أنّ تاريخ البشرية مرَّ في مراحل متعددة، وفي كل مرحلة أقام الله مع الانسان علاقات كانت بمثابة عهد يحمل العناصر التالية: اسم يعرّف به عن نفسه. وعد. فرائض يجب أن تُحفظ.

عهد مع نوح (تك ٩: ١٠ – ١٧). اسم الله «الوهيم». يعد بالخير والوفرة ويعطي الإنسان أنّ يتسلّط على كل الكائنات. ويفرض إلاّ يؤكل اللحم مع الدم، ويمنع قتل الإنسان.

عهد مع إبراهيم (تك ١٧). ظهر الله لإبراهيم باسم «إيل شداي» ووعده بأن يجعله أبًا لأمم كثيرة وأن يعطي نسله أرض كنعان. وفرض عليه الختان.

عهد مع موسى. أظهر نفسه أنّه يهوه. وعَد يهوه شعبه بامتلاك كنعان وأن يكون لإسرائيل إلهًا. فرض الوصايا العشر والشريعة.

من عهد إلى آخر، هناك تطوّر وتقدّم يظهر في التعمّق المتواصل في معرفة الله الذي يرمز إليه الاسم: في تحديد الوعد، في وصيّة متطلبة بحسب الظروف. ولهذا تصبح العلاقة بين الوعد والوصية اكثر وثوقًا. ونتوقّف على المضمون اللاهوتي لعهد موسى.

أولاً: الوعد

له وجه سياسي تقليدي: إمتلاك أرض كنعان.

وله وجه ديني أساسي: الله سيسكن وسط شعبه. أكون إلهكم (تك ١٧ :٨)؛ تكونون شعبي وأكون إلهكم (خر ٦ :٧)؛ أقيم بين أبناء إسرائيل وأكون إلههم (خر ٢٩ : ٤٤ – ٤٦). وهكذا يصبح هدفُ الوعد إقامةَ الله وسط شعبه. ويشدّد التقليد الكهنوتي خصوصاً على العهد من الوجهة الطقسية (خر ١١ : ٢٠؛ ١٤ : ١؛ زك ٨ :٨).

ثانيًا: الوصايا

إذا قرأناها اليوم وجدناها جافة ناشفة مثل كل القوانين، ويهمّها طهارة الطقوس أكثر من طهارة النفوس والقلوب والأعمال. لا تهمّها كمال الأخلاق، بل دقّة الممارسات الخارجية. ولكن هذا الوضع له معنى عميق يجعلُ التقليدَ الكهنوتي ذات أبعاد كبيرة: كل ما يهمّ ذلك الذي أقام عهدًا مع الرب، هو ان يكون أهلاً لأن يقترب من الرب القدّوس ويخدمه ويعبده. وهذه الفرائض كانت تتطلّب ولا شكّ حياة أخلاقية لا عيب فيها، وطهارة القلب والنيات. ولقد أحسّ المؤمن أنه لا يستطيع أن يكون على هذا المستوى

الديني الرفيع. ولهذا سنرى أنبياء الله وأتقياءه يتألّمون (أش ٦). وسوف يتطلّع حزقيال (مز ٣٦) إلى قلب جديد وروح جديد يجعلان الشعب يعمل بالوصايا.

ثالثًا: الاسم

يربط الاسمُ عناصر العهد مع الوعد والوصية. وهو يدلّ على درجة من درجات معرفة الله، ومرحلة من مراحل هذا الوحي (خر ٦: ٣). وهو يرمز إلى التعبير الاساسي عن إيمان شعب الله.

ونتوقّف على بعض العبارات. الأولى: أنا يهوه. تتصل هذه العبارة بالظهور على جبل سيناء. بها يقدّم الله نفسه ويعلن عن هويته فيعرف الإنسان أمام من هو. بها يؤكّد الله قدرته وسلطانه، فيسمع الانسان له. هي عبارة ليتورجية نجدها خاصة في سفر اللاويين. الثانية: تعرفون أنّي أنا يهوه. هكذا يتعرّف الإنسان إلى ربه. هي عبارة نبويّة وهي تتصل بآية من آيات الرب يجب أن يفهمها شعبه أوّلاً ثم الشعوب المجاورة. الثالثة: حيّ الرب. هي عبارة يقسم بها الإنسان. هو الله بسلطانه المطلق يأخذه الإنسان شاهدًا على ما يقول أو يفعل. ويتلفّظ بها الله كتعبير عن ظهوره مع عبارة قسم. الرابعة: يهوه صباؤوت (أو: رب الأكوان) اسمه. هذه العبارة تقرّ بقدرة الله وسلطانه المطلق، وهي تقال مرارًا في نهاية نبوءة يتلفّظ بها أحد الانبياء (إر ٤٦: ١٨؛ ٤٨: ١٥).

وهكذا تلتقي التقاليد في الإيمان الواحد. فيشدّد التقليد الالوهيمي على التذكير باسم يهوه، واليهوهي على الدعاء باسمه، والكهنوتي على تمجيده. واسم يهوه ليس فقط صرخة تجمع بين القبائل المغلوب على أمرها، ليس فقط بضعة حروف تميّز إسرائيل عن غيره من الشعوب التي كان لها إلهًا. فهذا اسم يجعل الشعب على اتصال بشخص متسامي الخلاص والرهبة، فيدخل إسرائيل في وحي سيتعدّى اطار تاريخه وعبادته التي تعلمها. وإذا كان الشعب قد خرج من مصر ليعبد يهوه ويعيّد له (خر ٥: ١)، فهذه العبادة يعتبرها موسى علامة على أن المتحدث معه في عليقة حوريب هو إله إبراهيم وإسحق ويعقوب. وفي هذا الحوار في حوريب، نرى كلمة الله وهي قديمة وجديدة، تنادي الإنسان وتوقظ فيه جواب الإيمان وهو جواب قديم وجديد. يهوه هو إله إبراهيم لأنّ إبراهيم آمن به (تك ١٥: ٦). ويهوه هو إله يعقوب لأنّ يعقوب وثق به واتّكل على رعايته (تك ٢٨: ٢٠ – ٢١؛

٤٨ : ٥١). وهو إله سيناء لأنّ الشعب توجّه إلى سيناء بعد أن آمن بالرب (خر ٤ : ٣١). وهكذا سيكون اسم يهوه عبر تقليد الشعب قناة هذا التعبير عن الإيمان. في هذه النظرة، يبدو الوحي نتيجة مراحم الله لشعبه. قَبِل يهوه أن يُوحي باسمه، تنازل الله على مستوى ضعف الإنسان الذي يحتاج إلى الصور الحسية ليصل إلى إدراكه. ولكنّ ما يمنحه الله لشعبه ليس صورة ورسمًا وشعارًا كما عند الشعوب الوثنية المحيطة إسرائيل. ولكن أعطى الله شعبه صوتًا وكلمة واسمًا. الإيمان بيهوه هو الإيمان بالإله الواحد الذي يعلن بطريقة حسية عن اسم تتقبّله الأذن والعقل، ويتلفّظ به الفم والقلب، ويردّده التاريخ من جيل إلى جيل. وكلمة الله لا تخرج من فمه دون أن تحقق ما أُرسلت إليه وخصبها سيظهر في ثلاث مراحل: في المرحلة الأولى سيعرف الشعب الله، في المرحلة الثانية سيدعو الشعب الله، وفي المرحلة الثالثة سيمجّد الشعب الله.

وإليك صلاة «القديش» التي تعوّد اليهود أن يتلوها في نهاية صلاتهم في المجمع وهي تعبّر عن عواطف سنقرأها في صلاة الأبانا وهي تدور حول تمجيدها لاسم الله.

«ليعظَّم ويقدَّس اسمك الكبير في الجيل الذي خلقته برضاك. وليجعل ملكك يملك (ويجعل خلاصك يزهر ومسيحك يدخل فيخلّص شعبك) في حياتنا وفي أيّامنا وفي كل أيّام بيت إسرائيل الآن وفي زمن قريب. ولنقل: آمين.

IV – المعجزات في سفر الخروج

١ – مقدّمة عامة عن المعجزات في العهد القديم

أ – واقع المعجزة

إنّ كتب العهد القديم تقدّم لنا أحداثًا لا تحصل في حياة الناس العادية، وهدفها أن تقول لنا إنّها معجزات وعجائب وآيات... لا شكّ أنّنا نقرأ نصاً موضوعيًا عن عجائب حدثت في العهد القديم، ويبقى السؤال: كيف تصرّف الله وتدخّل في الكون بطريقة تلفت الأنظار؟

ما هي المعجزة؟ المعجزة واقع يقع تحت الاختبار. هو ليس نتيجة قوى الطبيعة، بل نتيجة تدخّل مباشر لقدرة الله. لا نستطيع أن نلاحظ هذا التدخّل بحدّ ذاته، ولكنّنا

نستطيع أن نعرف أنّه لا يمكننا أن ننسب نتيجة هذا التدخّل إلى فعل القوى الطبيعية وحدها، لأن لا نسبة بين النتيجة وبين السبب.

والمعجزة التي هي تدخّل الله المباشر، تظهر بثلاثة اشكال: **الأوّل**: النتيجة غريبة كليًا عن قوى الطبيعة ونواميس الطبيعة. مثلاً: تمجيد الأجساد في القيامة. **الثاني**: هناك نسبة بين الحدث وقوى الطبيعة، ولكنّ النسبة إلى هذا الشخص تتعدّى الأمور الطبيعية: لا تستطيع الطبيعة أن ترد النظر لشخص فقده كليًا. لا تستطيع الطبيعة أن تعيد الحياة إلى ميت. الثالث: هناك نتيجة يمكن أن تكون الطبيعة سببها، ولكن ليس بهذه الطريقة المحدّدة. مثلاً، أن يحدث جوع أو شتاء نتيجة كلام نبي من الأنبياء. ويبقى أنّنا في هذه الأشكال الثلاثة أمام عالم المعجزة، لأنّ قوى الطبيعة، وإن كان لها دور، فهي لا تستطيع أن تعطي هذه النتيجة أو تلك دون تدخّل مباشر من قبل الله.

في لغة الكتاب المقدّس، ينسب الكاتب إلى الله (وهو السبب الأوّل) بطريقة مباشرة حتى نتائج الأسباب الثانية، أكانت ظاهرة طبيعية أو أعمالاً بشريّة حرّة. ولهذا نكون من البساطة بمكان ان نحن رأينا معجزات في كل ما يسميه العهد القديم كذلك. فهناك أحداث ننسبها للعناية الإلهية، والكاتب يقول إنّ الله أحدثها بتدخّل مباشر. مثلاً: عندما نضع علاقة بين خطيئة اقتُرفت ومصيبة ضربت المخطئ فيما بعد، نجتهد في أن نلج أسرار العناية دون أن نكون متأكّدين أنّنا وصلنا إلى الحقيقة، لأنّنا لا نستطيع أن نعرف أسرار الناس فكيف بأسرار الله. ولكن يعلن الكاتب الملهم أنّ موت ابن بتشابع، زوجة سليمان التي اخذها من اوريا الحثي بعد أن قتله (٢ صم ١٢: ١٤ - ٢٣)، هو قصاص من الله، وكذلك كل الضربات التي حلّت بالعائلة المالكة فيما بعد. وعندما يلعن شمعي داود، يقول الملك: لأنّ الرب قال له العن الملك (٢ صم ١٦: ١٠). فعمل شمعي عملٌ حرّ ويعاقبه عليه الرب، وكذلك ثورة ابشالوم وخطيئة أمنون مع أخته تامار (٢ صم ١٣). ونعطي مثلاً آخر: نقرأ في ١ صم ٥: ٩؛ ٦: ٥ أنّ الجرذان (هي تدلّ على الوباء) هجمت على مخيّم الفلسطيين، لأنّهم وضعوا يدهم على تابوت عهد الرب. ونقرأ أيضاً في ٢ مل ١٩: ٣٥ أنّ ملاك الرب أهلك الجنود الأشوريين الذين يحاصرون أورشليم. كيف أهلكهم؟ يبدو أنّه الوباء في كلتا الحالتين إن نحن قابلنا النصّين المذكورين مع ٢ صم ٢٤: ١٥ (أرسل الرب الوباء في إسرائيل). ثم نقرأ في ٢ صم ٢٤: ١٦ كيف بسط الرب يده على إسرائيل حتى

يفنيها. ولنقل إنّ هناك طريقة فنيّة لعرض خبر من الأخبار: يتوقف الكاتب على الوجهة الإلهية ويهمل الأسباب الطبيعية (سقوط أريحا مثلاً، يش ٦).

ب - تواتر المعجزات

إذا توقّفنا على كتب العهد القديم، نرى معجزات عديدة في سفر الخروج وبداية سفر يشوع ثمّ في قصّة النبيّين إيليا وأليشاع. وما عدا ذلك لا نجد منها إلاّ القليل القليل. تكثر المعجزات في سفر الخروج أي في زمن إعلان الديانة الموحاة. لم يكن إسرائيل مقتنعًا بالإيمان بالله والطاعة له، فجاءت المعجزات لتجعله يتعلّق بوحي له متطلّباته الأخلاقية (الوصايا والفرائض) وله واجباته التاريخية (احتلال كنعان).

وقال الرب لموسى: «إلى متى يستخفّ بي هذا الشعب؟ وإلى متى لا يؤمنون بي رغم جميع الآيات التي صنعتها فيما بينهم؟... جميع الرجال الذين رأوا مجدي وآياتي التي صنعتها في مصر وفي الصحراء، وجربّوني عشر مرّات ولم يسمعوا لقولي» (عد ١٤: ١١، ٢٢). إذًا، تهدف المعجزات إلى تقوية إيمان الشعب بالوحي الإلهي، وهي تتمّ خاصة عندما يكون الشعب يائسًا لا يصدّق شيئًا وعندما يكون الإيمان في قلوب الناس مهدّدًا. هذا ما حدث أيضاً في أيّام إيليا. قال هذا النبي خلال لقائه بالرب على جبل حوريب: «إنّي غرت لربّ الجنود لأنّ بني إسرائيل نبذوا عهدك وهدموا مذابحك وقتلوا انبياءك بالسيف وبقيت أنا وحدي وهم يلاحقوني ليقتلوني» (١ مل ١٩: ١٠).

٢ - ضربات مصر (خر ٧ - ١١)

نحن أمام دراما. شخصان يتواجهان: موسى وفرعون. يقف هارون قرب موسى كشخص يرافقه دون أن يلعب دورًا كبيرًا. أمّا الإسرائيليون فهم لا يظهرون على المسرح إلاّ في الختام. ونجد قرب فرعون حاشيته. أمّا سحرته، فما يعتمّون أن يتركوا الساحة في المرحلة الثالثة. أساس الدراما: أراد موسى أن يقود العبرانيين الى الصحراء ليحتفلوا بعيد الرب. ولمّا رأى فرعونَ يرفض طلبه، إستعاد سلسلة من المعجزات تثبت قوة الله الذي أرسله وتجعل ملك مصر يرتعب فيستسلم. هناك تسلسل في الأحداث ينتج عنها تحليل لنفسية الخاطئ المتصلّب.

نحن هنا أمام ثلاثة تقاليد: اليهوهي والالوهيمي والكهنوتي. إنّ الراوي أخذ حريّته في سرد الوقائع ليبيّن قدرة الله التي لا يقف أحد بوجهها. هي معجزات، أي شيء مدهش، شيء لا يحدث كل يوم، شيء غير عادي (مز ٧:٧). هي تحذير ينبّه الإنسان إلى الشرّ المقبل (أش ٨:١٨؛ ٢٠:٣). هي عجائب بالمعنى الحصري، وهي أيضاً أحداث طبيعية تكون بمثابة علامة وأمثولة ومحنة (تث ٤:٣٤؛ ٧:١٩؛ ٢٨:٦؛ ٢٩:٢). وكلمة «غير عادي» لا تعني فائق الطبيعة. والكلمة العبرية التي تترجم معجزة هي كلمة تعني آية وعلامة. العلامة هي ما يساعدنا على أن نتعرّف إلى شخص أو إلى شيء ما. الآية تعني مرارًا علامة تدلّ على حضور الله وعمله. ونتحدّث عن ضربات مصر. نقرأ هذه الكلمة في خر ٩:١٤ وهي تعني نكبة تأتي بطريقة سريّة يرسلها الله ضد شعب، كالوباء مثلاً (عد ١٤:٣٧؛ ١٧:١٣؛ ١ صم ٦:٤، ٢ صم ٢٤:٢١).

نودّ أن نقرأ هذه النصوص فنرى كلام الله من خلال التقاليد الكتابيّة والطبقات الأدبيّة (المفردات، التردادات، الجمل الاعتراضية...). كما نضع جانبًا هذه الصور الملوّنة التي نجدها في بعض الكتب التقوية.

في خر ٧:٨ - ١٣، نجد قبل بداية الرواية، حلقة صغيرة مؤلّفة من فرعون وحاشيته. نحن أمام مجرد تنبيه يلعب فيه قضيب موسى (سيصبح قضيب هارون في التقليد الكهنوتي) دورًا أساسيًا. وعندما يبتلع قضبان السحرة، فهو يدلّ على قوة الله التي تتغلّب على كل مقاومة وخاصة سلطة السحر (الحية أو التنين مع لاويتان أو رهب يمثّلان حلفًا معاديًا لله (أش ٢٧:١؛ أي ٣:٨؛ ٩:١٣).

في خر ٧:١٤ - ٢٥ نقرأ عن النيل الأحمر. تتكرر آ ١٤ (تقسّي قلب فرعون) وآ ١٦ (إله العبرانيين بعثني) فتعطيان القارئ الفكرة الأساسية. المشهد: يقف رجل الله وجهًا لوجه مع أقوى سلطة بشرية (نهر الليل هو إله). بدأ الخبر مع المياه المأخوذة من النهر (آ ١٧ - ١٨)، ثم وصل إلى كل مياه النهر (آ ٢٠ - ٢١)، وأخيرًا إلى كل المياه التي في مصر (آ ٢٢). ظاهرة النيل الأحمر معروفة، وهذه ليست مضرّة بمصر. ولكنّ بعض المفسّرين رأوا في هذا اللون الأحمر الدم الذي سفكته مصر عندما قاومت الله.

في خر ٧:٢٦ - ٩:١٥. إهتم الكاتب بأن يعطينا لا تصويرًا تاريخيًا، بل تذكيرًا يقدّم لنا المعنى والمدلول. نلاحظ قدرة رجل الله (آ ٤ - ٥) وسيعرف السحرة أنّ إصبع الله هنا (آ ١٥).

هذه الأخبار هي من التقليد اليهوهي في قسمها الأكبر (٨٦ من أصل ١٢٥ آية). وهو لا يذكر إلاّ سبع ضربات. التقليدان الباقيان لم يزيدا كثيرًا على سير الضربات، بل شدّدا على الطابع الخارق لهذه الضربات. وهذا ما يفهمنا أنّ التقاليد الثلاثة تصرّفت بحرية إنّ في رواية الأحداث أو في عرضها أو في تفسيرها وإعطاء معناها (مز ٧٨: ٤٤ – ٥١).

وننظر إلى الطريقة الأدبية والفنية في عرض كل ضربة من الضربات: هناك مخطط متشابه وتعابير مقولبة. نجد تقريبًا ما يلي: الإعلان عن الضربة، إيقاف الضربة، الحديث عن عدم جدواها بسبب عناد فرعون. هذا ما نجده في ٧: ١، ٢، ٤، ٥، ٧، ٨. أما في ٧: ٣، ٦، ٩، فنجد تصويرًا للنكبة وملاحظة عن تصلّب فرعون. وهناك عبارات تتكرّر: أطلق شعبي ليعبدوني (٧: ١٦، ٢٦؛ ٨: ١٦). تقسّى قلب فرعون وأبى أن يطلق الشعب (٧: ١٤؛ ٨: ٢٨). وتقسّى قلب فرعون ولم يسمع لهما كما قال الرب (٧: ١٣، ٢٢؛ ٨: ١١،١٥). تعلم أنّي أنا الربّ (٧: ١٧؛ ٨: ١٨؛ ١٠: ٢).

نجد تسلسل مشاهد وخطابات مختلفة تعبّر عن تفكير الكاتب الإسرائيلي في عملية صراع متبادل. وتصير الضربات اكثر قساوة وتنتهي بالضربة القاضية. الله هو الشخص الأساسي في هذه الدراما، إنّه حاضر، إنّه يتكلّم ويفعل وإن لم يكن منظورًا.

كيف يمكننا أن نتصوّر هذه الضربات العشر؟ (مجرّد افتراض). إرتفعت مياه النيل في تلك السنة بطريقة غير عادية، واحمرّت كثيرًا فاعطى موسى للظاهرة تفسيرًا مقلقًا. مرة ثانية كثرُ عدد الضفادع بصورة هائلة ففسّرها العبرانيون على أنّها ضربة من الله يقاصص بها المصريين. ويشتدّ الضيق عندما تأتي نكبات أخرى. الذباب، الامراض المعدية على الناس والحيوان. والأقليّة التي تريد أن تعيّد لربها فيمنعها الفرعون، ترى في ذلك إنذارًا من إلهها. وتأتي عاصفة فينزل البرد، وتأتي رياح رملية فيعمّ الظلام البلاد... وأخيرًا يعرفون أن بكر فرعون قد مات (أيكون قد مات بالوباء؟). المهمّ أن موسى يؤكّد بقوة أنها يد الله هي التي فعلت.

ونقول بطريقة ثانية. عندما كان الإسرائيليون في فلسطين تذكروا تاريخهم الغريب وحفظوا في ذاكرتهم شيئًا عن ضربات ألمّت بمصر ساعة كان جدودهم يتركون تلك البلاد. فانطلقوا من هذه الذكريات واعطوا تفسيرًا عن انطلاق العبرانيين والصعوبات التي واجهتهم والطريقة التي فيها تغلّبوا على هذه الصعوبات بفضل تدخّل الله. فأخذ

الكتّاب هذا التقليد وجعلوا منه رواية يقرأونها في حفلاتهم المقدّسة، وأعطوها طابعا دراماتيكيا ليفهم الشعب حقبة مهمة في تاريخه.

٣ - عبور البحر الأحمر (١٤ : ١ - ٣١)

تقليدان يتحدّثان عن هذا العبور (فقط آ ١٩ - ٢٠ من التقليد الالوهيمي). التقليد اليهوهي يصوّر نفسية فرعون والمصريين (آ ٥ - ٦) ونفسية الإسرائيليين (آ ١٠ - ١٢) كما يصوّر الله بطريقة أنطروبومورفية (آ ٢٤ - ٢٥. يضع الفوضى في جيش المصريين ويخلع دواليب مركباتهم). اما التقليد الكهنوتي فهو لا يصوّر المشهد، بل يشدّد على قساوة قلب فرعون (آ ٤، ٨، ١٧) وعلى قوة الله الظاهرة (آ ٤، ١٧ - ١٨). لا يتحدّث كاليهوهي عن تلك الريح الشرقية الشديدة (آ ٢١) بل عن عمل الله المباشر (آ ٢٦ - ٢٧). ويضخّم الأمور فيتحدّث عن كل جيش فرعون، عن كل فرسانه (آ ١٧، ٢٣، ٢٦، ٢٨).

٤ - المنّ والسلوى (١٦ : ٤ - ٣٦)

نقرأ في هذا الفصل المتقطع ثلاثة أفكار رئيسية: تذمّر الشعب في الصحراء. مأكول عجيب اسمه المن. تحديد نظام المن من أجل حفظ السبت.

في هذا النصّ يهتم الكتاب بالمنّ أكثر منه بالسلوى (أتكون طيور رحالة حطّت هناك من التعب؟). نجد في آ ١٣ صورة لسقوط المن والسلوى، ثم كلمة عن طعم المن. هذا كل ما عندنا من تصوير للأمور (عد ١١ : ٣١ - ٣٢). ولكنه تقليد أكيد رغم أنّه لم يَقُل شيئًا عن الزمان والمكان والظروف (في الصحراء هناك شجرة خاصة تعطي هذا النوع من الطعام بشكل صمغ. ولكنّ كل هذه الكمية!).

إنطلق التقليد من واقع معروف، وهو أنّ رجال موسى استفادوا من طعام ما كانوا ينتظرونه، وهم رعاة يعيشون من محاصيل قطيعهم. واكتشاف مثل هذا الطعام وفي ظروف غير عادية، بدا وكأنّه معجزة إمّا بسبب الكمية الموجودة أو بسبب وجودها في ذلك الوقت. هي معجزة لأنّها تدل على عمل العناية الحاضرة مع شعبه. وهذه الظاهرة حدثت مرات متكرّرة فلفتت نظر الشهود. وكان الخبر الكتابي، وهو صحيح في أساسه، فأخذه الرواة

والكتّاب الذين ما كانوا يعرفون ما هو المنّ، ولا إسرائيل ونحن أيضاً لا نعرف ما هو المنّ. فتصوّروا هذه الظاهرة وعمّموها (آ ٣٥: أكلوا المن ٤٠ سنة) وجعلوا منها نموذجًا لاهتمام الله بشعبه حتّى في قضية الطعام والشراب (المياه في الصحراء). شدّد التقليد اليهوهي على عناية الله بشعبه. وشدّد التقليد الكهنوتي على أهمية الحفاظ على راحة السبت. ومُزج التقليدان فصار نزول المن يمتدّ على ستة أيّام، وهكذا يحفظ بنو إسرائيل اليوم السابع. أجل صار التشديد في الرواية على حفظ يوم الربّ.

٧ – الليتورجيا وكتب الطقوس

١ – الليتورجيا أو خدمة الرب

خدمة الرب هي جواب شعب العهد لمن حدّثه وكشف له عن ذاته. هذه هي الحياة داخل العهد. وكل ما عمله الله إنّما كان موجّهًا إلى هذه الحياة. حرّر الله شعبه من عبودية الأجنبي، كما حرّره من كل ما يقيّد قلبه. دعاه إلى تغيير تاريخ الكون وتاريخه الخاص، وكلّ هذا ليساعده على تكريس ذاته لخدمة يجد فيها كمال مصيره وملء حياته. هذا هو تعليم سفر الخروج الأساسي.

علّمنا الكتاب معنى الخدمة، وهي نشاط نقوم به من أجل الغير. وعندما نحكي عن خدمة الله، تكون هذه الخدمة تعلّق القلب والفكر بإرادة الله، والتزامًا عميقًا يظهر في استعداد دائم لكي نتمّ ما يطلبه الله منا، وخاصة في أفعال الدين والعبادة.

والعبادة تعبير خاصّ ومميّز عن خدمة الرب. هي أعمال يقوم بها الإنسان، فتظهر عواطف قلبه عندما يقترب من ربّه. هي عمل داخلي يظهر عبر الوقائع الحسيّة. هي عمل أناس يعبّرون به عن وحدة الروح فيهم من أجل الخدمة العظمى. هذه العبادة التي تقوم بها جماعة تصلّي أمام ربّها، وتقدّم له خضوعها، نسمّيها الليتورجيا.

إنّ الليتورجيا تستعمل الوقائع الحسيّة كما تستعمل اللسان وغيره من العلامات، فتعبّر عن صلاة الجماعة بكلمات وأناشيد، بأعمال وحركات وأشياء في مكان محدّد وزمان ثابت. وتأخذ اشكالاً مختارة، متفقًا عليها، متنوعة وجميلة، وهدفها التعبير عن روح المشتركين وتقوية هذه الروح، وتوجيه القلوب والسجود وسائر أشكال الصلاة. ويمكن الليتورجيا أن تكتفي بالشيء القليل إذ إنّ الطقوس التي تتمّ هي رموز تحمل المعاني المعبّرة.

والليتورجيا عمل يشارك فيه عدد كبير. إذن لا بدّ من أن نهيّئها ونحدّد العناصر والحركات والأزمنة والأشياء. هذا هو هدف التعليمات الطقسية، وهي ضرورية من أجل تناغم العمل الليتورجي. وهذه التعليمات تكون مفصّلة تفصيلاً دقيقًا، وإلاّ غرق الاحتفال الليتورجي في الفوضى والارتجال. فإذا وضحت التعليمات، عرف كل واحد مكانه ودوره، وكانت الليتورجيا سمفونية تتجمّع فيها الأصوات لتعطي لحنًا واحدًا. من هنا وُلدت كتب الطقوس.

والليتورجيا التي هي فعل عبادة حيّة عند أناس يعيشون التاريخ، تتطوّر وتتكيّف بحسب ظروف الحياة، وحاجات الأزمنة، ومتطلّبات الحياة الدينية في جماعة مصلّية. هكذا تطوّرت عبر العصور الليتورجيا في إسرائيل كما في الكنيسة التي ورثت غنى التوراة وجدّدت كل شيء في شخص المسيح. وجاءت الكتب الليتورجية غنيّة بكل هذه التعليمات. غير أن قراءتها مملّة، وهي لا تهمّ إلاّ الباحث في الأشياء القديمة، غير أنّها تعبّر عن إيمان وعقيدة وعن حيوية دينية. ولهذا تستطيع النصوص الليتورجية أن تحمل إلينا تعليمًا له فاعليته وقيمته الدائمة، كما أنها تساعدنا عبر الروبريكات على اكتشاف الحياة الليتورجية التي توصل القارئ إلى اختبار ديني عميق وتفتح في قلبه استعدادات داخلية.

٢ - التوراة الليتورجية (خر ٢٥ - ٣١، ٣٥ - ٤٠)

تبدو هذه الفصول ككتاب الطقوس. نجد في ف ٢٥ - ٣١ خطابًا يوجّهه الله إلى موسى فيأمره ببناء معبد يتحرّك وسط شعبه السائر في الصحراء. وفي ف ٣٥ - ٤٠، نجد تنفيذ البرنامج الذي أمر به الرب. إن ف ٢٥ - ٣١ تُعدّد بترتيب وتفصيل كل ما يتعلّق بتابوت العهد والتقدمة والشمعدان ذات السبع شعب (ف ٢٥). ثم تتحدّث عن الستائر (ف ٢٦) ومذبح التقادم (ف ٢٧)، قبل أن تصف الملابس الليتورجية التي يرتديها خدَمة المعبد (ف ٢٨). واخيرًا، تصوّر الاحتفالات المتعددة.

ونجد في ف ٢٥ - ٤٠ إعادة لما قرأناه في ف ٢٥ - ٣١. والفارق الرئيسي أنّنا بدل أن نقول: «إصنع» نقول «وصنع» (موسى). قابل مثلا بين ٣٦: ٨ - ٣٨ و ٢٦: ١ - ٣٧؛ قابل بين ٣٨: ١ - ٢٠ و ٢٥: ١٠ - ٣٩.

المعبد خيمة يحملها البدو عبر تنقّلاتهم في الصحراء. يفكّونها حين يتوقّفون، ويركّبونها حين ينطلقون. ولكنّها كبيرة جدًا. فقياساتها هي نصف قياسات هيكل اورشليم وهي

مقسّمة إلى القدس وقدس الأقداس (٢٦: ٣٣). ولن نتوقّف على أواني الفضة والنحاس التي تفترض صنّاعًا مهرة لا نجدهم عند رعاة وبدو. لما دوّن الكتّاب هذه النصوص جعلوا الهيكل نصب عيونهم وصوّروا خيمة المعبد على شكله.

٣ – تاريخ معبد الصحراء

بدأ هذا التاريخ في زمن موسى. وكانت خيمة موسى خيمةَ الرئيس والقائد والكاهن والوسيط. وزاد احترام الناس لهذه الخيمة، لما تأكّد العبرانيون أنّ الله يلتقي فيها بموسى فيكشف له عن حضوره ويوصل إليه كلامه. ولهذا سُميت خيمة اللقاء او خيمة المحضر (٣٣: ٧). وكان الناس يأتون ليسألوا الرب ويسمعوا كلامه. وتخبرنا النصوص عن تابوت عهد الرب (عد ١٠: ٣٣). لا نعرف أصله، كما لا نعرف كيف كان مصنوعًا. إنّما نعرف أنّه كان رمز حضور الرب وسط العبرانيين خاصة وقت الحروب.

عند دخول العبرانيين إلى فلسطين، ستزول الخيمة المقدّسة، بينما تبقى ذكرى التابوت مرتبطة بهذا الدخول. فالتابوت علامة لتجمّع القبائل، وعربون لحضور الله مع شعبه وسط المعارك. وهو ينتقل من مكان إلى آخر (جلجال، شيلو، عند الفلسطيين ١ صم ٧: ١ – ٢) قبل أن يُوضع نهائيًا في هيكل سليمان ثم يحترق مع الهيكل سنة ٥٨٧.

لمّا هُدم هيكل اورشليم، صُعق الذين بقوا أحياء بعد أن زال من الوجود رمز حضور الله وسط شعبه. زال العهد وزال الرجاء، وأتلف العدوّ كلّ شيء في الهيكل (مز ٧٤: ٣). ولكنّ سيكون لله في الجلاء صوت جديد. سيستعمل فم حزقيال الذي أخذ يشجّع رفاقه في المنفى، ويؤكّد لهم أنّ حضور الله لا يرتبط بمعبد أورشليم. فالله ليس إله مكان، بل إله جماعة تلتئم باسمه (حز ١١: ١٦). وبشّر حزقيال شعب الله بأنّه سيخرج من المحنة ويُنقّى من كل شرك فيبني للربّ مسكنًا جديدًا تقوم فيه أعمال العبادة الحقة (١١: ١٩ – ٢٠). وسوف يرسم حزقيال تصميمًا لهذا الهيكل المنوي بناؤه والذي سيدلّ على قداسة الله.

٤ – غيرة بيتك أكلتني

وبروح حزقيال كتب هؤلاء الكهنة اللاويون في الجلاء ما نقرأه في سفر الخروج والعدد واللاويين (الأحبار)، فهيّأوا رجوع الجماعة إلى أورشليم، وأعطوها برنامجًا دينيًا جديدًا. وسعوا في جمع التقاليد القديمة، فكانت كتاباتهم شهادة لإيمانهم بأصول عبادة يهوه

التاريخية، كما شهدوا بوجود معبد كرّسه موسى للرب. وكانوا، وهم يكتبون عن الماضي، يفكرّون بالحاضر والمستقبل. قالوا: إذا كان آباؤنا خدموا الرب في الصحراء بهذه الطريقة العظيمة، فكيف يجب أن نعبده نحن الموجودين في ظروف أفضل من ظروف الصحراء. وهكذا كان تصوير الخيمة ولوازم العبادة مناسبة للتذكير ببعض العوائد، كما كان مناسبة للتوقّف على طريقة للعبادة لا تزول من شعب الله.

٥ - سرّ الحضور الإلهي

الله هو في كل مكان، ولكنّنا لا نلتقيه في كل مكان. فلا بدّ للقاء من حضور ظاهر وعلاقة حقيقية شخصية. الله حاضر عندما يتدخّل في حدث من الأحداث أو في كلمة من الكلمات. ولكنّ الله قدّوس. عندما يظهر على إنسان، يشعر هذا الإنسان أنّه اقترب من القداسة الإلهية وأنّ المكان الذي ظهر فيه الله مكان مقدس (قُدس، مَقدِس، معبد). هذا هو أساس قدسيّة بعض الأماكن في فلسطين: بيت ايل، شكيم... ويصبح المكان مقدّسًا عندما نضع فيه شيئًا نعتبره مقدّسًا وموضوع عبادة. هكذا صارت أورشليم مقدّسة لما وُضع فيها تابوت العهد، ثمّ بُني فيها الهيكل. ولكنّ الله لا يرتبط بأورشليم، المكان الذي اختاره، إلاّ إذا عاش الشعب التقوى والأمانة، وسار في الطريق المستقيم.

٦ - الخدام المكرّسون

عبّر سفر المزامير عن تعلّق إسرائيل ببيت الرب وهيكله بعد الجلاء بإيمان وحماس عميقين (مز ٢٣:٦؛ ٢٤:١ - ٦؛ ٢٦:٨؛ ٢٧:٤...). هذه النصوص كتبها كهنة اشتعل قلبهم حبًّا لمكان مقدّس التقوا فيه الرب وخدموه كما اراد.

ولا بدّ لبيت الرب من خدّام مختارين ومتخصّصين في هذا العمل. قال الرب: «وأنت قدّم أخاك هارون مع أبنائه ليكونوا لي» (٢٨:١، ٣، ٥). «تقدّسهم فيكونوا لي كهنة» (٢٨:٤١؛ ٢٦:١). «أقدّس خيمة اللقاء والمذبح، أقدّس هارون وأبناءه ليكونوا كهنة لي مدى أجيالهم» (٣٩:٤٤؛ ٤٠:١٥). هذه النصوص المكتوبة في عهد الجلاء تعطينا فكرة عن الدعوة الكهنوتية، وتؤكّد على مبادرة الله واختياره. رغم أنّ أبناء هارون (بني لاوي ٦:١٦ - ٣٣) هم كهنة بالولادة بانتسابهم إلى قبيلة كهنوتية، إلاّ أنّه يجب أن يحسبوا نفوسهم مدعوين من الله عبر شخص جدّهم هارون.

إختار الله إسرائيل شعبًا كهنوتيًا من بين كل الشعوب ليقوم في العالم بالخدمة المقدسة. هي خدمة لم يخترعها بنفسه، ولم ينظّمها، بل خدمة تشهد على طاعته لله وخضوعه له. والكهنة الذين يريدهم الله لخدمته هم مقدّسون كالمعبد، وككلّ شيء يقرِّب لله. إنّهم مفصولون عن الاستعمال العادي ليكونوا مُلك الله. تقدّسوا وتكرّسوا في ممارسة وظيفتهم. ويعبّر النص عن هذا التقديس بواسطة الملابس المقدّسة والحفلة التي فيها يرتدي الكاهن هذه الملابس (٢٩:١ ي؛ ٤٠:١٢ - ١٥؛ لا ٨ - ٩) ويُمسَح بالزيت المقدس المعطّر (القوّة، الوداعة، الرضى). كان الملوك يُمسَحون في الماضي، فيُعطى لهم روح الرب ليقودوا الجماعة ويخدموا الرب. وبعد الجلاء، زالت الملكية، فانتقلت خدمة الله والجماعة إلى الكهنة، ولهذا مُسحوا بالزيت لتكون لهم مواهب الرب.

VI - الوصايا العشر

١ - روح الوصايا العشر

يعرف القارئ أن الوصايا العشر وصلت إلى شعب الله عبر موسى. كما نجد وحي متطلّبات الله هذه بين إعلان العهد (ف ١٩) وبين الاحتفال به (ف ٢٤). فكانت هذه الوصايا بالمعنى الحصري شريعة العهد. أسلوب موجَز ومقتضب لا يملأ صفحة واحدة في الكتاب. مضمون ديني وأدبي عميق جعل لهذا النصّ مكانة خاصة في تقليد شعب الله واحترامًا لدى الشعوب عبر التاريخ. كُتب هذا النص بإيمان من اجل المؤمنين بالله. فلا نستطيع أن نفهمه كليًا إن لم يلقِ الوحيُ عليه ضوءه الدائم.

ليس نص الوصايا صورة قانون الإيمان الذي به يعبّر الإسرائيلي عن ديانته، ولا هو يلخص الأدب الإسرائيلي. إنّه نداء من الرب بلغة المخاطب: لا تقتل، يقول الرب. أنت، لا تسرق. ولكنّ هذه الكلمات لا تدعو كل إنسان بمفرده. هي وصايا الله في جماعة العهد الملتئمة للعمل الديني. وصايا موضوعها العلاقات بين الأفراد على ضوء الإيمان المشترك، وهي عهد يوحّدهم بعضهم ببعض.

الوصايا شريعة الجماعة، فلا فصل بين ما هو ديني وعقائدي وبين ما هو اجتماعي وأدبي. لا فصل بين الوصايا الأربع الأولى وبين الست الاخيرة، لأنّ الإيمان يؤثّر على

مجمل الحياة الشخصية والجماعية، كما أنّ حياة الفرد والجماعة ترتبط بهذا الايمان. هذه الوصايا ليست كل ما يطلبه الله من مؤمنيه (فالتوراة تحتوي غيرها من الوصايا والشرائع والفرائض...)، بل هي بعض الخطوط الكبرى لخّصها موسى في عشر كلمات، وسيلّخصها الانجيل في اثنين: أحبّ الله، احب القريب.

وتتّخذ الوصايا معناها العميق إن وضعناها في هذا الجو الديني، وفي دينامية تاريخ الشعب المختار، وربطناها بتقليد إسرائيل في زمن سيناء، وجعلناها في مُجمل أحداث سفر الخروج. إن فصلناها عن هذا الإطار، خسرت كلّ معناها. في سفر الخروج نقرأ قصة شعب الله الذي يجب أن يتحرّر ليكرّس نفسه لخدمة ربه. لقد تحرّر من عبودية مصر، ولكنّ أخطار عبودية جديدة تلوح في الأفق. أما يستطيع العبرانيون أن يعبدوا آلهة أُخرى (الأصنام بكل أشكالها) بدل الرب مخلصّهم (الوصية ١، ٢)؟ أما يمكنهم أن يتركوا خدمة إلههم فيسيروا في طريق لا تؤدّي إلاّ إلى الخطيئة (الوصية ٣، ٤)؟ أما يمكنهم أن يُلحقوا الضرر ببعضهم، فيمنع الإنسانُ صاحبَه من أن يتحرّر، فتنهدم الجماعة وتتعطّل العلاقة والمشاركة، ولن يستطيع كلّ واحد أن يلعب دوره في خدمة الرب (الوصايا ٥ – ٩)؟ أما يستطيع الانسان أن يترك الشهوة، وهي أساس كل شرّ، تعشّش في قلبه دون أن يقتلها (الوصية ١٠)؟

وصايا مكتوبة بلغة النفي («لا تقتل») ليكون لها وقع أقوى. وصايا تصل بنا إلى العمل، والعمل معارضة وصراع وتحرّر. وصايا تطلب من الشعب أن لا يتصرّف كباقي الشعوب. بهذه الوصايا أعطى الله شعبه مشيئته والوسيلة لأن يتّصل به ويحبّه.

٢ – بنية الوصايا العشر

هناك طريقتان لسرد الوصايا العشر. الأولى كتابية وهي التي يفسّرها شرّاح الخروج والتثنية، والثانية تعليمية انطلقت من الكنيسة اللاتينية فحذفت الوصية الثانية (الصور المنحوتة) وقسمت الوصية الأخيرة إلى وصيتين. هناك عرض للوصايا العشر في تث ٥ :٦ – ١٨. الوصايا هي هي، ولكن بعض الأسباب تبدّلت. لماذا نحفظ يوم الرب؟ لأن الرب استراح بعد أن خلق العالم في ستّة أيّام (خر ٢٠ :٨ – ١١). هذا في سفر الخروج. أما في سفر التثنية، فالمشترع يتطلّع إلى الخلاص من أرض مصر والحرية الجديدة التي

حصل عليها الشعب. النصوص الأولى كانت مكتوبة في تعابير مقتضبة. لا تسرق... ولكن جاءت التقاليد اللاحقة فوسّعتها ووضّحتها وأعطت أسبابًا تدفع الناس لأن يحفظوها ويعملوا بها.

VII – العجل الذهبي (خر ٣٢)

١ – العجل الذهبي

يخبر خر ٣٢ كيف أنّ الإسرائيليين قلقوا لغياب موسى الطويل، فطلبوا من هارون أن يصنع لهم إلهًا يسير أمامهم. فجمع هارون حلل الناس، وأذاب الذهب، وصنع تمثال عجل، ونظّم العبادة حول هذه الصورة. فأعلن الرب لموسى جحود إسرائيل، وطلب منه أن ينزل بسرعة إلى هذا الشعب القاسي الرقاب. لقد أراد اللهُ أن يفني الشعب المتمرّد وينطلق في تاريخ جديد مع موسى، كما سبق له ففعل مع نوح. صلّى موسى، فهدأ غضبُ الرب بصلاته. ولكنّه، عندما وصل إلى أسفل الجبل، كسر لوحَيْ العهد وأجرى العقاب على الخاطئين.

لم يُرد هارون (ولا يربعام فيما بعد ١ مل ١٢ : ٢٦ – ٣٣) أن يترك إله إسرائيل، ولكنّه سعى ليستفيد من رمز الثور والعجل في عبادة يهوه. كانت تلك صورةً تعوّدت عليها الشعوب المحيطة بإسرائيل (إله العاصفة، بعل – هدد يصوَّر واقفًا على ثور، علامة القوّة والخصب). ولم يكن المؤمنون يخلطون بين الإله وبين صورة الحيوان، لأنّ الصورة كانت بمثابة عرش او موطئ أقدام لإله يبقى محجوبًا عن الناس. أما كان ذلك دور الكاروبيم في الهيكل؟

ولكنّ مثل هذه الحالة لن تساعد على التمييز بين يهوه وآلهة الكنعانيين. إن كان إسرائيل يستعمل الصورة التي يستعملها الكنعانيون فهو سيعبد آلهتهم. ولهذا قام أنبياء يعارضون هذا التصرّف. قال احيّا ليربعام (١ مل ١٤ : ٩): «وقد زاد عملك سوءًا على كل من قبلك، وصنعت لنفسك آلهة أخرى ومسبوكات لتغيظني». وقال هوشع (٨ : ٥ – ٦): «قد سمج عجلك، أيتها السامرة، واضطرم غضبي عليهم... قد صنعه صانع فليس بإله. ان عجل السامرة سيصير رفاتًا» (رج هو ١٠ : ٥). إن استعمال صورة العجل في عبادة يهوه يعني نقض العهد مع الرب، مهما كانت النوايا حسنة.

٢ – صلاة موسى تحمل غفران الله للشعب

ليست الكلمة الأخيرة لخيانة الشعب ولا لغضب الله. فصلاةُ موسى ستخلّص العهد من الانحلال، وغفرانُ الرب سيسيطر على كل شيء. صلّى موسى صلاة محامٍ يحاول أن يقنع الله بالرجوع عن قراره بالتخلّي عن شعبه. وبدأ دفاعه داعيًا الله إلى النظّر، لا إلى أفعال إسرائيل، ولكن إلى عمل الرب في الماضي ووعوده. إن أمانة الله لنفسه ستحفظ العهد وتثبته.

أ – قال الله لموسى: شعبك الذي أخرجته من أرض مصر. فأجابه موسى: لا، بل هو شعبك انت، وقد أخرجته من أرض مصر بذراع قويّة. مهما كان إسرائيل خائنًا، فهو حصيلة عمل الله الذي خلّصه من عبودية مصر. مهما كان الابن عاقًا فهو يبقى ابنًا.

ب – على الله أن يحافظ على صيته. اختبر المصريّون قوّة الله. وهم سيعتبرون هذه القوة ضعفًا، لأنّها لم تصل بمشروع الله إلى تمامه. ثمّ إن ترك الرب العنان لغضبه، أما يكون عدد من الإسرائيليين الثائرين على حق حين قالوا (خر ١٧ : ٣) بان هذه المغامرة آخرتها الفشل. فإن انتصر غضبُ الله، كان اسم الله المغلوبَ الأكبر.

ج – الله مرتبط بأمانته، وهو قد حلف للآباء، والتزم بأن يعطيهم نسلاً ويؤمّن لأبنائهم أرضاً. فإن أراد الله أن يبدأ مع موسى من جديد فلن يقال فيما بعد: أبناء إبراهيم، بل أبناء موسى. وما الذي يبرهن لموسى أنّ الله سيكون أمينًا لعهده الجديد إذا عاد الشعب فثار على ربّه من جديد؟

لم يتجاسر موسى أن يطلب من الربّ ما يجب أن يطلبه، أي المغفرة. هو يتحدّث عمّا عمله الله ووعد به، وعمّا سيُقال عنه إن لم يفعل. لكنّه لا يجسر أن يقول: إغفر وأنت لا تنتظر إلاّ أن تغفر. حبّه ورحمته هما اكبر من غضبه (خر ٣٤ : ٦ – ٧). حياء موسى وتواضعه منعاه من ذلك، ولكنّ صلاته كانت كلّها أملاً بأنّ الله إله رحيم وغفور. ولقد سمع الله صلاته ومنح الغفران للشعب ولكن بطريقة مشروطة لئلاّ ينسى متطلّبات العدالة الإلهيّة.

٣ – معنى هذا الحادث

من أين يأتي هذا النصّ؟ بعضهم يُرجعه إلى التقليدين اليهوهي أو الالوهيمي، والبعض الآخر يحكي عن دمج بين التقليدين حدث غداة سقوط السامرة (سنة ٧٢١)، عندما أراد حكماء حزقيا أن يجمعوا تقاليد الشمال والجنوب الدينية. وتساءل الكاتب عن

سبب زوال مملكة الشمال: أما عاقب الله شعبه بسبب خيانته التي ظهرت خاصة في عبادة بيت إيل وعجلها في زمن يربعام؟ وهكذا تذكّر الكاتبُ قصّة العجل الذهبي في سيناء، وجعل معها صلاة موسى التي حصلت على الغفران الإلهي. فأراد أن يقول للبقية الباقية من مملكة الشمال: لا، لم يرذل الله شعبه رغم الخطيئة والعقاب اللاحق. لم يرذل الله شعبه بطريقة نهائية، وهو يستطيع ان يحييه من جديد بفضل صلاة رجال أتقياء أمثال موسى، لأنّ العهد يستطيع أن يتجدّد ومواعيد الله باقية. فالرب يطلب من إسرائيل الأمانة للعهد لتتم له المواعيد. الكلمة الأخيرة ليست كلمة الغضب بل كلمة المغفرة والمحبّة شرط أن يعود إسرائيل عن خطيئته.

VIII – الفصح (خر ١٢)

يحتوي خر ١٢ النصوص الأساسية عن الفصح. وهو يجعل الرتبة الطقسية في إطار خبر يعطيها كلّ معناها المأساوي. الاحتفال بالفصح يرتبط بتحرير إسرائيل من العبودية بفضل سلسلة من تدخلاّت الله، وآخر تدخل له كان لما ضرب أبكار مصر ولم يمسّ أبكار العبرانيين (١١: ٥؛ ١٢: ١٢). إستقى هذا الفصلُ معلوماتِه من مصادرَ عديدة. من هنا المراجعات وحتّى التناقضات: هل أكل الشعب الفصح في كنعان أم في الصحراء؟ وعلى هذا يقول النقاد إن ١٢: ٢١ – ٢٧ هو القسم الأقدم. أما ١٢: ١ – ١٤ فهو قسم متشعّب كتبه الكهنة بعد الجلاء وأقحموا فيه تقاليد قديمة اخذوها من عالم البدو (نجد شيئًا منها في تث ١٦) بعد أن شدّدوا على مركزية العبادة في الهيكل.

١ – المعنى القديم للفصح

يبدو أنّ العبرانيين احتفلوا بالفصح قبل الخروج (نص ١٢: ٢١ يفترض ذلك). إنه هذا العيد الذي أرادوا الاحتفال به في الصحراء فلم يسمح لهم فرعون (٣: ١٨؛ ٥: ١؛ ٧: ١٦؛ ٨: ٢١ – ٢٤). لا شك أنّ هذا العيد احتفل به الساميون الرعاة ليحفظ الاله قطيعهم من كل الضربات (٥: ٣). في الربيع ساعة تضع المعز والغنم تَذبح كلُ مجموعة عائلية حيوانًا لتكفل خصب القطيع ونموّه. ثمّ يضعون الدم على عمود الخيمة ليبعدوا قوى الشر وشياطين الصحراء. وكان هذا العيد علامة انطلاق الماشية في فصل الربيع بحثًا

عن الكلأ والماء. يحتفلون بالعيد ليلاً وهم لابسون ثياب السفر: أحقاؤهم مشدودة، نعالهم في أرجلهم، وعصيّهم بأيديهم، يحتفلون به ليلة البدر ليكون لهم النور الكافي.

في إحدى السنوات، ولأسباب أمنية (١ : ١٠)، خاف الفرعون أن تتأخّر أعمال البنيان، فمنع العبرانيين من أن يخرجوا إلى الصحراء ليقدّموا ذبيحة الربيع. فتدخّل الله وأخرج شعبه بطريقة نهائية. فصار طقس الرعاة القديم تذكارًا لهذا الخلاص العجيب، وأخذ معنى جديدًا. وظلّ هذا العيد موضوع احتفال يذكّر بني إسرائيل، وقد سكنوا ارض الميعاد، بموقف السهر والاستعداد الذي وقفه آباؤهم لما جاء الله ليخلّصهم.

٢ – السياق أو النصّ الكامل

تدخل رتبة الفصح في خبر الضربة الأخيرة. لما قُتل ابكارُ مصر، أجبر فرعون على الخضوع لقوّة الله. كان الخروج نتيجة هذه الضربة (١٢ : ٤١، ٥١). لم يكتفِ الملك بأن يسمح للعبرانيين بالذهاب، بل طردهم نصف الليل ليذهبوا إلى الصحراء ويقوموا بعمل عبادتهم كما يرتئون (١٢ : ٣١). لقد كان الله الأقوى في صراعه مع فرعون وآلهته (١٢ : ١٢) فظهر الاله القدير. ضرب أبكار مصر ليبيّن أن بكره هو إسرائيل (٤ : ٢٢)، ابن الله (حك ١٨ : ١٣). وربط التقليد الكتابي بين تدخّل الله هذا، وفريضة الفدية المقدّمة عن أبكار إسرائيل (٢٢ : ٢٨ – ٢٩) وقد صاروا مُلك الله بعد أن خلّصهم من الموت (١٣ : ٢ – ١٥). الفصح هو قبل كل شيء الاحتفال بولادة إسرائيل كشعب لله، وتحريره من مصر (تث ١٦ : ١) وسط عجائب أظهر الله فيها انه قريب من شعبه.

٣ – تقسيم النصّ

آ ١ – تُدخل طقس الفصح في سياق تاريخ العبرانيين في مصر.

آ ٢ – ١١ : تُصوّر طقس الذبيحة والوليمة الفصحية.

آ ١٢ – ١٤ : تُوضح معنى العيد وتربطه بالضربة العاشرة.

آ ٢١ ي : تُقدّم خطاب الرب الذي نقرأ فيه من جديد ما قرأناه في آ ٢ – ١١، وهو يربط تاريخ الخروج بطقس الدم. ثمّ تأتي فرائض أساسية.

٤ – متى تقدَّم الذبيحة؟

يُحتفل بالفصح ليلة بدر الشهر الأوّل من السنة بعد اعتدال الربيع (لا ٢٣ : ٥؛ عد ٢٨ : ٦). هذا الشهر، شهر السنابل (خر ١٣ : ٤؛ ٢٣ : ١٥؛ ٣٤ : ١٨؛ تث ١٦ : ١)، كان اسمه شهر أبيب (معناه سنبلة خضراء من الشعير أو غيره من الحبوب) قبل أن يأخذ اسم نيسان البابلي بعد السبي (نح ٢ : ١؛ اس ٣ : ٧). وهو يوافق شهر آذار – نيسان. والاحتفال بالفصح في الربيع يجعله عيد التجديد وتذكار الخلق.

٥ – الاستعدادات لوليمة الفصح (آ ٣ – ٧)

أ – الضحيّة

يختارونها منذ اليوم العاشر من الشهر ويعزلونها عن القطيع ليدلّون أنّها أصبحت مكرّسة للرب: حمل (أو صغير المعز، ١٢ : ٣ – ٥) لا عيب فيه كالحيوانات المعدّة للذبائح. حمل ابن سنة واحدة (أو مولود في السنة). كانت هذه الشروط تبيّن أنّ الفصح ذبيحة حقيقية (خر ١٢ : ٢٧؛ ٣٤ : ٢٥؛ تث ١٦ : ٥؛ حك ١٨ : ٩). يأكلون منه ما يجب أكله، ويحرقون الباقي فلا يكون هناك انتهاك للقدسيات. ولكن سيصبح الفصح فيما بعد ذبيحة شكر بعد أن صار الدم يُهرق على المذبح لا على عتبة الأبواب. تُذبح الذبيحة بين الغروبين، يعني بين غياب الشمس والليل، وساعة ذبيحة المساء في الهيكل (خر ٢٩ : ٣٩–٤١؛ عد ٢٨ : ٤). وتُحرق في النار ولهذا لا يُكسَر لها عظم (خر ١٢ : ٤٦؛ عد ٩ : ١٢)، رمزًا لخصب القطيع وضمانة ضدّ كل كسر عظم عند الناس والحيوان. ويكون الخبز فطيرًا، لا خمير فيه. نرى هنا آثار عيد هيّأه الرعاة على عَجَل. ولكنّ فكرة الوليمة المقدّسة جعلت الفطير ضروريًا، لأنّ الخبز الذي فيه خمير، ليس بطاهر لأنّ الخميرة تعني الفساد (١ كور ٥ : ٧ – ٨) والخبز الذي يرافق الذبائح يجب أن يكون فطيرًا (لا ٢ : ١١؛ ٦ : ١٠؛ قض ٦ : ١٩). هذا تقليد يربط الخبز الفطير بانطلاق العبرانيين على عجل قبل أن «يطلع» عجينهم (١٢ : ٣٣ – ٣٤). وهناك تقليد آخر (تث ١٦ : ٣) يجعل من هذا الخبز خبز الشقاء، فيذكّرهم بمرارة العبودية التي يذوقونها رمزيًا حين يأكلون الأعشاب المرّة التي كان البدو يجدونها في الصحراء فيستعملونها لتعطي نكهة للطعام وتطهّر الذبيحة من كل دنس.

ب – المدعوّون إلى الفصح

يحتفل المؤمنون بالفصح في العائلة. فان كانت العائلة صغيرة تدعو جيرانها (يكون عدد الآكلين أقله عشرة). ويستطيع العبيد والغرباء المقيمون (١٢ : ٤٤ – ٤٨) في وسط إسرائيل أن يشاركوا في الذبيحة شرط أن يُختنوا. فالاحتفال بالفصح امتياز خاص بجماعة إسرائيل (١٢ : ٣) الذين دخلوا العهد بالختان. وكلمة عدة (عدتا السريانية) تعني إسرائيل كجماعة دينية وليتورجية، وهذه الكلمة لم تظهر إلاّ بعد عهد سيناء. ولكنّ إسرائيل كان شاعرًا منذ أوّل فصح أنّه شعب الله وجماعة عبادة. وبما أنّ الذبيحة هي في أساسها ذبيحة عائلية، فالعائلة تبدو في هذا المجال خليّة العبادة المثالية. ولقد بقي الطابع العائلي للفصح حتّى يوم كانت الضحية تؤخذ إلى الهيكل. الكاهن يرشّ الدم، ولكنّ ربّ البيت يذبح الضحية. كان الفصح عيد العائلة وعيد القبيلة في حياة البداوة. ثمّ صاروا يحتفلون به في المعابد المحلّية (يش ٥). وحين أخذوا يجتمعون في أورشليم، أعطوا الفصح طابعًا وطنيًا. وصار الفصح تذكار خلاص جماعي، تذكار ولادة إسرائيل كشعب الله.

٥ – طريقة أكل الفصح

أ – الفصح واقع حاضر

يؤخذ الطعام على عجل، لأنّ القافلة ستنطلق في الصباح الباكر. يُشوى اللحم على نار مؤقتة، ويُطبخ الخبز بسرعة. ويلبسون لباس الرعاة الذين يستعدّون للانطلاق (الفصح هو العيد الوحيد الذي يُفرض فيه لباسا). كل هذه التفاصيل تربط المؤمن بالتاريخ الواقعي الملموس: يضع المؤمن نفسه في جوّ نزوح وعبور (تث ١٦ : ١ – ٨) فيعيش الفصح من جديد كأنه اختبار شخصي بفضل الطقس الذي يصبح علامة فاعلة للاشتراك في الخلاص. يقلّد الإسرائيلي حركات جدوده، فيشاركهم اختبار العبور من العبودية الى الحرية. وأكلُ الحمل يشدّد على طابع المشاركة الشخصية، فيصبح الخروج لا قصة قديمة، بل واقعًا دائم الحضور في حياة كل شخص.

ب – السهر والصلاة

الطابع المميّز لفصح مصر هو السرعة والعجلة. أمّا الاحتفالات التي ستقوم بها الأجيال الآتية (أش ٥٢ : ١٢) فستكون هادئة وفرحة. فساعة العبور قد قربت، وقمّة الصراع مع فرعون تفرض السهر في ليلة سهر فيها الله أيضاً (١٢ : ٤٢) ليخلّص شعبه (يش

٢:٨ – ٩: سرعة الله في مساعدة شعبه؛ لو ١٢: ٣٥؛ ١ بط ١: ١٣. والأوساط المشدودة تذكّر المسيحيين الأوّلين بطقوس الفصح).

يتمّ الاحتفال بالفصح ليلاً، وتنتهي الذبيحة قبل الصباح (١١: ٤؛ ١٢: ٨، ١٢، ٢٩، ٤٢؛ تث ١٦: ٧). وانطلق الشعب من هذا الاحتفال فجعلوا في عيد الفصح كل انتظار تحرّر في إسرائيل حتى التحرّر المسيحاني. حُرّروا في نيسان مرّة أولى، وسيحرّرون في نيسان من كل سنة. وأخذ رمز نصف الليل (١٢: ٢٩) طابعًا خاصاً في التقليد الشعبي (رؤ ١٦: ١٥): نصف الليل هو ساعة ظهور المسيح المخلّص. وعلى هذا، ما كان المسيحيون الأوّلون يستطيعون أن يتركوا جماعة الصلاة الليلية قبل نصف الليل: يمكن أن يأتي المسيح في ذلك الوقت (١ كور ١١: ٢٦: إلى ان يأتي).

ج – الدم المحرّر

في الطقس القديم، كان العبرانيون يمسحون خيامهم بالدم ليدفعوا عن الناس والبهائم كل قوّة شريرة. في تلك الليلة يمر الله (حك ١٨: ١٥)، ويمرّ أيضاً الملاك المهلك (١٢: ٢٣). ولهذا لا يخرج أحد من بيته (١٢: ٢٣؛ رج أش ٢٦: ٢٠). أمّا التقليد فسيربط ذبيحة الفصح بذبيحة التكفير فيقول إنّ الدم الذي يراه الله هو دم ذبيحة إسحاق. كما أنّ العبرانيين أُمروا بان يمزجوا دم الفصح بدم الختان، كعلامة للعهد (خر ٤: ٢٤ – ٢٦)، فالدم في الطقس الفصحي هو أيضاً علامة العهد. عندما يمسح الإسرائيليون أبوابهم بالدم، يدلّون على أنّهم في حمى الله. الاحتفال بالفصح كالاحتفال بالسبت والختان: هو العلامة التي بها يُعلنون أنّهم الشعب المختار. خلاصهم نعمة، لأنّه مبنيّ على اختيار الله. ولكن على الإسرائيلي أن يعلن قبوله لهذا الخلاص قبولاً حرًا ليحقّق الله مواعيده. الفصح هو العيد الكبير للتحرّر من العبودية والموت. وفيه يلعب دم الحمل دوره الخلاصي. هذا من جهة. ومن جهة ثانية، يبدو الخلاص تحررًا من الخطيئة (رج حز ٢٠: ٧ – ٩: مصر هي أرض الخطيئة. وجوّ التحرّر هذا يفسّر الفرح المسيطر على الاحتفال الفصحي (٢ أخ ٣٠: ٢١، ٢٣؛ أش ٣٠: ٢٩) بعد ان كان القلق والضيق يملأ قلوب الإسرائليين في أوّل فصح احتفلوا به (رج يو ١٤: ٢٨؛ ١٥: ١١؛ ١٦: ٢١ – ٢٥؛ ١٧: ١٣).

٦ – معنى العيد

بعد أن ارتبط الفصح بتحرّر الشعب من مصر، أصبح الاحتفال به تذكيرًا بهذا الخلاص العجيب. ونحن نفهم هذا التذكير من جهتين: الله يذكر عهده فيخلّص شعبه. إسرائيل يتذكر خلاص الله فيحمده ويشكره (تث ١٦ : ١٣؛ لا ٢٤ : ٥ – ٩: خبز التقدمة). سيتذكّر إسرائيل في كلّ أجياله نعمة الخلاص التي تصل اليهم عبر هذا السر الطقسي. والله يتذكر فيعمل (خر ٢ : ٢٤؛ ٢٠ : ٢٤). ويقوم الشعب بفعل العبادة، فيذكر الماضي ويجعله حاضرًا وفاعلاً. هذا الماضي هو عربون ورجاء، والتذكار يتوجّه نحو المستقبل.

IX – أعياد إسرائيل القديمة

ننطلق من خر ١٢ لنتوقّف على أعياد إسرائيل القديمة التي فيها يحجّ الإسرائيلي إلى الهيكل، وهي عيد الفطير، عيد الاسابيع، وعيد المظال أو الخيام (تث ١٦ : ١٦).

١ – الفصح والفطير

في عهد المسيح كان الفصح أهمّ أعياد اليهود. كان في أساسه النصوص الليتورجية التالية: خبر الخروج من مصر في خر ١٢. الروزنامة الدينية في خر ٢٣ : ٥ – ٨ و ٣٤ : ١٨–٢٥؛ تث ١٦ : ١ – ٨؛ لا ٢٣ : ٥ – ٨. كتب الطقوس في عد ٢٨ : ١٦ – ٢٢. ما هو التطوّر التاريخي لعيد الفصح؟

أ – التقليد الكهنوتي (لا ٢٢ : ٥ – ٨؛ عد ٢٨ : ١٦ – ٢٥؛ ٩ : ١ – ١٤؛ خر ١٢ : ١ – ٢٠؛ ١٢ : ٤٠ – ٥١). تتحدّث هذه النصوص عن عيدي الفصح والفطير. منذ العاشر من الشهر تختار العائلة حملاً وتذبحه مساء الرابع عشر. وبعد اليوم الخامس عشر يبدأ عيدُ الفطير. يُزيلون الخبز القديم ويأكلون ٧ أيّام (١٥ – ٢١) خبزًا فطيرًا أي بدون خميره. يعطّلون اليوم الأوّل والسابع وينظّمون اجتماعًا دينيًا.

ب – التقليد الاشتراعي (تث ١٦ : ١ – ٨)،

يتألّف النصّ من قسمين: الاول (آ ١، ٢، ٤ – ٧) يتحدّث عن الفصح الذي يحتفلون به في شهر أبيب، لا في كل مكان بل في المكان الذي اختاره الله ليُحلّ فيه اسمه.

الثاني (آ ٣، ٤، ٨) يحكي عن الفطير. إنّ الملك يوشيا اتبع الطقوس الاشتراعية (٢ مل ٢٣ : ٢١ – ٢٣) فاحتفل بالفصح بطريقة جديدة لم تعرف فيما قبل. وسنرى أنّ هذا الجديد كان رجوعًا إلى تقليد قديم مارسه الشعب في الماضي ونساه.

ج – الروزنامات الدينـية القديمة. كان العيد عيد عائلة فأصبح عيد شعب الله. وصاروا يحتفلون به فقط في أورشليم. كان العيد عيدين: عيد الفطير وعيد الفصح فدُمج الاثنان في عيد واحد.

د – أصل عيد الفصح. معنى الكلمة «قفز، عرج» (٢ صم ٤ : ٤؛ ١ مل ١٨ : ٢١). في ضربة مصر الأخيرة، قفز الرب فوق بيوت العبرانيين فلم تمسّهم الضربة (خر ١٢ : ١، ٢٣، ٢٧). وهناك معنى مأخوذ من الاكادي: هدّأ. ولكنّ الفصح الإسرائيلي لا يحمل طابعًا تكفيريًا. وقال بعضهم: الفصح هو «الضربة» فدلّوا على الضربة التي حلّت بالمصريين (١١ : ١، ١٢، ١٢، ١٣، ٢٣، ٢٧، ٢٩). لنترك الأصول اللغوية ونعرف أنّ الفصح طقس ديني للرعاة. هو ذبيحة لا تحتاج إلى كاهن أو مذبح. هو ذبيحة حيوان صغير يقدّمه الناس ليحصلوا على نمو القطيع وخصبه. والدم الموضوع على عواميد الخيمة يبعد عنهم قوى الشر. ستربط التقاليد فيما بعد بين الفصح وأبكار اسرائيل. ولكنّ الفصح في الاساس ليس تقدمة أبكار القطيع، بل تقدمة عادية من أجل نموّ القطيع وحفظ الناس والحيوان من كل شرّ.

هـ – أصل الفطير أي الخبز بدون خمير. عيد الفطير هو بداية حصاد الشعير. منذ وقت تُعمل المنجل في السنابل (تث ١٦ : ٩)، تعد سبعة اسابيع إلى عيد الأسابيع أو الحصاد. كانوا مدة سبعة أيّام يأكلون خبزا مصنوعًا بالحبّ الجديد، خبزًا لا يضعون فيه خميرًا أو حبًّا قديمًا، وذلك علامة بداية جديدة. لا يأتون إلى الرب بأيدٍ فارغة (خر ٢٣ : ١٥؛ ٣٤ : ٢٠). وهكذا يأخذ العيد طابع تقدمة البواكير، وإن كان العيد الحقيقي للبواكير هو عيد الحصاد أو الأسابيع. عيد الفطير هو استعداد، وعيد الأسابيع هو التتمّة لأنّ العيدين يكوّنان الإطار الواحد لزمان الحصاد. إذن، نحن أمام عيد زراعي بدأ الإسرائيليون يمارسونه بعد دخولهم أرض كنعان (لا ٢٣ : ٩ – ١٤). أيكون قد أخذ عن الكنعانيين ثمّ طُبع بطابع إسرائيلي، وارتبط بيوم السبت، وحدّد وقته بسبعة اسابيع؟ الأمر معقول. وبما أنّ الفطير عيد زراعي، فلا يمكن تحديد وقت تعييده. ولمّا دُمج عيد الفصح، وهو عيد قمري، وعيد الفطير وهو عيد أسبوعي، كان عيد الفصح هو الأساس وتبعه عيد الفطير.

و – ربط عيد الفصح بتاريخ الخلاص. في كل التقاليد أيهوهية (١٢ : ٢٣ – ٢٧) كانت أم كهنوتية (١٢ : ١٢ – ١٣)، يرتبط عيد الفصحِ والفطير بالخروج من مصر. وتبدو العلاقة بينها واضحة خاصة في خر ١٢ كما ذكرنا. لقد نُظِّمت طقوس العيد لكي تشير إلى هذا الخلاص ولتذكره فيما بعد. لا شك أنّ هنالك عناصر طقسية تعبّر عن صراع الله مع أعدائه وتشير إلى تلك الليلة التي فيها سهر الله قبل أن ينتصر على المصريين عند الصباح (خر ١٢ : ٤٣؛ ١٤ : ٢٤. راجع صراع يعقوب مع الله في مجاز يبّوق). ولكن لا ننسى دور التاريخ في ذلك، وديانة إسرائيل ديانة تاريخية، وإيمان إسرائيل مبني على تدخّلات الله في تاريخ شعبه. كان هناك عيد الفصح في تقاليد الصحراء، وعيد الفطير في ارض كنعان، وكان المؤمنون يحتفلون بها في الربيع. وفي أحد فصول الربيع، تدخّل الله بطريقة عجيبة تدخّلاً طبع بطابعه تاريخ إسرائيل كشعب الله المختار، فحرّره من مصر وأسكنه في أرض الموعد فكان عيد الفصح وعيد الفطير المناسبة لكي يتذكّر الشعب هذا الحدث في تاريخه الخلاصي فيعيشه من جديد، ويستفيد من خلاص الله الحاضر دائمًا في العالم.

٢ – عيد الأسابيع او العنصرة

ونكتشف في خر ٢٣ : ٦، العيد الثاني في حياة إسرائيل، عيد الحصاد (٣٤ : ٢٢) أو عيد الأسابيع (تث ١٦ : ٩ – ١٠). كانوا يحتفلون بالعيد سبعة أسابيع بعد عيد الفطر أو بعد أن تُقطع أولى السبلات. كان ذلك العيد عيد البواكير وعيد الأفراح (تث ١٦ : ١١؛ أش ٩ : ٢).

ويصوّر لنا سفر اللاويين (٢٣ : ١٥ – ٢١) كيفية الاحتفال بهذا العيد: يعدّون سبعة أسابيع غداة السبت الذي قدّموا فيه السنبلة الأولى، ويعيّدون في اليوم الخمسين (عيد العنصرة عند المسيحيين). يقدّمون خبزتين مصنوعتين بالطحين الجديد المطبوخ مع الخمير. في بداية الحصاد، يأكلون خبزًا بدون خمير علامة التجديد. وفي نهاية حصاد القمح يقدّمون خبزًا مع الخمير، وهو خبز الناس كلّ يوم، ليدلوا على أنّ زمن الحصاد قد انتهى فعاد الناس إلى عاداتهم السابقة. هذا العيد هو عيد الفلاحين، وقد عرفه الإسرائيليون بعد دخولهم إلى فلسطين، وأخذوا عناصر الاحتفال به من الكنعانيين ومنها تقدمة البواكير التي كانت عادة معروفة عند الشعوب القديمة. وكما ارتبط عيد الفصح بتاريخ الخلاص،

كذلك ارتبط عيد الأسابيع بهذا التاريخ. يقول خر ١٩ : ١ إنّ الإسرائيليين وصلوا إلى سيناء في الشهر الثالث من خروجهم من مصر. لذلك جعلوا عيد الأسابيع يقع يوم تذكار العهد. وجاء كتاب اليوبيلات، فجعل في عيد الأسابيع كل العهود التي نقرأها في العهد القديم، من عهد نوح إلى عهد سيناء. وكانت شيعة قمران، واسمها جماعة العهد الجديد، تحتفل بتجديد العهد يوم الأسابيع وهو أكبر أعيادها.

هل من علاقة بين عيد الأسابيع عند اليهود وعيد العنصرة عند المسيحيين (أع ٢)؟ لا يبدو أنّ هناك علاقة حقيقية إلاّ أنّ عيد العنصرة جاء مطابقًا في الزمن لعيد الأسابيع. فلا نجد في سفر الأعمال أي تلميح إلى عهد سيناء أو إلى العهد الجديد. بهذا العيد نفهم أنّ نظام العبادة القديم قد زال، فتحقّقت في شخص المسيح كل المواعيد التي كانت هذه الأعياد صورة لها ورمزًا. لقد أصبح عيد العنصرة عند المسيحيين يوم حلول الروح القدس ودعوة الكنيسة الجديدة لكي تعيش شمول الخلاص والرسالة.

٣ - عيد المظالّ أو الخيم

هو أعظم أعياد الحج واكثرها شهرة. يسمّيه سفر اللاويين (٢٣ : ٣٩) عيد الرب. وحزقيال (٤٥ : ٢٥) العيد. هو عيد يُحتفل به مرّة كل سنة في شيلو (٢١ : ١٩؛ رج ١ مل ٨ : ٢، ٦٥؛ ١ صم ١ : ٣). ويُعلن زكريا (١٤ : ١٦) أن الأمم تصعد كل سنة لتعيّد الله في أورشليم في هذا العيد.

هو عيد الزراعة والقطاف: عندما يُدخلون محاصيل حقولهم من زيتون وعنب (خر ٢٣ : ١٦؛ تث ١٦ : ١٣) إلى بيوتهم، يأتون إلى الرب ليشكروه ويعبّروا عن فرحهم فيشربوا الخمر الجديد الذي عصروه (١ صم ١ : ١٤ - ١٥).

نقرأ في أقدم النصوص (تث ١٦ : ١٣ - ١٥)، أنّ هذا العيد حجّ إلى أورشليم يدوم ٧ أيّام. وهذا ما فعله سليمان يوم تدشين الهيكل (١ مل ٨ : ٦٠ - ٦٦). أمّا كتاب الطقوس في سفر اللاويين (٢٣ : ٣٣ - ٤٣)، فهو يزيد يومًا ثامنًا، يومًا يعطّلون فيه عن العمل ويجتمعون جماعة تذبح ذبائح. أمّا سفر العدد (٢٩ : ١٢ - ٣٤، ٣٥ - ٣٨) فيذكر عدد الذبائح في الأيّام الأولى وفي اليوم الثامن مع نوعيّة الذبائح.

متى كانوا يعيّدون هذا العيد؟ كانوا يعيّدونه عندما يحين قطاف الثمار. لهذا سمّي عيد القطاف (خر ٢٣ : ١٦؛ ٣٤ : ٢٢؛ تث ١٦ : ١٣؛ ٣١ : ١٠ - ١١). ولم يحدّد زمن العيد

بالضبط إلاّ في وقت متأخّر (لا ٢٣ : ٣٤؛ عد ٢٩ : ١٢). يبدأ العيد في ١٥ من الشهر السابع من سنة الربيع ويدوم ٧ أيّام (حز ٤٥ : ٢٥).

أصل العيد زراعي. أخذه العبرانيون عن الكنعانيين لمّا دخلوا أرض الميعاد. يهيئون خيمًا بأغصان الأشجار، ويعيّدون هناك (قض ٢١ : ١٩ – ٢١). وبعد هذا بقيت الخيم في الحقل، وذهب المؤمنون إلى المعبد الوحيد في أورشليم (تث ١٦ : ١٣ – ١٥) قبل أن تبنى الخيم في أورشليم نفسها.

وسيرتبط العيد بتاريخ الخلاص، يسكن الإسرائيليون الخيم ليذكروا الخيم التي أسكنها الله آباءهم بعد خروجهم من أرض مصر (لا ٢٣ : ٤٣. هذا ما سيفعله يعقوب أيضاً بعد رجوعه من بلاد ما بين النهرين (تك ٣٣ : ١٧).

وسيأخذ العيد معنى إسكاتولوجيًا فيحمل عناصر من الرجاء المسيحاني. يمثّل زكريا (١٤ : ٣ – ٤) مجيء الرب بشكل عيد المظالّ. والمظالّ تُبنى على جبل الزيتون (نح ٨ : ١٥): كل الباقين من جميع الأمم، القادمين إلى أورشليم، يصعدون سنة بعد سنة، ليسجدوا للملك رب الجنود، وليعيّدوا عيد المظال (زك ١٤ : ١٦). وأخذت أحداث سفر الخروج تغذّي الرجاء المسيحاني، فرأى فيها المؤمنون نبوءات عن التحرّر الآتي، وعن إقامة مُلك الله النهائي بين شعبه. وفي هذا الخط، عيّد اليهود في عيد المظال رجاء الملك المسيحاني مدة ألف سنة. وهكذا أخذت عناصرُ العيد هي أيضاً معنى إسكاتولوجيًا دقيقًا. رَشُّ الماء على المذبح يُعطي شتاء يؤمّن الخصب العجيب للأرض. «ويكون أنّ جميع الذين لا يصعدون من عشائر الأرض إلى أورشليم ليسجدوا للملك رب الجنود، لا ينزل عليهم مطر» (زك ١٤ : ١٧). والتطواف مع الأغصان يذكّر المشتركين بالمعنى المسيحاني: كانوا ينشدون مز ١١٨ الذي يلمّح إلى المسيح: مبارك الآتي باسم الرب. أمّا العيد الليلي فكان يذكّر المؤمنين بالفرح المسيحاني وبالنهار الذي لا ليل بعده. تُضاء المصابيح والخيم التي كانت تذكّر المؤمنين بخيم الإسرائيليين في الصحراء، فكانت تمثّل الخيم الإسكاتولوجية التي سيلجأ إليها الشعب في الملكوت المسيحاني. سيسكن الله من جديد مع إسرائيل كما في زمن الخروج. ويسكن شعبي في الراحة والسلام، ويعيش آمنًا في المظال (أش ٣٢ : ١٨). وهكذا جاءت طقوس عيد المظال تذكّر الشعب بالملك الآتي، بتجديد الخروج والفردوس، وبمجيء المسيح حسب مز ١١٨.

وانتقل عيد المظال إلى العهد الجديد. فقدم سفر الرؤيا إسكاتولوجيا مستوحاة من عيد المظال (زك ١٤): بعد القتال الأخير وانتصار ابن البشر، تأتي الشعوب إلى أورشليم الجديدة ليكوّنوا إسرائيل الجديد ويعيّدوا عيد المظال: تمشي الأمم على ضوئها، ويأتي ملوك الأرض حاملين لها كنوزهم (رؤ ٢١ : ٢٤). ونجد في عيد المظال في أورشليم الجديدة فرح الإضاءة الليليّة: تستغني المدينة عن بهاء الشمس والقمر، لأنّ مجد الرب يضيئها والحمل يكون سراجها (رؤ ٢١ : ٢٣).

في أورشليم الجديدة لا يكون هيكلٌ من بعد، لأنّ الطقوس تروحنت. الله والحمل يحلاّن محلّ الهيكل. لم يعد هناك من حاجة إلى طقوس أو سكب مياه. ولكن يخرج نهر ماء من عرش الله والحمل (رؤ ٢٢ : ١ – ٢) فتتكوّن المياه الحية، ونهر الفردوس، والماء الخارجة من صخرة الخروج، ونهر حزقيال (ف ٤٧) ويوئيل (٤ : ١٨) وزكريا (١٤ : ٨). ونجد في أورشليم أيضاً شجرة حياة الفردوس التي تقابل أشجار الحياة في حز ٤٧. ويُعطى القادمون إلى الحياة الأبدية أن يأكلوا من شجرة الحياة الموضوعة في فردوس الله (رؤ ٢ : ٧)، وتستحقّ لهم أمانتُهم اكليلَ الحياة (رؤ ٢ : ١٠) وينصب الله خيمته بينهم في الصحراء كما في زمن الخروج (رؤ ٢١ : ٣).

وفرح أورشليم الجديدة يصوّره الكاتب مسبقًا في أورشليم السماوية حيث نجد الذين مرّوا عبر الاضطهادات، فكان لهم نصيب معلّمهم من الشهادة. وتتذوّق نفوسُ المختارين منذ الآن فرحَ الاحتفال بعيد المظال السماوي. قال يوحنا: «فبدا لعينيّ جمعٌ كثير لا يُحصى من كل أمّة وقبيلة وشعب ولسان، وكانوا قائمين أمام العرش وأمام الحمل يلبسون حللاً بيضاء بأيديهم أغصان وهم يصيحون بصوت قوي: النصر لإلهنا الجالس على العرش وللحمل» (رؤ ٧ : ٩ – ١٠) ثمّ نقرأ: «والذي جلس على العرش نصبَ خيمته بينهم... والحمل الذي في وسط العرش يرعاهم ويهديهم إلى ينابيع الحياة» (رؤ ٧ : ١٥، ١٧). أجل لا نستطيع إلاّ أن نقرأ عيد المظال من خلال هذه الليتورجيا السماوية.

ونذكر في جو عيد المظال يو ٧ الذي يشير إلى عيد المظال (آ ٢) وفيه نقرأ: «من كان عطشان فليأت اليّ... منه تخرج ينابيع مياه حيّة» (آ ٣٧ – ٣٨). وحدثُ التجلي يدخل في جوّ عيد المظال: إعلان مجد الله في سحابة على الجبل قريب من ظهور يهوه على جبل الزيتون كما أعلنه زك ١٤. وعبارة «حسنٌ أن نكون هنا» (مت ١٧ : ٤ وز) يمكن أن تكون

تلميحًا إلى عشاء عيد المظال الإسكاتولوجي. ويَطلب بطرس أن تُبنى ثلاث خيم. لقد حلّت الأزمنة المسيحانية، وبدأ الاحتفال بعيد المظال الاسكاتولوجي.

أمّا يوم الشعانين فهو يجعلنا نعيش عيد المظال. ينطلق التطواف من جبل الزيتون فيذكّرنا بزكريا (١٤ : ٤). يحمل المؤمن أغصان النخل (يو ١٢ : ١٣) ويعلن: مبارك الآتي، فيذكرنا بالمزمور ١١٨ (مت ٢١ : ٩ وز؛ ٢١ : ٤٢؛ ٢٣ : ٣٩). ولقد تنظّم دخول يسوع إلى أورشليم في أحد أعياد المظال. تنظم التطواف بطريقة عفوية، فدلّ على أنّ الأغصان كانت مهيّأة للعيد. وأنشدوا المزمور ١١٨، مزمور العيد الذي استعدوا له قبل الاحتفال.

X – العبور (الخروج) القديم والعبور الجديد

١ – العبور في العهد القديم

يبقى ذكر العبور أساس إيمان شعب الله ورجائه عبر تاريخه. فقد رأى الأنبياء في أحداث الخروج دليلاً على حضور الله الدائم وسط شعبه. وعندما يحلّ القصاص بإسرائيل، يَعِده هؤلاء الأنبياء بتجديد يتخذ اسم العبور الثاني ويكون على مثال العبور الأوّل. سنتوقّف على المعاني اللاهوتية وننظر إلى كتاب سفر الخروج ككل من النزوح عن مصر إلى السير في الصحراء والدخول إلى أرض الميعاد.

أ – التقاليد القديمة (اليهوهية والالوهيمية)

أساس الخروج هو وعد الله للآباء (٣ : ٦، ١٦؛ ٨ : ١٦ – ١٩؛ ٣٢ : ١٣).

يعود الكاتب ويضخّم شقاء العبرانيين ليبيّن عظمة الخلاص (١ : ٨ – ١٤؛ ٥ : ١٥–١٨). وخلاص الله يأتي جوابًا على صراخ أبناء إسرائيل (٣ : ٧ – ٩؛ ١٤ : ١٠). يستعمل النص فعلين: أصعدهم (٣ : ١٧) وأخرجهم (٢٠ : ٢) ليعبّر عن هذا الخلاص. بدأ عمل الخلاص عندما ظهر الله لموسى وأرسله ليحرّر شعبه من العبودية. وكانت معجزات على يد موسى (الضربات العشر) آخرها عبور البحر الأحمر (١٤ : ٣٠ – ٣١). واهتمّ الله بشعبه فأنار طريقهم (١٣ : ٢١ – ٢٢) واهتمّ بطعامهم وشرابهم (١٥ : ٢٢؛ ١٦ : ٤). وعلى جبل سيناء أقام معهم عهدًا قبلوا به، ولكنّهم سيخونونه مرارًا (العجل

الذهبي). وهكذا قاد الله شعبه رغم كل شيء حتى أرض الميعاد، أرضٍ تدرّ لبنًا وعسلاً (٣:٣٣).

ب – أوّل الأنبياء

يرجع **إيليا** إلى جبل حوريب ليتذوّد قوة في حربه من أجل نقاوة الإيمان بالله (١ مل ١٩). وقال **عاموس**: اختار الله شعبه اختيارًا مجانيًا (٣:١ – ٢؛ ٩:٧) وقاده عبر الصحراء (٢:١٠) حتى أرض الميعاد (٢:١٠). بعد القصاص القريب، سيكون خروج آخر ينتهي كالأوّل، فيزرع الله شعبه في أرضهم (٩:١٥). ونصل إلى **ميخا**: نسي الأنبياء (عا ٥:٢١ – ٢٢) خيانات الشعب وصوّروا الحياة في الصحراء حياة مثالية بعبادتها (مي ٦:٦ – ٨). وتحدث النبي عن اتهام الله لشعبه الذي تركه (٦:٣ – ٥). واهتمّ ميخا (٤:١ – ٢) مثل أشعيا (٢:٢ – ٣؛ ٤:٥) بهيكل أورشليم، بجبل صهيون، بجبل سيناء الجديد حيث ستُعلن الشريعة على جميع الشعوب. وقال **هوشع**: اختار الله إسرائيل لأنّه أحبّه (١١:١). وبدأت العلاقة بين الله وشعبه انطلاقًا من مصر (١٢:١٠؛ ١٣:٤). وتلاقيا في الصحراء (٩:١٠؛ ١٢:١٠؛ ١٣:٥) وخطب الواحد الآخر. ورغم خيانة العروس، سيعيدها الرب إليه (٢:٨ – ٩) ويذكّرها بسعادتها الأولى ويكلّمها إلى قلبها (٢:١٦ – ١٧). تارة كان لها الراعي (١٣:٥) وطورًا الاب (١١:٣ – ٤). والصعود إلى أرض الميعاد سيهب الشعب سلامًا عدَنيًا بعيدًا عن الحيوانات المفترسة أو الجيوش المعادية (٢:٢٠). الحصاد ليس عطية البعل (٢:٧، ١٤)، بل عطية الله الذي يجدّد عطاء الأرض كل سنة (٢:١٧) ويُظهر أمانتَه للعهد (٢:٢٣ – ٢٤). فإن نسي الشعب ذلك (٢:١٠، ١٥) أجبر الله على معاقبته وطرده من الأرض (٢:١٤). سيكون قصاص الله عبورًا «مقلوبًا». في الماضي افتقد الله شعبه البائس في العبودية وأخرجه من مصر، والآن سيعيده إلى مصر (٨:١٣). ولكنّه لن يفنيه بسبب امانة الله لمحبّته. وعندما تعود العروس سيكون عهد أبدي بينها وبين الله (٢:٢١ – ٢٥).

ج – التقليد الاشتراعي (تثنية الاشتراع)

هذا التقليد هو لقاء بين التقاليد القديمة (اليهوهية والالوهيمية) وبين كرازة الأنبياء (إرميا خاصة) حول السبب الذي من أجله تمّ احتلال كنعان: خطيئة هؤلاء الشعوب والكلمة التي قالها الرب للآباء (٩:٥ – ٦). وهناك سبب آخر: اختيار إسرائيل وكان قد

سبقه اختيار الآباء (٤:٣٧؛ ١٠:١٥؛ ٢٩:١٢): أكون إلههم، يكونون شعبي (١٤:٢؛ ٢٦:١٧) شعب ميراثي (٧:٦؛ ٢٦:١٩) شعبًا مكرّسًا (٧:٦). يسير الشعب في طرق الله ويحفظ شرائعه لأنّ العهد يلزم الله وشعبه (٢٦:١٧ – ١٨). ويهتم هذا التقليد بالشقاء الإنساني فيتحدّث عن مصر، بيت العبودية (٥:٦؛ ٦:١٢؛ ٧:٨) ويهتمّ بحالة العبيد في إسرائيل: راحة الأسبوع، تحريرهم في السنة السبتية، إشتراكهم في عيد الأسابيع (٥:١٥؛ ١٥:١٢ – ١٥؛ ١٦:١١ – ١٢). ويكفل حقوق المهاجرين (٢٤:١٧ – ٢٢). ويشدّد على دور الصحراء حيث يلتقي الله شعبه (٢٢:١٠) ويقيم معه عهدًا (٥:٢، ٤؛ ٢٩:٢٤) ويأمره بحفظ الكلمات العشر (الوصايا) التي ستُعلن مرّة ثانية في سهل موآب (عظة السهل عند لوقا). اهتمّ الله بشعبه في صحراء كادت تكون مقبرة له (٨:١٥)، فاعتنى حتى بلباسه (٨:٤؛ ٣٩:٤). وكان له أبًا يسنده ساعة التعب (١:٣١)، ويؤدّبه ساعة الحاجة (٢:١٦؛ ٨:٥). وتتمّ مواعيد الرب في أوانها رغم خيانات شعبه، فيعطي الله شعبه أرض اعدائه (٣:٥؛ ٤:٣٨). وهكذا حصل الشعب على الأرض بالسلام والفرح، حصل على أرض السعادة (١١:١١ – ١٢؛ ٨:٧ – ٨؛ ٦:١٠ – ١١) ارض لا تحتاج إلى ريّ كأرض مصر، لأنّ الرب يرويها بنفسه.

الخروج علامة محبة الله. ليحفظ الشعب الوصايا (٦:١٧ – ١٨؛ ٨:٢ – ٦) وخاصة الأولى (٤:٩ – ٢٠). ولا ينسَ أنّ الأرض عطيّة من الله (٦:١٠ – ١١). فإن نسي ذلك، فالرب الذي خلّصه بمحبّته، سيشتته بعيدًا عن أرضه بغيرته (٦:١٤ – ١٦؛ ١٣:٧ – ١١). والخروج علامة قدرة. الله يبارك ويعاقب. فإن أخطأ اسرائيل سيهلك مثل بقية الأمم (٨:١٩ – ٢٠). ولكن إذا رجع (٣٠:١ – ٢) سيحمله الرب من جديد ويدخله إلى أرض آبائه (٣٠:٣ – ٦).

د – إرميا النبي

يتّصل إرميا بهوشع وتثنية الاشتراع فيقول: عهد الصحراء هو عهد الخطبة وعهد النعمة (٢:٢). ويتوضح تعليم العهد (١١:٣ – ١٠): يسمعون صوته فيكونون له شعبًا ويكون لهم إلهًا (٧:٢١ – ٢٣). إسرائيل يسمح صوت الرب، والرب يعطيه الأرض. ولكنّ المهم أن يبقى الله دومًا مع شعبه (١٤:٨ – ٩): إن العهد يطلب الإفراج عن

العبيد في السنة السبتية (٣٤:١٣ - ١٤). ولكنّ خطيئة إسرائيل ستجلب عليه القصاص، وتعيده إلى ما قبل العبور (١١:١١؛ ١٥:١؛ ١٦:١٣). ولكن بعد الضربة، هناك وعد بعبور جديد أين منه العبور الأوّل والعهد الأوّل (١٦:١٤ - ١٥؛ ٣٠:٨ - ١٠؛ ٣١:٢ - ٣، ٩ - ١١، ٣١ - ٣٤). وسيكون العهد مكتوبًا في قلوبهم لا على الحجر كما في العهد الأوّل (٣٢:٣٩ - ٤٠).

هـ - حزقيال

يتحدّث حزقيال عن مصر، عن صحراء العهد، عن أرض الميعاد، ويشدّد على قداسة الله التي تلقي ضوءًا على شرّ الشعب، وتاريخ إسرائيل هو تاريخ الخطيئة (٣٦:٢١ - ٢٩). ويُحذّر حزقيال الشعب من عبادة الأصنام (٢٠:٥ - ٩): فقد زنت أورشليم والسامرة معًا (٢٣:٣، ٨، ١٩، ٢١، ٢٧). كانت مصر رمزًا للعبودية فصارت رمزًا للوثنية (١٦:٢٦؛ ٢٠:٧ - ٨). سيخلّص الله شعبه إكرامًا لاسمه (٢٠:١٤، ٢٢)، ومن أجل مجده (٢٠:٩). وسيكون الرجوع من الأسر عبورًا جديدًا على صورة العبور الأوّل (٢٠:٣٣ - ٣٨). ويلتقي الرب شعبه في الصحراء لا ليجمعه بل ليشتّته، لا ليُظهر له حبّه بل ليَدينه، لا ليدلّله بل ليخيفه. وسيلقى العديدون في الصحراء لا الخلاصَ بل الموت (٢٠:٤١ - ٤٤؛ ٣٩:٢١ - ٢٩). قلبُ الشعب ما زال من حجر (٣٦:٢٦ - ٣٦). وإن ذكر الرب عهده، فلكي يستحيي الشعب من نفسه ويخجل (١٦:٦٠، ٦٣). يبقى الرب راعي إسرائيل (٣٤:٣٠ - ٣١)، وسيعيد شعبه إلى أرض الميعاد (٢٠:٦ ي؛ ٣٦:٢٤ - ٢٨). تعب الرب من شرّ شعبه فابتعد عن أورشليم (١٠:١٨ - ١٩؛ ١١:٢٢-٢٤) ولكنّه سيكون بنفسه هيكل المسبيين لوقت محدّد (١١:٦). بعد هذا يرجع إلى الهيكل ويعيش وسط شعبه إلى الأبد (٤٣:١ - ٩).

و - أشعيا الثاني (أش ٤٠ - ٥٥)

ستبدأ حقبة جديدة من تاريخ الخلاص مثل الأولى، ولكنّها أجمل منها بكثير (٤٨:٧-٨). سيخلّص الله شعبه من عبوديّة البابليين (٤٠:٢؛ ٤٤:٢٣؛ ٢٨:٢٠) ويفتح لهم سجونهم. لا حاجة لسرقة حلى البابليين كما فعل آباؤهم مع المصريين، لا حاجة

إلى الهرب بسرعة، لأنّ الرب يكون في مقدّمة القوم ومؤخّرتهم (٥٢: ١١ – ١٢): يجدّد معجزة البحر الأحمر (٤٣: ١٦ – ١٧)، ويقودهم في الصحراء كما يقود الراعي قطيعه (٤٠: ١١) والقائد جيشه (٤٢: ١٣). ليعدّوا طريق الرب (٤٠: ٣ – ٥). أو هو الرب يفتح طريقًا لشعبه (٤٩: ١١) في الصحراء التي تأخذ وجهًا عدَنيًا فتجري فيها الأنهار لتخفّف العطش عن الشعب (١٨: ٢١) وتخصب الأرض (٤٣: ١٦ – ٢١؛ ٤١: ١٧ – ٢٠). الطريق هي طريق رجوع العبرانيين (٥١: ١١)، وطريق رجوع يهوه إلى صهيون (٥٢: ٨ – ١٠). في العبور الأوّل موسى وحده رأى الله. في العبور الثاني سيرون كلّهم الرب (٥٢: ٨) وستصبح أورشليم جنّة الله وفردوسه (٥١: ٣). ويتجدّد الميثاق القديم (٥٤: ٤ – ١٠) فيصبح داخليًا (لا خارجيًا) أبديًا (لا موقتًا). وتبقى كلمات الله وروحه في الشعب إلى الأبد (٥٩: ٢١). كل هذا يشبه خلقًا جديدًا (٥١: ٩ – ١١): كانت رهب الفوضى التي سيطر الله عليها في بداية الكون، فمثلت مصر التي انتصر عليها الله في زمن الخروج. ودلت تهوم على البحر الأحمر الذي نشّفه الله كما على الأوقيانوس البدائي. وعبد يهوه هو موسى الجديد، يدعوه الرب خادمي (٤٢: ١؛ ٤٩: ٣؛ رج تث ٣: ٢٣ ي؛ ٤: ٢١). ورسالته تقوم باعلان الحق وتعليم الشعب (٤٢: ١ – ٦) وتكون شاملة (٤٢: ١ – ٦؛ ٤٩: ٦). وهكذا ترمز بابل إلى الخطيئة التي سبّبت للشعب أسر بابل. والخروج الجديد هو رجوع إلى الله قبل أن يكون رجوعًا إلى أرض الميعاد.

ز – التقليد الكهنوتي

أساس الخروج عهد (خر ٦: ٤ – ٥) يتذكّره الله عندما يسمع صراخ بني إسرائيل (٢: ٢٤) بعد أن يئسوا في عبوديّة مصر (٦: ٥ – ٩).

يقوم عمل الله الخلاصي بإخراجهم من مصر (٦: ١٣، ٢٧؛ ٧: ٤ – ٥) وإدخالهم إلى أرض كنعان (٦: ٨؛ ١٣: ٥). فعلَ الله المعجزات لا ليليّن قلب فرعون بل ليقسّيه (٧: ٣؛ ١١: ٩ – ١٠). وضربات مصر تدلّ على قدرة الله (٧: ٨ – ١٣) الذي يخرج شعبه بقوته (١٣: ٣، ١٤، ١٦)، ويعاقب المصريين وآلهتهم (٧: ٤ – ٥؛ ١٢: ١٢)، فيعرف الشعب أنّه الرب (٧: ٥). كان هدف معجزة البحر الأحمر أن يعرف الشعب الرب (١٤: ١٧ – ١٨). مجدُ الرب ظهر في سيناء وبالعهد ارتبط كل الدستور التشريعي (ف

٢٥ - ٣١، ٣٥ - ٤٠) الذي هو التزام متبادل بين الله وشعبه (٦:٧؛ ٢٩: ٤٥ - ٤٦): يكونون شعبه ويكون إلههم.

لاهوت العبور هو انتقال من عبودية مصر إلى عبادة الله الدائمة في كنعان. بواكير العبرانيين ترتبط بموت أبكار المصريين (١٣: ١٤ - ١٦) وعيد المظالّ يذكّرنا بالصحراء (لا ٢٣: ٤٢).

ح - العبور في صلاة إسرائيل

يحتلّ تاريخ العبور مكانة مميّزة في صلاة إسرائيل الجمهورية (إقرار بالخطيئة، طلب الخلاص، شكر لله، إنشاد معجزاته، تعليم الشعب شريعته). يحكي تث ٣٢ عن أمانة الله وخيانة الشعب فيقدّم صورة عن زمن الصحراء (آ ١٠ - ١١). تقرأ في مز ٨٢ عن دينونة الله ضد إسرائيل ودعوته لسماع صوته. وفي مز ٨٧ عن العبور الذي هو ثمرة محبة الله ورحمته لشعبه ودلالة على قدرته ضدّ الأمم. وان مز ١٠٦ يذكر أعمال الله العظيمة (رج مز ١٠٧: ٣٨، خطايا الشعب وهبات الله). نقرأ في مز ١١٤ نشيدًا يذكر عظائم الله (رج مز ٦٩: تزعزعت الأرض لمّا مشى الرب). وفي مز ١٣٦ - ١٣٧، نشيد شكر على كل ما فعله الله من أجل شعبه.

ط - مدراش (تحريض ينطلق من نص الكتاب المقدّس) سفر الحكمة

يذكّر يهود الشتات بماضيهم المجيد، ويضع في قلبهم الثقة بحماية الله وخلاصه. إسرائيل شعب مقدّس ونسل لا عيب فيه (١٠: ١٥؛ ١٧: ٢). والله يعامل الأبرار غير ما يعامل الأشرار. جعل شعبه يُحسّ بالعطش ليفهم عذاب المصريين لمّا انقلبت مياههم دمًا. عامل إسرائيلَ كأب ومصر كملك قاسٍ (١١: ٨ - ١٢). أظهر رحمته وأناته للمصريين والكنعانيين، وأخّر ساعة عقابهم ليساعدهم على الرجوع إليه (١١: ١٥ - ١٢: ١٨). هكذا عامل اعداء أبنائه، فكيف يعامل أبناءه؟ بالرحمة ولا شك (١٢: ١٩ - ٢٢). كان جوع الإسرائليين قصيرًا، ثم جاءهم السلوى. أمّا المصريون فتألّموا طويلاً (١٦: ١ - ٤). مات المصريون بسبب الجراد، وشُفي العبرانيون بفضل الحيات السامة (١٦: ٥ - ١٤). وحين ثاروا على ربهم في الصحراء، لم يَدُم غضب الرب طويلاً (١٨: ٢٠ - ٢٥).

٢ – العبور في العهد الجديد

وصلت اتجاهات عديدة إلى المسيح الذي يتمّ في شخصه النبوءات المتعلّقة بالعبور الجديد. انتظر معاصرو المسيح مجيء موسى جديد ليحرّرهم من العبودية. وعرف كتّاب العهد الجديد أنّ هذا الانتظار قد تحقّق بالمسيح الذي يتفوّق على موسى كما يتفوّق العبور الجديد على العبور القديم.

أ – الأناجيل الإزائية (متّى، مرقس، لوقا)

هيّأ يوحنّا طريق الرب (أش ٤٠ : ٣)، فكرز في الصحراء، وبدأ رسالته فعمّد الناس مثل موسى الذي عمّد الآباء في الغمام (تقليد يهودي نقرأه في ١ كور ١٠ : ٢). يذكّرنا عماد يوحنا بالخروج الأوّل ويهيئ الطريق لخروج آخر. ذهب يسوع إلى الصحراء حيث قاده الروح (مر ١ : ١٣) وصام أربعين يومًا واربعين ليلة. إنّه إسرائيل الجديد (مت ٢ : ١٥) الذي يقف بوجه تجربة سقط فيها إسرائيل القديم. والأربعون يوما تقابل الاربعين سنة في الصحراء مع تجاربها ومحنها: عذاب الجوع، طلب المعجزات من الرب، تأثير عبادات الآلهة الكاذبة لدى وصول الشعب إلى أرض كنعان (مت ٤ : ٨ = جبل عال. رج تث ٣٤ : ١ – ٤ : من نابو رأى موسى كل فلسطين. أمّا المسيح فرأى العالم كلّه لأنّه أكبر من موسى). الفرق بين التجارب: الصحراء جاءت من الله (تث ٨ : ٢ – ٤؛ خر ١٧ : ١ – ٧). أمّا مع المسيح فجاءت من الشيطان. كما صعد موسى على جبل سيناء، كذلك صعد يسوع على الجبل، وأعطى شريعة إلهيّة جديدة (مت ٥ – ٧) فأتمّ الدستور القديم (٥ : ٢١ – ٤٤) وجعل نفسه سيّد الهيكل والسبت (مت ١٢ : ٦، ٨؛ لو ٦ : ١ – ٥). نقرأ مقابلة بين مشهد التجلّي على الجبل (مر ٩ : ٢ – ٨) وظهور الله لموسى على جبل سيناء (خر ٢٤ : ٩ – ١٨). ولكن على جبل سيناء، الله محور المشهدة، هو يتكلّم وموسى يسمع له. أمّا على الجبل، فالابن الحبيب مركز المشهد يحيط به موسى وإيليا ويسمع له التلاميذ الذين رافقوه. خروج يسوع من هذا العالم هو خروج جديد يحرّر إسرائيل الجديد (لو ٩ : ٣١) وآلامه عماد حقيقي (لو ١٢ : ٥؛ مر ١٠ : ٣٨) يعطي الناس الحرية الحقة.

لا خروج جديدًا بدون عهد جديد. احتفل يسوع بالفصح الأخير في جوّ يعبق بذكر الخروج، وانتظار الخلاص المقبل. فكما كانت هذه الليلة بالنسبة للتقليد اليهودي ليلة

الخلق، ليلة العهد مع إبراهيم، ليلة التحرّر من مصر، كذلك كانت بالنسبة إلى الرسل ليلة الخلاص، فرمزوا هم إلى الشعب المجتمع، وكان وسيط العهد الجديد هو ذاته الحمل الذي يجدّد هذا العهد بدمه (مر ١٤: ٤؛ خر ٢٤: ٨).

ب – القدّيس بولس

موضوع سفر الخروج مهم في نظر القديس بولس الذي يورد منه النصوص العديدة أو يلمح إليها. ولقد قابل بين موسى والمسيح كما قابل بين العهدين، ليبيّن تفوّق يسوع على موسى وشريعته (روم ١٠: ٤ – ٥؛ غلا ٣: ١٩ ي). أحيط موسى بمجد، وهو خادم العهد القديم، رغم أنّ خدمته كانت خدمة موت (٢ كور ٣: ٧) ودينونة (٢ كور ٣: ٩؛ روم ٣: ١٩ – ٢٠)، كانت خدمة شريعة مكتوبة على الحجر. مجد عابر خبأه موسى وراء ستار لئلا ينتبه الإسرائيليون إلى الوقت الذي فيه يزول (٢ كور ٣: ١٣). إنّ مجد خادم الحرف الذي يقتل (٢ كور ٣: ٦) لا يقابَل بمجد خادم العهد الجديد الذي نزَعَ الستار فأبان زوال العهد القديم ودشّن العهد الجديد (٢ كور ٣: ٦ – ١٤). كان الناموس القديم مربيًا يقود إلى المسيح (غل ٣: ٢٤ – ٢٥) ويستعبد الناس (غل ٤: ٣ – ٥؛ روم ٨: ١٤ – ١٥). ومثّل جبل سيناء روح العبودية. وأمجاد الجبل المقدّس انتقلت إلى أورشليم العليا، أم الشعب الجديد الذي يرث المواعيد، الأمّ التي تلد ابناء أحرارًا (غل ٤: ٢١ – ٣١). نموذج الخروج يقوم بالدلالة على أنّ خلاص المسيح يحرّرنا من العبودية (نقرأ من خلال روم ٣: ٢٤ – ٢٥ تحرير الشعب من نير مصر). بهذا العمل التحريري يكوّننا الله شعبه وخاصته الذي اقتناه بدم ابنه (أف ١: ١٤؛ تي ٢: ١٤). المسيح حرّرنا من عبودية الخطيئة (روم ٦: ١٢ – ١٣) والشريعة (روم ٧: ١ – ٢) والموت (٥: ١٢ – ٢٠). فصار الفصح المسيحي تذكارًا للخروج، تذكارًا للفصح الأوّل. ولكنّ المسيح فصحنا قد ذُبح (١ كور ٥: ٧). فكان موته وقيامته خروجًا جديدًا يشارك فيه المسيحي عندما يُدفن مع المسيح في العماد بالموت ليخرج إلى حياة جديدة (روم ٦: ٣ – ٤). وكما كان الإسرائيليون يزيلون كل خبز مع خميره، كذلك يزيل المسيحيون خمير الفساد العتيق ليأكلوا حمل الفصح. هكذا يدخلون في الفصح الجديد ويتّحدون بجسد المسيح ودمه ذكرًا لفصح موت المسيح وانتظارا لفصحه الاسكاتولوجي (١ كور ١١: ٢٥ – ٢٦). ولكن دخولنا في المعمودية

والافخارستيا لا يعطينا الخلاص النهائي بطريقة أكيدة. سار العبرانيون تحت الغمام وعبروا البحر الاحمر. شربوا من مياه الصخر العجائبي الذي كان يرافقهم في الصحراء حسب التقليد، وكان المسيح بذلك يكسر عطشهم. ولكنّ معظمهم أغضب الله فمات في الصحراء. وهكذا نقول عن حياتنا المسيحية. بدأ زمن الخلاص ولم ينتهِ بعد ولا نزال في عبورنا في صحراء زُرعت بالمحن والصعوبات.

ج – الرسالة الى العبرانيين

شعب الخروج هو صورة للجماعة المسيحية السائرة إلى الراحة (٤ : ١ – ٩) ويبدو المسيح موسى جديدًا يفوق الأوّل. كان موسى أمينًا في بيته كالخادم (عد ١٢ : ٧) بينما بنى المسيح بيت الله بأمانة الابن (٣ : ١ – ٦).

كان موسى ويسوع وسيطين لعهد (١٢ : ٢٤) يفرض سفك الدم (٩ : ١٥ – ١٨). ولكنّ الكمال يفوق الصورة (٩ : ٢٣ – ٢٧)، وتدبير الخلاص الجديد يبدو أفضل (٧ : ٣؛ ٨ : ٦) من التدبير القديم، لأنّه عهد أزلي (١٣ : ٢٠) مكتوب في القلوب (٨ : ٨ – ١٢) بفضل ذبيحة المسيح التي تستطيع وحدها أن تنير القلوب بإزالة الخطيئة (٨ : ٨ – ١٢؛ ١٠ : ١ – ١٨).

لا موسى ولا يشوع أوصلا إسرائيل إلى الراحة الحقيقية (٤ : ٨) في أورشليم السماوية حيث يدخل شعب الله الجديد بقيادة يسوع المسيح (٣ : ٧ – ٤ : ١١). يشبه موسى يسوع حين قبل التضحية حبًا بشعبه ففضّل عار المسيح على كنوز مصر (١١ : ٢٤ – ٢٦). إنه كابن الله الذي اختار بإرادته التواضع ليحرّر خاصته (٢ : ٧، ٩، ١٤). بعد فدائنا من العبودية يكرّسنا كشعب العهد الجديد، نسير بقيادة المسيح إلى الراحة الحقة. فلا نقسّ قلوبنا مثل الإسرائيليين (٣ : ٧ ي) الذين خرجوا من مصر. لنتغلب على الصعوبات ونشجّع بعضنا بعضاً لأنّ اليوم قريب (١٠ : ٢٤ – ٢٥).

د – إنجيل يوحنّا

نقرأ عند يوحنّا تفسير الشريعة حسب المعلّمين، انتظار الشعب لموسى جديد، وصورًا عن العهد القديم (٣ : ١٤ – ١٥، الحيّة النحاسية ترمز إلى صلب المسيح). من ينظر إلى صليب المسيح يُشفى من عضة الشيطان. لم يُعطِ موسى الإسرائيليين خبز السماء الحقيقي.

الخبز الحقيقي هو الذي يقدّمه الله الآن بشخص ابنه: يحيا التلميذ من المسيح كما المسيح من الآب (٦: ٣٢، ٤٨ – ٥١، ٥٧). والمقابلة بين الخبز وتكثير المن جعل الناس يرون في يسوع النبي (٦: ١٢) الذي أرادوا أن ينادوا به ملكًا (٦: ١٥). ثمّ ان السامرية رأت في يسوع نبيًا مثل موسى (٤: ٢٥ – ٢٦).

عيد المظال يذكّرنا بسنوات الصحراء ويسبق العهد المسيحاني. مياه بركة سلوام (٩: ٧) تشير إلى المياه التي خرجت من الصخر. هيكل أورشليم هو حوريب (زك ١٤: ٨) ويسوع هو الهيكل الجديد (٢: ١٩ – ٢١). بما أن يسوع هو صخرة حوريب (١ كور ١٠: ٤) جرى من قلبه ينبوع حياة أبدية (٧: ٣٧ – ٣٩؛ ١٩: ٣٤، يقول ترجوم أورشليم في عد ٢٠: ١١: لما ضرب موسى الصخرة مرّتينَ خرج منها في المرّة الأولى الماء وفي المرّة الثانية الدم). عندما يقول يسوع في ٨: ١٢ إنه نور العالم، نرى في هذا القول تلميحًا إلى عامود النار في الصحراء. كان موسى راعيًا، والراعي الامين بحسب شروح المعلمين. ويسوع كان الراعي الصالح (١٠: ١١، ١٤).

هناك مقابلة بين يسوع وموسى. ويمكن أن تكون المقابلة مع يهوه راعي شعبه زمن الخروج. ثمّ إن قصة الالآم ترينا مقابلة بين ذبيحة المسيح وذبيحة حمل الفصح مع العودة إلى المعنى الشعبي الذي يجعل من الفصح عبورًا (١٣: ١: ليعبر من هذا العالم). يُذبح المسيح على الصليب ساعة تُقدّم الضحايا في الهيكل (١٩: ٣٣). وكما أنّ الحمل المذبوح يحرّر الإسرائيليين من عبودية مصر، هكذا يحرّرنا المسيح المذبوح من عبودية الخطيئة والضلال (٨: ٣٢ – ٣٦). وأخيرًا ان مقدّمة الإنجيل ترجعنا إلى الخروج: في الخروج أظهر الله مجده في معبده. وفي يوحنا صار الكلمة المتجسّد المعبد الجديد الذي يحل فيه بصورة دائمة مجدُ الآب.

هـ – سفر الرؤيا

إذا كانت حياة يسوع عبورًا جديدًا، فمصير كنيسته هو تكرار لخروج شعب إسرائيل. فالضربات التي يرسلها الرب على الأشرار قبل العقاب النهائي، تذكّرنا بضربات مصر، وهدفها إرجاع الناس إلى الرب. سيظهر المسيح، كلمةُ الله، ليدين اعداءه ويدمّرهم مثل كلمة الله التي عملت في صمت ليلة الفصح الأولى فأهلكت أبكار مصر (١٩: ١١ –

١٣). حمل الفصح يخلّص شعب الله من عبودية العالم. وبدمه افتدى الله شعبه (٥:٦ – ١٠) بعد أن خلّصهم من المهلك (٩ : ٤). نجا كل الذين يحملون على جباههم علامة اسمه (٣:٧؛ ١٤ : ١) كما نجا العبرانيون الذين وضعوا على أبوابهم دم الحمل. ودم الحمل المسيح يجعل من المسيحيين ملكوتًا كهنوتيًا نقرأ صورته في جماعة الصحراء (٥ : ١٠).

بعد النصر، سيجد المفديون أنفسهم من الجهة الثانية لبحر الزجاج (١٥ : ٢) فينشدون نشيد موسى والحمل (١٥ : ٣ – ٤). وهكذا نرى التحرر من مصر يقابل التحرر من عالم الخطيئة. والسير عبر البحر باتجاه ارض كنعان يقابل السير عبر العالم باتجاه الوطن السماوي. ونشيد موسى يتجاوب وفرحة المخلّصين. لقد انتصر الرب على البحر الذي يرمز إلى قوى الشر (٢١ : ١)، وعبور البحر الأحمر يفتح الطريق إلى هيكل السماء (١٥ : ٥؛ ٢١ : ١ – ٣) الذي شاهده موسى على جبل سيناء واجتهد أن يعطي صورة عنه في المعبد الذي بناه. الغمام يغطّي الهيكل كما كان يغطّي سيناء والمسكن (١٥ : ٨). خيمة الله منصوبة وسط شعبه كما كانت في الصحراء (٧ : ١٥)، وهي هيكل بدون بناء خارجي لأنّ الله والحمل هما الهيكل (٢١ : ٢٢). حينئذ يعطي الله للمنتصر المنَ الخفي (٢ : ١٧) ويشركه بحياته في الخيمة ذاتها (٧ : ١٥). فيحتفلون جميعًا بأعراس حَلمَ بها الأنبياء، وأعلنوا عنها في خروج جديد (١٩ : ٧ – ٨؛ ٢١ : ٢)، ولكنّ هذه السعادة لم تتمّ بعد. فلا يستطيع أحد أن يدخل الهيكل قبل نهاية السبع ضربات (١٥ : ٨) وهي الأربعون سنة السابقة لدخول أرض الميعاد. يقود الرب كنيسته إلى الصحراء فتعيش منفصلة عن العالم ويهاجمها التنين. ولكنّ الله يحميها ويقوتها بطعام روحاني ويؤمّن لها النصر حتّى ولو أجبرت على أن تأخذ طريق الموت والشهادة.

المراجع

AUZOU, G, *La Servitude au Service. Etude du livre de l'Exode*, Paris, 1961.

BREUER, M, *La Thora Commentée, T. 3, Genèse - Exode*, Paris, 1954.

BUBER, M, *Mose*, Oxford & London, 1946.

BURNS, R. J, *Exodus, Leviticus, Numbers* (OTM, 3), Wilmington, 1983.

CAZELLES, R. E, *Autour de L'Exode*, SB, Paris, 1987.

CLEMENTS, R. E, *Exodus*, CBC, Cambridge, 1972.

COURROYER, C. B, *L'Exode et la bataille de Qadesh*, in RB 97 (1990), 321 – 358.

DURHAM, J. I, *Exodus* (WBC), Waco, 1987.

ELLISON, H. L, *Exodus*, Philadelphia, 1982.

Exodus (The Daily Study Bible OT), Edinburg, 1983.

FOX, E, *Now are the Names: A New English Rendition of the Book of Exodus*, New - York 1986.

GIPSEN, W. H,, *Exodus;* trad. by E. Van der Maas (Bible Student's Comm) Grand Rapids, 1982.

HYYATT, J. P, *Exodus*, London, 1961.

JOHNSTONE, W, *Exodus* (OTG) Sheffield, 1990.

LAVOIE, R, *Exégèse du Décalogue*, Paris, 1981.

L'HOUR, J, *La Morale de L'alliance*, Paris, 1966.

LOZA, J, *Les palabras de Yave*. Estudio del Decalogo, Mexico, 1989.

MARTIN-ACHARD, R, *Moïse, figure du médiateur selon l'A. T. dans Permanence de L'A. T.*, Neuchâtel, 1984, p. 107 – 128.

MICHAELI, F, *Le Livre de L'Exode*, CAT, Genève, 1974.

MOBERLY, R. W. L, *At Mountain of God. Story and Theology in Exodus 32 – 34*, Sheffield, 1983.

NIENSEN, E, *The Ten Commandments in New Perspective*, London, 1968.

NOTH, M, *Exodus* (OTL) London, 1962.

PIROT, L. & CLAMER, A, *La Sainte Bible*, T 1, 2⁰ Partie, Exode, Paris, 1956.

SAOUT, Y, *Le Grand souffle de L'Exode*, Paris, 1977.

SARNA, N. M, *Exploring Exodus: The Heritage of Biblical Israel*, New - York, 1986.

SCHARBERT, J, *Exodus, Die Neue Echter Biibel*, Würzburg, 1989.

SCHMIDT, W. H, *Exodus*, BKAT, Neukirchen, 1983.

Exodus 1. Band II, Lief 4: Exodus (5, 1 – 6, 30), Neukirchen, 1988.

SPREAFICO, A, *Esode: Memoria e Promessa*, Bologna, 1986.

VISCHER, W, *La loi ou les cinq livres de Moïse*, Neuchâtel, 1949.

WIENER, C, *Exode de Moïse*, Chemin d'aujourd'hui, Paris, 1969.

Le Livre de L'Exode, CE n° 54, Paris, 1985.

WILLI - PLEIN, J, *Das Buch vom Auszug. 2. Mose*, Neukirchen, 1988.

الفصل الرابع

سفر اللاويين

١ - المقدّمة

ينتهي سفر الخروج حين يحدّثنا عن بناء خيمة الاجتماع التي يقيم فيها الله من خلال الغمام. وإلى خيمة الاجتماع يدعونا سفر اللاويين لنسمع الرب يكلّم موسى ليخاطب بدوره الشعب. وهكذا وعلى مدى ٢٧ فصلاً ينقل الله إلى شعبه شرائعه ورسومه. فإن أرادوا أن تكون لهم الحياة وجب عليهم أن يعملوا بها. لئلاً يقف خطأ طقسي أو نجاسة جسديّة أو خطيئة حاجزًا بين الله وشعبه، فيقوم سفر اللاويين بتفصيل هذه الشرائع عن الذبائح والكهنة والطهارة والقداسة.

هذا الكتاب الثالث من كتب الشريعة الخمسة هو سفر اللاويين لأنّه يتحدّث عن كهنة بني لاوي وخدمتهم في شعب إسرائيل. أمّا التلمود (تفسير النصوص القانونية في أسفار الشريعة) فيسمي هذا الكتاب سفر التقدمات، سفر الكهنة. من هنا سمّي في بعض الترجمات سفر الاحبار.

يرتبط سفر اللاويين كلّه بالتقليد الكهنوتي، وقد دوّن بعد الجلاء مع أنّه يتضمّن عناصر يعود بعضها إلى أيّام موسى أو بعده. فحين قَوِيَت سلطة الكهنة السياسيّة، ويوم لم يعد من ملك في أورشليم، ويوم صار الأنبياء في طريق التلاشي، جمع الكهنةُ الشرائعَ والطقوس المتعدّدة من أجل خدمتهم في الهيكل الثاني الذي أعيد بناؤه بعد العودة من المنفى ودشّن سنة ٥١٥ ق م.

٢ – بنية سفر اللاويين وتصميمه

يتألّف سفر اللاويين من نصوص تشريعيّة تهدف إلى تنظيم العبادة والحياة الأخلاقية والاجتماعية والنظم الدينية في شعب إسرائيل. يأتي بعد سفر الخروج الذي يورد لنا العهد مع الرب في سيناء، وإعلان الوصايا العشر، ودستور العهد، ويحدّثنا عن بناء المعبد التي ستتمحور حوله كل حياة بني إسرائيل كجماعة. وهكذا وصلنا إلى اليوم الأوّل من الشهر الأوّل من السنة الثانية بعد الخروج من مصر. وقبل أن ينطلق الشعب من سيناء في اليوم العشرين من الشهر الثاني من هذه السنة الثانية، يقدّم لنا سفر اللاويين شرائع تدور حول مفهوم قداسة الله، وتتطلّب سلوكًا خاصاً بهذه الأمّة التي اختارها الله.

يكشف لنا سفر اللاويين عن مجموعات متنوعة، تنتهي بعضها بخلاصة خاصة فنقرأ مثلاً في ٧: ٣٥ – ٣٨: «تلك كانت حصة هارون وحصة بنيه من ذبائح الرب... تلك شريعة المحرقة والتقدمة وذبيحة التكفير عن الخطيئة وذبيحة التكفير عن الاثم وذبيحة التكريس وذبيحة السلام، التي أمر الرب بها موسى في جبل سيناء» ونقرأ في ٢٦: ٤٦: «تلك هي الرسوم والأحكام والشرائع التي جعلها الرب بينه وبين بني اسرائيل على جبل سيناء». ونشير إلى أن النصوص التشريعية جُمعِت حسب الموضوع الواحد. وهكذا نجد اربعة اقسام رئيسية يتبعها ملحقٌ قصير.

القسم الاول: رتب الذبائح (ف ١ – ٧). يتحدّث هذا القسم عن رتبة المحرقات (تلك الذبائح التي تحرق كلّها على المذبح فتعبّر عن عطاء الانسان لذاته كاملة لله) ورتبة التقدمة (تقدمة محاصيل الارض) ورتب ثلاث ذبائح دموية: رتبة ذبيحة السلام (واسمها أيضاً ذبيحة العهد وذبيحة المشاركة لان المقدم واصحابه يأكلون من لحمها فيشاركون الله في عطيته ويقطعون معه عهدًا)، ورتبة ذبيحة التكفير عن الخطيئة (خطيئة رئيس الكهنة، خطيئة الجماعة، خطيئة الامير وخطيئة واحد من العامة)، ورتبة ذبيحة التكفير عن الاثم (اذا كان من ضرر يتم الرد مع زيادة خمس قيمة الشيء). بعد هذا يذكر هذا القسمُ دورَ الكهنة في كل هذه الذبائح، ويربط الشرائع بزمن سيناء يوم قرّب موسى هارون وابناءه من المذبح ليقدّموا الذبائح لله.

القسم الثاني: تكريس الكهنة (ف ٨ – ١٠). أمرَ الربُ فكرّس موسى هارون وابناءه: غسلهم بالماء، ألبسهم القميص، مسحهم بالزيت، ودرّبهم على وظيفتهم.

وتطّرق هذا القسم إلى سلوك الكهنة وخطيئة ناداب وابيهو وعقابها، وإلى امتناع الكهنة عن الخمر وكل مسكر...

القسم الثالث: شرائع الطاهر والنجس (ف ١١ – ١٦). يجمع هذا القسم فرائض ورتبًا يمارسها الشعب فيحافظ على القداسة التي تليق بحضور الله. قال الكتاب: «اني انا الرب الهكم. فتقدسوا وكونوا قديسين فإنّي أنا قدوس» (١١ : ٤٤). هذا المبدأ الديني يلقي ضوءًا على عادات ورثها اسرائيل من محيطهم السامي: فبعض المأكولات، وبعض اللمس، وبعض الظروف تجعل الانسان نجسًا وغير طاهر. لسنا أمام نجاسة طبيعية أو أخلاقية، بل أمام حالة تمنع الانسان من الاقتراب من الله وتقديم شعائر العبادة له. فعلى الانسان أن يتحرّر من هذه الحالة بغسل طقسي ليعود إلى حالة الطهارة التي يجب أن تكون حالة المؤمن العادية. ونذكر هنا شريعة الحيوانات الطاهرة والنجسة، المرأة التي ولدت ولدا، البرص والعفونة... وينتهي هذا القسم برتبة يوم كيبور العظيم (أو: يوم التكفير)، حيث يحصل بنو اسرائيل على تنقية من مجمل خطاياهم ويستعيد الشعب طابعه القدس.

القسم الرابع: شريعة القداسة (ف ١٧ – ٢٦). هذا القسم هو الأهمّ في سفر اللاويين وهو ينظّم فرائض متنوعة حول عبارات: «أنا هو الرب» أو «أنا هو الرب إلهك» أو «كونوا قدّيسين لأنّي أنا الرب إلهكم قدّوس». نحن هنا في معرض تطبيق مفهوم قداسة الله على حياة الجماعة. هناك فرائض عباديّة ودينيّة وأخلاقيّة ومحرّمات جنسيّة، وعقوبات تصيب أصحاب العرافة والسحر والذين يقدّمون ذبائح أطفال. ويعود هذا القسم إلى الكهنة ووظائفهم، وينهي بالحديث عن الدورة الليتورجيّة (السبت، الفصح، وسائر الأعياد) وعن السنوات المقدّسة (السنة السابعة والسنة الخمسين). وكما اختتم الكاتب الاشتراعي كلامه بالبركات والويلات هكذا فعل الكاتب الكهنوتي في ف ٢٦ من سفر اللاويين: إن حفظتم وصاياي وعملتم بها أنزلت أمطاركم في أوانها... وإن لم تسمعوا لي ولم تعملوا بجميع هذه الوصايا، أسلِّط عليكم الرعب... وينتهي سفر اللاويين (ف ٢٧) بملحق عن تقيم النذور... هذه هي الوصايا التي أمر الرب موسى بها لبني إسرائيل في جبل سيناء.

٣ – الروح الدينيّة في سفر اللاويين

حين نقرأ سفر اللاويين نحسّ بالملل والضجر من هذه التكرارات والتفاصيل المتشابهة. ولكن رغم كل هذا، نحسّ بروح دينيّة عميقة هي روح شعب يسير إلى لقاء ربّه الخفيّ والسريّ والحيّ والفاعل معًا. «أنا الرب الذي أصعدكم من أرض مصر لأكون لكم إلهًا.

فكونوا قدّيسين لأنّي أنا قدّوس». فعهد سيناء خلق رباطاً لا يحلّ: «بنو إسرائيل عبيد لي». إنّهم عبيدي الذين أخرجتهم من أرض مصر. أنا الرب إلهكم. والأعمال الليتورجيّة التي يقوم بها المؤمنون هي جواب الإنسان لمتطلبّات الله. إنّها تعبّر عن مواقف نتّخذها أمام القدسيّات وتدلّ على عاطفة قلوبنا: وهذا هو هدف الممارسة الدقيقة لفرائض طقسيّة يفرضها سفر اللاويين على الجماعة وعلى كهنتها في وظيفتهم كوسطاء. وعملهم يساعد بني إسرائيل على التقرّب من الله وخدمته والعيش معه في حياة حميمة بالطاعة لمشيئته. وهذا هو هدف النداء المتواصل إلى القداسة: أن يربّي الضمير الديني، ويدرّب المؤمن على العيش باستقامة منفصلاً عن كل ما يبعده عن الله.

ونتوقّف عند هذه الحياة نعيشها بالقداسة وعند الدور الذي تلعبه الذبائح.

أ – القداسة في الحياة الشخصية والاجتماعية

القداسة التي إليها يدعو الله شعبه هي ما يميّز الله أوّلاً (١١: ٤٥؛ ١٩: ٢؛ ٢٠: ٧). وحين يقول اللاهوت الكتابي إنّ الرب قدّوس، فهو يعبّر عن سر الله وتساميه: هو الكائن اللامخلوق والذي لا يدرك، المنفصل والمختلف عن كل خليقة. هو يسود كل الخلائق بقدرته ويحيط بها بمهابة تروّع الانسان وتجتذبه بثقة إلى سرّ الله. فكل ما هو خارج الدائرة الالهية هو من العالم العادي. أما كل ما ارتبط بالله (أشخاص، أمكنة، أشياء، أزمنة) فقد دخل في نطاق الله الخاص وشاركه في قداسته.

فشعب إسرائيل هو مقدّس، لأن الله اختاره اختيارًا خاصاً من بين سائر الشعوب ليجعله شعبه الخاص ويقيم معه عهدًا. ومن نتائج هذا الاختيار الالهي أنه يفرض على شعب اسرائيل أن يتخلّى عن العادات والممارسات الدينية المعمول بها لدى سائر الشعوب، وأن يُقيم علاقات خاصة مع الرب الهه، وأن يطيعه ويعمل بحسب وصاياه ومشيئته. «كونوا لي قديسين لأني قدوس أنا الرب، وقد ميّزتكم من الشعوب لتكونوا لي» (٢٠: ٢٦). «كصنيع أرض مصر التي اقمتم فيها لا تصنعوا، وكصنيع أرض كنعان التي أنا مدخلكم إليها لا تصنعوا، وعلى فرائضهم لا تسيروا. إعملوا بأحكامي واحفظوا فرائضي وسيروا عليها. أنا الرب إلهكم. فاحفظوا فرائضي وأحكامي. فمن حفظها يحيا بها: انا الرب» (١٨: ٣ – ٥).

ويطلب سفر اللاويين من بني اسرائيل الطهارة التي تفرضها الطقوس. «أنا الرب إلهكم الذي ميّزكم من بين الشعوب. فيزوا البهيمة الطاهرة من النجسة، والطير النجس من الطاهر. لا تلمسوا ما هو نجس من البهائم والطيور وسائر ما يدب على الارض لئلاّ تتنجّسوا. ميَّزته لكم كنجس فاعرفوا» (٢٠ : ٢٤ – ٢٥). لا شك في أن ف ١١ – ١٥ تتطرق إلى الطاهر والنجس فتعود بنا إلى ما عرفته المدنيات القديمة من محرّمات. ولكن نلاحظ أن الكاتب شدّد على العلاقات بين هذه المحرمات وقداسة الله، فأعطاها قيمة تضاهي قيمة وصايا الله. وهكذا حوّلت الشريعة هذه المحرّمات إلى فرائض أدبيّة. «لا تتنجّسوا بها فتكونوا نجسين. إني أنا الربّ إلهكم: فتقدسوا وكونوا قدّيسين فاني انا قدوس، ولا تنجسوا انفسكم بشيء من الدويبات الدابة على الأرض» (١١ : ٤٣ – ٤٤).

وهناك فرائض تملي على المؤمن سلوكًا يتجاوز ظروف قداسة خارجيّة: فالممنوعات الخاصة بالزواج والحياة الجنسية والعقوبات التي تصيب فاعليها، كل هذا رفعَ الحياةَ الزوجية إلى مثاليّة لم تصل إليها الأمم المجاورة لشعب إسرائيل. وتحوّلت الحياة الاجتماعية بدورها إلى ممارسات وواجبات مفروضة على الانسان: إكرام الاهل والشيوخ، منع السرقة والكذب والمكر والغش، العدالة التي لا محاباة فيها. إحترام العجزّ والفقراء والغرباء. لا تظلم الغريب، بل تحبّه حبك لنفسك (١٩ : ٣٤). وتذهب هذه الشريعة إلى نوايا القلب الخفية. «لا تُبغض أخاك في قلبك، بل عاتب قريبك عتابًا فلا تحمل خطيئة بسببه. لا تنتقم ولا تحقد على أبناء شعبك، وأحبب قريبك حبك لنفسَك. أنا الرب» (١٩ : ١٧ – ١٨). لا شك أن الشريعة تتكلّم عن القريب فتحصره في بني اسرائيل، ولكنّ يسوع سينطلق من هذا المفهوم ويوسّعه مقاربًا بين محبّة الله ومحبّة القريب. قال: «لا وصيّة أخرى أكبر من هاتين الوصيتين» (مر ١٢ : ٣١). وإذا كانت محبّة القريب تنبع من محبّة الله، فهي تصل إلى كل البشر حتّى ولو حسبناهم من أعدائنا. هذا ما فعله السامري مع اليهودي (لو ١٠ : ٢٥ – ٣٧).

ب – الذبائح في حياة الجماعة

يحاول الإنسان أن يعيش بحسب إرادة الله ليصل إلى القداسة في حياته الشخصيّة والاجتماعيّة. ولكنّ محاولته تصطدم بحاجز طبيعي هو الضعف المرافق له منذ ولادته. وهكذا لا توافق أعمالُه ما يطلبه منه الرب عن سهو أو إرادة شرّيرة فيصبح خاطئًا. أمّا السبيل لمحو هذه الخطيئة والتصالح مع الله فهو تقدمة الذبيحة.

بهذا العمل الخارجي الذي يعبّر عن عبادته، يأتي مقدّم الذبيحة إلى الله ليقدّم له ما يملك: ضحيّة حيوان أو تقدمة نبات. لا شكّ أنّ كلّ شيء يأتينا من الله سيد كل شيء. ولكن حين نسحب شيئًا من الاستعمال العادي، ونرده إلى الله، نتمّ عملاً يُرضي الله. فالإحراق بالنار يدلّ على عطيّة لا رجوع عنها: تحترق الضحيّة على المذبح الذي يذكّرنا بحضور الله، فتنتقل إلى العالم الخفيّ. وهكذا تعبّر الذبيحة عن تعلّقنا بالله وعن طلب حياة حميمة معه وعن مشاركته في خيرات يتقبّلها على المذبح. تقيم الذبيحة علاقات طيبّة بين الله ومقدّمها، فتتّخذ قيمة تكفيريّة لا سيّمَا حين تقدّم للتكفير عن خطايانا ضدّ الله.

هنا يأتي كتاب رتب الذبائح: المحرقة، التقدمة، ذبيحة السلام، ذبيحة التكفير عن الخطيئة وعن الإثم. ولكن يبقى أن ليس لنا نحن المسيحيين، إلاّ ذبيحة واحدة هي ذبيحة يسوع المسيح. في العهد القديم قرّبت ذبائح عديدة، أمّا يسوع فقرّب نفسه مرّة واحدة فنال لنا غفران الخطايا.

٤ – سفر اللاويين والعهد الجديد

يعبّر سفر اللاويين عن العقلية اليهوديّة التي سادت القرون التي سبقت بداية المسيحيّة. فكما أوحى سفر التثنية مؤلّف كتاب الملوك، هكذا طبع سفر اللاويين بطابعه تأليف كتاب الأخبار. وسيحتفظ سفر اللاويين بأهمّيته حتّى بعد سنة ٧٠ ب م، بعد دمار المدينة وحريق الهيكل. فقد كانت تربية الأولاد الدينيّة تبدأ بتعليمهم شرح سفر اللاويين. وهكذا بدا سفر اللاويين قلعة الديانة اليهوديّة. لهذا تحفّظت الكنيسة تجاه هذا الكتاب. وسيقوم القدّيس بولس ضدّ التفسير المعطى له في الرسالة إلى غلاطية. ليس من الضروري أن يصبح الوثني يهوديًا ويمارس العادات اليهوديّة حتّى يتقبّل نعمة الله. إنّ الشريعة لا تقوم بممارسة الطقوس ممارسة حرفيّة بل في ممارسة المحبّة. وراحت الرسالة إلى برنابا (وهي كتاب غير قانوني) فأفرغت سفر اللاويين من مضمونه التاريخي، وحاولت أن تكتشف فيه معنى رمزيًا يشير إلى المسيح.

وهنا نجد كيف أنّ ذبيحة المسيح تجمع كل عناصر الذبيحة كما عرفها سفر اللاويين حول شخص المسيح. فالذبيحة الافخارستيّة شكر لله كما كانت المحرقة اللاوية. وهي مشاركة في حياة المسيح تحت أعراض الخبز والخمر كذبيحة السلام. لا يُطلب منّا فقط أن

نحتفل بالحياة مع الله ، أن نتقبّل حياة الله بالذات. والإفخارستيّا ذبيحة تكفير عن الخطيئة بعد أن صار المسيح الضحيّة عن الخطيئة. وهذه الضحيّة تمثّلها الأعراض التي يضع عليها الكاهن الممثلُ الجماعة يدَه قبل أن يكرّسها. أمّا التقدمة المؤلّفة من الحنطة والزيت، فنجدها في تقدمة الخبز والخمر في القدّاس. نتذكّر كلام الرسالة إلى العبرانيين (٩ : ١٢ - ١٤) : «دخل القدس مرّة واحدة، ولم يدخله بدم التيوس والعجول، بل بدمه فكسب لنا فداء أبديًا. فإذا كان دم التيوس... يقدّس المنجّسين... فما أولى دم المسيح الذي قرّب نفسه إلى الله بروح أزلي قربانًا لا عيب فيه، أن يطوّر ضمائرنا من الأعمال الميتة لنعبد الله الحي». أجل، ذُبح يسوع مرّة واحدة إلاّ أنّ عمله يجعل ذبيحة ابن الله الوحيد حاضرة لكل الأجيال فتُتيح لهم أن يتّحدوا بموته التكفيري فيتّحدوا بحياته كقائم من بين الأموات.

المراجع

AUZOU, G, *Le Léviitique*, Cahiers Sioniens, 1953, pp. 291 – 319.

CAZELLES, H, *Le Lévitique*, B. J., Paris, 1951.

CODY, A, *A History of the O. T. Priesthood*, Rome, 1969.

ELLIGER, K, *Léviticus*, Tübingen, 1966, Hanndbuch zum A. T.

HARRISON, R. K, *Léviticus*, Intr. and Comm; Lecester, 1981 (Tyndale OTC).

KNIGHT, C. A. F, *Leviticus*, Philadelphia, 1981.

KORNFELD, W, *Levitikus*, Würzburg, 1983.

LEVINE, B, *Leviticus*, Philadelphia 1989, Jewish Publication Society.

MICKLEM, N, *Levitiicus*, New - York and Nashville, 1962.

MONSHOUWER, D, *Levitiicus*, Kampen s. d.

NEUSNER, J, *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, Leiden, 1973.

NOORDTZIJ, A, *Leviticus* (Bible Student's Comm), Grand Rapids, 1982.

Leviticus, Grand Rapids, 1983.

NOTH, M, *Leviticus*, O. T. L., Cambridge, 1962.

PORTER, J. R, *Leviticus*, C. B. C., Cambridge, 1976.

RENDTORFF, T, *Leviticus* (2, 1 – 5, 26) BKAT 3/2, Neukirchen, 1990.

SNAITH, N. H, *Leviticus and Numbers,* N. C. B., London, 1967.
WEVERS, J. W, *Text History of the Greek Leviticus,* Göttingen, 1986.

الفصل الخامس

سفر العدد

١ – المقدّمة

سفر العدد هو رابع كتب الشريعة الخمسة وتتمّ أحداثه في البرّية كما يدلّ على ذلك العنوان في اللغة العبرانيّة. أمّا في اليونانيّة فاسمه سفر العدد لأنّه يورد أرقامًا وأعدادًا وإحصاءات. نجد فيه إحصاء أوّل (ف ١ – ٤) وإحصاء ثانيًا (ف ٢٦) للشعب العائش في البرّية وما قدّمه الأمراء من تقادم (ف ٧). يذكر عدد الضحايا المذبوحة في كل عيد (ف ٢٨ – ٢٩)، ويتحدّث عن الأسلاب وكيفيّة اقتسامها (ف ٣١) وعن أبعاد الأرض المخصّصة لكلّ مدينة لاوية (ف ٣٥). وهذه الدقّة في الأعداد نلاحظها في الشرائع والأخبار التي تورد عدد الثائرين على موسى مع قورح (١٦ : ٢)، وعدد الشيوخ الذين نالوا روح موسى (١١ : ٢٥)، وعدد الأيّام المطلوبة للتطهير (١٩ : ١٢)، وعدد أيّام خدمة اللاويين (٤ : ٣؛ ٨ : ٢٤ ي) والحجر على الأبرص (١٢ : ١٥).

تعطي الأعدادُ إذن صورة عن هذا السفر، ولكنّ هناك اهتمامًا آخر عند كاتبه، ألا وهو تحديد الأرض وتقسيمها وتنظيمها. فكما أنّ خر ٢٥ : ٤٠ عرض بالتفصيل تنظيم العبادة التي تؤمّن حضور الربّ وسط القبائل، كذلك يعدّ سفر العدد بالتفصيل العدّة لإقامة القبائل في أرض كنعان: حقوق كل قبيلة بحسب عددها. إلاّ أنّ الحقوق متساوية أمام الله، وكل قبيلة تكون ممثّلة في المحطّات الكبرى من الحياة الوطنيّة (الإحصاء، اقتسام

الأرض)، كما يكون لها مكانٌ قرب المعبد. ولكنّ هناك قبيلة أهمّ من قبيلة. فتكون الأولى تارة رأوبين وتارة يهوذا. وسيبيّن الكاتب من خلال الأعداد (ق ف ١ وف ٢٦) صعود نجم يهوذا وأُفول نجم رأوبين وإفرائيم. وتبقى قبيلة لاوي ذات وضع خاص فلا يُحصى أبناؤها (في بعض النصوص) مع الآخرين، وعددهم كبير جدًّا بالقياس إلى عدد أبناء سائر القبائل. إنّها الحصّة التي اختارها الله لتؤمّن حياة سائر القبائل بواسطة العبادة المقدّسة.

إنّ سفر العدد يمزج تاريخ الشعب بالتشريعات. ينطلق من التاريخ منذ بريّة سيناء وإقامة مسكن الرب (خر ٤٠: ٢، ١٧) وإعلان مجموعة رتب سفر اللاويين. أقام بنو إسرائيل بضعة أيّام في سيناء، ثمّ انطلقوا إلى بريّة فاران وقادش في شبه جزيرة سيناء (١٢: ١٦؛ ١٣: ٢٦). ومن قادش سيتوجّهون إلى فيافي موآب في شرقي الأردنّ تجاه أريحا. ولكنّنا سنجد في الحديث عن هذه المسيرة شرائع مختلفة تتطرّق إلى تنظيم الشعب والعبادة والحياة الاجتماعيّة والدينيّة، وتنظيم إقامة القبائل في شرقيّ الأردنّ واقتسام أرض الموعد.

نصّ سفر العدد يعود في أكثريّته إلى التقليد الكهنوتي الذي أعطى الكتاب وجهه الأخير. إلاّ أنّ الكاتب الملهَم عاد إلى أخبار مأخوذة من التقليدين اليهوهي والالوهيمي كما دُمجا حوالي السنة ٧٠٠ ق م. من هذا المرجع الأخير نقرأ: عرضُ موسى على حميّه حوباب أن يرافقه (١٠: ٢٩ – ٣٢)، الانطلاق إلى سيناء بقيادة تابوت العهد (١٠: ٣٣)، تذمّر الشعب في تبعيرة واحتجاجه على المن وتشفّع موسى والشيوخ السبعين والسلوى (١١: ١ – ٣٥)، وتذمّر مريم وهارون على موسى و إصابة مريم بالبرص (١٢: ١ – ١٦).

٢ – بنية سفر العدد وتصميمه

نجد في سفر العدد وحدة على مستوى الزمان والمكان وهذا ما يساعدنا على اقتسام الكتاب ثلاثة أقسام توافق ثلاث حقبات: ١٩ يومًا في سيناء (١: ١ – ١٠: ١٠)، ٣٨ سنة من السير والإقامة قرب قادش (١٠: ١١ – ٢٢: ١)، ٥ أشهر في فيافي موآب، شمالي شرقي البحر الميت (٢٢: ٢ – ٣٦: ١٣).

أ – القسم الأوّل: في سيناء وقبل الانطلاق (١: ١ – ١٠: ١٠)

يُورد هذا القسم الأحداث الأخيرة التي حصلت في سيناء قبل انطلاق بني إسرائيل. يجمع أخبارًا وشرائعَ متباينة ويوحّدها فيربطها بمكان هو «برية سيناء» (١: ١) وبزمان: مرّت تسعة عشر يومًا بين الوقت الذي فيه خاطب الله موسى «في اليوم الأوّل من الشهر الثاني من

السنة الثانية» بعد الخروج من مصر (١ : ١)، والانطلاق من سيناء «في اليوم العشرين من الشهر الثاني من السنة الثانية» (١٠ : ١٠).

يبدأ الكتاب بإحصاء القبائل الاثنتي عشرةَ (ف ١ – ٤)، وايراد شرائع ووصايا (ف ٥ – ٦). ثمّ يعود الكاتب إلى تقدمات الرؤساء ويذكر كيف كان الله يكلّم موسى في خيمة الاجتماع (ف ٧ – ٨). وبعد أن يحدّثنا عن بني لاوي، يعطينا التعليمات الأخيرة قبل الانطلاق (٩ : ١ – ١٠ : ١٠).

ب – القسم الثاني: من بريّة سيناء إلى فيافي موآب (١٠ : ١١ – ٢٢ : ١)

نسوق ثلاث ملاحظات حول مسيرة بني إسرائيل في البريّة. الأولى: نحسب الزمن (٣٨ سنة) انطلاقًا من تاريخين: وقت الانطلاق من سيناء، في اليوم العشرين من الشهر الثاني من السنة الثانية (١٠ : ١١) بعد الخروج من مصر، ووقت موت هارون (٣٣ : ٣٨؛ رج ٢٠ : ٢٢، ٢٨)، أي في السنة الأربعين لخروج بني إسرائيل من مصر. الملاحظة الثانية: تنحصر الأحداث فقط في بضعة وقائع حصلت في السنة الثانية وفي السنة الأربعين. الثالثة: تعود الأخبار إلى التقاليد الثلاثة التي ذكرناها، ولهذا نجد بعض الاختلافات بين خبر وآخر.

وها نحن نتوسّع في هذا القسم الثاني.

١ – مراحل بني إسرائيل من سيناء إلى برية فاران (١٠ : ١١ – ١٢ : ١٦). أعطت الغمامةُ إشارة الانطلاق، فانطلق بنو إسرائيل. طلب موسى من حوباب أن يرافقهم ويقود مسيرتهم، فساروا بقيادة تابوت العهد وهم يهتفون له: «قم يا رب فيتبدّد أعداؤك». ونجد في هذه المراحل الثلاث موقفًا معاندًا عند بني إسرائيل. فاسم تبعيرة يذكرنا بالنار التي عاقبتهم. ثمّ احتجّوا على المنّ فأرسل إليهم السلوى، وإذ كانوا يأكلونه حلّت بهم الضربة. وفي حصيروت تذمّر هارون ومريم فأصيبت مريم بالبرص. وبعد هذا ترك الشعب حصيروت وخيّم في برية فاران.

٢ – جرت الأحداث التالية (ف ١٣ – ١٤) في بريّة فاران (١٣ : ٣، ٢٦) القريبة من برية صين وفي واحة قادش الواقعة في الشمال الشرقي من شبه جزيرة سيناء والتي تبعد قرابة مئة كيلومتر عن بئر سبع. ستُصبح قادش مركز تجمّع لقبائل إسرائيل. أمر الرب

موسى، فأرسل اثني عشر جاسوسًا (واحدًا من كل قبيلة)، ومنهم يشوع وكالب، إلى أرض كنعان ليجسّوا البلاد. عادوا فأخبروا بما رأوا. ودعا كالب ويشوع الشعب ليهاجموا البلاد بمعونة الرب. تذمّر الشعب، ورفضوا أن يذهبوا إلى الأمام وقرّروا العودة إلى الوراء، إلى مصر. حلّ غضب الله عليهم، وكاد يفنيهم لولا تشفّع موسى من أجلهم. غفر الله، ولكنّه عاقبهم: لن يدخل أحد منهم أرض الميعاد. ندم بنو إسرائيل على ما فعلوه، وأرادوا مهاجمة البلاد فكسرهم الكنعانيون والعماليقيون شر كسرة في حرمة. وهكذا توقّفت مسيرة بني إسرائيل إلى أرض الميعاد.

٣ – ونقرأ هنا مجموعة تشريعية (ف ١٥ – ١٩). ونتعرّف إلى تمرّد قورح وداتان وابيرام على سلطة موسى وهارون. سيُعاقبَ هؤلاء الثلاثة. وإذ يتذمّر الشعب وتكاد الضربة تصيبه، يتشفّع هارون من أجله، فتكفّ الضربة ويمجّد هارون الكاهن: تزهر عصاه وتنضج لوزًا.

٤ – ويعود الكاتب إلى الأخبار (٢٠ : ١ – ٢٢ : ١): يسير بنو إسرائيل من قادش إلى فيافي موآب. ويبدأ النص على الشكل التالي: ووصلت كل جماعة بني إسرائيل إلى بريّة صين في الشهر الأوّل، وأقام الشعب في قادش (٢٠ : ١). أمّا الشهر الأوّل فيرتبط بالسنة الأربعين بعد الخروج من مصر، لأنّ موت هارون سيحصل في الشهر الخامس من هذه السنة عينها (٢٠ : ٢٢ – ٢٩؛ ٣٣ : ٣٨). إذًا، مرّت ثمانٍ وثلاثون سنة. يربط التقليد بقادش موتَ مريم وخروجَ مياه مريبة. وفي هور الجبل مات هارون. ولن يدخل الشعب البلاد من الجنوب بل سيدور حول بلاد أدوم جنوبي البحر الميت... وتمرّدوا أيضاً، ولولا تشفّع موسى لهلكوا بسبب الحيات السامة. فنصب لهم حيّة النحاس. ثمّ سار بنو إسرائيل وخيّموا في فيافي موآب تجاه أريحا وقبالة أرض الميعاد. هذا المكان سيكون مسرح القسم الثالث.

ج – القسم الثالث: بنو إسرائيل في فيافي موآب (٢٢ : ٢ – ٣٦ : ١٣)

أقام بنو إسرائيل في فيافي موآب خمسة أشهر. نقرأ أوّلاً حدث بلعام وأتانه (٢٢ : ٢ – ٢٤ : ٢٥). ثمّ نصوصاً تشريعيّة ترتبط بأحداث متفرّقة (ف ٢٥ – ٣٦). هناك شرك وبغاء في سهول موآب، تبعه إحصاء. وعرضت بنات صلفحاد قضيتهنّ بعد أن مات أبوهنّ:

أيحقّ لهنّ بميراث في أرض إسرائيل؟ وتأتي بعد هذا أحكام على الذبائح والنذور والحرب المقدّسة. وينتهي الكتاب بتشريع يتطرّق إلى اقامة إسرائيل في الأرض التي احتلّوها أو التي سيحتلونها.

٣ – التعليم الديني في سفر العدد

أ – جماعة مقدسة

ما أقام الله، من هذا الخليط القبائلي، تجمّعًا عشائريًا، بل جماعة مقدّسة خرجت من بني يعقوب الاثني عشر. وما يجمع عشائر بني إسرائيل هو رباط الدم أكان حقيقيًّا أم صوريًّا. لم يأت بَعدُ الوقت الذي سيعترف فيه الكتاب بأبناء إبراهيم حسب الروح لا حسب الجسد. ولكنّ التماثل المتواصل بين المقيم وابن البلاد يدلّ على أنّ الكاتب يرى في جماعة الله كل الذين يعيشون حسب شرائع الله في أرض الموعد.

وهذه الجماعة ليست مجرّدة، بل هي ترتبط بأرض وتخضع لظروف حياة خاصّة. لها أعداء في الخارج وأصدقاء: عليها أن تكرم أدوم وتُلقي مخافتها على موآب... عليها أن تدافع عن نفسها ضدّ هجمات جيرانها. ستعرف الجوع والعطش وستعرف ويلات الحرب. ولها أعداء في الداخل هم كلّ الذين يريدون الرجوع إلى مصر. وهي تحتاج إلى تنظيمات دقيقة كتلك المتعلّقة باقتسام الأرض والميراث ووضع المرأة ومعاقبة الجرائم.

ولكن إن كنّا لا ندعو هذه الجماعة جماعةً مقدّسة، كما سيكون الأمر بالنسبة إلى كنيسة المسيح في العهد الجديد (أف ٥: ٢٦ ي)، إلاّ أنّها خاضعة لله الذي يوجّهها. فالله يتدخّل في حياتها بواسطة موسى وهارون وأليعازر بن هارون. يأمر الله بإحصاء وينظّم المخيّم. يكشف عن ذاته بواسطة موسى فيحدّثه من فوق الكفّارة التي على تابوت العهد. فالرب يقيم في مخيّم بني إسرائيل ويُظهر مجده في الظروف الهامّة.

الله حاضر في الجماعة وهو يوجّهها بحضوره. ولكنّ الجماعة لا تعيش في الفوضى بل في ظلّ سلطة منظّمة. فصاحب السلطة هو موسى، وهو يدافع عنها ضدّ تعدّيات داتان وابيرام (من بني رأوبين) في المجال السياسي، وضدّ تعدّيات قورح في المجال الديني (استأثر قورح بسلطات ليتورجيّة)، وضدّ تعدّيات مريم وهارون اللذين طالبا بسلطات نبويّة. موسى هو

وحده الوسيط بين الله وشعبه. ولكن ستنقسم سلطاته فيما بعد. فقد سلّم إلى هارون وبنيه وظائف ليتورجيّة وأعطاهم اللاويين لمساعدتهم. أمّا قيادة الجماعة السياسية فستنتقل إلى يشوع. وهكذا لن يكون بنو إسرائيل كخراف لا راعي لها. ثمّ إنّ سلطة يشوع تكون خاضعة لسلطة أليعازر الكاهن الذي يسأل الله من أجله. في جماعة الله تخضع السلطة السياسية للشريعة الموحاة التي هي بتسلّم الكهنة.

ب – وجه موسى

وجهُ موسى يملأ الكتاب كلّه، لأنّه لا ينفصل عن أصول شعب إسرائيل ومصيره. أراد الله أن يجعله محرّرًا لشعبه المختار، فقام بعمله كقائد ومشترع أحسن قيام. وأجمل مديح عنه نقرأه في أحد هذه الأخبار: «كان موسى رجلاً متواضعًا جدًّا أكثر من جميع الناس الذين على وجه الأرض» (١٢ : ٣). وقد حصل على مركزه المميّز وسلطته بفضل الله والله وحده. قال الكتاب (١٢ : ٦ – ٨): «إن يكن فيكم نبيّ فبالرؤيا أتعرف إليه أنا الرب، وفي حلم أخاطبه. وأمّا عبدي موسى فليس هكذا بل هو على كل بيتي مؤتمن. فمًا إلى فمٍ أخاطبه، وعيانًا لا بألغاز، وصورة الرب يعاين».

سيواجه موسى دومًا تمرّد الشعب على أوامر الله، وتذمّرهم واحتجاجهم، وكل هذا يسبّب لهم الشقاء. ولكن ماذا يستطيع أن يفعل وهو الانسان الضعيف؟ سيغضب ويحسّ بالألم حتّى اليأس. هو يحمل وحده هذا الحمل الثقيل، يحمل وحده هذا الشعب العاصي الذي هو شعب الرب. دعاه الرب، فكرّس نفسه لهذا الشعب بطريقة متجرّدة، وكان يتشفّع دائمًا من أجل الخطأة. ولقد تمنّى يومًا لو يكونون كلّهم أنبياء، لو يحلّ عليهم كلّهم روح الله (١١ : ٢٩).

غير أنّ هذا الوسيط الوحيد بين الله وشعبه لن يدخل أرض الميعاد بسبب خطيئة لم يذكرها الكتاب (٢٠ : ٢ – ١٣)، بسبب قلّة إيمانه. ولكنّه سينجح في أن يُسكن رأوبين وجاد ومنسّى في أراض احتلها في شرقي الأردنّ، وأن ينظّم الإقامة في أرض كنعان (ف ٣٢). وهكذا، فإن قبائل إسرائيل مدينة له بوجودها كشعب وبتنظيمها كأمّة لها سلطة وشريعة وعبادة.

ج - العبادة

العبادة التي بها يبدأ سفر العدد تجعل كلّ أخباره في إطار ديني. «قال الرب لموسى». وتتردد هذه العبارة في كل صفحة من صفحات الكتاب كمقدّمة لأوامر الله فتجعلنا نعتبر أنّ تاريخ الشعب المختار يسير كلّه بهدي الله. فهذا ما يعتقده الذين جمعوا التقاليد الدينية، وهذا هو التعليم الذي نستنتجه من أخبارهم. هم يوردون أحداث المسيرة إلى أرض الميعاد، ولكنّهم يوردونها كتاريخ مقدّس. وهو كذلك، لأنّ الكاتب الملهم ينظر إلى الوقائع على ضوء الإيمان ويكتشف في كلّ منها تدخّلاً خاصًّا من قبل الله.

يظهر حضور الرب بواسطة الغمامة وتابوت العهد، ويتجلّى مجده، فلا يبتعد أبدًا عن شعبه. فهو يعمل من أجله حين يعرف الجوع أو العطش، وحين تهاجمه حيات سامة، وحين تقوده أحزاب معارضة إلى دماره (١٤ : ٤؛ ١٦ : ٣). هل الله مع شعبه أم لا؟

تاريخ مجيد عاشه الشعب مع ربّه. ولكنّ هذا التاريخ يرافقه وجهٌ مُظلم هو وجه الخيانات والتمرّدات والعقابات. فالله حاضر في حياة شعبه يعينه في كل ظروفه، ويقوده إلى أرض تدرّ لبنًا وعسلاً (١٣ : ٢٧). ولكنّ بني إسرائيل يعاندون في كل خطوة ويتذمّرون: يتحسّرون على طعام مصر، ويتوقون لو يجدونه من جديد. يهاجمون سلطة موسى وهارون. ينغمسون في الشرك والفجور على أبواب أرض الميعاد. ولهذا يقول الله مخاطبًا موسى: «إلى متى يستهين بي هذا الشعب، وإلى متى لا يؤمن بي بالرغم من جميع الآيات التي صنعتها في وسطه؟ هاءنذا أضربه بالوباء وأقضي عليه، وأجعلك أنت يا موسى أمّة أعظم وأكثر منه». فيجيب موسى متوسّلاً: «لتعظم قوة الرب كما تكلّمت قائلاً: الرب طويل الأناة كثير الرحمة يحتمل الإثم والمعصية... فأغفر إثم هذا الشعب بحسب عظيم رحمتك، كما احتملت هذا الشعب من مصر إلى ههنا» (١٤ : ١١ - ١٩). خطيئة إسرائيل، عقاب الله، تشفّع موسى أو هارون، توبة الشعب ورجوعه إلى رب يغفر. هذا الرسم الإخباري الذي يشكّل الإطار لكثير من الأحداث، يكاد يملأ قلب القارئ حزنًا ويأسًا لو لم تظهر رحمة الله الذي يقول لموسى: غفرت بحسب كلمتك (١٤ : ٢٠). وسيعود سفر المزامير إلى هذا الرسم فيبين لنا عقوق شعب إسرائيل بعد أن غمره الرب بعطاياه. يدعو المرتّل الشعب لأن يتوب ويعود إلى ربّه، لأن يقرّ بخطاياه أمام الله. قال: «خطئنا نحن وآباؤنا وارتكبنا الإثم والشرّ.. سرعان ما نسوا أعماله ولم ينتظروا تدبيره. في البريّة اشتهوا شهوة وفي القفر جربّوا الله...

نسوا الله مخلّصهم وصانع العظائم في مصر... فنوى أن يبيدهم لولا أنّ موسى مختاره وقف في الثلمة أمامه ليردّ غضبه عن إهلاكهم... ثمّ أغضبوه على مياه مريبة فأصاب موسى سوء بسببهم لأنّهم تمرّدوا عليه» (مز ١٠٦: ٦ – ٣٣).

٤ – سفر العدد في الكتاب المقدّس

سفر العدد هو لوحة مثالية لشعب مقدّس، وتاريخ واقعي للمرحلة الأولى من وجوده. من هنا أهمّيته. فإذا أردنا أن نبحث عن نموذج نجده في هذا الشعب ونحن ننسخ نظمه حرفيًا، كما نقرأ بعض المبادئ التي يجب أن تطبّقها على حياتنا. وهكذا تحتاج الكنيسة إلى سفر العدد ليذكّرها أنّها شعب يسير إلى هدف ولا يتوقّف، أنّها شعب أنبياء توجّههم كلمة الله، شعب كهنة مختصّين بعبادة الرب.

ويجد شعب الله تنبيهًا له حين يقرأ خبر تمرّد ذلك الشعب أيّام تربيته. في هذا المعنى، عاد كتّاب العهد القديم إلى أحداث الحياة في البريّة. قال ميخا (٦: ٣ – ٤): «يا شعبي، ماذا صنعت بك وبم أسأمتك؟ أجبني. فإنّي أخرجتك من أرض مصر، وافتديتك من دار العبودية، وأرسلت أمامك موسى وهارون ومريم». وهذا ما فعل بولس حين ذكّر مسيحيي كورنتوس بأخبار سفرَيْ الخروج والعدد. قال: «قد حدث لهم ذلك كلّه ليكون لنا مثلاً وكُتب تنبيهًا لنا نحن الذين بلغوا منتهى الأزمنة» (١ كور ١٠: ١١). لا شكّ في أنّ الكنيسة لن تبحث عن تاريخها في أخبار سفر العدد، ولكنّ الأزمات التي مرّ فيها شعبُ الله هي أزمات كل جماعة مؤمنة تجمعها كلمة الله. وقراءة هذا الكتاب تساعد الكنيسة أن تسير مسيرتها.

إنّ مجموعة النظم التي دوّنها التقليد الكهنوتي مبنيّة على وعي عميق لخطيئة الشعب. فالتمرّدات تُبرز حالة الخطيئة التي هي مرض عضال وشرّ دائم. ولهذا يعلّمنا سفر العدد أنّ الله اختار رغم كلّ شيء شعبًا من الخطأة، وكرّسه ليحمل البركة إلى البشرية كلّها وليساعد الله على أن يكون حاضرًا وسط البشر. مثل هذا الكلام تحتاج الكنيسة إلى أن تسمعه لتبقى أمينة لدعوتها دون أن تنسى واقع البشر الذين تحاول أن تجمعهم.

وإذا عدنا إلى نصوص العهد الجديد، فهو يذكّرنا بحادثة الحيّة النحاسيّة (٢١: ٤ – ٩). فيقول يوحنّا في إنجيله (يو ٣: ١٤): «وكما رفع موسى الحيّة في البريّة فكذلك يجب أن

يرفع ابنُ الإنسان». كان المرضى الذين ينظرون إلى حيّة موسى بإيمان يُشفون. وهكذا سيتأمّل المؤمنون بيسوع الذي سيكون ارتفاعه على الصليب علامة لارتفاعه في المجد. ويورد العهد الجديد حادثة بلعام بن فغور (٢٢ : ٢)، فيتحدّث بطرس في رسالته الثانية عن الأنبياء الكذبة الذين «حادوا عن الطريق المستقيم وضلّوا في اقتفائهم آثار بلعام بن فغور الذي أحبّ أجر الإثم فناله التأنيب لسوء فعلته، إذ نطق حمار أعجم بصوت بشري فردّ النبي عن هوسه» (٢ بط ٢ : ١٥ – ١٦؛ رج يهو ١١؛ رؤ ٢ : ١٤). أمّا شخص قورح فنقرأ عنه في يهو ١١ وفي ٢ تم ٢ : ١٩. قال يهوذا عن المعلّمين الكذبة: «سلكوا طريق قايين واستسلموا إلى ضلال بلعام طمعًا في المغنم وهلكوا هلاك قورح بعناده»، فدلّ على ثلاث فئات من الناس: القتلة، المعلّمون الكذبة (كما تقول التقاليد اليهوديّة المتأخّرة عن بلعام)، والمتمرّدون. ولمّح القدّيس بولس إلى ما ورد في عد ١٦ : ٥ (الرب يعرف ذويه)، فأشار إلى جواب الإنسان لنداء الله.

ولكنّ الرسالة إلى العبرانيين تعود مرارًا إلى سفر العدد في معرض حديثها اللاهوتي عن كهنوت المسيح. تذكر أمانة موسى فتقول عن يسوع: «فهو أمين لمن أقامه كما كان موسى أمينًا لبيته أجمع» (١٢ : ٧). «فإنّ المجد الذي كان أهلاً له يفوق مجد موسى بمقدار ما لباني البيت من فضل على البيت» (عب ٣ : ٢ – ٣). نشير إلى أنّ كلمة «أقامه» تعني أقامه كاهنًا أعلى، وتعني أيضاً قيامة المسيح وخلق الإنسان الجديد (أف ٤ : ٢٤). ونلاحظ الفرق بين يسوع الذي هو باني البيت، وبين موسى الذي لا يتميّز عن بيت الله.

وتورد الرسالة إلى العبرانيين (٣ : ١١) عبارة من سفر العدد (أقسمت في غضبي، رج ١٤ : ٢١ – ٢٣) وتشرحها في مقطع كامل فتقول: «إحذروا، أيّها الإخوة، أن يكون لأحدكم قلب شرّير كافر، فيرتدّ عن الله الحي. ولكن ليشدّد بعضُكم بعضاً كلّ يوم، ما دام لكم هذا اليوم، لئلاّ يقسو أحدكم بإغراء من الخطيئة» (عب ٣ : ١٢ – ١٣). وتذكر عب ٧ : ٥ العُشر الذي يدفعه الشعب للاويين (رج ١٨ : ٢١ – ٢٤) ورماد العجلة الذي يقدّس المنجّسين ويطهّر أجسادهم (عب ٩ : ١٣؛ رج عد ١٩ : ١ ي).

ونشير أخيرًا إلى كلمة يسوع التي أورد فيها صورة الخراف التي لا راعي لها (مت ٩ : ٣٦) وهي المأخوذة من سفر العدد (٢٧ : ١٧)، فدلّ على رحمته كراع صالح يقود شعبه على مثال يشوع بن نون الذي أقامه موسى قائدًا لبني إسرائيل (٢٧ : ١٧). وهناك

الحديث عن المنّ كما في إنجيل يوحنّا (٦ : ٣١؛ عد ١١ : ٧ ي) وعن الصخر الروحي الذي رافق العبرانيين في حلّهم وترحالهم (٢٠ : ١١؛ خر ١٧ : ١ – ٧؛ رج ١ كور ١٠ : ٣ – ٤)، وعن الكوكب الذي يخرج من يعقوب (٢٤ : ١٧ ي) والذي يشير إلى نجم المجوس (مت ٢ : ٢) وإلى النور الذي رآه سمعان الشيخ وقد هيّأه الله خلاصاً للشعوب وهداية للأمم (لو ٢ : ٢٩ – ٣٢).

المراجع

ACKERMANN, J. S, *Numbers,* The Literary Guide to the Bible, 1987.

BUDD, P. J, *Numbers* (W. B. C.) Waco, 1984.

CAZELLES, H, *Les Nombres,* B. J., Paris, 1952.

ELLIOTT - BINNS, L. E, *The Book of Numbers* (Westminster Commentary), London, 1927.

GRAY, G. B, *Numbers* (I. C. C.), Edinburg, 1903.

GREENSTONE, J. H., *Numbers* (Soncinao Bible), Hindhead, 1938.

HEINISCH, P, *Numbers* (Bonner Bibel), Bonn, 1952.

JAGERSMA, H, *Numeri,* Nijkerk, 1983.

KENNEDY, A. R. S, *Leviticus and Numbers,* Century Bible, Edinburg.

MAARSINGH, B, *Numbers: a Practical Commmentary,* Tr. par J. Vriend, Grand Rapids, 1987.

McNEILE, A. H, *Numbers,* Cambridge, 1908.

MARSH, J. & BUTZER A. G, *Numbers* (Interpreter's Bible, vol. 2) New - York, 1962.

MOORE, M. S, *The Balaam Traditions:* Thier Character and Develpment, Atlanta, 1990.

NOORDTZIJ, A, *Numbers* (Bible Student's Comm), Grand Rapids, 1983.

OLSON, D. T, *The Death of the old and the Birth New:* The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch, Chico, 1985.

RIGGANS, W, *Numbers* (The Daily Bible OT) Edinburg, 1983.

SCHNEIDER, H, *Exodus, Leviticus, Numbers in Peak's Comm on the Bible,* Edinburg, 1962.

SNAITH, N. H, *Leviticus and Numbers,* N. C. B., London, 1967.

الفصل السادس

سفر تثنية الاشتراع

مقدّمة

لم يهتمّ القرّاء المسيحيّون كثيرًا بسفر تثنية الاشتراع، فتوقّفوا عند سفر الخروج. أمّا آباء الكنيسة فلم يشرحه منهم إلاّ اوريجانس، وتيودوريتس وأوغسطينس وكيرلّس الإسكندراني.

كان لهذا السفر أهميّة كبيرة في العالم اليهودي الأخير. فقد كانت مكتبة قمران تحوي منه أكثر من ١٥ مخطوطة، بينما لم يصل عدد عدد سائر الكتب الى خمس مخطوطات. وسفر تثنية الاشتراع هو أكثر من أوردت نصوصه أسفار العهد الجديد إذا استثنينا المزامير واشعيا.

هذا الاهتمام يفسّره جمال أدبي وغنى تعليمي: فنحن نجد فيه أفضل تجميع للاهوت العهد القديم. مركزه تاريخ إسرائيل القديم وفيه تجتمع مواضيع التوراة كلها في توازن لم يصل إليه كتاب. فهو يتصل بكتب الأنبياء وأسفار الحكماء والشريعة. إنّه يرتبط بالأنبياء بحيث ننسى أنّه مجمل قوانين. يتجدّد في الشريعة ولكنّه يجدّد روحها ويُدخل فيها لاهوتًا غنيًا. مكانته في العهد القديم تشبه مكانة إنجيل يوحنّا في العهد الجديد.

١ - السمات الأدبية

أ - الفنّ الأدبي

يبدو سفر تثنية الاشتراع المرتبط بساعات موسى الاخيرة، كعرض يورد خطاباته قبل موته. والتصميم بسيط جدًّا: مقدّمة تاريخية ولاهوتية طويلة (ف ١ - ١١). مجموعة شرائع سُميّت «الدستور الاشتراعي» (ف ١٢ - ٢٦). كتاب احتفال وخطابات لتجديد العهد

(ف ٢٧ – ٣٠). ملحقات: موت موسى، نشيد موسى، المزمور وتبريكات موسى (ف ٣١ – ٣٤).

إسمه الشريعة (١: ٥؛ ٤: ٤٤؛ ١٧: ١٨) أو كتاب الشريعة (٢٨: ٥٨؛ ٢٩: ١٩) أو كتاب العهد (٢ مل ٢٣: ٢، ٢١). أمّا اسم تثنية الاشتراع فهو ترجمة الكلمة اليونانية في السبعينية (دوتيرينوموس = الشريعة الثانية، ١٧: ١٨). يبدو هذا السفر كشريعة ثانية تجاه تشريعات سفر الخروج واللاويين والعدد. ولكنّنا لسنا أمام شريعة جافة، بل حديث أخوي، لسنا أمام دستور وقوانين، بل أمام شريعة يحدّثنا بها إنسان يحبّها، بل أمام نداء إلى مثال أعلى.

في أيّ محيط ظهر هذا الكتاب؟

ننطلق من العهود التي عليها تتأسس كل ديانة إسرائيل. نحن أمام معاهدة بين الله وشعبه. والعهد القديم يحكي عن عهود عديدة وهي تقع كلّها في إطار تجمّع ليتورجي وبحسب احتفالات ثابتة. وكان العهد يجدّد مرة كل ٧ سنوات (٣١: ١٠ – ١١) في إطار ليتورجي. وكان كهنوت اللاويين يوجّه أعياد العهد هذه (٣١: ٩) فما كانوا يكتفون بإعلان نص العهد الأوّل. بل كانوا يعرضونه ويفسّرونه ويزيدون عليه ليكيّفوه مع ظروف الحياة الجديدة. هذه العظات عن العهد قد قام بها بنو لاوي، فكانت بشكل تعليم ديني يتكيّف وحاجات الناس الآتين إلى هذه الاحتفالات.

ب – نصوص العهد

إذ اراد إسرائيل أن يعبّر عن العهود التي تلزمه نحو ربّه، إستعمل اللغة الدبلوماسية في عصره: علاقات الخضوع والطاعة بين الملك والأمراء. وهذه العلاقات هي أفضل صورة عن العلاقة بين الله وشعبه (الله ملك في إسرائيل).

والعهد يتبع تصميمًا محدّدًا.

١) مقدّمة تلخّص الوثيقة وتسمّي المتعاقدين.

٢) رجوع إلى الوراء يذكّر بالأحداث التي تبرّر قيام معاهدة جديدة.

٣) العلاقات الجديدة كما تحدّدها الوثيقة (والآن... خر ١٩: ٥؛ تث ٤: ١. أكون إلههم ويكونون شعبي، تث ٢٦: ١٦ – ١٨؛ ٢٩: ١٢).

٤) شروط الوثيقة (إذا... ٥:٦ - ٢١؛ ٢٧:١٥ - ٢٦).

٥) لائحة بالشاهدين (الآلهة أو كما في ٤:٢٦؛ ٣٠:١٩: السماء والأرض).

٦) سلسلة من البركات واللعنات تعاقب تصرف الأمير (٧:١٢؛ ٨:٩ - ١١ = حفظ؛ ٨:٧ - ٩ = أحبّ؛ ٣١:١٦ - ١٧ = ترك؛ ٣٢:٢١ = أغاظ).

٧) تأليف الوثيقة: التبديل فيها أو إتلافها يعني نقض المعاهدة (٤:٢) ولهذا فهي تُوضع في مكان أمين (٣١:٢٦) وتُقرأ في فترات معيّنة (٣١:١٠ - ١٣). هذا التصميم نجده في خر ١٩:٣ - ٨؛ ٢٤:٣ - ٧؛ يش ٢٤:١ ي؛ نح ٩ - ١٠؛ عز ٩ - ١٠؛ دا ٩:٤ - ١٩.

ج - عظات عن العهد

تفترق العظة عن كلام الله: نأوم يهوه أي قال الرب. فالعظة تفترَض التزام الواعظ: يحكي باسمه الخاص، ويعطي آراءه الخاصة مع الرسالة التي سلِّمت إليه. موسى يتحدّث بصيغة المتكلّم، ويتوجّه إلى سامعية بالمفرد «أنت» أو بالجمع «أنتم». صيغة المفرد تدلّ على النصوص الليتورجيّة القديمة، وصيغة الجمع على النصوص الحديثة.

ويهتمّ الواعظ بإيصال كلامه إلى السامعين، فيفرض على نفسه لغة بسيطة سهلة واضحة. فلا مكان للرؤى الشعرية والتشابيه المعقّدة والبراهين المخفية. ويتحدّث الواعظ إلى العاطفة فيُلحّ ويهدّد ويحرّض... إنّه يتكلّم إلى قلب الإنسان.

ويَظهر الايقاع في ترداد بعض الكلمات والعبارات: أنظر، إعلم، إنتبه، إحفظ، أوامر، وصايا، إرشادات، كلمات.

٢ - أصل الكتاب، مراجعه ومؤلفه

ناقش النقاد في القرن ١٩ هذه الأمور. ولكنّ حدّة النقاش خفّت اليوم لسببين. الأوّل: إن لاهوت الإلهام جعلنا نميّز بين صحة نسبة الكتاب إلى مؤلّف بشري والإلهام الذي يدلّ على يد الله فيه. كانوا يدافعون عن موسى، لأنّهم أحسّوا الإيمان بخطر. ولكنّهم وعوا أنّ سفر التثنية يمكن أن يكون كلام الله دون أن يكون كلام موسى. الثاني:

كل الأعمال المتعلّقة بصحّة الكتاب أظهرت عقمها من الوجهة اللاهوتية، ولم تساعد على شرح مضمون الكتاب.

أ – العهود

يتجذّر سفر تثنية الاشتراع، شأنه شأن سائر أسفار التوراة، في عهود إسرائيل وأخصّها: سيناء، موآب، شكيم، جلجال: عهد حوريب – سيناء هو أساس ديانة إسرائيل وفيه صار إسرائيل شعب الله، وهناك تعلّم أولى متطلّبات الحياة مع الله. عهد شكيم (يش ٢٤): فيه تنظّم تجمّعُ القبائل ١٢ فأقامت في فلسطين. عهد جلجال (١ صم ١٢): فيه تمّ تنصيب شاول ملكًا وصار شعب إسرائيل دولة (قَبِل سفرُ التثنية بالحياة الحضرية وبالدولة المنظّمة). ولكنّ سفر التثنية يرتبط خاصة بعهد موآب (١:٥؛ ٤:٤٤ – ٤٦؛ ٢٨:٦٩). يبدو أنه كان هناك معاهدة حربية بين القبائل البدويّة قبل عبورها نهر الأردنّ واجتياحها لفلسطين في حوريب كما في موآب. وسيط العهد هو موسى الذي نظّم ديانة إسرائيل بعد أن وضع لها أساساتها.

ب – تقاليد المعابد

تكوّنت التقاليد قرب المعابد. كُتب منها القليل وانتقل الكثير من شفة إلى أذن. وكان اطار هذه التقاليد أعياد تجديد العهد. ينطلقون من نواة ثابتة، ويكيّفونها بحسب ظروف حياة إسرائيل. وهكذا كان كلام اللاويين امتدادًا لكلام موسى جدّهم.

ج – مملكة الشمال

جاء سفر التثنية من مملكة الشمال، فشدّد على رفض للوثنية الكنعانية، وابرز روحًا وطنيّة ضيقة. رَفض ملكية وراثية ذات حقّ إلهي، وتعلّق بالتقاليد الديموقراطية بين القبائل. أبان عن قلة اهتمام بشخصيات تاريخ إسرائيل، وقلّة اهتمام بالليتورجيا. يمكننا أن نقابل نصّ التثنية مع ما جاء في التقليد الالوهيمي وخاصّة مع كتاب هوشع. أما يكون هوشع والتثنية خرجا من محيط واحد؟ أو لم يؤثّر الواحد على الآخر (حبّ الله لشعبه)؟ إذا

كان اللاويون قد كتبوا هذا الكتاب، فعملهم كان تعمّقًا لاهوتيًا تأثّر بفكر الأنبياء الذين طبعوا أعياد بني إسرائيل بطابعهم الخاص.

٣ - لاهوت سفر التثنية

أ - هدف الكاتب من اختيار العناصر التعليميّة

قال بعضهم: نحن أمام شرائع (١٤ فصلا من أصل ٣٤) كانت مهيّأة لتصبح دستور مملكة الشمال عندما تستعيد استقلالها.

وقال آخرون: نحن أمام رسالة لاهوتية. يشهد على ذلك عمق النص التعليمي. أمّا طريقة الكرازة فما هي إلاّ لباس خارجي وفنّ أدبي.

لا شكّ في أنّ الكتاب يطلب الاصلاح. ولكنّه ليس دستور هذا الإصلاح. إنّه بيان يهدف إلى تثقيف الرأي العام ودفع الجماعة إلى القبول بهذه الشرائع. هو لا يريد تغيير الشرائع والمؤسّسات، بل إصلاح حياة كل مؤمن في الصميم.

كان أمام كل المصلحين في إسرائيل صعوبةٌ متأتيّة عن الحياة الحضرية: إنّ ديانة يهوه هي بدوّية في أساسها. هي لم تدخل الحياة الحضرية فأخذت مكانها في العبادة الوطنية ديانات كنعان المستوحاة من الطبيعة. بدأ بعضهم يرفض هذه الحياة الحضرية الجديدة (هو ٢:١٦ ي؛ إر ٢:٣؛ ٢٤:١ ي). أمّا سفر التثنية فهو يقبل قبولاً كلّيًا بالمؤسّسات الحضرية، ويشجّع على تطوير الحياة السياسية والاجتماعية التي تجعل من إسرائيل بلدًا قويًا منظّمًا. ولكنّ سفر التثنية يستند أيضاً إلى قوى تقليدية (شعب الأرض)، ويبقى أمينًا للوطنية المقاتلة والتي لا تقبل المساومة التي عرفها الشعب في الصحراء.

يدعو الكاتب الشعب للرجوع إلى الينابيع، وبالأخصّ إلى عهد موآب حيث بدأ الوعد يتحقّق. ولكنّ امتلاك أرض كنعان ما زال ينتظر، وهو يرتبط بموقف إسرائيل: أيختار الامانة للعهد أم الرفض والخيانة؟ والشعب السامع لسفر التثنية، يعيش الحالة النفسية ذاتها، وهو ينتظر تحقيق الوعد وظهور العهد. يدخل في طريق الأمانة فيساعد مخطّط الخلاص لكي يتم. وإن خاف الرب احتفل بالعيد من جديد متطلّعًا إلى انتظار آخر. هذا الموضوع ستتوسّع به أعياد العهد ولكنّ سفر التثنية يعطيه طابع إنذار خاصّ: إنّه النداء الأخير، إنّه المناسبة الأخيرة (٥:٣).

حول هذه الأفكار الأساسية تتنظّم المواضيعُ اللاهوتية المتعلّقة بالعهود والأنبياء، ويكون لاهوت سفر تثنية الاشتراع لاهوتَ شعب الله والعهد. هو يذكّر إسرائيل بهويّته ومتطلّبات دعوته ونتائج الاختيار الذي نعم به.

ب – شعب الله

تدخّل الله في زمن محدّد من التاريخ فكوّن له شعبًا. هذا التدخّل يتلخّص في ثلاثة أحداث. الحدث الأوّل: التحرّر من مصر (٤ : ٣٢ – ٤٠؛ ٩ : ٢٦). الحدث الثاني: عهد حوريب. الحدث الثالث: إعطاء بلاد كنعان موطنًا (٢٦ : ٥ – ٩، راجع عهد شكيم). بهذه الأحداث بدأ وجود إسرائيل كشعب، وتكوّنت بينه وبين الله علاقة حميمة، هي أكثر من العلاقة بين الخالق والمخلوق، تكوّن بينهما العهد والميثاق.

نقرأ كلمة العهد ٢٦ مرة في سفر التثنية. فهي تعني: الوعد للآباء، والتزام إلهي (٥ : ٣؛ ٧ : ٢) وحياة اتحاد مع الله (٧ : ٩). الله هو «إلهك» أو «إلهنا» مع الضمير، وإسرائيل هو الشعب المقدّس، هو ميراث الرب وملكه، لا بل ابنه (٨ : ٥؛ ١٤ : ١).

والعهد جماعي، يعني أنّه يتوجّه إلى الشعب ككلّ، قبل أن يتوجّه إلى الافراد. هذا ما نراه في كل التقاليد ونكتشفه في لغة التخاطب. ولكنّ سفر التثنية يذهب أبعد من ذلك، فيبسّط التاريخ، ويخلط بين الأجيال، ويمّهد الطريق بين القبائل، فيصبح إسرائيل ككل موضع اهتمامه: أعمال جماعية خاصّة تصبح أعمال «كل إسرائيل». يتجاهل سفر التثنية الأشخاص الكبار في تاريخ إسرائيل، حتّى الأنبياء. ولا يذكر موسى إلاّ لأنّه حامل هذه الكلمة. أما تقاليد المعابد المتعددة فتصبح الشريعة الوحيدة.

يبدو شعب الله شخصاً يحافظ على وجدانه الديني من جيل إلى جيل، فيغتني هذا الوجدان العام من اختيار كل واحد من الشعب. مثل هذه الرؤية توصلنا إلى نظرة بولس إلى الكنيسة كشعب الله (أف ٤ : ١٢ – ١٣؛ ٥ : ٢٢ – ٣٢) وجسد المسيح (١ كور ١٢ : ٢٧). ولكنّ سفر التثنية لا يسير في خط العهد الجديد؛ بل يجعل من شعب الله أمةً بالمعنى الضيّق، فيضيّع كل معنى رسولي، ويسجن الإيمان في شعب خاص.

والعهد نهائي. فالشعب يعيش منذ الآن العهد وإن كان ينتظر أن يتمّ. وعندما تأتي المرحلة الأخيرة، وهي قريبة جدًّا، لن يعود إسرائيل ينتظر شيئًا. فيصبح هدفه أن يبقى في

العهد ويتجنّب أن يفسخه. لا يزال إسرائيل يعيش في التاريخ وهو في الوقت ذاته يعيش ظروف الأبدية. مثل هذه الإسكاتولوجيا التي تتوقّف على الحاضر لا يمكنها إلاّ أن تصل في الطريق المسدود وتساعد على الجمود (جماعة قمران): كل المشاكل أخذت حلولها، ولم يبقَ لإسرائيل رسالة يقوم بها، لم يبقَ أي باب للمستقبل، وأصبح الأنبياء أداة لحفظ المؤسّسة وعنصرًا من عناصرها (١٨: ١٥ – ٢٠). هذا يعني أنّ سفر التثنية مرحلة من مراحل الوحي وهو يفتح الدرب على مراحل أخرى.

ج – متطلّبات العهد

جوهر الإصلاح الاشتراعي هو إعادة الشعب إلى الأمانة للعهد ومتطلّباته. في معرض الحديث عن واجبات إسرائيل نجد تيّارين: ديانة حربية توافق عهد موآب، وديانة أدبية أخلاقية توافق عهد حوريب. هذه هي الوجهة الدينـية للعهد، أمّا الوجهة الحقوقية فسندرسها فيما بعد.

أولاً: ديانة أدبية أخلاقية

منذ البداية، ديانة يهوه هي ديانة أدبية أخلاقية والتقليد الذي يربط بين الوصايا العشر وعهد حوريب هو قديم جدًّا. قبل موسى، كان لمصر وبابل تعليمٌ أدبي أخلاقي، وبعده، سيكون مثل هذا التعليم لإسرائيل. وسفر التثنية جمع بين المتطلّبات المتفرّقة، وقدّم علـمًا أخلاقيًا إيجابيًا، فتجاوز العهود الماضية التي اقتصرت تعليمها على الممنوعات وحدّدت القليل الذي بدونه يزول العهد.

وتعطينا المدرسة الاشتراعية افضل ملخّص للديانة الاشتراعية: ماذا يطلب منك الرب إلهك؟ أن تخاف الربّ إلهك وتسير بحسب جميع طرقه وتحبّه وتعبده. أن تخدم الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك وأن تحفظ وصايا الرب إلهك وفرائضه (١٠: ١٢ – ١٣).

مخافة الله تعني أن نعترف به الهًا ونقرّ به سيّدًا مطلقًا. كل التقاليد بما فيها تقاليد العهد الجديد، تـضـع هذه المخافة في أساس الديانة. ولـكـنّ سفر الـتـثـنـية لا يـساوم في عالم التطبيقات العمليّة (ف ١٣) فيمنع كل ما نسميه اليوم «حريّة الضمير».

ووصية المحبّة (٦ : ٤ – ٩). كان سفر التثنية أوّل من عبّر عن هذه الوصية بطريقة واضحة ونهائية قبل أن يجعلها المسيح أولى الوصايا (مر ١٢ : ٢٨).

وخدمة الرب وعبادته تعني الطقوس الليتورجية التي كانت تأخذ محلاً واسعًا في حياة اليهودي. لا يستطيع الكاتب إلاّ أن يذكرها، ولكنّه يهدف في كرازته إلى تربية الموقف الداخلي الذي يجب أن تُعبّر عنه هذه النصوص. فالليتورجيّا ليست فقط وسيلة اتصال المؤمن بالله. هذه الوجهة البدائية ستصبح ثانوية بالنسبة إلى القول بأنّ الليتورجيا هي أيضاً فعل إيمان بالله المخلّص (٥ : ١٥؛ ١٤ : ٢٣؛ ١٦ : ٣) وفعل شكر من أجل عطاياه وأخصّها هذه الأرض الجميلة التي أعطاها لإسرائيل (٢٦ : ١١). في هذه الخدمة، نجد تشديدًا على التعلّق بالإله الواحد، وتشديدًا على الفرح.

ونصل إلى حفظ الوصايا والعمل بها. إن العهود الأخرى تشدّد على التفاصيل. أمّا سفر التثنية، فهو يشدّد على الجوهر دون أن يقلّل من أهمّية العمل بهذه الفرائض. «هذه الكلمات تكون في قلبك» (٦ : ٦). والقلب يعني الإنسان الداخلي تجاه اللحم والدم، تجاه الإنسان الخارجي الملموس. نحن هنا على مستوى الوعي والوجدان، حيث يجعل سفر التثنية الديانة: نحن امام كائن الإنسان العميق بقلبه ونفسه (نقرأ هذه العبارة ٩ مرات)، وهو من يلتزم أمام الله بالخوف والمحبّة بخدمة دائمة تشّع فرحًا. وهكذا نتعدّى الوجه الجماعي للشريعة، فنصل إلى ديانة داخلية (٢٩ : ٣، ١٨). ولم تَعُد الشريعة، وهي تعبير عن إرادة الله المخلّص، عمل إكراه وقسر لا أساس له، بل صارت نتيجة العهد وكفيلته. لقد أصبحت الشريعة، شأنها شأن العهد، خيرًا عظيمًا يعطيه الله لشعبه (٤ : ٨).

ثانيًا: ديانة حربية عسكرية

ويجمع سفر التثنية بين الديانة الداخلية وديانة حربية عسكريّة عاشت في أوّل أيّام إسرائيل، ولكنّها ما تزال تحمل قيمًا دينية لا بدّ من المحافظة عليها. فسفر التثنية لا يحتفظ بالطقوس الخاصّة بالحرب المقدّسة رغم أهميتها في البداية (٢٠ : ٥ – ٩؛ ٢٣ : ١٣ – ١٥)، بل بالمواقف الداخلية التي تنصّ عليها هذه الطقوس.

فالحرب المقدّسة تفترض إيمانًا وعقيدة متينة: الله بنفسه يقود العمليات الحربية، وهو يتدخّل في القتال بقدرته السماوية (١ : ٣٣؛ ٣ : ٢٣؛ ٢٠ : ٤). هو الذي يعطي الأوامر،

فيقبل إسرائيل بالحرب مهما كانت القوى غير متعادلة لأنّه متأكّد من النصر (١ : ٣٢؛ ٧ : ١٧ – ٢٦؛ ٢٠ : ١ – ٣). هذا اليقين يدفع الشعب إلى المخاطرة بحياته، وهذا يتطلّب الشجاعة والبطولة. الإيمان بالله يكون بلا تردّد (٢٠ : ٣، ٨) أو مساومة، والاستناد إلى أيّة قوّة إلهية أو انسانية غير قوة الله، يقود الشعب حتمًا إلى الهزيمة. فعلى الشعب أن يعيش هذا الإيمان بالوحدة والتكاتف.

لماذا يُدخل سفر التثنية هذه الديانة الحربية العسكريّة؟

ليعطي الحرب ضدّ الوثنية الكنعانية طابعًا حربيًا متّصلبًا، وهذا ضروري في كل حركة إصلاح. ولينفخ في ديانة زعزعتها الرتابة، دينامية وتفاؤلاً بالنصر الآتي. في عهد الملوك صارت الجندية مهنة، ولكنّ جيش الشعب بقي موجودًا. ولهذا أراد سفر التثنية أن يعطي مثال حياة واندفاع لشعب مدعوّ إلى حرب من نوع جديد.

د – العهد حالة سعادة

وينطلق سفر التثنية من عالم سامعيه، فيتوقّف على النتائج الملموسة لقبول العهد أو رفضه. ينطلق الكاتب من رغبات الإنسان العميقة، وشعب إسرائيل شأنه شأن الشعوب التي تبدأ حياة جديدة، يتشوّق إلى الحياة والسعادة: رغد عيش للعائلة والقبيلة والقطيع، غلال وافرة، السلام والحياة الطويلة، والنصر في الحرب. هذه هي السعادة التي يعد بها سفر التثنية، ولكنّها سعادة دينية لأنّ الأرض عطية الله المباشرة وعلامة بركة من لدنه. في العهد وبالعهد وحده، يستطيع إسرائيل أن يكون مباركًا أكثر من كل شعوب الأرض، لأنّه اتّحد بصورة خاصة بالرب الذي هو نبع الحياة والسعادة الوحيدة. وهكذا يكون نقض العهد انتحارًا (٦ : ٢؛ ٣٠ : ٢٠)، والأمانة للشريعة ضرورة حياتية (٣٠ : ١٥ – ٢٠).

الأمانة للعهد هي جواب على مبادرة الله. والعهد والبركات تُعطى بصورة مجانية (٢٧ : ٩). والشريعة هي نتيجة العهد لا شرطه. فإن استحقّ إسرائيل أي شيء فعليه ان يطلب لكي يبقى في هذه الحالة (نصوص عهد موآب تجعل النصر سابقًا لتتميم الشريعة، ٦ : ١٨؛ ٧ : ١٢؛ ٨ : ١؛ ١١ : ٨). ولكنّ هذا لا يعني استحقاقًا من قِبل إسرائيل الذي

يستطيع أن يضع حاجزًا ضدّ تحقيق الشريعة. غير أن موقفه ليس سببًا لهذا الوعد الذي سيبقى الرب له أمينًا مهمًا كانت الظروف.

ولكن إن كانت عطيّة الله مجانية، فهذا لا ينفي مشاركة الإنسان له. والبركة لا تحلّ محلّ نشاط الإنسان، بل تعمل لإنجاح هذا النشاط. فالأرض التي أعطاها يهوه، يجب على الجيوش الإسرائيلية أن تحتلّها. ومحاصيل الأرض التي هي ثمرة بركة الرب، تفترض عمل الإنسان. بهذه الطريقة يقبل سفر التثنية بالمعادلة: أمانة = سعادة. ولكنّه يربط هذه المعادلة بالعهد، فيجعل منها طريقًا نحو ديانة أكثر صدقًا واستقامة.

هـ - الله

يكشف الله عن ذاته بواسطة إسرائيل، وعبر تاريخ إسرائيل. ويبيّن سفر التثنية تصوّره لله في لاهوت شعب الله. يستعمل الكتاب الصور الأنتروبومورفية، ولكنّه يروّض هذه الصور. يشدّد على ظهور الله في حوريب، ولكنّه ظهور في النار بدون أي شكل ملموس. والوجهة الأقوى في اللاهوت الاشتراعي هي حريّة الله. قد التزم الله بالنسبة إلى الناس (يُذكر وعدُ الآباء ٢٣ مرة). كان الله أمينًا لمواعيده (٧:٩؛ ٩:٥)، وهو يحتفظ بالمبادرة. تصرّف بحريّة كافية عندما اختار شعبًا لم يكن أي شيء فيه يستحق هذا الاختيار (٧:٧؛ ٩:٥). وهكذا تصبح قضية الاختيار موضوعًا أساسيًا: اختيار إسرائيل، اختيار الآباء، اختيار الكهنة والملك (١٠:٨؛ ١٧:١٥؛ ١٨:٥) اختيار الطقوس (١٢:٣١) والمعبد (٢١ مرة).

الرب حرّ، وقد اختار إسرائيل بفعل حبّه (٧:٨). لا شكّ أنّ هناك علاقة في هذا المجال بين هوشع (٣:١؛ ٩:١٥؛ ١١:١؛ ١٤:٥) وسفر التثنية. ولكنّ النبي يتطلّع إلى الحب الزواجي، أمّا سفر التثنية فيتطلّع إلى الحب الأبوي (١:٣١؛ ٨:٥؛ ١٤:١). وهذا الحب الإلهي ينتظر من شعبه جواب الحب. لقد فهم سفر التثنية، قبل يوحنّا، العقيدة الأساسية في الوحي الإلهي: الله محبّة هو (٤:٣١؛ ٥:١٠؛ ٧:١٢؛ ٨:٢٣).

٤ – تصميم سفر التثنية

نبدأ فنقرأ مقدّمة عامّة (١ : ١ – ٥) تشكّل صلة وصل بين سفر العدد وسفر التثنية. ثمّ نكتشف اربعة أقسام.

مدخل لاهوتي (١ : ٦ – ١١ : ٣٢)

أ – نظرة تاريخية وتذكير بالماضي

أ – أوّل محاولة لاحتلال الأرض

نحن أمام حدث سلبي: أظهر إسرائيل عدم أمانته لكلام الله وشريعة الحرب المقدّسة، فرأى مسيرته تفشل. وسيتوقّف في الصحراء مدة طويلة إلى أن يزول الجيل الخاطئ.

– ١ : ٦ – ٨ = الأمر بالانطلاق.

– آ ٩ – ١٨ = تنظيم الشعب ودور موسى فيه.

– آ ١٩ – ٢١ = الأمر بالهجوم.

– آ ٢٢ – ٢٥ = إرسال كشّافيّن وهذا يعني تردّدًا وقلّة إيمان تقع مسؤوليتها على الشعب لا على موسى.

– آ ٢٦ – ٤٠ = تهرب إسرائيل. تراجع وهرب ولم يضاعف مجهوده أمام الخطر. تدخّل موسى ليعيد الثقة إلى النفوس: لا تخافوا، الله يقاتل عنكم... ولكنّ روح الهزيمة دخلت في قلب الشعب. حينئذ استشاط الله عليهم غيظاً، وخطيئةُ إسرائيل تصيبه شخصيًا في علاقة حبّه مع شعبه. ومثل هذا الرفض أمر خاصّ يعني رفض العهد بكليته. رفض إسرائيل أن يقوم بالرسالة السلّمة إليه، فنقض العهد، وخسر الوعد، ولم يبقَ أمامه إلاّ الرجوع في طريق الصحراء. ولكنّ الله لا يتخلّى عن مخطّطه. وعد الاباء بالأرض، وهو سيعطيها لا لهذا الجيل الخاطئ، بل للجيل الذي سيأتي بعده.

– ١ : ٤١ – ٢ : ١ = هزيمة إسرائيل. أمر الرب إسرائيل بالانطلاق فرفضوا. والآن ها هو يأمرهم بعدم الذهاب، فينطلقون وستكون لهم هزيمة. دلّوا في الحادث الأوّل على ثقة

ضعيفة بالله، وفي الحادث الثاني على ثقة زائدة واعتداد بالنفس. عصى الشعب وهاجم، فكانت له الهزيمة، وانتهت مسيرة النصر إلى فشل وعاد الشعب إلى قادش مخذولاً ليقضي فيها أيّامًا طويلة جدًّا.

٢ً – احتلال شرق الأردنّ

– ٢ : ٢ – ٢٣ = اقتراب من الأرض، وانطلاق من إيلات (خليج العقبة) بناء على أمر الله.

– ٢ : ٢٤ – ٣ : ١١ = معركة شرق الأردن. أمر الله بالهجوم. إرسال وفد للتفاوض. أمر آخر بالهجوم واحتلال الأرض (قرب جبل الدروز وحرمون: باشان).

– ٣ آ ١٢ – ١٧ = إقتسام الأرض المحتلّة.

٣ً – استعداد لاجتياح فلسطين، وإقامة جاد ورأبين

– ٣ آ ١٨ – ٢٢ = رج عد ٣٢.

– ٣ آ ٢٣ – ٢٩ = صلاة موسى. إن موسى هو مثل إرميا. يريد أن يرى ويفهم، ولكنّ الله يفرض عليه الإيمان المجرّد. امتلاك الأرض ليس هدفًا بل مرحلة. الهدف هو الله عينه.

ب – العهد والشريعة

أ – تحريضات

– ٤ : ١ – ٨ = الفائدة من الأمانة لله. لا يهتمّ إسرائيل بالأمم الكبيرة التي حوله (بابل، مصر، نينوى، فينيقية)، ولا يهتمّ بآلهتهم. فرسالته غير رسالتهم.

نلاحظ أن الله في العهد القديم هو كائن سماوي، سيّد وحامي جماعة بشرية محدّدة. لكلّ شعب آلهته، وتاريخ الشعب على الأرض هو إعادة لتاريخ الآلهة في السماء.

تعتبر الكتب المقدّسة آلهة الشعوب كائنات حقيقية (تك ٣ : ٥ – ٢٢؛ قض ٩ : ٩ – ١٣؛ ١١ : ٢٤؛ ١ صم ٢٦ : ١٩). فالتوحيد بالمعنى الحصري لا نجده إلاّ في أواخر مراحل

الوحي. ولكنّ هناك فكرتين. الأولى: الله هو الإله الواحد لإسرائيل (٣٢: ١٢؛ ١٣: ٧؛ ٢٨: ٦٤)، وإكرام إله آخر غير الله هو إغاظة شخصية (٣٢: ١٦) للرب ومسّ لحبه لشعبه وزنى (٣١: ١٦). وعبادة الأوثان ليست فقط عملاً فارغًا أو خرافة باطلة، إنّها إكرام لعدوّ الله (٣٢: ١٧؛ لا ١٧: ٧؛ مز ١٠٦: ٣٧). والثانية: الله هو المتسامي. إنّه إله الآلهة (١٠: ١٧؛ مز ٥٠: ١؛ ٩٥: ٣) والاله الوحيد (٤: ٣٥، ٣٩؛ ٧: ٩). أمام الإله الحي (٥: ٢٣) تبدو بقية الإلهة كشياطين (٣٢: ١٧) لا بل كعدم (٤: ٢٨؛ ٣٢: ٢٩؛ إر ٢: ١١؛ أش ٤٦: ١). وهكذا يكون يهوه الإله الشامل، سيّد السماء والأرض وحده (١٠: ١٤). ولكنّ هاتين الفكرتين لن تدخلا نهائيًا في قلب إسرائيل إلاّ بعد زمن الجلاء. أمّا فكرة يهوه كإله لجميع الشعوب، فسوف تتأخّر (أش ٢: ٢ – ٣؛ ١٩: ٢٣ – ٢٥؛ يون ٣: ١٠). إن سفر التثنية لا يتطلّع إلى ارتداد الوثنيّين. ويتحدث ارميا (٢: ١٠ – ١١). عن أمانة الوثنيّين فيرى في أمانتهم لآلهتهم مثالاً لأمانة إسرائيل بالنسبة إلى الهه.

– آ ٩ – ٢٨ = منع كل صورة للعبادة، تفسير للوصية الثانية (٥: ٨) مع تلميح إلى الآلهة الفلكية.

– آ ٢٩ – ٣١ = العقاب الذي ينتظر إسرائيل: المنفى والارتداد.

– آ ٣٢ – ٤٠ = اختيار إسرائيل: الله هو الإله الواحد وقد اختار إسرائيل: التحرّر من مصر، ظهور حوريب، الإقامة في أرض كنعان.

٢ً – مقتطفات تاريخية

– آ ٤١ – ٤٣ = المدن الملاجئ – يهرب إليها القاتل عن غير قصد.

– آ ٤٤ – ٤٩ = مدخل خطاب: هذه هي التوراة.

٣ً – عهد حوريب

– ٥: ١ – ٥ = مقدّمة تبدأ بعبارة فخمة (إسمع يا إسرائيل) نقرأها كل مرّة يجب على الشعب أن يعود إلى لنفسه ليعلن إيمانه بإلهه. الوصايا العشر هي نص عهد حوريب يوم كلّم الرب إسرائيل وجهًا لوجه. وهكذا لا يقف العهد على مستوى العلاقات القانونية بل على مستوى العلاقات الشخصية.

نكتشف في هذا المقطع أصل الوصايا وطبيعتها

وهناك نص في خر ٢٠: ١ – ١٧؛ ٣٤: ١٤ – ٢٧. النص الأصلي كان أقصر من هذا (راجع مثلاً تث ٢٧: ١٦ – ٢٦). ثمّ زيدت بعض التفاسير والإيضاحات. وهناك أيضاً لا ١٩: ١ – ٢٤، الذي هو ملخّص لمتطلّبات العهد. كان الشعب يتعلّمها خلال أعياد التجديد، ولهذا قدّمت في جمل قصيرة يسهل حفظها. موضوعها أدبي وأخلاقي لا ليتورجي (وصيّة السبت ليست وصيّة ليتورجية بل عائلية). يرجع أصل الوصايا إلى الزمن القديم، ولكن نصها الأخير جاء متأخّرًا (بعد عهد شكيم وأعياد العهد). هي متطلّبات تهيّئ المؤمن للاشتراك مع الجماعة الليتورجية (مز ١٥، ٣٤). دور الوصايا مهمّ في حياة إسرائيل الدينية لأنها ترتبط بالعهد. لا يسمّيها سفر تثنية الاشتراع وصايا بل «كلمات» أي بنود أوّل عهد في وجود إسرائيل. ولكنّ العهد القديم لن يتذكّر الكاتب الذي دوّنها فيما بعد إلاّ قليلاً (هو ٤: ١؛ ٧: ٨؛ مز ٨: ١٠ – ١١). ثمّ يظهر كاتب الوصايا في العهد الجديد (مت ٥: ٢١ – ٢٧).

– آ ٦ – ٢٢ = الوصايا العشر. هنا نتوقّف عند هذا النص.

مقدّمة: آ ٦ تفتح نصّ الوصايا. لا يستند حقّ الله إلى واقع اسطوري كما في باقي الديانات، بل الى واقع تاريخي هو تحرّر من مصر. وهكذا يبدو نصّ الوصايا كشريعة حرية (يع ١: ٢٥) وكفيل للحرية المعطاة لشعب الله. وهذه الحرية لا تدوم إلاّ في الأمانة للعهد وفي خدمة الرب وعبادته.

الوصيّة الأولى: آ ٧، ٩، ١٠ – لا يسمح الله بمزاحمين له أو على حسابه. هو يبارك وهو يعاقب. ولكنّ بركته أقوى لأنّه إله محبّة. سنرى فيما بعد المحّرمات على مستوى الطعام (١٤: ٣ ي) والعقوبات ضدّ عبادة الأصنام (ف ١٣)، هدم المعابد الوثنية (٧: ٥؛ ١٢: ٣) وشرائع الانفصال والابتعاد عن الوثنيين (٧: ٣ – ٤).

الوصية الثانية: آ ٨ – لم تأخذ الوصية الأولى مكانتها إلاّ عندما اتصل إسرائيل بديانات الشعوب الأخرى. أمّا الثانية فكانت أكثر إلحاحًا. لا تهاجم هذه الوصية الآلهة الغريبة، ولكنّها ترفض تصوّرًا خاطئًا عن يهوه. كان محيط إسرائيل يقدّم صورًا لالهه ليجعله قريبًا منه، ليستطيع أن يتّصل به ويلتمس بركته. ولم تكن هذه الصورة في الديانات السامية كائنًا سماويًا أو تجسيدًا لاله أو تصوّرًا يعبّر عن كينونة الإله. بل كانت

وسيلة اتصال، والنقطة التي فيها يدخل عمل الله إلى دنيا البشر. ما كان الناس يعبدون هذه الصورة، بل كانوا يستخدمونها وينتفعون بها (كان هناك صور انطوبومورفية عن الله). ومنع الصور لا يستند إلى فكرة تقول إنّ الله روح (هذه الفكرة ستظهر مع حزقيال)، بل يريد أن يفهم الناس أنّ الله لا يكشف عن نفسه عبر أشياء يستطيع الإنسان أن يلعب بها. تشدّد الوصية على حرية الله السامية وعلى الطابع التاريخي لوحيه. العبادة لتابوت العهد ظلّت بدون صور، ولكنّ البيوت لم تخل من صور الآلهة (٢٧ : ١٥؛ خر ٣٤ : ١٧؛ قض ١٧ : ١ ي). ومنع الصور يساعد المؤمنين على أن لا يخلطوا بين الله والآلهة الغريبة، بين رموز الله ورموز هذه الالهة. وهذه هي إحدى الأسباب التي جعلت موسى يرفض العجل الذهبي (٩ : ١٦).

الوصيّة الثالثة: آ ١١ – كلمة «شوا» العبرانية تعني الكذب والخطيئة والشرك. والوصية تعني نداء باسم الرب بنيّة عاطلة لنخبّئ كذبنا أو لنقول كلمة سحرية. وكلمة «شوا» تعني أيضاً شيئًا بدون قيمة. فلا نستعمل اسم الله كشيء بدون قيمة ولا نعامل كشيء دنيوي هذا الاسم الذي أعلن الله عنه بطريقة احتفالية.

الوصيّة الرابعة: آ ١٢ – ١٥ – لسنا أمام «منع» بل أمام وصيّة إيجابية. شريعة السبت والسبّة (الاسبوع) نجدها في إسرائيل، وتبدو أنّها مأخوذة عن الشعوب الاخرى. (الساميون والبدو عرفوا السبت). المعنى الاصلي للكلمة هو: توقّف عن العمل، أو اليوم الذي يتوقّف فيه الانسان عن العمل. هناك علاقة بين السبت وبداية القمر (عد ٢٨ : ١٠ – ١١؛ ٢ مل ٤ : ٢٣). والتوقّف عن العمل هو نتيجة لطابع العيد. السبت يمثل تكريسًا للوقت. نضع جانبًا، نقدّس يومًا من أيّام الأسبوع، كما نكرّس لله بواكير الغلال وأبكار البشر. ولكنّ سفر التثنية يعطي ليوم السبت معنى آخر واغنى: السبت هو الاحتفال الأسبوعي بالتحرير من مصر (كنت عبدًا في أرض مصر). السبت هو امتداد لعيد الفصح (١٦ : ١ – ٨) الذي هو عيد التحرّر. أمّا التعطيل عن العمل، فيتّخذ معناه على ضوء هذا الواقع التاريخي عينه: نتحرّر من الشغل، لنؤكد أننا تحرّرنا من العبودية (مقابلة بين شغل الـ «عبد والعبودية»). والعبيد أنفسهم لا يعملون يوم السبت: نحن أمام توجيه روحي على اساس ديني (١٥ : ١٢ – ١٨).

الوصية الخامسة: آ ١٦ (٢٧ : ١٦؛ خر ٢١ : ١٧) – نقرأ الوصية بطريقة سلبية (لا تلعن أباك). في هذه العائلة الكبيرة، يتعدّى الاحترام الطاعة البنوية، فيطلب تجنّب المعاملات السلبية (أم ١٩ : ٢٦) ويمنع التخلّي عن الأهل في زمن الشيخوخة.

الوصيّة السادسة: آ ١٧ – الوصايا الباقية تؤلّف مجموعة غايتها العلاقات مع القريب ومتطلّبات الحياة في المجتمع: احترام حياة القريب، وبيته وحريّته وحقوقه وملكيّته. المنع عن القتل موجود في كل المجتمعات الشرقية. وهذا المنع يعني قتل الفرد لصاحبه، ولا يعني الأخذ بالثأر (١٩ : ١ – ١٣) أو عقوبة الموت أو الحرب.

الوصيّة السابعة: آ ١٨ – الزنى خطيئة ضد حقّ الآخرين، قبل أن تكون ضدّ العفّة. نحن أمام وصيّة اجتماعية أكثر منها أدبية.

الوصيّة الثامنة: آ ١٩ – سرقة الأشياء نقرأ عنها في الوصية العاشرة. أمّا هذه الوصيّة فتحكي عن سرقة أشخاص يُؤخذون ليباعوا عبيدًا (٢٤ : ٧).

الوصيّة التاسعة: آ ٢٠ – تنطبق هذه الوصيّة على كل أنواع الكذب، ولكنّها في الأساس كانت تعني الشهادة بالزور (١٩ : ١٥ ي) وما يليها من عقوبة قاسية قد تصيب القريب.

الوصيّة العاشرة: آ ٢١ – لا ترغب.. لا تشتهِ.. ليست المرأة خيرًا من خيرات الرجل (خر ٢٠ : ١٧). يفصلها الكاتب عن البيت والحقل والعبد. وهناك فعلان مختلفان (الترجمات العربية تعطي فعلاً واحدًا: لا تشتهِ).

الخاتمة

– آ ٢٢ – تذكير بجوّ حوريب حيث ظهر الله وأعطى هذه الوصايا.

– آ ٢٢ – ٣٣ – وساطة موسى: في عهد موآب يلعب موسى دوره كوسيط بين الله والشعب (رسول بين فريقين: الله والشعب). وهنا يظهر الاتصال بين عهد حوريب وعهد موآب بواسطة شخص موسى... الخوف من رؤية الله أو سماع صوته يبيّن الهوة التي تفصل بين عالم الألوهة وعالم اللحم والدم، بين عالم السماء والعالم المائت والمحدود. في الله كثافة

من الوجود تجعل طبيعة الانسان أضعف من ان تستطيع الاتصال به (خر٣٣: ٢٠؛ قض ١٣: ٢٢؛ أش ٦: ٥).

٤ – الوصايا الاشتراعية

خمس وصايا تلخص الديانة الاشتراعية. نحن أمام كرازة. أتكون قد قيلت خلال احتفال ليتورجي؟ المهمّ أنّها تجميع خاصّ بتثنية الاشتراع لعناصر أُخذت من تقاليد متعدّدة.

– ٦: ١ – ٣ – مقدّمة تذكّر اسرائيل بالجزاء الذي ينتظره إن هو حفظ العهد.

– آ ٤ – ٩ – تحبّ الرب إلهك. إسمع يا إسرائيل. يدعو الواعظ شعبه لأنّ يتصلّ بالله في مناخ الحبّ حيث ينحني يهوه على إسرائيل. هذه الكلمات قسم من صلاة اليهودي اليومية مع ١١: ١٣ – ٢١ وعد ١٥: ٣٧ – ٤١. يهوه هو إله إسرائيل الوحيد. وهذا التوحيد يفرض أن يحبّ الله وحده وكليًّا «بكل قلبك وكل نفسك». ووصيّة الحبّ هذه ستطبع تفاصيل الحياة اليومية بطابعها. والإنسان يعلّمها لأولاده (أهمية هذه الكرازة العائلية).

– آ ١٠ – ١٥ – تجارب كنعان: أن يرتمي إسرائيل على خيرات كنعان وينسى أنّها عطيّة مجّانية من الله. أن ينسب هذه الخيرات إلى آلهة أخرى (آلهة الخصب).

– آ ١٦ – لا تجرّب الرب إلهك: لا تضع عليه شروطاً وحدودًا لكي تقبل وحيه: ترفض آيات يعطيك الله وتطلب آيات غيرها (المياه في رفيديم خر١٧: ١ – ٧).

– آ ٦: ١٧ – ٧: ١٦ – انفصال عن بقية الشعوب... في الحرب إفناء العدو كذبيحة تقدَّم لله (تلك كانت عادة أهل ذلك الزمان والرب خاطب شعبه بلغته ثمّ أدّبه تدريجيًا). لا مساومة في هذا المجال... وقد يذوب الشعب في هذا المحيط الواسع. إذا حفظ الشعب الوصايا حصل على البركات والمواشي، حصل على الأرض...

– آ ١٧ – ٢٦ – الاتكال على الله في الحرب المقدّسة وإفناء الأعداء.

ج - تأمّلات في تاريخ إسرائيل

هنا نقرأ الشيء الكثير عن لاهوت العهد.

أ - امتحان الصحراء (٨: ١ - ٢٠)

تنبيه ضدّ خيرات كنعان التي تحصل عليها الأجيال الآتية. كانت الصحراء مع الأنبياء (هوشع وارميا) زمن الحب والسعادة، فصارت مع سفر التثنية زمن المحنة. أحسّ إسرائيل بارتباطه بالله، فلا يستطيع أن يأكل إن لم يعطِهِ الله المنّ... ويشير النص إلى أعمال الله العظيمة وموقف إسرائيل من هذه الأعمال. هل الاستعدادات صادقة؟ فالمحنة تكشف أعماق القلب. تعلّم إسرائيل من خلال جوعه أن يجوع إلى الله. واكتشف من خلال حياته اليومية أن ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان. كان المنّ اختبارًا (خر ١٦: ٤؛ عد ١١: ٦؛ ٢١: ٤ - ٥) يقبله إسرائيل فيقرّ أن جوهر الأشياء هو ما يأتيه من الله. هناك نصوص تحكي عن الصحراء وآياتها المتلاحقة (مز ٧٨: ٢٤ - ٢٥؛ حك ١٦: ٢٠ - ٢٢). أمّا سفر التثنية فيقول إنّ الله كان يسهر على شعبه، ويؤمّن له حاجاته، ويؤدّبه عبر الأحداث. نقرأ في ٦: ١٥ تنبيها ضدّ الشرك. أما في هذا الفصل فنحن امام تنبيه ضد الكبرياء: يحسب الشعب أنّ قوّته أعطته هذا الخير. وجاءت الصحراء فعلّمته الفقر والاتكال الكامل على الله.

٢ - خيانة إسرائيل

- ٩: ١ - ٣ - مقدّمة: تحريض على الحرب المقدّسة. تفاؤل: الأعداء أقوياء ولكن الله يحطّمهم.
- آ ٤ - ٦ - مجانية عطيّة الله: النصر يتم بفضل عون من الله.
- آ ٧ - ٢٤ - نظرة إلى الوراء: تذكير بخطايا الشعب وتمرّدهم وخاصّة في ما يتعلّق بالعجل الذهبي.
- آ ٢٥ - ٢٩ - وساطة موسى وصلاته: غفر الله وأمر شعبه بالمسير.
- ١٠: ١ - ٥ - نقرأ هنا عن لوحي الوصايا وتابوت العهد.
- آ ٦ - ٧ - نقرأ هنا عن موت هارون.
- آ ٨ - ٩ - وهنا عن اللاويين المسؤولين عن الوظائف الكهنوتية.

هـ - نصائح وإرشادات

أ - متطلّبات العهد: ١٠: ١٢ - ٢٢

محبّة الغرباء والضعفاء اقتداء بالرب. عومل إسرائيل معاملة حسنة ساعة عرف الضيق (٢٣: ٨) فليعامل المهجرين كذلك.

٢ - متفرّقات

١١: ١ - ٩ - تذكير بالتاريخ: رفض داتان وأبيرام أن يتبعا موسى ويُقرّا بسلطته. فكان قصاص الله تأكيدًا لرسالة موسى. لا يستطيع الأفراد أن ينفصلوا عن شعب الله كما لا يستطيعون ان يرفضوا السير حيث يقودهم الرب.

آ ١٠ - ١٧ - الأرض المقدّسة.

آ ١٨ - ٢٨ - تحريضات ومواعيد.

آ ٢٩ - ٣٢ - الحق: احتفال بعيد العهد. أيكون ذلك في شكيم واسم الجلجال المذكور هنا أعطي لمعابد عديدة؟ الأمر معقول.

القسم الثاني: الدستور الاشتراعي (١٢: ١ - ٢٦: ١٥)

أوّلاً: الطابع الأدبي

مقدّمة: **الكلام الذي كلّم به موسى...**

- أربعة أقسام: العبادة، تنظيم الدولة، حقوق العائلة وغيرها من الحقوق، شرائع الطهارة وشرائع اجتماعية وغيرها.

- رغم تنوّع المواضيع المطروحة، يكوّن هذا الدستور وحدة متماسكة في ذاته ومع سائر أقسام الكتاب. الأسلوب هو ذاته: شرائع تتوجّه بلغة المخاطب وتثنّي بنداء إلى حياة مثالية. عناصر الكرازة مأخوذة من القسم الأوّل: عطيّة أرض كنعان، البركة لإسرائيل، التحرّر من مصر. تهدف هذه الشرائع إلى تأديب الشعب، وهي تُدخل في حياته عقائدَ ومواقفَ نابعة من دينه.

ثانيًا – أصل هذا الدستور

نحن أمام شرائع عديدة يرجع أصلها إلى عهود قديمة، ولكنّها ليست طقسية ولا أدبية. في جماعة تيوقراطية، كل شيء يرتبط مباشرة بكلام الله حتّى تنظيم الأمّة. وهكذا ترتبط الشرائع العسكرية بعهد موآب، والشرائع الزراعية بعهد شكيم. ولكنّنا لا نستطيع أن نقيم أيّة مقابلة مع النصوص القديمة. فكل ما نستطيع أن نقول هو أنّ سفر التثنية عرف نصوصاً من الشعوب المتاخمة لإسرائيل (خر ٢٠ : ٢٢ – ٢٣ : ١٩، قديم جدًّا)، كما عرف الشرائع الكهنوتية ودستور القداسة.

ثالثًا – ظروف هذا الدستور

يـبدو سفر التثنية لأوّل وهلة وكأنّه يتكلّم بصورة مجرّدة. ولكنّه في الواقع يرتبط بظروف معروفة وملموسة. دولة إسرائيل تشبه غيرها من الدول المجاورة (موآب، أدوم، فينـيقية، ارام) بالعاطفة الوطنية والتنظيم الديموقراطي: اختيار الملك، جيش شعبي، دور الشيوخ في القبائل والمدن. ولكنّها دولة ملكية أخذت فيها الحياة الدينية والسياسية طريقها إلى المركزية. أخذ الإطار البدوي بالزوال، وظهرت مؤسّسات حضرية جديدة فحلّت محلّ المؤسسات الزائلة. في الواقع، هي حالة انتقال على مستوى المجتمع، والسكان فلاحون يعيشون اقتصادًا عائليًّا، والجماعة تنقسم إلى فقراء وأغنياء. غير أن إسرائيل ظل متأخرًا على مستوى التنظيم السياسي بالنسبة إلى مصر أو بلاد ما بين النهرين.

رابعًا – المثال الذي يطرحه هذا الدستور

أيّة شرائع اختارها هذا الدستور؟ أيّة عناصر أخلاقية شدّد عليها. أيّة شرائع نظرية توسّع فيها لـكـي يدخلـها في معتقد سامعيه. من هذه الإنطلاقات ظهرت فكرتان أساسيتان: الأمانة للعهد ووحدة الشعب. لقد أراد سفر التثنية أن يخفّف من عمق الهوّة بين إسرائيل الديني وإسرائيل السياسي. فالشرائع والعهود تتوجّه إلى تجمّع القبائل. أمّا دولتا إسرائيل ويهوذا فكانتا تحتويان الكثير من شرائع الكنعانيين وكانت تحكمها شرائع غريبة عن إسرائيل. ولهذا أعطى المشترع المؤسّسات المدنية مكانة كبيرة ليجعلها في خدمة

مثاله. ودور هذه المؤسسات أن توحّد الشعب وتجعل منه أمّة قويّة ومنظّمة. ولهذا وافق الدستور على مؤسّسات جديدة تزيد من سلطة الدولة (١٦ : ١٨؛ ١٧ : ٨ – ٢٠)، ورفض فوضى الأيّام الماضية (١٢ : ٨). نظّم العبادة (١٢ : ٣١؛ ٢٣ : ١٨)، واهتمّ بالخير العامّ والنظام العامّ. طلب تدخّل الدولة في أمور عديدة كانت من نطاق المبادرة الفردية. ولكنّه حافظ على التقاليد الديموقراطية (مملكة الشمال). ولهذا فرض حدودًا على المركزية الملكية (١٧ : ١٤ – ٢٠) التي تأخذ من الشعب حصّته من المسؤولية في حياة الامة: يدافع عن البلاد جيش شعبي (ف ٢٠). يحلّ النظام والقانون في المجتمع ويعاقب المذنبين (٢١ : ٢١) ويختار الشعب رؤساءه. ولكنّ وحدة الشعب اعمق جذورًا من هذا التنظيم الاجتماعي. فالدستور يريد مجتمعًا بدون طبقات حيث يكون الجميع بمن فيه الملك إخوة (تتردّد هذه الكلمة ٢٥ مرة). كلهم سواسية أمام بركة الله لشعبه، والفوارق التي تضرّ بالوحدة، يجب أن تخفّف من حدتها العدالةُ الاجتماعية (١٦ : ١٨؛ ٢٤ : ١٥) والمساعدة المتبادلة (١٤ : ٢٨؛ ٤٢ : ١٩). ويدافع سفر التثنية عن المساكين (٢٤ : ١٤) والعبيد (١٥ : ١٢ – ١٥) والأغراب المقيمين في إسرائيل. ولكن الحس الاجتماعي يبقى على مستوى الوطنية الضيقة فلا يطبّق على الأغراب (٢٣ : ٢١) الذين لا حقَّ لهم في أرض اسرائيل.

أ – العبادة: أطول قسم في الدستور الاشتراعي

أً – المعبد ودوره في الليتورجيا

ولكنّ دور الليتورجيا ليس الدور الأوّل في سفر التثنية. فالله اختار المعبد. والمعبد واحد. هذه الشريعة ستأتي بعد العهد الملكي. وإغلاق المعابد المتعدّدة هو أمر جديد. وبعد حزقيال، ستصبح أورشليم ذاك المعبد الوحيد.

– ١٢ : ١ – ٧ – معبد منظّم: لا يقبلون بمعبد كنعاني قديم يقيمون فيه شعائر ديانتهم.

– آ ٨ – ١٢ – الشريعة الجديدة.

– آ ١٣ – ١٩ – المعبد المنظم وقضية الطعام: يذبحون الذبيحة ثمّ يأكلون لحمها في المعبد لا في مكان آخر بسبب الفوضى التي قد تحدث.

– آ ٢٠ – ٢٧ – ولائم مقدّسة وولائم عاديّة.

٢ً – كتاب الطقوس

– آ ٢٨ – ٣١ – ضدّ طقوس الوثنيين. يرفض كل معبد وثني وكل عنصر ليتورجي وثني.

٣ً – مكافحة عبادة الأوثان

هذه الشرائع هي تطبيق لأولى الوصايا العشر. الخطيئة العظمى هي أن يترك الشعب الرب الإله ويتبع آلهة أخرى.

– ١٣ : ٢ – ٦ – النبي الكذاب: يضع سفر التثنية نفسه فوق الأنبياء ويدينهم. هكذا فعل عاموس (٧ : ١٤) وزكريا (١٣ : ٢ – ٦) مع محترفي النبوءة وهم ليسوا بأنبياء.

– آ ٧ – ١٢ – الإغراء بواسطة الأقوياء: قريب أو صديق يدعو الآخر ليترك إيمانه: مثل هذا الرجل يُشهّر ويرجم. والرجم يعني أوّلاً أن المذنب أخرج خارج الجماعة، فمن مسّه تنجّس. ويعني ثانيًا أن الجماعة كلّها تقتله لتدلّ على مشاركتها في النظام العامّ. وعائلة المذنب هي التي ترمي أوّل حجر لتدلّ على أنّها لا تشاركه في ذنبه.

– آ ١٣ – ١٩ – المدن الجاحدة: يُعامل الجاحدون كالوثنيين وكأعداء الله، ويكون العقاب رهيبًا.

– ١٤ : ١ – ٢ – طقوس الموتى: تَمنع هذه الشرائعُ ممارسات بمناسبة الموت. ولكنّ هذه العادات ستبقى في إسرائيل حتّى الجلاء (إر ٦٦ : ٦؛ عا ٨ : ١٠؛ أش ٢٢ : ١٢).

٤ً – شرائع تتعلّق بالطعام

– آ ٣ – ٢٠ – اللحوم الطاهرة واللحوم النجسة.

– آ ٢١ – البقرة التي تموت موتًا طبيعيًا لا يُؤكل منها.

٥ً – طقوس زراعية وشرائع اجتماعية

– آ ٢٢ – ٢٩ – تُعطى العشور مرة كل ثلاث سنوات: العشور للفقراء، والفقير شريك الله.

– ١٥ : ١ – ١١ – سنة العفو: كل سبع سنوات تُترَك الأرض بورًا. فيوقفون المطالبة بالديون. وبما أنّ سنة العفو أوقفت العمل، لم يعد من وجود للدين. وينبّه سفر التثنية أنّ الدين في السنة السادسة يعتبر عطاء وهو عمل جليل في عين الله.

– آ ١٢ – ١٨ – العبد العبراني، احترام المرأة: العبد هو مثل سيّده أمام الله. لا يدفع فدية في السنة السابقة. وفوق ذلك يُعطى بعض المال حتّى يعيش بعض الوقت. فالسيد (العبراني) كان عبدًا في مصر. فإن حرّر عبدًا عبّر عن امتنانه لله الذي حرّره من العبودية.

– آ ١٩ – ٢٣ – أبكار الحيوانات.

٦ً – الأعياد

– ١٦ : ١ – ٨ – عيد الفصح: يحتفل به أولئك الذين لم يعيشوا خبرة العبور، فيتذكّرون يوم خروجهم من مصر. وهذا التذكير يخلق وعيًا في إسرائيل، فيعيش كل واحد هذا التحرر الأوّل، ويأخذ على عاتقه التزامات شعب حرره الله.

– آ ٩ – ١٢ – عيد الأسابيع، أو عيد الحصاد: عيد زراعي يقدّمون فيه المحاصيل الجديدة خلال وليمة مقدّسة.

– آ ١٣ – ١٥ – عيد المظال أو الخيام: ينامون في الكروم في زمن قطاف العنب.

– آ ١٦ – ١٧ – ملخّص: حضور أمام الله ثلاث مرّات في السنة في حج يعبّر تعبيرًا جماعيًا عن إيمان الشعب بالرب الذي حرّره وأعطاه هذه الأرض.

ب – تنظيم الدولة

أً – السلطة المدنيّة وشرائع العبادة

– ١٦ : ١٨ – ٢٠ – القضاة المحليّون: هناك تطوّر سياسي واجتماعي (في الماضي كان القضاة الكهنة والشيوخ).

– آ ٢١ – ٢٢ – طهارة المعبد: كان يشبه معابد الكنعانيين.

– آ ١٧ : ١ – الضحايا للذبائح: لا نقدّم حيوانًا لا منفعة منه.

– آ ٢ – ٧ – الجاحد: أيكون هناك دور للقاضي؟ نحن لا ننتظر حريّة الضمير كما في مجتمعنا.

– آ ٨ – ١٣ – المحكمة المركزية: تراقب عمل القضاة المحليين (المركزية في القضاء).

- آ ١٤ - ٢٠ - الملك: يقبل به سفر التثنية، ولكن ليس على حساب التقاليد الديموقراطية.

هناك شروط:

- الله وحده يختار الملك كما يختار الكهنة (يرفض سفر التثنية الملكية بالوراثة).

- طريقة حياة الملك (لم يكن سليمان محبوبًا في الشمال بسبب سياسة البذخ): لا لكثرة خيله، لا لكثرة نسائه (الإيمان بخطر) لا لكثرة غناه (مثال اجتماعي بدون طبقات)، لا لكثرة الحاشية حوله. هذا هو مثال عن الاخوّة. يجب أن يبقى الملك أخًا للشعب ببساطة حياته وبأمانته لشريعة الرب.

٢ - وظائف دينية

- ١٨: ١- ٨ - اللاويون.

- آ ٩ - ٢٢ - الإنبياء: لا لأعمال السحر. رسالة الأنبياء ومعاملتهم. موسى هو وسيط الشريعة، والأنبياء هم وسطاء إرادة الرب على شعبه في التاريخ.

٣ - الجرائم والدعاوى

- ١٩: ١ - ١٣ - المدن الملاجئ: لا يُعاقب بريء ولا يُحافظ على مجرم.

- آ ١٤ - حدود الحقل.

- آ ١٥ - ٢٠ - الشهود: أقلّه شاهدان. ثم إن شاهد الزرو يُعاقَب بحسب شريعة المثل.

- آ ٢١ - شريعة المعاملة بالمثل (سن بسن، عين بعين).

٤ - الجيش

- ٢٠: ١ - ٤ - تحريض أوّلي.

- آ ٥ - ٩ - تنظيم الجيش.

- آ ١٠ - ١٨ - مصير المهزومين.

- آ ١٩ - ٢٠ - ضد قطع الأشجار في الحروب.

ج – الشرع العائلي وشرائع متنوّعة

أ – مسائل عائلية

– ٢١ : ١ – ٩ : قاتل لا تعرف الجماعة اسمه.

– آ ١٠ – ١٤ : السبايا.

– آ ١٥ – ١٧ : حقّ البكورية.

– آ ١٨ – ٢١ : الولد المتمرّد يُرجم.

٢ – شرائع متنوّعة

– آ ٢٢ – ٢٣ : الشنق.

– ٢٢ : ١ – ٤ : أشياء ضائعة – مساعدة أخوية.

– آ ٥ : التنكّر ممنوع بسبب ارتباطه بالديانة الكنعانية.

– آ ٦ – ٧ : احترام الأمومة.

– آ ٨ : واجب بناء حاجز لئلا يقع الإنسان عن السطح.

– آ ٩ – ١١ : ممارسات سحرية.

– آ ١٢ : الرداء.

٣ – جرائم ضدّ الزواج

– آ ١٣ – ٢١ : الفتاة البكر.

– آ ٢٢ : الزنى.

– آ ٢٣ – ٢٩ : مضاجعة فتاة بكر.

– آ ٢٣ : ١ : الزنى بين الاقارب.

د – شرائع الطهارة. شرائع اجتماعية وغيرها

أ – طهارة الجماعة

– آ ٢ – ٩ : جماعة بني إسرائيل – تجمّع غير عادي لاحتفال ليتورجي (٤ : ١٠؛ ٩ : ١٠؛ ١٠ : ٤).

– آ ١٠ – ١٥ : طهارة المحلّة (معنى ديني ومعنى صحي).

٢ً - شرائع اجتماعية وطقسية

- آ ١٦ - ١٧ : عبد يهرب إلى أرضك يصبح لاجئًا.
- آ ١٨ - ١٩ : الزنى المكرّس.
- آ ٢٠ - ٢١ : الدين والفائدة (الفائدة عالية حتّى ٥٠٪ - هذا القانون بقِي حرفًا ميتًا).
- آ ٢٢ - ٢٤ : النذورات.
- آ ٢٥ - ٢٦ : الأكل من غلة الحقل.
- ٢٤ : ١ - ٤ : الطلاق والزواج مرّة ثانية.

٣ً - شرائع اجتماعية

- آ ٥ : الإعفاء من خدمة العلم للمتزوّج حديثًا.
- آ ٦ : اوّل شريعة عن الرهن.
- آ ٧ : سرقة انسان لنستعبده.
- آ ٨ - ٩ : البرص.
- آ ١٠ - ١٣ : شريعة ثانية عن الرهن. الرب يسمع للمسكين.
- آ ١٤ - ١٥ : أجرة العامل تُعطى له كاملة قبل المساء.
- آ ١٦ : مسؤولية كل إنسان عن أعماله.
- آ ١٧ - ١٨ : حماية الضعفاء واجب على الملوك وعلى الجماعة ككلّ.
- آ ١٩ - ٢٢ : العفارة، أي جمع السنابل بعد الحصاد.
- ٢٥ : ١ - ٣ : الضرب... أربعون ضربة ولا يزيد... احترام الشخص حتى في الأخطاء الصغيرة.

٤ - متفرقات

- آ ٤ : رفق بالحيوان.
- آ ٥ - ١٠ : شريعة المرأة التي مات زوجها. يتزوّجها سلفها ليعطي نسلاً لأخيه. هذا ما يسمّى شريعة السِلفية.

– آ ١١ – ١٢ : المشاجرة.

– آ ١٣ – ١٦ : مكاييل ومعايير.

– آ ١٧ – ١٩ : عقاب بني عماليق : يفنيهم بنو إسرائيل لأنّهم هاجموهم بجبانة في صحراء التيه.

هـ – ملحق : كتابان طقسيان

أَ – البواكير: ٢٦ : ١ – ١١

بً – عشر السنة الثالثة: ٢٦ : ١٢ – ١٥

القسم الثالث: تجديد العهد (٢٦ : ١٦ – ٣٠ : ٢٠)

أ – ليتورجيات العهد

١ – تحديد العهد

– ٢٦ : ١٦ – ١٩ : نحن أمام اتفاق. الله إله إسرائيل، وهو يطلب من الشعب أن يحفظ وصاياه. أما إسرائيل فيعد بأن يكون شعب الله فيحفظ وصاياه. وبالمقابل ينجّحه الله في كل طرقه. والنجاح يصيب الشعب ككل دون النظر إلى الأفراد.

٢ – الدخول إلى كنعان: ٢٧ : ١ – ٨.

٣ – ارشاد وتحريض: ٢٧ : ٩ – ١٠ : خاتمة عيد العهد.

٤ – بركات وويلات: ٢٧ : ١١ – ١٣.

٥ – الوصايا الاثنتا عشرة: ٢٧ : ١٤ – ٢٥ : يلعن الإمام كلّ من لا يعمل بالوصية. فيجيب الشعب : آمين. وهذا يعني أنّه مستعد لأن يتحمّل مسؤولية خطيئته.

ب – بركات ولعنات

١– بركات: ٢٨ : ١ – ١٥.

٢ – لعنات: ٢٨ : ١٥ – ٤٦ (المرض، والهزيمة أمام الأعداء، ثمّ خراب الاقتصاد والتجارة).

٣ - يهاجم الأعداء إسرائيل ويحاصره: ٢٨:٤٧ - ٥٧.

٤ - انحطاط إسرائيل: ٢٨:٥٨ - ٥٦: نقض إسرائيل العهد، فألغى الرب كل عطاياه: لم يعد إسرائيل محفوظاً من الأمراض، ينقص عدده، لا يخدم الرب من بعد بل الأصنام، يُقلع من أرضه ويخسر الأمان والطمانينة، ويجد نفسه من جديد في عبودية مصر.

ج - تتمة لاهوتية

١ - كرازة عن العهد

- ٢٩:١ - ٨: رجوع إلى الوراء: قد رأيتم جميع ما صنع الرب.
- آ ٩ - ١٤: دعوة إلى الالتزام بما وعد به إسرائيلُ الرب.
- آ ١٥ - ٢٠: تحذير وتنبيه.

٢ - تفسير الهزيمة: آ ٢١ - ٢٨: يتحدّث الكاتب عن السبي إلى بابل كأنّه أمر حصل فعلاً. وهذا يبيّن لنا أنّ هذا القسم كُتب بعد الجلاء.

٣ - ٣٠:١ - ١٠: إرتداد الشعب إلى الرب. هذا حديث متأخّر يتوجّه إلى أبناء الذين خرجوا مع موسى من مصر.

٤ - خاتمة: ٣٠:١١ - ١٤: ليس من الصعب حفظ الشريعة.

- آ ١٥ - ٢٠: خاتمة الكلام: أمامك الحياة والموت. عليك أن تختار.

القسم الرابع: أعمال موسى الأخيرة وموته (٣١:١ - ٣٤:١٢)

أ - التعليمات الأخيرة

١ - ٣١:١ - ٨: كلمات يودع بها موسى شعبه، ويقدم لهم يشوع. عاش ١٢٠ سنة وهذا رقم رمزي. كان حكماء مصر يعيشون ١١٠ سنوات. إذا كان موسى عاش ١٢٠ سنة فهو يزيدهم حكمة.

٢ - آ ٩ - ١٣: إعلان الشريعة مرة كل سبع سنوات. لا في مكان واحد بل في معابد متعددة. وهكذا يستطيع جميع الشعب أن يشترك بهذه الاحتفالات.

ب – نشيد موسى

١ – ١٤:٣١، ١٥، ٢٣: تولية يشوع.

٢ – ١٦:٣١ – ٢٣: مقدّمة لنشيد موسى.

٣ – آ ٢٤ – ٣٠: كتاب الشريعة. كُتب ووُضع في مكان أمين ليكون شاهدًا على الشعب إن خان إيمانه.

٤ – نشيد موسى. بقيّة الأناشيد: مقدّمة يدعو فيها المرسل السماء والأرض لتكونا شاهدة على كلامه. اتّهام بشكل أسئلة. تذكير بعطاءات الله لشعبه. عرض للقصاص الذي سيلحق بالشعب (هزيمة عسكرية). رفض كل تعويض على مستوى الذبائح والتقدمات (المهمّ الرجوع إلى الرب).

٥ – ١:٣٢ – ٤: مقدّمة.

– آ ٥ – ٦: تساؤلات بشكل اتّهام.

– آ ٧ – ١٤: عطايا الله.

– آ ١٥ – ١٨: خطايا إسرائيل (بسبب الخيرات التي حصل عليها).

– آ ١٩ – ٢٥: قصاص إسرائيل. اتّبع إسرائيل الأصنام، ولم يعبد الله إلهه فاستحقّ أن يزول.

– آ ٢٦ – ٣٣: لولا ما يقوله الوثنيون ضدّ إسرائيل... مرافعة ضدّ الوثنيين.

– آ ٣٤ – ٤٣: قصاص الوثنيين وخلاص إسرائيل.

– آ ٤٤ – ٤٧: خاتمة.

٦ – ٤٨:٣٢ – ٥٢: الله يخبر موسى بموته القريب.

ج – مزمور موسى – نشيد البركات لموسى

١ – المزمور – القسم الأوّل: ١:٣٣ – ٥.

٢ – موسى يبارك القبائل: آ ٦ – ٢٥: رأوبين (آ٦) يهوذا (آ٧) لاوي (آ٨ – ١١) بنيامين (آ١٢) يوسف (آ١٣–١٧ أهمّ عنصر في هذه الفدرالية الإسرائيلية) جاد (آ٢٠–٢١) دان (آ٢٢) نفتالي (آ٢٣) أشير (آ٢٤ – ٢٥).

٣ - القسم الثاني من المزمور (٣٣: ٢٦ - ٢٩) - قريب من نشيد موسى.

د - موت موسى (ف ٣٤)

وهكذا ينتهي الكتاب بهذا الخبر القصير. يصعد موسى إلى جبل نبو. من هناك يرى أرض الميعاد... الأرض التي يعطيها الرب لإسرائيل. ويموت موسى ويُدفن في إحدى الوديان (عبادة الاشخاص ممنوعة، ولهذا لم يُذكر اسم الوادي). دام زمن الحزن ٣٠ يومًا مثل هارون. وبعد هذا تسلّم يشوع مقاليد الحكم. ويذكر الكتاب أفضال موسى كنبيّ ومجترح العجائب في مصر. ولكنّه لا يذكر دوره الاشتراعي، لأنّنا لسنا في خاتمة الحديث، بل في محطة من المحطات ستتبعها الكتب التاريخية (يشوع، قضاة، صموئيل، ملوك) أو ما يسمّى بالأنبياء الأوّلين. ومهما كان موسى كبيرًا يبقى موته حدثًا عاديًّا. فبعده يتتابع تاريخ شعب الله، لأنّ القائد الحقيقي لإسرائيل هو الله بالذات.

يسمّى بالأنبياء الأوّلين. ومهما كان موسى كبيرًا يبقى موته حدثًا عاديًّا. فبعده يتتابع تاريخ شعب الله، لأنّ القائد الحقيقي لإسرائيل هو الله بالذات.

المراجع

BALTZER, K, *Das Bundesformular*, Neukirchen, 1960.

BRAULIK, G, *Deuteronomium 1 – 16, 17*. Die Neue Echter Bibel, Würzburg, 1986. Studien zur Theologie des Deuteronomiums, Stuttgart, 1988.

BUCHHOLZ, J, *Die Altesten Israels in Deuteronomium,* Göttingenn, 1988.

BUIS, P. & LECLERCQ, J, *Le Deutéronome,* S. B., Paris, 1963.

CARMICHAEL, C. M, *Law and Narrative in the Bible. The Evidence of the Deuteronomic Laws and the Decalogue,* London, 1985.

CAZELLES, H, *Le Deutéronome*, B. J., Paris, 1950.

CLAMER, A, *Le Deuutéronome,* B. P. C., Paris, 1940.

CLEMENTS, R. E, *Deuteronomy* (O. T. G.,), Sheffield, 1989.

CLIFFORD, R, *Deuteronomy* (O. T. M.) Wilmington, 1982.

DHORME, E, *La Bible* (coll. de la Pléiade), Paris, 1956.

DRIVER, S. R, *Deuteronomy* (I. C. C.)), Edinburg, 1902.

EMERTON, J. A, *Priests and Levites in Deuteronomy in V. T. XII* (1962) pp. 129 – 138.

GARCIA LOPEZ, F, *Le Deutéronome, Une loi prêchée*. C. E. 63, Paris, 1988.

JUNKKER, H, *Deuteronomium* (E. B. I.) Würzburg, 1952.

KNAPP, D, *Deuteronomium 4*. Literarische Analyse und Theologische Interpretation, Göttingen, 1986.

MENDENHALL, G, *Law and Covenant in Israel and in the Ancient Near East,* Pittsburg, 1955.

MULLENBER, J, The Form and Structure of the covenantal formulation in V. T.. IX (1959) p. 347 – 365.

O'BRIEN M. A, *The Deuteronommiutic History: a Ressessment,* O. B. O., Göttingen, 1989.

PAYNE, D. F, *Deuteronomy* (The Daily Study Bible OT), Edinburg, 1985.

PERLITT, L, *Deuteronomium* (BKAT), Neukirchen, 1990.

REIDER, J, *Deuteronomy With Commentary* (The Holy Scripture), Philadelphie, 1937.

ROFE, A, Introduction to Deuteronomy. Part. I and Further Chapters, Atlanta, 1988.

SMITH, G. H, *The Book of Deuteronomy,* C. B. S. C., Cambridge, 1918.

STAMM, J. J, *Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines* (éd fse), Neuchâtel, 1959.

VON RAD, G, *Das Gottes Volk in Deuteronomium,* Stuttgart, 1929.

Deuteronomium's Studien, Göttingen, 1929.

Deuteronomy, O. T. L., Philadelphie, 1966.

WELCH, A. C, *The Code of Deuteronomy,* London, 1924.

Deuteronomy. The Framework to the Code, London, 1932.

الفصل السابع

مسائل وأبحاث في

أسفار الشريعة الخمسة

مقدّمة: الوضع الحالي

ظهرت منذ عهد بعيد أبحاث عديدة حول البنتاتوكس (الأدراج أو اللفائف الخمس) أو أسفار الشريعة الخمسة، ووصلت الدراسات في فترة من الفترات إلى تمييز أربعة تقاليد أو مراجع، هي: التقليد اليهوهي، التقليد الالوهيمي، التقليد الاشتراعي، التقليد الكهنوتي. ولكن يبدو أنّنا اليوم أمام انقلاب في الأبحاث عن البنتاتوكس. هذا الوضع أشار إليه إيكارت اوتو[١] سنة ١٩٧٧ على أثر ظهور كتاب شميد[٢] حول البنتاتوكس والتقليد اليهوهي وكتاب رندتورف[٣] حول مسألة البنتاتوكس. وها قد مرّت عشر سنوات ونيّف، ولم يتّفق الباحثون حول منهج يحلّ محلّ المنهج الذي لقي معارضة شديدة في محيط العلماء. ولكنّ المسائل التي طرحتها الأبحاث الحالية حول البنتاتوكس، أظهرت لنا أننا أمام أمور أساسية لا نقدر أن نهملها بعد اليوم.

---

(١) E. OTTO, *«Stehen wir vor einem Umburch in der pentateuchkritik»*, in VUF 22 (1977), pp. 82 – 97.

(٢) H. H. SCHMID. *«Der Sogenannte Jahwist, Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung»*, Zurich, 1976.

(٣) R. RENDTORFF, *«Das überlieferungsgeschichtliche Problem des* Pentateuchs, BZAW, 147, Berlin, New - York, 1976.

نحن أمام «ثورة». وإنّ التوافق الكلاسيكي الذي عرفه دارسو إلبيبليا في سنة ١٩٧٠[٤] قد اهتزّ اهتزازًا بليغًا[٥]. وأعيد البحث في أفكار أخذ بها العلماء حول النقاط التالية: النقطة الاولى: إعتاد العلماء أن يجعلوا التقليد اليهوهي[٦] في القرن العاشر أو التاسع، والتقليد الألوهيمي[٧] في القرن التاسع أو الثامن. شكّ العلماء بالمعايير التي تسمح لهم بأن يعودوا بالتقليد اليهوهي إلى زمن سليمان. النقطة الثانية: إنّ شرّاح الكتاب المقدّس لم يعودوا كلّهم متفقين حول نظرية المراجع (أو التقاليد) نفسها. فقد ظهرت اليوم أشكال جديدة لنظرية التكملات[٨] أو نظرية القطعات[٩] اللتين حلّ محلها افتراض المراجع[١٠]. النقطة الثالثة: وهناك باحثون رفضوا اللجوء إلى المراجع أو التقاليد والطبقات الأدبية، وحاولوا اعتبار البنتاتوكس نتيجة للتدوين النهائي. النقطة الرابعة: بصورة عامّة، ومهما كانت الرسمة المعروضة، فإنّ المسيرة التي تقود إلى تكوين البنتاتوكس تُنسَب إلى حقبة متأخّرة من تاريخ إسرائيل، وهذا ما يبدّل في نظرتنا إلى هذا التاريخ عينه.

بدأ الباحثون يهاجمون مواقفَ تُعتَبر منيعة، فاتّخذ باحثون آخرون حذرهم من المشروع. ولكنّ عمليّة الهدم وصلت إلى نهايتها، وها قد بدأت عملية البناء[١١]. أجل، إنّ مسألة أصول البنتاتوكس ونموّه ليست قضية هامشية تخصّ حلقة العاملين في النقد

---

(٤) A. DE PURY, *«Les sources du pentateuque; une brève introduction»*, in «Les cahiers protestants», 4 (1977), pp. 37 – 48.

(٥) B. DIEBNER, *«Neue Ansätze in der Pentateuchforschung»*, in: DBAT, 13 (1978), p. 2 – 13; J. VAN SETERS, *«Recent studies on the Pentateuch. A Crisis in Method?»*, in JAOS, 99 (1979), pp. 663 – 673.

(٦) سمّي كذلك لأنّه يدعو الله يهوه (أو الإله الذي هو. وقال آخرون: اليهوي). دوّن في مملكة يهوذا وفي أيّام داود وسليمان وشدّد على البركة التي ترافق الملك وشعبه.

(٧) سمّي كذلك لأنّه يسمّي الله الوهيم (هناك من يقول الايلوهي). دوّن في مملكة الشمال (عاصمتها السامرة). شدّد على مخافة الله.

(٨) Théorie des compléments.

(٩) Théorie des fragments.

(١٠) L'hypotèse des documents: Graf - Wellhausen.

(١١) إذا اردنا الوصول إلى نظرة إجمالية نراجع: H. J. KRAUS, *«Geschichte der historisch - kritischen Erforschung des Alten Testaments»*, Neukirchen, 1982, 3° éd. H. CAZELLES, *«Introduction à la bible»*, T. II, *«Introduction critique à l'ncien Testament»*, Paris, 1973, pp. 107 – 176.

الأدبي. فتضمنات ودراسات البنتاتوكس هي واضحة بالنسبة إلى مجمل العلم التوراتي بما فيه إدراكنا لتاريخ إسرائيل. ففي سنة ١٨٩٠، وقبل أن تفرض رسمة متناسقة نفسها، اعتبر داليتش أنّ البحث في البنتاتوكس هو المسألة الأولى[١٢]، ومرّت ثلاثة أرباع قرن، فقال وينات وهو يهاجم النظرية السابقة: لا يمكن لدراسات العهد القديم أن ترتاح على أساس أمين ما لم تحلّ مسألة البنتاتوكس[١٣].

البرهان مهمّ. هناك نظرة إلى إسرائيل القديم تنعشه ديانة يهودية أولانية ولكنّها نقيّة. وهذا الشعب يتابع سيره عبر الإصابات التي تأتيه من الداخل ومن الخارج، أي مواجهة مع الديانة الكنعانية او مع الديانات الأشورية والبابلية. ولكن تسنده النفحة النبوية (عاموس، هوشع، أشعيا، إرميا...). ويعود به إلى دعوته الحقيقية مؤرخون ملهَمون: اليهوهي، الألوهيمي، الاشتراعي[١٤]، الكهنوتي[١٥]. وفي الزمن التابع للجلاء، سيغرق في نظرة ضيقة إلى الشريعة والطقوس وتعليم محجّر.. هل نستطيع اليوم أن نتمسّك بهذه النظرة؟ إن كان الجواب لا، فأيّة نظرة سننظرها إلى إسرائيل الذي عاش قبل الجلاء بل قبل العصر الملكي، وأي لاهوت توراتي سنفرضه اليوم على المؤمنين؟

أ - الوضع قبل غراف وولهوزن

إنّه لأمر اعتباطي أن نجزّئ تاريخ البحث، الذي هو متواصل في طبيعته وتجذّره، إلى حقبات منفصلة. ولكن يبقى أنّ النظام التفسيري الذي قدّمه غراف وولهاوزن يشكّل في تاريخ دراسات البنتاتوكس محطّة هامّة. للمرّة الأولى بُني نموذج علمي انضمّ اليه بعد بضع سنوات أكثر الباحثين. ولكن ما هي التساؤلات العظمى التي قادت هذين العالمين إلى بناء هذا النموذج النظري؟

---

(١٢) Franz DELITZSCH, «*Messianiche Weissagungen*», 1890, p. 9: la question du pentateuque est le vrai fondement et la question principale.

(١٣) F. V. WINNETT, «*RE - Examining the Foundations*», in J. B. L., 84 (1965), p. 1 – 9 et spéc. p. 19.

(١٤) نسبة إلى تثنية الاشتراع الذي اكتشف سنة ٦٢٢ ق م.

(١٥) نسبة إلى الكهنة. يعود إلى ما بعد الجلاء ويتضمّن شريعة القداسة (لا ١٧ – ٢٦).

١ - السؤال الأوّل: من كتب البنتاتوكس؟

إعتبر التقليد اليهودي[١٦] ثمّ التقليد المسيحي أنّ موسى هو صاحب الأسفار الخمسة الأولى في التوراة[١٧] وهي التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنية. وهذا التقليد جعل الآباء يسمّون البنتاتوكس «أسفار موسى الخمسة». وعلى أثر هذا، اعتبر الرابانيون أن موسى هو صاحب الشريعة المكتوبة (أي البنتاتوكس) والشريعة الشفهية أي شرح الشريعة كما نقرأه في المشناة[١٨]. أمّا العهد القديم، فلا ينسب إلى موسى إلاّ «دستور العهد» (خر ٢٤ : ٤) والوصايا العبادية العشر (خر ٣٤ : ٢٧) والخطبة التاريخية والقانونية في سفر التثنية (تث ١ : ١، ٥؛ ٤ : ٤٥؛ ٣١ : ٩، ٢٤) وبعض المقاطع الصغيرة (خر ١٧ : ١٤؛ عد ٣٣ : ٢؛ تث ٣١ : ٣٠). اذًا، نُسبت الشريعة أوّلاً إلى موسى (رج ملا ٣ : ٢٢؛ عز ٣ : ٢؛ ٦ : ٧؛ ٢ أخ ٢٥ : ٤؛ ٣٥ : ١٢). وبعد المسيح نُسب إليه البنتاتوكس كله. وظلّت هذه النظرة سائدة حتّى القرن الثامن عشر.

ولكن ما عتّمت المسائل أن طُرحت: هل كان موسى ملهَمًا إلى حدّ كبير جعله يروي مسبقًا قصّة موته (تث ٣٤ : ٥ - ١٢) كما قال يوسيفوس وفيلون؟ شكّ التلمود في الأمر، واعتبر أنّ يشوع زاد الآيات الثماني الأخيرة في البنتاتوكس (أي: تث ٣٤ : ٥ - ١٢). وفي القرن الثاني عشر أشار ابن عزرا إلى امكانية وجود مقاطع جاءت بعد موسى. نقرأ في تك ١٢ : ٦: «وكان الكنعانيون حينئذ في الأرض». وفي تك ١٣ : ٧: «وكان الكنعانيون والفرزيون يقيمون حينئذ في الأرض». لماذا استعمال صيغة الماضي إذا كان موسى يكتب قبل الاحتلال؟ في تك ٥٠ : ١٠ ي؛ عد ٢٢ : ٢١؛ تث ١ : ١٠، يسمى شرقي الأردن

---

(١٦) R. J. THOMPSON, *«Moses and the Law in a Century of criticism since Graf»*, SVT, XIX, Leiden, 1970, p. 1 – 4.

(١٧) رج فيلون الإسكندراني: **حياة موسى** ١/٥، ٢٩١/٤. يوسيفوس: مقدّمة القديميات اليهودية ١٨/٤ - ٢٦. التلمود البابلي، العهد الجديد (مر ١٢ : ٢٦..). التلمود هو التعليم هو كتاب التلميذ: مجموعة شرائع للنصوص القانونية في البنتاتوكس وهو أيضاً تفسير المشناة (رج حاشية ١٨). هناك التلمود الفلسطيني وهو الأقصر والتلمود البابلي وهو الأطول وكلاهما يعودان إلى القرن الخامس ق م.

(١٨) مشناة: مجموعة الشرائع التي انتقلت شفهيًا قبل أن يدوّنها في العبرية رابي يهودا هاناسي (١٣٥ - ٢١٧). إنّها تشمل الجزء الرئيسي من التلمود.

«عبر الأردن» (أو وراء الأردن، خلف الأردن). وفي تك ٤٠: ١٥ تسمّى كنعان «أرض العبرانيين». وفي تث ٣: ١٤؛ ٣٤: ٦ نجد «إلى يومنا هذا». فما معنى هذه العبارة في فم موسى؟ ولكن ابن عزرا وسائر المفسرين اليهود لم يتجاسروا أن يشكّوا بطريقة مباشرة في التقليد الذي سلّم إليهم[١٩]، حول نسبة البنتاتوكس إلى موسى.

وكان كارلشتات (١٤٨٦ - ١٥٤١) أوّل لاهوتي بروتستانتي يبرهن انطلاقًا من اعتبارات لغوية ومن تث ٣٤: ٥ أنّ «موسى لم يكن كاتب الأسفار الخمسة»[٢٠]. وأشار كارلشتات إلى الافتراض الذي يقول إنّ عزرا هو صاحب البنتاتوكس، ولكنّه رفض هذا الافتراض[٢١]. أمّا القانوني الكاثوليكي اندرياس ماسيوس (١٥١٦ - ١٥٧٣) فقد اعتبر أنّ عزرا ورفاقه انطلقوا من الوثائق (الحوليات واليوميات) فجمعوها ودوّنوا البنتاتوكس والاسفار التاريخية[٢٢].

وبدأ بعض الشرّاح يشكّون في صحّة معلومات هذه المراجع. وهكذا اكتشفوا علاقة أدبية بين البنتاتوكس والأسفار التاريخية، ولاحظوا النتائج المباشرة التي يسبّبها النقد الأدبي من أجل تقييم تاريخية الأحداث الواردة. وسيقوم بخطوة جديدة المفكّر الانكليزي توماس هوبس[٢٣]. إلى ذاك الوقت، كان النقّاد يكتفون بحذف بعض العناصر اللاموسوية من النص. أمّا هوبس فكان أوّل من عارض كل علاقة للأسفار الخمسة بموسى: إنّ البنتاتوكس جاء بعد موسى، وإن عاد إليه هذا المقطع أو ذاك (مثلا تث ١١ - ٢٧). وسيأتي ريشار سيمون (١٦٣٨ - ١٧١٢) فيقول: «لا يمكن ان يكون موسى صاحب كلّ الأسفار المنسوبة اليه»[٢٤]. يمكن أن نعتبر سيمون أبا تاريخ

---

(١٩) Cf. O. EISSFELDT, *«Enleitung in das Alte Testament»*, Tübingen, 1964, 3ᵉ éd., pp. 209 ss.

(٢٠) A. B. KARLSTADT, *«De Canonicis Scripturis libellus»*, 1520, cité d'après H. J. KRAUS, *«Geschichte»*, p. 66.

(٢١) هذا يدل على أنّ معاصريه واجهوا الافتراض القائل بأنّ عزرا دوّن أسفار الشريعة الخمسة. وسيبقى اسم عزرا موضوع جدال مدة طويلة.

(٢٢) A. MASIUS, *«Josuae imperatoris historia illustrata»*, 1574, cité d'après H. J. KRAUS, *«Geschichte»*, p. 39.

(٢٣) T. HOBBES, *«Leviathan or the Matter, Form and Authority of Government»*, 1651, cité d'après H. J. Kraus, *«Geschichte»*, pp. 57 ss.

(٢٤) R. SIMON, *«Histoire critique du vieux testament»*, 1678, cité d'après H. J. Kraus, *«Geschichte»*, p. 66.

التقليد[٢٥] بقدر ما يقترح «تقليدًا متسلسلاً ينطلق من موسى فيصل الى عزرا الذي هو المقمّش النهائي للبنتاتوكس». وقبل سيمون بقليل، اعتبر اليهودي الهولندي (بندكت دم) سبينوزا أنّ عزرا هو المدوّن الحقيقي للبنتاتوكس، ولاحظ أنّ البنتاتوكس يشكّل مع الأسفار التاريخية وحدة عضوية لا يمكن أن تكون قد دوّنت قبل الأحداث الواردة هنا، أي بعد نهاية مملكة يهوذا[٢٦]. لقد فرض عزرا نفسه كالناشر الرئيسي للأسفار التي تمتدّ من التكوين إلى الملوك الثاني. ولم تمضِ بضع سنوات حتى عارض جان لاكليرك، العالم الهولندي، استنتاجات ريشار سيمون: انطلق من تأمّل معمّق في مفهوم التقليد وهذّب الأسلوب النقدي، فحاول أن يُظهر الفروق الدقيقة في إدراكه لأصول البنتاتوكس، قال: لا يمكن أن يكون عزرا صاحب البنتاتوكس، لأن السامريين[٢٧] احتفظوا ببنتاتوكس يشبه تقريبًا بنتاتوكس اليهود. أمّا صاحب البنتاتوكس فيمكن أن يكون ذلك الكاهن الذي ذكره ٢ مل ١٧: ٢٨ والذي جيء به من المنفى ليعلّم سكّان مملكة إسرائيل القديمة مخافة الله[٢٨]. وسيبقى الجدال قائمًا حتّى فجر القرن التاسع عشر: هل كان موسى صاحب البنتاتوكس، هل كان عزرا ناشر البنتاتوكس؟ وكان لهذا التخيير حكم تقييمي: إن كان موسى صاحب البنتاتوكس، كفَلْنا له قيمته التاريخية. أمّا إذا كان عزرا، فنحن ننزع منه كل مصداقية تاريخية، بل كل بعد لاهوتي وروحي. وفي سنة ١٧٨١، كان قد وعى ايشهورن (١٧٥٢ - ١٨٢٥) مسألة المراجع، إلاّ أنّه حافظ على نسبة البنتاتوكس إلى موسى مقدّمًا البرهان التالي: لا يقدر إنسان أن يقوم بعمل ضخم مثل البنتاتوكس إن لم يكن على قدر موسى[٢٩]. أمّا ده واتّي (١٧٨٠ - ١٨٤٩) فسيُعلن أن موسى هو صورة اسطورية[٣٠].

---

(٢٥) وهذا ما سيسمّى في الألمانية: Überlieferungeschichte.

(٢٦) B. SPINOZA, «*Tractatus theologico - politicus*», 1670. cité d'après H. J. Kraus, «*Geschichte*», p. 62. هل كان يعرف سبينوزا أنّ نهاية مملكة يهوذا كانت سنة ٥٨٧-٥٨٦ ق.م.؟

(٢٧) اعتبر لاكليرك أنّ السامريين انفصلوا عن اليهود في نهاية القرن الثامن. في الواقع تمّ الانشقاق في أيّام الفرس بل في أيّام الحكم اليوناني، أي بعد القرن الخامس.

(٢٨) J. LE CLERC, «*Sentiments de quelques théologiens de Holllande sur l'histoire critique du vieux testament composée par richard simon de l'oratoire*, 1685, cité d'après H. J. Kraus, *Geschichte*», p. 71.

(٢٩) J. G. EICHHORN, «*Einleitung in das Alte Testament*», t. II, 1781, 2° éd., p. 226, voir aussi J. D. MICHAELIS, «*Einleitung in die göttlichen Schriften des Alten Bundes*», 1787.

(٣٠) W. M. L. DE WETTE, «*Beiträge zur einleitung in das Alte Testament*» t. Kritik der

٢ – مسألة المراجع

إذا كانت المفارقات التاريخيّة قد أيقظت حذر الشرّاح فرفضوا القول التقليدي الذي ينسب البنتاتوكس إلى موسى، فالملاحظات المرتبطة بالمنطق الأدبي دفعت المؤوّلين ليطرحوا مسألة المراجع.

أوّلاً: لاحظوا في النص تعارضات عديدة: كم زوج من الحيوان من كل جنس حمل نوح معه إلى السفينة (أو الفُلك)، زوجًا واحدًا (تك ٧: ١٥) أم سبعة أزواج (تك ٧: ٢)؟ كم طالت أيّام الطوفان، أربعين يومًا (تك ٨: ٦) أم ١٥٠ يومًا (تك ٨: ٢٤)؟ لماذا ترك يعقوب موطنه وذهب إلى بلاد الرافدين؟ أخوفًا من انتقام عيسو (تك ٢٧: ٤١ – ٤٥) أم طلبًا لامرأة من قبيلته (تك ٢٧: ٤٦ – ٢٨: ٥)؟ من أخذ يوسف إلى مصر، الإسماعيليون (تك ٣٧: ٢٧) أم المديانيون (تك ٣٧: ٢٨)؟

ثانيًا: أشاروا إلى عدد من التكرارات: هناك خبران للخلق (تك ١: ١ – ٢: ٤أ و٢: ٤ ب – ٢٥)، وخبران للعهد مع إبراهيم (تك ١٥ و١٧)، وخبران لطرد هاجر (تك ١٦ و ٢١: ٩ – ٢١)، وخبران لدعوة موسى (خر ٣: ١ – ٤: ١٧ و ٦: ٢ – ٧: ٧)، وذكران للوصايا العشر (خر ٢٠: ٢ – ١٧ وتث ٥: ٦ – ٢١) وثلاثة أخبار عن تسليم امرأة ابي الآباء إلى ملك غريب (تك ١٢: ١٠ – ٢٠: ١ ي و ٢٠ و ٢٦: ٦ – ١٤).

وأخيرًا، إنتهوا إلى استعمال اسم الله: يهوه أو الوهيم.

ماذا كان الجواب البديهي؟ هناك مراجع ووثائق وطبقات تدوينية. قال اللاهوتي المصلح إسحق ده لابيرار (١٦٥٥): لا يتضمّن البنتاتوكس وثائق كتبها موسى (الخروج، البرية، سيناء) وحسب، بل مقاطع لكتّاب سبقوا موسى (الآباء) أو لحقوا بموسى[٣١]. وظنّ جان لاكليرك أن كاتب (أو كتّاب) البنتاتوكس أفاد من أرشيف قديم (عد ٢١: ١٤) انتقل من جيل إلى جيل. وإنّ بروز اسمين مختلفين لله في خبر الخلق قاد فيتار (١٧١١) إلى القول بوجود مرجعين مختلفين (١: ١ – ٢: ٣ و ٢: ٤ – ٣: ٢٤) واصلاً إلى موسى عبر

Mosaischen, Geschichte 1807; cf. R. SMEND, «*Wilhelm Leberecht de Wettes Arbeit am Alten und am Neuen Testament*», Basel, 1958, pp. 49 – 58.

(٣١) J. DE LA PEYRERE, «*Systema theologicunm ex praeadamitarum hypothesi*», I, 1655, cf H. J. Kraus, «*Geschichte*», pp. 59 – 61.

التقليد الشفهي[٣٢]. وسيستفيد جان استروك (١٦٨٤ - ١٧٦٦)[٣٣] من معيار الاسمين الإلهيين، فيوزّع نص التكوين وبداية الخروج بين مرجعين رئيسيين: المرجع أ الذي يستعمل كلمة الوهيم ويبدأ في تك ١ والمرجع ب الذي يستعمل كلمة يهوه ويبدأ في تك ٢-٣.

ويكتشف مع هاتين الوثيقتين الرئيسيتين ثمانية مراجع متقطعة. قال: وضع موسى هاتين الوثيقتين وسائر المراجع في أربعة عواميد متوازية. ثمّ جاء كاتب لاحق، فجمع هذه العواميد الأربعة في خبر واحد متواصل. يجب أن نعلم أنّ همّ استروك كان همًّا دفاعيًّا، فقد أراد أن يُبرز الدور إلهام الذي قام به موسى لتأليف البنتاتوكس. ولكن ظهر أنّ المسألة الرئيسية ليست تحليل النص واكتشاف مركّباته الأصلية، بل التعرف إلى الطريق التي بها جُمعت هذه العناصر في خبر متواصل.

٣ - مسيرة البنتاتوكس

لم يُدرك استروك وفيتار وايشهورن المشكلة في أصول البنتاتوكس وتوسعه ونموه. فقد كان هدفُ العودة إلى الوثائق المنفصلة تفسيرَ بعض التوتّرات داخل أسفار موسى الخمسة. ولكن منذ أن قال سبينوزا وريبشار سيمون بأنّ البنتاتوكس نشر أو دوّن في أيّام عزرا، وجب علينا أن ندرس المسيرة التي أوصلتنا إلى هذا المؤلّف الأدبي، أن نجد جسرًا بين حقبة الأحداث، وبين التدوين النهائي في زمن عزرا. وهكذا كانت مسألة المراجع مسألة صيرورة البنتاتوكس.

كان ريشار سيمون أوّل من دخل في هذه المسألة، فطرح المسألة معتبرًا أنّ هناك تقليدًا تسلسل من دون إنقطاع من موسى إلى عزرا. فمنذ عهد موسى، سطّرت مدارس الكتبة كل

---

(٣٢) Cf. A. LODS, *«Un précurseur allemand d'Astruc, Henning Bernhard Witter»*, in: ZAW, 42 (1925), pp. 134 – 135.

(٣٣) كان استروك هوغونوتي (أي بروتستانتي فرنسي) وارتدّ إلى الكثلكة، وكان طبيب الملك لويس الخامس عشر. نشر سنة ١٧٥٣: Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moyse s'est sevi pour composer le récit de la Genèse. Cf A. LODS, *«Jean Astruc et la critique biblique au XVIII°»*, in Cahiers de RHPR, Paris, 1924. R. DE VAUX, A propos du second centenaire d'Astruc, Réflexion sur l'état actuel de la critique du Pentateuque, in SVT, 1 (1953), pp. 182 – 198 et spéc. pp. 182 – 184.

أحداث وكل تعاليم تاريخ إسرائيل. جُمعت كل هذه الوثائق بعد المنفى، وضمّت في البنتاتوكس والأسفار التاريخية. وهكذا طُرحت مسألة تاريخ انتقال النص[٣٤].

ولكن كيف تمّ هذا النقل؟ بأيّ شكل برزت الوثائق المنقولة؟ كيف ضُمّت في المجموعة التي نسمّيها «بنتاتوكس»؟ توسّع الشراح في ثلاثة نماذج نظرية محاولين أن يفسّروا تماسك القطع الأدبية المختلفة في خبر واحد متواصل.

أوّلاً: الافتراض الوثائقي[٣٥]. إكتشف في أساس البنتاتوكس لُحمتين بل ثلاثًا أو أربع لحمات إخبارية متواصلة (مراجع أو وثائق). دوّنت في أزمنة متعددة وفي أوساط مختلفة. وُضعت اللحمة بجانب الاخرى أو أدخلت فيها على يد مدوّنين تعاقبوا في الزمن.

في سنة ١٧٩٨، استعاد كارل دافيد إلجان (١٧٦٣ - ١٨٣٤)[٣٦] أفكار استروك وايشهورن، وحصر بحثه مثلها في سفر التكوين محدّدًا المراجع. فكان أوّل من برهن أن هناك مرجعين الوهيميين[٣٧]. ولكنّ مسأليّة الجان ليست مسأليّة سابقيه: فهو لا يحاول أن يربط تاريخ الوثائق بتاريخ إسرائيل. ينطلق من فكرة تقول إنّ مجمل الوثائق جُمعت ووُضعت في أرشيف هيكل أورشليم. ولكنّها مُزجت بعضها ببعض وحرّفت. فلا بدّ من أن نحلّل الوثائق من خلال النصّ الماسوري الذي بين أيدينا، ونجعلها في ترتيبها الأوّل. وننقّيها من الزيادات الثانوية، ونبحث عن تاريخ تأليف كل منها وما حملته من عصرها من أجل البقاء التاريخي. وحسبَ إلجان أنّه اكتشف ١٧ وثيقة مختلفة. فنسبها إلى ثلاثة «كتّاب»: الأوّل الوهيمي، الثاني الوهيمي، الثالث يهوهي. وهكذا طُرحت المسألة التي تحاول أن تفسّر صيرورة البنتاتوكس، ولكنّ الجواب ظلّ غامضاً.

ثانيًا: افتراض القطعات أو المقتطفات. وُجد في الأصل عدد غير محدود من أخبار متفرّقة ونصوص معزولة (ليس من تواصل إخباري فيها). جُمعت فيما بعد على يد جمّاعين أو مدوّنين.

---

(٣٤) cf J. STEINMANN, *«Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique»*, Paris, 1959, pp. 100 - 101.

(٣٥) Hypothèse documentaire.

(٣٦) K. D. ILGEN, *«Die Urkunden der Jerusalemer Tempelarchivs ihrer Urgestalt»*, als Beitrag zur Berichtigung der Geschichte der Religion und Politik, 1798, cf O. EISSFELDT, *«Einleitung»*, p. 214; H. J. KRAUS, *«Geschichte»*, p. 154 s.

(٣٧) هذان المرجعان يوافقان التقليد الكهنوتي والتقليد الالوهيمي في النظام الكلاسيكي المعروف اليوم.

إنّ صعوبة افتراض القطعات تكمن في استحالة وجود مراجع موازية لما في سفر التكوين، فالأجزاء التشريعية ما كانت لتندمج بسهولة. لهذا تخلّى اللاهوتي الإنكليزي الكاثوليكي الكسندر جاديس (١٧٣٧ – ١٨٠٢)[٣٨] والألماني يوهان سافرين فاتر (١٧٧١ – ١٨٢٦)[٣٩] عن مسلّمة المراجع المتواصلة. وتساءلا: هل يحقّ لنا أن نتحدّث عن مراجع عندما نجبر على طرح سلسلة من المراجع المكملة. أليس من الأفضل أن نقبل بعدد من القطعات المتفرقة التي لا يربط بينها أي رابط عضوي؟ وظنّ جاديس أنّ هذه القطعات جُمعت في حلقتين مختلفتين: حلقة الوهيمية وحلقة يهوهية. أمّا فاتر، فاعتبر أنّ الشريعة هي أساس البنتاتوكس الذي يتألّف من دساتير تشريعية خرجت من أوساط وحالات تاريخية مختلفة، لا من الشريعة الموسوية وحدها. أمّا نواة هذه الشريعة فهو سفر التثنية الذي هو مجموعة ألّفت في أيّام داود وسليمان واكتُشفت وأعيد تدوينها في أيّام يوشيا. ولكنّ صعوبة افتراض القطعات كمنت في إمكانية تطبيقها على الأقسام الإخبارية فلم تقدر على تفسير النصوص المتوازية ولا التقريب بين مقاطع متفرقة في البنتاتوكس.

ثالثًا: افتراض التكملات. يقول بوجود لحمة إخبارية متواصلة. وعلى مرّ العصور جاءت الزيادات والتكملات.

كان هاينريخ ايوالد (١٨٠٣ – ١٨٧٥) استاذًا في غوتنغن، فرأى أنّ الافتراضين الأوّلين يقودان إلى حائط مسدود، فاقترح درس البنتاتوكس كلّه مع نهايته في سفر يشوع[٤٠]. وهكذا كان إيوالد أوّل من تكلّم عن الهكساتوكس (أو الأدراج أو اللفائف الست). قال: نجد في أساس هذه المجموعة لحمة اخبارية كبيرة تمتدّ من خلق العالم إلى احتلال كنعان. وتتميّز هذه اللحمة باسم «الوهيم» وبلغة محدّدة وألفاظ خاصّة. فان ضمّت هذه اللحمة عناصر قديمة مثل الوصايا العشر (خر ٢٠: ٢ – ١٧) ودستور العهد (خر

---

(٣٨) A. GEDDES, *«The Holy Bible as the books accounted sacred by Jews and Christiams»*, London, 1792, cf H. J. Kraus, *«Geschichte»*, p. 155 s.

(٣٩) J. S. VATER, *«Kommentar über den Pentateuch*, 3 Vol, 1802 – 1805. Cf H. J. Kraus, Geschichte, p. 156.

(٤٠) CF J. J. STAHELIN, *«Kritische Untersuchungen über des Genesis* (1830) in Theologische Studien und Kritiken, 4 (1831), p. 595 – 606.
سيعود ايوالد فيا بعد إلى الافتراض الوثائقي ويؤكد الفصل بين المرجعين الالوهيميين اللذين جمعها اليهوهي.
CF J. H. KRAUS, *Geschichte*, p. 158 ss.

٢٠:٢٢ - ٢٣:١٩)، فهي تشكّل العمود الفقري لتكملات متنوعة ومنها قطعات من وثيقة يهوهية. وسيعود فرادريك توخ[٤١] إلى افتراض التكملات، ويتوسّع فيه فيرى في اليهوهي طبقة تدوينيه وتكملة للحمة الأساسية، لا بقايا وثيقة اندثرت وضاعت.

لقد حاولت هذه الافتراضات الثلاثة أن تبيّن كيف تكوّن البنتاتوكس تدريجيًا عبر تاريخ إسرائيل. ولكنّ المعايير التي تتيح لنا أن نربط مراحل توسّع البنتاتوكس بهذه الحقبة التاريخية المحدّدة أو تلك، ظلّت ناقصة. لهذا، وجب علينا أن نتعرّف بإيجاز إلى تاريخ إسرائيل كما تصوّره القرنان الثامن عشر والتاسع عشر.

٤ - البنتاتوكس وتاريخ إسرائيل

ظلت البيبليا تُعتبر حتّى زمن الإصلاح الديني، مرجعًا يُوثَق به، إن من جهة تاريخ الشعب اليهودي وإن من جهة تاريخ العالم أو البشرية. وما كان الشرّاح يقدرون ان يتخيّلوا انغلاقًا بين تاريخ الخلاص والتاريخ العادي، بين التاريخ الذي يعبّر عن الإيمان والتاريخ الواقعي (المبني على الأحداث). وما زال اللاهوت في القرن الثامن عشر يرفض المواجهة مع النظرة الجديدة إلى العالم كما فرضت نفسها على أثر اكتشافات كوبرنيك.

وطُرحت المسألة التاريخية فيما يخصّ خبر البدايات (تك ١ - ١١). لم يستطع إسحق ده لا بيرار أن يوفّق بين الخبر التوراتي وما يعرفه من الثقافات الكلدانية والمصرية والصينية، فقال بوجود بشرية قبل آدم. أمّا آدم فهو جد اليهود وحدهم. وسننتظر قرنًا من الزمن ليُدخل ايشهورن وغايلر كلمة «سطرة» في خبر البدايات[٤٢].

وبدأ التساؤل حول التصوير البيبلي لتاريخ إسرائيل بطريقة متمهلة، وما عتمّ أن اتّخذ اشكالاً حادة. فقد أظهر رايماروس (١٦٩٤ - ١٧٦٨) استحالة تخيّل عبور البحر الأحمر كما يصوّره خر ١٣ - ١٤. وقال: نحن أمام كذبة جاءتنا من موسى[٤٣]. أمّا الإنكليزي

---

(٤١) F. TUCH, *Kommentar über die Genesis*, 1838, 1871, 2° éd.

(٤٢) J. G. EICHORN, *Urgeschichte, herausgegeben mit Enleitung und Anmerkungen von Johann philipp Gabler*, 1792/93. Cf C. HARTLICH/W. SACHS, Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Biibelwissenschaft, Tübingen, 1955, p. 20–38 mythe: خبر في صورة = سطرة (ج. سطر).

(٤٣) نشر كتاب رايماروس بعد موته على يد لاسينغ.

بريدو[٤٤]. فكان أكثر تحفّظاً. لهذا بدأ تاريخ إسرائيل (١٧١٦ – ١٧١٨) في القرن الثامن فقط، وأعلن أنّه لا يُركن إلى المراجع البيبلية السابقة لهذا التاريخ.

أمّا ده واتي، فطبع بطابعه الأبحاث حول تاريخ إسرائيل حين أقام علاقة بين وثيقة من وثائق البنتاتوكس وحدَث محدَّد من التاريخ. قال: إنّ كتاب الشرائع الذي وجد في أيّام يوشيا إبّان الأعمال في الهيكل سنة ٦٣١ ق. م. (رج ٢ مل ٢٢ – ٢٣)، كان سفر التثنية. إذًا، يعود هذا الكتاب إلى زمن يسبق أو يتبع إصلاح يوشيا بقليل[٤٥]. وانطلق ده واتي من هذه النقطة ليحدّد موقع مجموعة نصوص البنتاتوكس في نظام كرونولوجي عرف نقطة انطلاقه. وعرف أيضاً أن هذه النقطة الكرونولوجية تقع خارج الأحداث التي يرويها البنتاتوكس[٤٦]. وهذه الأحداث لا يمكن استعمالها من أجل إعادة بناء التاريخ، لأنها ليست إلاّ سطرًا.

وحاول هاينريخ إيوالد أن يعرف ما حدث حقًّا، فشدّد على الفصل بين التاريخ المقدّس والتاريخ الحقيقي. ودوّن كتابًا ضخمًا في خمسة أجزاء (الطبعة الأولى ١٨٤٣ – ١٨٥٥) عنوانه: «تاريخ شعب إسرائيل». تساءل مطوّلاً حول مراجع هذا التاريخ، فحدّد للهكساتوكس المجموعات الادبية التالية: كتاب البدايات (المرجع الكهنوتي الذي هو المرجع الأساسي والذي يعود إلى بداية الملكية)، كتاب العهد (سيسمّى التقليد اليهوهي)، الأخبار النبوية (سيسمّى التقليد الالوهيمـي)، سفر التثنية (التقليد الاشتراعي). كدّست هذه المراجع وجُمعت فاعطتنا الهكساتوكس الحالي.

انطلق إيوالد من هذه المراجع، فاعتبر أنّ تاريخ إسرائيل هو تاريخ التطوّر نحو الديانة الحقيقية، وهو تطوّر فيه صعود وهبوط (نلاحظ هنا تأثير الفيلسوف الالماني هيغل). ويجد

H. S. REIMARUS, *Durchgang der Israeliten durch Rotte Meer* (paru en 1776) in G. E. LESSING, Theologische Streitschriften, in G. E. Lessings gesammelte Werke t. 9: Leipzig, 1856. CF aussi J. H. HAYES/J. M. MILLER (éd), *Israelite and Judaean History*, London, 1977, p. 50.

(٤٤) H. PRIDEAUX. Cf J. H. HAYES/J. M. MILLER, History, p. 45; H. J. KRAUS, *Geschichte* p. 199 ss.

(٤٥) W. M. L. DE WETTE, *Dissertatio critica*... 1805. Cf S. LOERSCH, *Das Deuteronomium und seine Deutung dans SBS* 22 (1967), p. 18 – 20.

(٤٦) شدّد ده فيتي أيضاً على الاسلوب الاشتراعي في يش، قض، صم، مل.

هذا التطوّر أولى قممه مع موسى وعهد سيناء. إنّ موقف ايوالد هذا يمثّل خط البحث التوراتي في منتصف القرن التاسع عشر. ففي أصل تاريخ إسرائيل نجد موسى (وإن لم يكتب البنتاتوكس) والشريعة[٤٧]. ولكنّ هذه الفرضية ستزعزعها مقاربة غراف وولهوزن الثورية.

وهكذا نرى أنّ مجمل المسائل المتعلّقة بالبنتاتوكس قد طُرحت قبل غراف وولهوزن: من كتب البنتاتوكس، موسى أو غيره؟ وكان تساؤل حول المراجع، التقاليد الشفهية والكتابة وكيفية انتقالها. حول العلاقة بين المراجع والتاريخ. كيف صار البنتاتوكس إلى الشكل الذي نعرفه فيه الآن وكيف نحدّد زمن مراحله الرئيسية؟

ب – نظرية غراف وولهوزن

١ – الافتراض الوثائقي الجديد

سنة ١٨٥٣، إنطلق هرمان هوبفالد (١٧٩٦ – ١٨٦٦) من سفر التكوين فقط فقدّم نسخة محقّقة ومصحّحة للافتراض الوثائقي. وذلك كردة فعل ضد افتراض القطعات[٤٨]. فسمّيت نظريّته «الافتراض الوثائقي الجديد». قال هوبفالد: «ألف البنتاتوكس انطلاقًا من ثلاث وثائق مستقلة ومتوازية: وثيقة الوهيمية وهي الوثيقة الاساسية[٤٩]. وثيقة ثانية الوهيمية[٥٠] – وثيقة ثالثة تستعمل اسم يهوه لتدل على الله وهي التي ستصبح المرجع اليهوهي. وحاول هوبفالد أن يبيّن أنّ النصوص اليهوهية ليست تكملة للوثيقة الأساسية، بل تمثّل بقايا عمل أدبي كان مستقلاً عنها فيا مضى. وقال الشيء عينه عن الوثيقة الثانية (الوهيمية). جُمعت هذه الوثائق الثلاث بيد مدوّن عملَ بمهارة وبراعة فأعطانا نصاً يشبه إلى حد بعيد تآلف الأناجيل[٥١]. وسيقدّم أحد تلامذة هوبفالد، وهو بوهمار، النصوص

(٤٧) Cf W. H. SCHMIDT, *Exodus, Sinaï und Mose*, EDF, 191, Darmstadt, 1983, p. 5.

(٤٨) H. HUPFELD, *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer* Zusammensetzung, 1853.

(٤٩) هي التي نسمّيها المرجع الكهنوتي E1 = Urschrift

(٥٠) ستسمى فيا بعد المرجع الالوهيمي E2, Cf Ilgen.

(٥١) هذا ما يسمى دياتسارون وهو عمل قام به طاطيانس في القرن ٢ ب م. نسّق نصوص الأناجيل الاربعة

المتوازية[٥٢]. وجاءت الوثائق حسب الترتيب التالي: الوثيقة الأساسية (= المرجع الكهنوتي)، الألوهيمي الثاني (= المرجع الالوهيمي)، اليهوهي (= المرجع اليهوهي)، تثنية الاشتراع (= المرجع الاشتراعي). وهكذا وضعت ثلاث ركائز سيَبني عليها غراف وولهاوزن نظريتها حول البنتاتوكس: الأولى: شرعية النقد الأدبي (استعمال الاسم الإلهي). الثانية: وجود ثلاث وثائق متوازية ووثيقة غير متوازية هي تثنية الاشتراع. الثالثة: إنّ التقليد الاشتراعي جاء بعد التقليد اليهوهي. ولكن تضمّنت الوثيقة الأساسية (= المرجع الكهنوتي) جوهر الشريعة التي هي أساس البناء. هذا ما قاله هوبفالد وسابقوه. ولكن ولهوزن سيعارض هذا القول فتسمّى معارضته «الثورة الولهوزية». وإذ يعيد النظر في كرونولوجية المراجع، يقدّم الافتراض الوثائقي الجديد الذي سيفرض نفسه على العلماء فرضاً تامًا.

٢ – جاءت الشريعة فيما بعد

منذ سنة ١٨٣٩، أدرك ادوارد رويس (١٨٠٤ – ١٨٩١)[٥٣]، أنّ شرائع التوراة العبادية تنتمي إلى زمن متأخّر في تاريخ إسرائيل. وسيقدّم تلميذه كارل هاينريخ غراف (١٨١٥ – ١٨٦٩) البرهان على ذلك، فيبيّن أنّه لا سفر التثنية ولا الأنبياء ولا الأسفار التاريخية (يش، قض، صم، مل) عرفت الشرائع الكهنوتية[٥٤]. فقد دوّنت هذه الشرائع في إطار إخباري خلال الجلاء أو بعد الجلاء. وفي الواقع، قال باحثون عديدون إنّ سفري التثنية والعدد يعودان إلى زمن المنفى، وذلك منذ سنة ١٨٣٠[٥٥]. وسار باحثون آخرون في الخط عينه. فتوصّل تيودور نولدكه سنة ١٨٦٩ إلى بناء الالوهيمي الأولى (=الكهنوتي)

فحصل على نص واحد.

(٥٢) E. BOHMER, *Das erste Buch der Thora*, Halle, 1862.

(٥٣) هذا ما سيقوله فيما بعد في مقدمة كتابه.

E. REUSS, *Die Geschichte der Heiligen Schrift des Alten Testaments*, 1881, 1890, 2° éd. CF aussi A. CAUSSE, *La bible de Reuss* in RHPR 9 (1929) p. 1 – 31.

(٥٤) K. H. GRAF, *Die geschichtilichen Bücher des Alten Testaments*, 1866.

(٥٥) C. P. W. GRANBDERG, J. F. L. GEORGE, J. ORTH. Cf R. J. THOMPSON, op. cit, p. 21 – 24.

كاملا، ولكنّه ما زال يعتبره أقدم المراجع. وفي السنة عينها، برهن إبراهام كوانان (١٨٢٨-١٨٩١) في تاريخ إسرائيل الديني[٥٦] أنّ النصوص الإخبارية والتشريعة في المرجع الكهنوتي[٥٧] تشكّل وحدة وقد دوّنت في بابلونية خلال المنفى. وأخذ غراف بهذه النظرة[٥٨]. وهكذا تبلبلت كرونولوجية المراجع: فما اعتُبر إلى الآن النواة الأولانية القديمة، جُعل في نهاية الكرونولوجيا، ولم يعد يمثّل إلاّ النتاج النهائي لتطوّر طويل بل ثمرة انحطاط هذا التطوّر.

٣ - مراجع البنتاتوكس حسب ولهوزن

لقد ثبت ولهوزن (١٨٤٤ - ١٩١٨) في كتابه عن تأليف الهكساتوكس[٥٩] نظرية سيتبعها الباحثون سحابة قرن من الزمن. ميّز ولهوزن ثلاث طبقات في البنتاتوكس: اليلوهيمي (= يهوهي + الوهيمي)، تثنية الاشتراع (= الاشتراعي)، المرجع الكهنوتي[٦٠]. نلاحظ أنّ ولهوزن الذي قبل بما قيل عن المراجع السابقة، لا يميّز بين اليهوهي والالوهيمي. فاليلوهيمي هو في نظره مؤلّف أدبي وتدويني بُني انطلاقًا من مرجعين رئيسيين هما اليهوهي والالوهيمي، ونجد في هذين المرجعين بقايا ثلاث طبقات متعاقبة: اليهوهي الأوّل والثاني والثالث، الالوهيمي الأوّل والثاني والثالث. ولكنّه يعتبر أنّه لا يمكن الرجوع إلى ما قبل اليلوهيمي الذي يجعله في القرن الثامن. أمّا المرجع الاشتراعي فيعود إلى زمن يوشيا، والمرجع الكهنوتي إلى ما بعد الجلاء. ويشدّد ولهوزن على

---

(٥٦) A. KUENEN, *The Religion of Israel*, t. II, London / Edinburg, 1892, p. 157 ss. Cf S. J. DE VRIES, *The Hexateucfal Criticism of Abraham Kuene* dans JBL 82 (1963) p. 31 – 57.

(٥٧) كان كوانان أول من سمّى هذا «المرجع الكهنوتي» وهو الاسم الذي يحتفظ به إلى الآن.

(٥٨) K. H. GRAF, *Die Sogennante Grundschrift der Pentateuch* in A. MERX (éd), Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments, I, 1869, p. 466 – 467. Cf R. J. THOMPPSON. *op. cit.* p. 54 – 57.

(٥٩) J. WELLHAUSEN, *Die composition des Hexateuchs und der Historichen* Bücher des Alten Testaments, 3° éd., Berlin, 1899.
ظهر أولا في اربع مقالات بين سنة ١٨٧٦ وسنة ١٨٧٨ قبل ان يجمع في كتاب واحد.

(٦٠) سمّاه «الكودكس الكهنوتي» في تاريخ اسرائيل سنة ١٨٧٨، ص ١٠٠٨. وفي تأليف الهكساتوكس (١٨٩٩). الطبعة الثالثة، ص ١ سماه الرابع، لانه اعتبر الكودكس الكهنوتي «كتاب العهود الاربعة».
Cf aussi Geschichte Israels, Berlin, 1878, parue plus tard sous le titre Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin, 1883, 1927, 6° éd.

أنّ كل من الطبقة اليهوهيّة والكهنوتية تمتد إلى نهاية سفر يشوع لأنّ خبر احتلال الأرض هو جزء مكمّل لمشروعها التاريخي. ولهذا يجب أن نتكلّم (كما يقول ولهوزن) عن الهكساتوكس لا عن البنتاتوكس. ولن يعارض أحد هذا الرأي قبل مرتين نوت.

٤ - نظرية المراجع وتاريخ إسرائيل

وفهم ولهوزن حالاً أنّ نظرية المراجع ترافق نظرة جديدة إلى تاريخ إسرائيل، بل إلى تطوّر ديانة إسرائيل(٦١). وقد تأثّرت نظرية المراجع بالنظرة إلى التاريخ والعكس بالعكس، ولكنّ ما يهم ولهوزن قبل كل شيء هو التطوّر التاريخي للنظُمُ العبادية كما عكستها المراجع المختلفة. وهكذا ميّز ثلاث حقبات كبرى: الحقبة الملوكية التي يعكسها المرجع اليهلوهيمي. الإصلاح اليوشياني حوالي سنة ٦٢٢ الذي يمثّله المرجع الاشتراعي. حقبة ما بعد الجلاء، وإعادة البناء التي يعبّر عنها التقليد الكهنوتي. وإنّنا نستطيع أن ندرك هذه المراحل الحاسمة بطريقة نموذجية انطلاقًا من تطوّر النظم الخمسة التالية: موضع العبادة، الذبائح، الأعياد، الكهنوت، العشر.

أوّلاً: موضع العبادة: في الزمن الملوكي، تفترض النصوص وجود أماكن عبادة عديدة (هياكل، مشارف، معابد الآباء...). ويركّز موضع العبادة في أورشليم في أيّام يوشيا (رج تث ١٢). أمّا المرجع الكهنوتي فيفترض أنّ العبادة تركّزت قبل ذاك الوقت، فيعود بها إلى زمن البريّة وخيمة الاجتماع.

ثانيًا: الذبائح: في الزمن الملكي، لم تكن الذبائح منظّمة، فارتبطت بالطبيعة ومورست في إطار عائلي. حصر يوشيا الذبائح في أورشليم (تث ١٢: ١٣ ي) وترك للعوام نحر الحيوانات من أجل الاستعمال اليومي. أمّا المرجع الكهنوتي فيبيّن أنّ طقوس الذبائح دخلت في كتاب الرتب في الزمن اللاحق للمنفى.

ثالثًا: الأعياد: في المرجع اليهلوهيمي (أي اليهوهي والالوهيمي. رج ٢٣: ١٤، ١٩؛ ٣٤: ١٨ - ٢٦) كانت الأعياد زراعية محضة فتحدّثت عن مباركة الحقول والغلال

(٦١) Cf G. ROUILLER, *Julius Wellhausen. Sa méthode historique et critique* in F. BOVON/ G. ROUILLER, *Exegesis*, Neuchâtel / Paris, 1975, p. 69 – 78.

وأظهرت ارتباطها بالعالم الكنعاني. أمّا في المرجع الاشتراعي (تث ١٦ :١ – ١٧) فارتبطت الأعياد بأحداث حاسمة من تاريخ إسرائيل. وفي المرجع الكهنوتي (رج لا ٢٣ :١ – ٤٤؛ عد ٢٨ :٢٩) تحرّرت الأعياد من عالم الطبيعة، ودخلت في كتاب الطقوس.

رابعًا: الكهنوت: في الزمن الملوكي، كان لكلّ معبد كهنوته الخاص (رج ١ صم ٢١ :٢). أزال الإصلاح اليوشياني المعابد، وعاد باللاويين إلى أورشليم (تث ١٨ :٦ – ٨). ولكنّ هذا الإجراء لم يتحقّق (٢ مل ٢٣ :٩): جعل حزقيال اللاويين خدّامًا للكهنة، لأنهم خدموا على المشارف (حز ٤٤ :١٠ – ١٤). وسيتثبّت هذا الوضع في المرجع الكهنوتي (عد ١ – ٤). صار الكهنوت الشرعي في يد أبناء هارون، وعلى رأسهم الكاهن الأعظم والرئيس الحقيقي للثيوقراطية.

خامسًا: العشر: كان العشر قبل المنفى ضريبة ملكية (١ صم ٨ :١٥) فصارت في المرجع الكهنوتي واجبًا مفروضاً على المؤمنين من أجل الكهنة (عد ١٨ :٢٤).

وهكذا يقتنع ولهوزن أنّ الشريعة ليست في أصل إسرائيل القديم، بل في أصل العالم اليهودي في الحقبة التي بعد الجلاء، وأنّ زمن المرجع الكهنوتي يميّز بدايات العالم اليهودي. زالت الحرية الماضية وصارت الشريعة حاضرة في كل مكان، وتحولت الثيوقراطية (حكم الله) إلى هيروقراطية (حكم الكهنة). ولكن، ماذا تعلمنا المراجع عن حقبة البدايات؟ أشياء قليلة جدًا. ففي نظر ولهوزن، كل شيء يبدأ مع الملكية. فالأخبار اليهلوهيمية تعكس الملكية.

في بداية القرن العشرين وجد التأويل النقدي نموذجًا متماسكًا يتعرّف به إلى أصول الهكساتوكس وتأليفه. ولكن بقيت أسئلة عالقة، فحوّر العلماء أمورًا هامّة في نظرية ولهوزن دون أن يلغوها.

ج – تعمّق في نظرية ولهوزن

إتّفق الباحثون في نهاية القرن التاسع عشر على وجود ثلاثة (أو أربعة مراجع) وحدّدوا ترتيبها الكرونولوجي: اليهلوهيمي (أو اليهوهي والالوهيمي)، الاشتراعي، الكهنوتي. ولكنهم لم يتّفقوا اتفاقًا تامًا على تاريخ المراجع: جعلوا المرجع اليهوهي بين القرن العاشر

والقرن السابع، والمرجع الالوهيمي بين سنة ٩٠٠ وسنة ٧٠٠، والمرجع الكهنوتي خلال المنفى أو بعد المنفى. وظل الجدال عالقًا فيما يخص تحديد المراجع وتماسكها. ثمّ تساءلوا: هل نحن أمام نتاج كتّاب أم أمام تقاليد شفهية جمعها المدوّنون. وما كانت أهداف «المدونين» من الناحية التاريخية والإيديولوجية واللاهوتية؟

١ – تقسيم المراجع

تحدث ولهوزن عن ثلاث طبقات للتقليد اليهوهي والتقليد الالوهيمي. أمّا بودي فحلّل تلك ١ – ١١ ووجد كاتبين يهوهيين (يهوهي واحد، يهوهي اثنان) ثمّ كاتبا يهوهيا ثالثًا دوّن ما قاله الأولان[٦٢]. وطبق سماند[٦٣] هذه النظرة على مجمّع الهكساتوكس فتحدث عن مرجعين يهوهيين متوازيين وتبعه في ذلك ايسفالدت[٦٤] الذي سمّى المرجع الأقدم مرجع العوام (يقابل الكهنة). وتحدّث فوهرر[٦٥] عن المرجع اليهوهي الأوّل وسمّاه مرجع البدو. اعتبر سماند وايسفالدت وفوهرر كل من المرجع اليهوهي الأوّل والثاني مرجعين مستقلين، أمّا سمبسون فاعتبر أنّ اليهوهي الثاني هو ناشر اليهوهي الأوّل، وهكذا انضمّ فوهرر إلى كتّاب مثل كيليان وفريتز وده بوري[٦٦] الذين يعتبرون أنّ اليهوهي الواحد ضمّ إلى خبره موادّ أدبية قديمة.

أمّا فيما يخص المرجع الكهنوتي، فقد تحدث ولهوزن عن ثلاث طبقات أدبية متعاقبة. أمّا فون راد[٦٧] فرأى فيه تجميع مرجعين متوازيين (كهنوتي أ و ب).

---

(٦٢) K. BUDDE, *Die bibliische Urgeschichte*, Giessen, 1883, p. 455 ss. Voir H. GUNKEL, Genesis, Göttingen, 1910, 3° éd. (= 1966, 7° éd), p. 1 – 4.

(٦٣) R. SMEND (Sen) *Die Erzählung des Hexateuchs auf ihre Quellen untersucht*, Berlin, 1912. Il a été influencé par C. BRUSTON, les quatre sources des lois de l'Exode in R Th Ph 16 (1883), p. 329 – 369. Les deux Jéhovistes in R Th Ph 18 (1885) p. 5 – 34; 429 – 528; 602 – 637.

(٦٤) O. EISSFELDT, *Hexateuuchsynopse*, Leipzig, 1922 (= Darmstadt, 1963). Einleitung, p., 224 – 282. Voir aussi C. A. SIMPSON, *The Early Tradition of Israel*, Oxford, 1948.

(٦٥) E. SELLING / G. FOHRER, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg, 1965, 9° éd. p. 173 – 179. Cf aussi H. CAZELLES, art. *Pentateuque dans DBS*, VII (Paris, 1966), col. 687 – 858 et stt col. 770 – 803.

(٦٦) R. KILIAN, *Die vorpriestlichen Abrahamsüberlieferungen*, BBB, 24, Bonn, 1966; V. FRITZ, Israel in der Wüste, M ThSt, 7, Marburg, 1970, p. 107 ss. A. DE PURY, *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de jacob*, Etb, 1955, Paris; stt p. 49 – 55.

(٦٧) G. VON RAD, *Die Priesterschrift in Hexateuch*, BWANT, IV, 13, Stuttgart, 1934.

إنّ محاولات التقسيم امتدّت فوصلت بالبحاثة إلى حائط مسدود، فتخلّوا عنها. وكذلك نقول عن نهاية اللوحة التاريخية: هل تنتهي مع يشوع (هكساتوكس) أو مع القضاة (هبتاتوكس). أو مع صموئيل (اوكتاتوكس) أو مع الملوك (انياتوكس). إنّ كل هذا البحث بان عقيمًا. ولكن تكوّنت تقاربات عديدة هي «تاريخ الأشكال»[٦٨] أو الفنون الأدبية» و «تاريخ التقاليد»[٦٩].

٢ - غونكل وتاريخ الأشكال

حين ظهرت مؤلّفات ولهوزن، ظهرت مدرسة أخرى هي مدرسة تاريخ الديانات. ارتبطت بأسماء: ولف غراف بوديسين (١٨٧٤ - ١٩٢٧). البرت ايشهورت (١٨٥٦ - ١٩٢٦)، هرمان غونكل (١٨٦٢ - ١٩٣٢)، هوغو غراسمان (١٨٧٧ - ١٩٢٧). وشدّدت على ضرورة الخروج من تحديد الطبقات الأدبية في النص الكتابي والسعي إلى إدراك الجوهر الذي هو التقاليد والأفكار والتجذّرات السوسيولوجية والدينية والحضارية[٧٠]. وصارت هذه المحاولة ممكنة بفضل اكتشافات نصوص أدبية وميتولوجية في بلاد الرافدين. لم يحاول أصحاب مدرسة تاريخ الديانات أن يجعلوا من الديانة الإسرائيلية نتاجًا بخسًا من نتاجات الحضارة البابلية، بل أن يبرزوا خصائص الخبرة الإسرائيلية ويحدّدوا موقعها في الإطار التاريخي لسائر الخبرات في هذا الشرق.

وتوصّل غونكل إلى نقل بديهيات مدرسة تاريخ الديانة إلى مستوى تأويل العهد القديم. قال: يجب أن نعالج تاريخ الأدب الإسرائيلي من زاوية تاريخ الفنون الأدبية. هو لم يتخلَّ عن ممارسة النقد الأدبي، ولكنّه لم يحصر نفسه فيها. فتساءل عن طبيعة الأخبار والدورات والمجموعات الأدبية التي هي وراء المراجع. طبق غونكل مقاربات لاوث وده واتي على سفر التكوين[٧١]

Pour une réfutation de la thèse de Von Rad, voir P. HUMBERT, Die literarische Zweiheit der Priester - Codex in den Genesis, ZAW, 58 (1940/41), p. 30 – 57, stt p. 54 – 55.

(٦٨) Formgeschichte.

(٦٩) Uberlieferungsgeschichte.

(٧٠) P. GIBERT, *Une théorie de la légende:* Hermann Gunkel, Paris, 1979, p. 15 – 34.

(٧١) H. GUNKEL, *Shöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, eine religionsgescichtliche*

والمزامير[٧٢] فأسس تاريخ الاشكال.

أوّلاً: المسائل الجديدة التي طرحها غونكل

وتوسّع غونكل في برنامجه الثوري في مقدّمة شرحه لسفر التكوين (خاصّة بعد الطبعة الثالثة، سنة ١٩١٠). قال: التكوين هو مجموعة خرافات. أراد غونكل أن يفهمنا أنّ كتّاب المراجع ليسوا «خلاّق» الخرافات التي يوردونها. لقد جمعوا أخبارًا شعبية ودورات أساطير وتقاليد شفهية. لهذا، وبعد أن حلّل ورتّب مختلف أنماط الأساطير المجموعة في سفر التكوين، طرح سؤالين جديدين:

السؤال الأوّل: التاريخ الأدبي السابق للبنتاتوكس (أو بالأحرى لسفر التكوين)، ودور التقليد الشفهي. قبل ولهوزن ومدرسته بإسهام المراجع المكتوبة سابقًا فاعتبروا أصحابَ المراجع كتّابًا. أمّا غونكل فاعتبرهم «جمّاعين»، فكيف يبدو بعد ذلك التاريخ الأدبي لمادة إخبارية جمعتها هذه المراجع؟ لقد تكوّنت دورات من الأساطير قبل أن تصل إلى يد اليهوهي أو الالوهيمي. غير أن غونكل يعتبر أنّ الوحدة الأولانية هي الأسطورة المستقلة: إنّها خبر صغير وايتيولوجي وهو يحاول أن يفسر أصل طقس من الطقوس أو مكان من الأمكنة أو مجموعة بشرية. وحين تكونُ الأسطورة قصيرةً، نقول إنّها حُفظت في شكل قديم. وانتقلت كل هذه الأساطير بطريقة شفهية. أمّا الأخبار الطويلة، مثل تك ٢٤ أو قصة يوسف، فهي تدلّ على آثار عمل أدبي وعلى أنّها حديثة العهد. ومهما يكن من الأمر، فالأساطير كلّها سابقة لتدوينها في إطار مراجع البنتاتوكس. حين دوّنت الأساطير كان وراء ها تاريخ طويل. وإنّ اكتشاف أهمّية التقليد الشفهي دفع غونكل لأن يطرح سؤالاً ثانيًا.

السؤال الثاني: تجذّر التقاليد في محيطها الحياتي. حاولت كل سطرة أن تفسّر أصل ظاهرة أو عادة خاصّة، أو سعت إلى تعليم جماعة (تك ٢٥: ١٩ – ٣٤)، تتجذّر في إطار سوسيولوجي، بل في وضع محدّد. أمّا فيما يخصّ سُطَر سفر التكوين، فلنفكّر في تسليات

Untersuchung über Gen 1 und Ap joh 12, 1894, 1921, 2° éd; Genesis, Göttingen, 1901, 1903, 3° éd.

(٧٢) H. GUNKEL, *Die Psalmen*, Göttingen, 1926, 4° éd. H. GUNKEL/J. BEGRICH, Einleitung in die Psalmen, Göttingen, 1933.

بأن نفهم تجذر نصّ ووظيفته السوسيولوجية وجب علينا كلّ مرّة أن نطرح الأسئلة التالية: من يتكلّم؟ إلى من يتوجّه؟ في أيّة ظروف (حضارية، تاريخية، سوسيولوجية) يتكلّم؟ ما الذي يفترضه لدى سامعيه وما هو الهدف الذي يصبو إليه حين يقول ما يقول؟ لا نطرح هذه الأسئلة فقط على السطر في شكلها الأصلي وإطارها، بل على تحوّلات المادّة الإخبارية وتكيفاتها.

ثانيًا: النتائج المترتبة على نظرتنا إلى البنتاتوكس وتاريخ إسرائيل

كيف تخيل غونكل صيرورة سفر التكوين؟ قال هناك في البدء عدد من العناصر تناقلتها البيوت. واستعاد هذه الأساطير ونشرها جماعة من الرواة المحترفين. ومع الوقت تجمّعت الأخبار التي كانت منعزلة، فكوّنت دورات من الأساطير ارتبطت الواحدة بالأخرى. فعدم التماسك في اللحمة الإخبارية للخبر الكتابي لا يعود فقط إلى تجاور المراجع الأدبية المختلفة، بل إلى اختلاف السطر والدورات التي جمعها أصحاب هذه المراجع. وقال غونكل: ليس «اليهوهي» أو «الالوهيمي» شخصاً فردًا. إنّه مدرسة من الرواة دوّنوا مراجع جاءت من أماكن مختلفة. وهكذا ركّز غونكل انتباهه الرئيسي على المراحل الأدبية السابقة للنقل.

٣ - بروز إسرائيل قبل الزمن الملكي

لم يهتم غونكل بإعادة بناء تاريخ إسرائيل، لأنّ ما يهمّه هو الاختبارات لا الأحداث، الأشكال النموذجية لا النصوص، الأوضاع لا النظم. ولكنّ نتائج مقاربة غونكل كانت هامة للبحث التاريخي. فبعد أن فُتِحت طريقٌ أمام التقاليد الأدبية الأولى، إنتقل اهتمام الباحثين من الزمن الملكي إلى الزمن القبل ملكي، إلى زمن البدايات.

فحوالي سنة ١٩٣٠ ومع أعمال البراشت ألت (١٨٨٣ - ١٩٥٦) ومرتين نوت (١٩٠٢ - ١٩٦٨)، أُعيد بناء الزمن السابق للملكية، وهذا البناء سيدوم سحابة أربعين سنة. في سنة ١٩٢٩، نشر ألت دراسة حول «إله الآباء»[٧٣]. فالإله الذي تتحدّث عنه

(٧٣) A. ALT, *Der Gott der Väter*, in BWANT 3 (1929) = A. ALT, *Kleine schriften zur*

أخبار الآباء ينتمي في نظره إلى نموذج من الآلهة عبدته عشائر البدو. لا اسم علم لهذا الإله، ولكنّه يسمّى إله الأب (إله إبراهيم مثلاً) الذي تجلّى له. وهكذا نجد في سفر التكوين آثار ديانة سابقة لإسرائيل، ديانة تحمل تقاليد تعود إلى الأصول البدوية لبعض المجموعات الإسرائيلية. كان الآباء عند غونكل أبطالاً من الفولكلور أو رموزاً شعرية، فصاروا عند ألت مؤسّسي عبادة وبالتالي أشخاصاً تاريخيين في بداية تاريخ إسرائيل. وإنّ اكتشاف الأصل البدوي لعدد كبير من التقاليد سيتيح لأحداث الخروج والإقامة في كنعان (انتقال من حالة البدو إلى حالة الحضر) أن تدخل بطريقة ملموسة في إطار تاريخي. كان مرتين نوت متحفّظاً بالنسبة إلى موسى والخروج، ولكنّه تحدّث عن نظام أسباط إسرائيل الاثني عشر(٧٤) وعن وظيفة «قضاة إسرائيل»(٧٥)، فوصل إلى نظم إسرائيل القبل ملكية. وقدمت رابطةُ الأسباط المقدّسة(٧٦) الإطار الثابت الذي فيه وُلد ونما شعبُ إسرائيل وديانته.

وإنّ نظرية «الأشكال التكوينية»(٧٧) أثّرت على درس المواد التشريعية، فميّز ألت(٧٨) بين الفتاوى(٧٩) والاوامر(٨٠). فالفتاوى تعود إلى العالم الكنعاني، والأوامر إلى العالم الإسرائيلي فتمثّل الإرث البدوي في الحقبة السابقة لتاريخ إسرائيل. واهتمّ رنتدورف(٨١) بالشرائع الذبائحية في المرجع الكهنوتي، وقال إنّ هذه الفرائض تعود إلى ما قبل المنفى.

Geschichte des Volkes Israel, I, München, 1953, p. 1 – 77.

(٧٤) M. NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels* in BWANT, IV, 1, Stuttgart 1930 = Darmstadt, 1966, 2° éd.

(٧٥) M. NOTH, *Das Amt des «Richter Israels»* in W. BAUMGARTNER (éd.) Festschrift A. Bertholet, Tübingen, 1950, p. 404 – 417 = Gest. Stud. Zum AT, II; ThB, 39. München, 1969, p. 71 – 85.

(٧٦) أمفكتونيا في العالم اليوناني. هناك ١٢ قبيلة تعيش حول المعبد. وكل قبيلة تؤمّن خدمة المعبد شهرًا في السنة. كان بنو إسرائيل ١٢ قبيلة، وكذلك بنو إسماعيل (تك ٢٦: ١٢ – ١٦).

(٧٧) في الالمانية: Formgeschichte

CF K. KOCH, *Was ist Formgeschichte?* Neukirchen, 1964, 1981, 4° éd.

(٧٨) A. ALT, *Die Ursprunge des israelitischen Rechts, Leipzig, 1934=Kl. Schr. I. p. 278–332*.

(٧٩) الفتاوى. مثلاً: عد ٣٥: ١٦ ي: ان كان قد ضربه بأداة... وان ضربه بحجر.. وان ضربه بأداة يد.

(٨٠) الاوامر: اكرم اباك وامك (خر ٢٠: ١٢). والنواهي: لا تقتل (خر ٢٠: ١٣).

(٨١) R. RENDTORF, *Die Gesetze in der Priesterschrift*, Göttingen, 1954. Cf aussi H. KOCH, *Die Priesterschrift von Exodus* 25 bis Leviticus 16, Göttingen, 1959.

وحاول رافنتلون أن يبيّن أنّ «شريعة القداسة» (لا ١٧ – ٢٦) تعود إلى الزمن الملكي[٨٢]. وأخيرًا، اكتشف باحثون عديدون موادّ سابقة للمنى في تث ١٢ – ٢٦[٨٣]. ومع جرامان[٨٤] عادت الوصايا العشر إلى الزمن الموسوي. وباختصار القول هدفت كل هذه الأبحاث قديمًا إلى إعادة اعتبار الشريعة عنصرا في التقليد الإسرائيلي[٨٥]وفي هذا ردّة فعل ضد نظرية ولهوزن التي جعلت الشريعة العنصر المتأخّر في البنتاتوكس.

٤ – مارتين نوت و تاريخ التقاليد

إنّ مارتين نوت قد شدّد في أبحاثه حول البنتاتوكس على ثلاث نقاط. الأولى: تحديد البنتاتوكس. تحدّث عن التتراتوكس (أربعة أدراج أو لفائف) لا عن الهكساتوكس (ستّة أدراج). الثانية: أشار إلى طابع المرجع الكهنوتي: إنّه خبر لا شريعة. الثالثة: توقّف عند تاريخ البنتاتوكس قبل أن يدوّن: لقد تألّف البنتاتوكس انطلاقًا من خمسة مواضيع.

– بالنسبة إلى النقطة الأولى. لاحظ نوت في تفسيره لسفر يشوع أنّ مراجع البنتاتوكس (اليهوهي والالوهيمي والكهنوتي) غير ممثّلة في هذا السفر[٨٦]. ولكن كان من الواضح له أنّ مراجع البنتاتوكس القديمة روت هي أيضاً احتلال كنعان، لأنّ المواعيد للآباء وأخبار الخروج عن مصر وعبور البريّة واحتلال شرق الأردن لا تفهم إلاّ اذا أدّت بنا إلى دخول بني إسرائيل إلى أرض كنعان. ويستنتج نوت: أزيلت الأخبار الأصلية (يهوهي، الوهيمي، كهنوتي) المتعلّقة باحتلال كنعان حين تدوين البنتاتوكس تدوينه الأخير. وهكذا صار الهكساتوكس (نظرية ولهوزن) البنتاتوكس بل التتراتوكس. لم يدخل سفر التثنية في البنتاتوكس (ما عدا ف ٣٤ وبعض المقاطع الكهنوتية الصغيرة) قبل أن يدوّن المؤرّخ الاشتراعي مجموعته المؤلّفة من أسفار يشوع والقضاة وصموئيل والملوك.

---

(٨٢) H. REVENTLOW, *Das Heiligkeitsgesetz formeschichtlich untersucht*, Neukirchen, 1961. stt p. 165 ss.

(٨٣) A. C. WELCH, *The Code of Deuteronomy*, London, 1924; G. VON RAD, *Das Gottesvolk in Deuteronomium*, BWANT III, 11 (= 47), Stuttgart, 1929.

(٨٤) H. GRESSMANN, *Mose und Seine Zeit*, Göttingen, 1913, p. 472 – 473.

(٨٥) لا يزال بحاثة يهود عديدون يقولون ان المرجع الكهنوتي سابق لزمن المنى.

Y. KAUFMANN, *The Religion of Israel*, London, 1961, p. 175 – 200; A. HURVITZ, *The Evidence of Language in Dating* the Priestly Code, RB 81 (1974) p. 24 – 56.

(٨٦) M. NOTH, *Das Buch Joshua*, HAT, Tübingen, 1937, 1953, 2° éd, p. 16.

– بالنسبة إلى النقطة الثانية. اعتبر المرجع الكهنوتي، ولمدّة طويلة، شريعة (خر ٢٥ – عد ٩) يحيط بها إطار إخباري. فصار مع نوت عملاً إخباريًا وانحصرت الأقسام التشريعية ببعض فصول (خر ٢٥ – ٣١، ٣٥ – ٤٠؛ لا ٨ – ٩). اما الباقي (لا ١ – ٧، ١١ – ١٥، ١٧ – ٢٦) فقد أقحم فيما بعد[٨٧]. وهكذا فصل نوت بين الشريعة والتاريخ، فعاد إلى موقف غراف[٨٨]. فلم تعد المواد التشريعية تلعب دورًا من أجل فهم أصل التوراة وصيرورتها. فإذا كان «الكهنوتي» مرجعا يهدف أوّل ما يهدف إلى إيراد التاريخ، فهذا يفسّر لنا لماذا اختار المدوِّن الأخير هذا المرجع كلحمة أساسية بنى عليها مجمل بنائه.

– بالنسبة إلى النقطة الثالثة. حاول غونكل أن يحيط بالتقاليد الشفهية التي هي في أساس أخبار التكوين. ولكنّه اهتمّ قبل كل شيء بالوحدات الصغيرة وأبقى في الغموض المجموعات الواسعة ومسيرة النقل والتحوّل التي أوصلتنا إلى سفر التكوين في صيغته الحالية. أمّا نوت فتابع المشروع بطموح أكبر في كتابه عن تاريخ التقاليد في البنتاتوكس (١٩٤٨). فسعى إلى رسم تاريخ تقاليد البنتاتوكس منذ البدايات إلى التكوين الأخير للبنتاتوكس. ولكنّ نوت فعل مثل غونكل، فاهتمّ بالمراحل الأدبيّة السابقة لتكوين التقاليد. وبدأ فلاحظ أنّ كل تقاليد البنتاتوكس في شكلها الحالي تدخل في منظور يجمع كل إسرائيل. فبرهن أنّ بعض هذه التقاليد ارتبط بمجموعة من المجموعات قبل أن يدخل في تكوين شعب إسرائيل. ولكنّ كل هذه التقاليد مرّت عبر إيديولوجية إسرائيلية كاملة قبل أن تُجمع في مراجع البنتاتوكس. هذا يعني أنّ تقاليد البنتاتوكس في الشكل الذي وصلت إلينا تفترض وجود كيان تاريخي هو شعب إسرائيل، هو مجموعة الأسباط الاثني عشر. فإن كانت حقبة القضاة تشكّل المرحلة الأولى لتكوين جوهر البنتاتوكس وبنيته، أقلّه في الشكل الأدبي، فتأسيس الملكية الداودية تشكّل المرحلة الأخيرة. وهكذا يعكس مجملُ تقاليد البنتاتوكس مرحلةً تاريخية لم تأت فيه سلطة مركزية لتحرم القبائل من استقلالها والنظم من طابعها الفدرالي. ويشدّد نوت أيضاً على أنّ التقليد الإسرائيلي الموحّد الذي

---

(٨٧) M. NOTH, *Uberlieferungsgeschichte des Pentateuchs*, Stuttgart, 1948 = Darmstadt 1960, p. 7 ss.

(٨٨) Cf R. E. CLEMENTS, *Pentateuchal Problems* in G. W. Andersen (éd.), Tradition and Interpretation, Oxford, 1979, p. 96 – 124.

جُمع في البنتاتوكس، يعكس وضعًا تاريخيًا كانت نقطة ثقل القبائل فيه في مملكة الشمال. وأتاحت الملكية تدوين هذا التقليد العظيم الذي شهد له اليهوهي والالوهيمي ومؤلّفو أخبار داود. إذًا، جاء تكوين التقليد من الزمن السابق للملكية. أمّا كتّاب مراجع تقليد البنتاتوكس فلم يتدخّلوا على مستوى هذا التكوين. بل أخضعوا هذا التقليد لصيغة جديدة وتفسير جديد وتوسّع يكيّفه والوضع الحاضر أي الوضع الملكي. ولكن كيف توصّلت أساطير وتقاليد مختلفة المصادر إلى تكوين تقليد إسرائيلي موحّد؟ استند نوت إلى أعمال فون راد، فاعتبر أنّ نواة البنتاتوكس (أو أوّل فكرة لتقليد إسرائيلي موحّد) وُجدت في الاحتفالات العبادية لرابطة إسرائيل المقدّسة (السابقة للملكية). وإذ أراد إسرائيل السابق للملكية أن ينظّم هذا التقليد الإسرائيلي الأولاني (كان نواة ثمّ زيدت عليه مواد إخبارية جديدة)، أفاد من مواضيع كبيرة مثّل بعضُها ما حملته المجموعات المختلفة لبناء التقليد المشترك. أمّا المواضيع القديمة التي سيُبنى عليها الباقي، فهي الخروج من أرض مصر والإقامة في كنعان. ومع هذين الموضوعين، هناك الوعد للآباء، المسيرة عبر البرية، الوحي في سيناء. كانت هذه المواضيع مستقلّة بعضها عن بعض في البداية، فارتبطت بواسطة مسيرات، وأنساب، وأبطال، فشكّلت لحمة أدبية متواصلة. وانتهى هذا العمل، كما يقول نوت، قبل أن يدوَّن التقليد الإسرائيلي الموحّد في مراجع البنتاتوكس المختلفة.

شعلة مدهشة قدّمها نوت وسيكمّلها فون راد فتفرض نفسها على الباحثين حتى العقد السابع من هذا القرن. ولكنّ الباحثين اليوم يعارضون هذه النظرة، ويعودون إلى تقليد إسرائيلي تكوّن في كل عناصره المعيارية قبل تأسيس الملكية. وسنعود إلى هذه المعارضة فيما بعد.

٥ – فون راد وتكملة نظرية ولهوزن

تأثر جرهارد فون راد (١٩٠١ – ١٩٧١) بمرتين نوت والعكس بالعكس. ولهذا نتحدث عن الاثنين معًا. فالذي حمله فون راد إلى دراسة البنتاتوكس لا يقل عمّا فعله نوت. لقد كان فون راد أوّل من طرح مشكلة صيرورة الهكساتوكس (نفهمه كمجموعة أدبية وكمدلول – وذلك قبل نوت)، وأثار الإسهام الخاصّ بكل من هذه المراجع.

أوّلاً: صيرورة الهكساتوكس حسب فون راد. انطلق فون راد من الهكساتوكس[٨٩] في شكله النهائي ليكتشف نواته الأصلية. الهكساتوكس هو بنظره فنّ أدبي وله بالتالي محيط حياتي أولاني. وقد حُفظت نواة الهكساتوكس في «النؤمن» التاريخي في تث ٦: ٢٠ – ٢٤؛ ٢٦: ٥ ب – ٩؛ يش ٢٤: ٢ ب – ١٣.

فالنص الثاني (تث ٢٦: ٥ ب – ٩) هو الأوّل ويسميه فون راد «النؤمن التاريخي الصغير» الذي يتضمّن في قلبه الخروج وعطية الأرض. يُبرز الخبرُ السابق للآباء في ذكر «الأب الأرامي» (الذي كان يعقوب إسرائيل على ما يبدو). أمّا تاريخ البدايات (تك ١ – ١١) وعطية الشريعة في سيناء فأمران غائبان. ويتجذّر هذا النؤمن تجذّرًا عباديًا في عيد الأسابيع (أو العنصرة)، وفي الزمن السابق للملكية في عيد عهد شكيم الذي يعتبره فون راد احتفالاً سنويًا للقبائل الإسرائيلية الاثنتي عشرة (أمفكتيونيا). وانطلاقًا من هذا النؤمن العبادي ومن تقليد سيناء المتجذّر في ليتورجية عيد المظال، ألّف اليهوهي لحمة الهكساتوكس الإخبارية. إذًا دور المراجع، ولاسيّما المرجع اليهوهي، هو دور أساسي. وسيوجّه فون راد انتاجه كلّه إلى صاحب أقدم مرجع في البنتاتوكس. هو المرجع اليهوهي.

ثانيًا: اليهوهي ومشروعه. كان اليهوهي في نظر غونكل اختصارًا يدل على مسيرة تدوينية. فصار عند فون راد شخصيّة فردية وكاتبًا ولاهوتيًا. لا شكّ في أنّ اليهوهي استعاد تقليدًا ملتحقًا بإسرائيل في العهد السابق للملكية، ولكنّه كان أوّل من أعطى الهكساتوكس شكلاً أدبيًا. ولهذا كان ما حمله إلى هذه الدراسة كبيرًا جدًّا.

ثالثًا: في ما يخص المادّة الإخبارية: لم يكن يتضمّن التقليد في نواته إلاّ نزول الأب يعقوب (إسرائيل) إلى مصر، الخروج من مصر، الدخول إلى أرض كنعان. فأدخل اليهوهي تقليد سيناء وأغنى المقدّمة الآبائية فأدخل تقاليد إسحق وإبراهيم، وخلق «مقدّمة المقدّمة» فبدأ الهكساتوكس بخبر بدايات البشرية (تك ٢ – ١١). ولم يقم اليهوهي بهذا العمل الواسع من أجل فائدة تاريخية محضة: فهدفه هدف لاهوتي. هو يريد أن يبيّن أنّ الملكية الداودية هي النهاية التي أرادها الله لتاريخ إسرائيل السابق للملكية. وأبرز قصدَه اللاهوتي

---

(٨٩) G. VOV RAD, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, BWANT, IK, 26, Stuttgart, 1938 = Stud. zum AT, ThB, 8 München, 1961, 2° éd. p. 9 – 86.

بجمع أخبار وكتل تقاليد. مثلاً: جعل تاريخ البشرية الملعونة في تك ٢ - ١١ يسبق تاريخ البركة التي بدأت مع إبراهيم. وهذا ما يعبِّر عنه في بعض المقاطع التي فيها يربط التقاليد ويفسّرها. وهكذا، فكرازة اليهوهي تجد تعبيرها الواضح في مقطع أساسي هو وعد الله لإبراهيم في تك ١٢: ١ - ٣. فالأمّة الكبيرة التي تكون نسله هي شعب إسرائيل في أيّام مملكة داود، والاسم العظيم هو الاسم المعطى لداود (٢ صم ٧: ٩٨). إنّ اليهوهي هو في نظر فون راد الشاهد على عصر من النور، وقد ترك لنا «أعظم نتاج في تاريخ الفكر البشري في كل العصور»[٩٠].

ويبدو الالوهيمي والكهنوتي ضعيفين بجانب اليهوهي، بل هما شكّلا رجوعًا إلى الوراء. هذا ما يدعو إلى درس لاهوت هذه المراجع، وهذا عمل سيقوم به ولف[٩١] الذي سيدرس كرازة اليهوهي والالوهيمي، وزيمارلي[٩٢] الذي سيدرس كرازة الكاتب الكهنوتي.

هؤلاء هم ورتة ولهوزن، وقد حاول كل منهم أن يجد في هذه المملكة الواسعة منطقة يحتلّها. رسم ولهوزن حدود المملكة. عاد غونكل إلى أصول الأخبار الشفهي فجعل أخبار سفر التكوين في إطار حياتها الأصلي. واتّبع نوت مسيرة التقليد، فاكتشف روافد النهر الرئيسي. وعاد فون راد إلى تأويل دقيق لتاريخ التدوينات فاهتم بإيديولوجية هذه المملكة. ولكنّ بحثَ الواحد لم يلغِ شرعية بحث الآخر ولم يصطدم به، بل أكّده وثبّته، ولهذا بدت نظرية ولهوزن قلعة ارتاح فيها عدد كبير من المؤرخين. ولكنّ الدودة كانت في الثمرة...

د - أوّل الرافضين لهذا الوفاق

إنّ المداخل التي ظهرت في الستينات وبداية السبعينات، ولاسيّما مداخل فوهرر وكايزر[٩٣] وكازيل، قد جعلتنا نشعر أنّنا أمام وفاق أساسي على المسائل الرئيسية المتعلقة بتكوين البنتاتوكس: كانت نظريةُ الوثائق وفصلُ المراجع الأساسَ الذي لا غنى عنه لكل

---

(٩٠) G. VON RAD, *Das Erste Buch Mose*, p. 17. Trad. frse, la Genèse, Genève (s. d.) p. 20.

(٩١) H. W. WOLFF, *Das Kerygma des Jahwisten* in Ev Th 24 (1964) p. 73 – 98 = Ges. Stud zum AT, ThB 22 (1964) p. 345 – 373; *zur Thematik der Elohistischen Fragmente in Pentateuch* in Ev Th 29 (1969) p. 59 – 72 – Ges. Stud zum AT, 1973, 3° éd. p. 402 – 417.

(٩٢) W. ZIMMERLI, *Sinaibund und Abrahambund*. Ein beitrag zum Verständnis der Priesterschrift (1960) in Gesammelte Aufsätze zum AT, ThB, 19, München, 1963, p. 205 – 216.

(٩٣) O. KAISER, *Enleitung in das Alte Testament*, Gütersloh, 1969.

بحث علمي. تاريخ اليهوهي: القرنان العاشر والتاسع. الالوهيمي: نهاية القرن الثامن. الاشتراعي: بين نهاية القرن الثامن وبداية القرن السادس. الكهنوتي: في القرنين السادس والخامس. وفرضت أقوال نوت نفسها فيما يخصّ التاريخ الأدبي السابق للتقاليد، وكان أثر فون راد واضحًا فيما يتعلّق بالتوجيه اللاهوتي للمراجع(٩٤). ولكن حلّل رنتدورف(٩٥) ما نُشر في ذاك الوقت فاكتشف أنّ الوفاق ظلّ سطحيًا. فحين ننظر أبعد من المداخل ونصل إلى الشرح والتأويل، نجد الاختلافات بين الباحثين حول التحديد الدقيق لكل مرجع، حول أصل المراجع ومقصدها وتاريخها(٩٦). ولهذا، وقبل أن نحلّل الأزمة الحالية. نقدّم أصواتًا رفضت الفترة السابقة.

١ – انتقادات في زمن ولهوزن

هناك الأسقف كولنسو(٩٧) الذي أخذ بنظرية الوثائق، ولكنّه شدّد سنة ١٨٦٥ على نشرة اشتراعية للهكساتوكس أي على تدوين تمّ في عهد يوشيا فكمّل خبر اليهوهي والالوهيمي(٩٨). لقد كان كولنسو أوّل من قابل الأساليب فأكّد أنّ تك ١٥ و ٢٢ هما نصّان اشتراعيان. أما فارن(٩٩) فاعتبر سنة ١٨٩١ أنّ البنتاتوكس هو نتاج الفترة التي بعد الجلاء. وقادته مقابلة بين أخبار الهكساتوكس واخبار أسفار الأخبار ونحميا وعزرا، إلى الاستنتاج أنّ البنتاتوكس هو برنامج إعادة بناء الجماعة اليهودية بين القرنين الخامس والثالث. وفي سنة ١٩٠٣ عارض دهسي(١٠٠) شرعية تبديل الأسماء الإلهية كمعيار لفصل

(٩٤) J. BRIEND, *Une lecture du pentateuque*, Cahier Evangile, 15, Paris, 1976; A. de PURY, *Les sources du pentateuque:* une introduction, in cahiers protestants, sept. 1977. n° 4, p. 37 – 48.
نجد في هذين المرجعين عرضاً مختصرًا لهذا التوافق حول المراجع الاربعة.

(٩٥) R. RENDTORF, *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, BZAW 147, Berlin / New - York, 1976, p. 80 ss.

(٩٦) CF E. ZENGER, *Auf der Suche nach einen Weg aus der Pentateuchkrise* in Th Rev 78 (1982), col 353 – 363, stt col 355.

(٩٧) CF P. B. NICHLIFF, John William Colenso, London, 1964.

(٩٨) J. W. COLENSO, *The Pentateuch and Book of Joshua Critically examined*, part. V. London, 1865, p. 53.

(٩٩) M. VERNES, *Essais bibliques*, Paris, 1891, p. 149 – 170.

(١٠٠) J. DAHSE, *Textkritische Bedenken gegen den Ausganspunkt der heutigen Pentateuch*

المراجع. وشدد كلوسترمان[١٠١] سنة ١٨٩٣ على أن نقطة انطلاق كل تحليل للبنتاتوكس يجب أن تكون العمل الاشتراعي لا العمل اليهوهي. فالشريعة تشكّل في نظره قلب البنتاتوكس، وحولها تجمّعت سائر العناصر. ومن اللافت أنّ هذه الأفكار التي تجاهلها عصرُها عادت إلى البروز في الجدال الحالي.

٢ - ليس الالوهيمي مرجع البنتاتوكس

طُرحت مسألة الألوهيمـي منذ ظهرت نظرية ولهوزن. كان ولهوزن يتحدّث عن اليهلوهيمي، لأنّه يستحيل الفصل بين اليهوهي والالوهيمي. ولهذا ظلّ متحفّظاً فيما يخص المرجع الالوهيمي. أمّا بروكش[١٠٢] الذي كرّس كتابًا للالوهيمي فأعلن أنّ البنتاتوكس الحالي لم يحتفظ لنا إلاّ ببعض مقاطع من ملحمة مملكة الشمال الكبرى، كما يسميها. ولماذا شوّه المرجع الالوهيمي؟ استعمل المدوّن المرجع اليهوهي كأساس كتابه ولم يعد إلى المرجع الالوهيمي إلاّ من أجل تكملات ظرفية. ولكنّ هذا الطابع المفتّت للالوهيمي قاد فولز وردولف[١٠٣] إلى استنتاج آخر: لم يوجد المرجع الالوهيمـي يومًا في الهكساتوكس. فالاشارات التي تدّل على وجود مرجع مستقل ومتواصل هي ضعيفة جدًّا. واعتبر فولز وردولف أنّ ما كان يُنسب إلى الالوهيمي هو جزء من اليهوهي أو زيادات نابعة من التقليد الإشتراعي. قال فولز: ليس الكهنوتي مؤلّفًا أدبيًا مستقلاً، بل طبقة تدوينية أعادت تفسير خبر سابق. وهكذا عاد إلى افتراض التكملات. لم تلق أفكار فولز وردولف أي نجاح[١٠٤]. وسيتّخذ موفنكل[١٠٥] وحده موقفًا في الخط عينه، فيعتبر أنّ الالوهيمي هو نسخة مختلفة عن اليهوهي، وقد جاءت من التقليد الشفهي حوالي سنة ٨٠٠.

---

kritik, in Archiv für Religionswissenschaft, 6 (1903), p. 305 – 319. Cf cependant la réplique de J. SKINNER, *The Divine Names in Genesis*, 1914.

(١٠١) A. KLOSTERMANN, *Der Pentateuch*, Leipzig, 1813, Neue Folge, 1907.

(١٠٢) O. PROCKSCH, *Das Nordhebraïsche Sagenbuch: die* Elohimquelle, Leipzig, 1906.

(١٠٣) P. VOLZ / W. RUDOLPH, *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik?* BZAW, 63, Giessen, 1933; W. RUDOLPH, *Der «Elohist» von Exodus bis Josua*, BZAW, 68, berlin, 1938.

(١٠٤) F. AHUIS, *Der klagende Gerichtsprophet, C Th MA, 12 (1982; Autorität in Umbrich, C Th MA, 13, 1983.* اتبع اهويس موقف فولز وردولف.

(١٠٥) S. MOWINKEL, *Erwägung zur Pentateuchquellen Frage*, Oslo, Trondhein, 1964.

٣ – موقف المدرسة السكندينافية[١٠٦]

تحدّثنا حتّى الآن عن التأويل الألماني والأعمال التي تأثّرت به، ولكن لا ننسى أنّ الابحاث توسّعت في أماكن أخرى ولاسيّما في سكندينافيا. لم تنتج المدرسة السكندينافية توافقًا شبيهًا بتوافق مدرسة ولهوزن، إلاّ أنّ بحّاثة هذه المدرسة التقوا حول مبادئ كبرى ثلاثة: الاول: أصل تقاليد التوراة في العبادة. الثاني: لم تلعب الكتابة أي دور في نقل التقليد قبل المنفى، وكل التقاليد انتقلت بصورة شفهية[١٠٧]. الثالث: لا قيمة للنقد الادبي التقليدي مع تقطيعه للمراجع، أقلّه في الفترة السابقة للجلاء. وقصارى القول أنّ الباحثين السكندينافيين جعلوا التدوين متأخرا مع علمهم أنّ أصل التقاليد قديم نسبيًا.

لا يمثل موفنكل المدرسة السكندينافية تمثيلاً كليًا[١٠٨] لأنّه يقول بوجود مرجع يهوهي قديم[١٠٩]. ولكنّه يعتبر أنّ المقطع عن سيناء يعكس عيد السنة الجديدة الذي يُحتفَل به في أورشليم[١١٠] واعتبر بدرسن خر ١ – ١٥ وحدة متناسقة ومستقلّة: رأى فيها أسطورة عبادية ترتبط بالفصح[١١١]. أمّا بالنسبة إلى الجنال فالشكل الأدبي للبنتاتوكس والأسفار التاريخية يعود إلى ما بعد المنفى[١١٢]. ولكنّ هذا لا ينفي وجود مواد قديمة. وقال: لا تفسَّر تناقضات النصوص بالنقد الأدبي، بل بالتقاليد الشفهية قبل أن تدوّن. هل سيقطّع الجنال

---

(١٠٦) E. NIELSEN, *The Traditio - Historical Study of the Pendateuch since 1945*, with special emphasis on scandanivia in K. JEPPESEN / B. OLZEN (ed.), The Production of Time, Tradition, history in Old Testament scholarship, sheffield, 1984, p. 11 – 28.

(١٠٧) نجد هنا ملخصاً جيدًا عن المدرسة السكندينافية

التقليد الشفهي عند غونكل يرتبط بالنشاط الاخباري في الاوساط القديمة التي انتجت الاخبار. اما المدرسة السكندينافية فتدل بالتقليد الشفهي على مسيرة النصوص الشفهية المحددة بواسطة مضمونها والثابتة في نصّها (رج نقل النصوص نقلاً شفهيًا في العالم اليهودي الذي بعد التوراة).

B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Khristianinty*, Uppsala, Lund, Kobenhaven, 1961.

(١٠٨) Cf D. R. A. P. THOMAS, *An Appreciation of Sigmund Mowinkel's Contribution to Biblical Studies*, in JBL 85 (1966) p. 315 – 325.

(١٠٩) S. MOWI, NCKEL, *Tetrateuch - Pentateuch, Hexateuch*, BZAW 90, Berlin, 1964 p. 9.

(١١٠) S. MOWINCKEL, *Le décalogue*, EH PhR, 16, 1927.

(١١١) J. PEDERSON, *Passahfest und Passahlegende*, ZAW 52 (1934), p. 161 – 175.

(١١٢) J. ENGNELL, *Gamla Testamentet*, I, Stockholm, 1945; Cf aussi H. S. NYBERG, *Studien Zum Hoseabuch*, Uppsala, 1935, stt p. 8.

النصوص مرّة أخرى؟ لا، فقد بدا سبّاقًا في النقد الأدبي إذ ميّز مجموعتين كبيرتين: مجموعة «الكهنوتي» التي تغطّي التتراتوكس وتضمّ كتلاً من التقاليد مثل تاريخ البدايات وخبر إبراهيم وقصّة يوسف والمجموعات التشريعة. ومجموعة «الاشتراعي» التي تقابل ما يقوله غوت. تجاهل التأويلُ الألماني أعمالَ المدرسة السكندينافية، ولكن من الواضح أنّ المشاكل التي طرحتها هذه المدرسة لعبت دورًا هامًّا في الجدال القائم الآن.

هـ - رفض الوفاق الوهوزي وبروز النقد الجديد

نظن لأوّل وهلة أنّ مرحلة الفوضى(١١٣) التي يتخبّط فيها البحث حول البنتاتوكس(١١٤) منذ بضع سنوات قد برزت مع كتابَيْ سميد ورندتورف. ولكنّنا ننسى أنّها تهيّأت منذ زمن بعيد في أبحاث رفضت الخضوع والانقياد، فهدّدت الوفاق القائم.

١ - إطار الرفض واسبابه

أوّلاً: اكتشاف أهمّية الظاهرة الاشتراعية في البنتاتوكس

لاحظ مارتين نوت في سفري الخروج والعدد سمات اشتراعية في عدد كبير من النصوص في التتراتوكس. ولكنّه لم يُبرز أي نموذج تفسيري لهذه الظاهرة. ولكنّ لوثار برليت سيطرح بوضوح وجود التقليد الاشتراعي في التتراتوكس. في كتابه عن لاهوت العهد، برهن على أنّ نصوص العهد القديم التي تتحدّث عن العهد (بريت في العبرية) في المعنى اللاهوتي، لا يمكن أن تكون سابقة للتيّار الاشتراعي. ولهذا فهناك نصوص عديدة نُسبت إلى اليهوهي والالوهيمي واعتبرت بالتالي قديمة، جعلها برليت متأخّرة وفسّرها في إطار تاريخي مختلف. مثلاً: تك ١٥ (ظهور الرب لإبراهيم)، خر ١٩ - ٢٠ (في سيناء)، يش ٢٤ (الاجتماع الكبير في شكيم). وقام واينفيلد بجردة كاملة لميزات النصوص

---

(١١٣) J. VERMEYLEN, *La formation du pentateuque à la lumière de l'exégère historico-crique*, in Revue Théologique de Louvain 12 (1981) p. 321 - 346.

(١١٤) L. PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT, 56, Neukirchen, 1969.

الاشتراعية من الوجهة اللغوية واللاهوتية[١١٥]. فانطلق العلماء ممّا وصل إليه برليت وواينفيلد فوجد بعضهم في التتراتوكس طبقة سابقة للتقليد الاشتراعي، والبعض الآخر طبقة لاحقة، وأعلن آخرون أن كل «النؤمنات» التاريخية في تث ٦ و ٢٦ ويش ٢٢ هي نتاج اللاهوت الاشتراعي لا نواة الهكساتوكس كما قال فون راد. وهكذا سقطت نظرة فون راد إلى أصول البنتاتوكس، وتهدّدت رسمة ولهوزن.

ثانيًا: جدال حول بناء إسرائيل في الزمن السابق للملكية

منذ البداية، ارتبطت أزمة نظريات البنتاتوكس بأزمة الافتراضات حول إسرائيل القبل ملكي التي فرضت نفسها على التأويل الألماني حوالي سنة ١٩٣٠. لقد تأسّس التاريخ الأوّل لإسرائيل على تاريخ قديم للنصوص اليهوهية. فجاء النقد وهدم ما بُني قبله.

بالنسبة إلى إله الآباء: لا يعكس نظريةَ إله الآباء نموذجُ ديانة بدوية خاصّة ببعض الجماعات الإسرائيلية الأولى. فذكر إله الآباء في سفر التكوين يهدف إلى جعل جسر بين أخبار الآباء المتعددة. فديانة هذه الأخبار تمثّل ديانة شعبية إسرائيلية في الزمن الملكي أو في ما بعد المنفى.

بالنسبة إلى مواعيد الله للآباء. اعتُبرت هذه المواعيد عنصرًا ثانويًا دخل في التقاليد التي أخذ بها اليهوهي. ولكن جاء من يجعل هذه المواعيد وكأنّها ثمرة تفسير تقاليد الآباء في زمن المنفى. حاول بعضهم أن يبيّن أنّ وعد الأرض (مثلا في تك ٢٨) يرتبط ارتباطاً وثيقًا بإطار اخباري في دورات قديمة، ولكن مال العلماء إلى رفض الموعد كتقليد من أصل سابق للملكية.

بالنسبة إلى زمن الآباء. انتقد ثومسون[١١٦] بناء عصر آبائي ووضع مجتمع قبل إسرائيلي انطلاقًا من نصوص تشريعية وُجدت في الشرق القديم خلال الألف الثاني (نوزو). واعتبر مع ولهوزن، أنّ أخبار الآباء تعكس واقع الملكية لا زمنًا قديمًا. وراح فان ساترز[١١٧] يقول إنّ هذه النصوص دوّنت في زمن المنفى.

(١١٥) M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteromicschool*, Oxford, 1972.

(١١٦) T. L. THOMPSON, *The Historicity of the Patriarcha narratives*, BZAW, 133, Berlin / New - York, 1974.

(١١٧) J. VAN SETERS, Abraham in History and Tradition, New - York / London, 1975.

بالنسبة إلى الإقامة في كنعان. قدّم ألت نموذجًا عن انتقال الجماعات البدوية إلى حالة الحضارة ليفسّر إقامة بني إسرائيل في كنعان. انتقد زوبير[١١٨] هذه النظرية وشدّد على أنّ الشرق القديم لم يعرف تطورًا خطوطيًا من البداوة إلى الحضارة. فتربية المواشي الصغيرة (كالغنم) والانتجاع (الانتقال طلبًا للكلأ) ليسا بالضرورة ميزة شكل من أشكال الحياة البدوية، بل يكوّنان نشاطاً خاصاً بشعب متحضّر. وتوسع غوتوالد[١١٩] بنموذج يفسر تكوّن فدرالية قبائل إسرائيلية على أرض فلسطين.

بالنسبة إلى تجمّع القبائل الاثنتي عشرة (امفكتيونيا أو تجمّع حول المعبد الواحد). رفض بعض العلماء أن تكون قبيلة يهوذا قد دخلت في هذا التحالف في الزمن السابق للمملكة. وراح البعض الآخر يرفض إطلاقًا مفهوم الامفكتيونيا في إسرائيل القبل الملكي. وهكذا لم يبق الشيء الكثير مما بناه الت، نوت، فون راد عن إسرائيل السابق للملكية. وقال العلماء إنّ النصوص اليهوهية تُشرَح بالأحرى على ضوء الملكية المتأخّرة إن لم يكن على ضوء أيّام المنفى.

ثالثًا: البنيوية والشكل النهائي للنص

وجاءت الأبحاث البنيوية في العالم الفرنسي والأميركي، فأثّرت على الأبحاث البيبلية وذلك بعد سنة ١٩٦٠. ترك العلماء الإطار التاريخي وتعلّقوا بالنص في شكله النهائي. لقد أثّرت المحاولة البنيوية على التأويل التاريخي النقدي. فبنية النص والتطابقات التوازنية قدّمت براهين للتأويل الكلاسيكي فحدّد تجانس أو عدم تجانس نصّ من النصوص، ورفضَ بعض التقطيعات التقليدية. وهكذا اهتمّ أصحاب التأويل التاريخي النقدي بتقنيات التأليف ودراسة الأساليب في نصوص البنتاتوكس، ولنا مثل على ذلك في ما فعله لوهفنك[١٢٠] في سفر التثنية، وسكا[١٢١] في سفر الخروج. وإنّ شايلدس[١٢٢] سيعلن أنّ

(١١٨) B. ZUBER, *Vier Studien zu den Ursprüngen Israels,* OBO, 9, Fribourg / Göttingen, 1976.

(١١٩) N. K. GOTTWALD, *The Tribes of Hahweh. A Sociology of liberated Israel, 1250 – 1050 B. C.*. C. Maryknoll, N. Y. 1979.

(١٢٠) N. LOHFINK, *Das Hauptgebot,* Analecta Biblica, 20, Roma, 1963.

(١٢١) J. L. SKA, *Le passage de la mer,* Anatecta Biblica, 109, Roma, 1986.

(١٢٢) B. S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture,* Philadelphia, 1979. Voir H. M. BARSTAD, *Le canon comme principe exégétique.* Autour de la contribution de Brevard S. CHILDS à une herméneutique de l'Ancien Testament, St

البنتاتوكس لا يُفهم إلا إذا انطلقنا من أسفار موسى الخمسة في شكلها القانوني.

رابعًا: أولى نتائج هذا التبدّل

أعلن مرتين نوت في مقدّمة تفسيره لسفر العدد: لو لم يكن في حوزة الشرّاح إلاّ سفر العدد لما استطاعوا أن يتكلّموا عن افتراض المراجع الثلاثة المتوازية. ولكنّ نظرية المراجع كانت متجذّرة في العقول، فلم يعارضها أحد معارضة جدية، ولكن بدأت الامور تتبدّل في نهاية الستّينات. فتمّنى فينات[١٢٣] أن يُعاد النظر في الأسس، وأعتبر أنّه لا يمكن التحدّث عن البنتاتوكس قبل النشاط التدويني الكهنوتي. فأخبار الآباء جاءت بعد أخبار قديمة نقرأها في خر، لا، عد. وفي سنة ١٩٦٧ أعلن واغنر[١٢٤] أنّه لا يرى مستقبلاً للنظريات الكلاسيكية حول البنتاتوكس. وأخيرًا وجد ديبنر وشولت سلسلة من التفكّكات في الرأي العام حول البنتاتوكس فقدّما نموذجًا آخر يربطان فيه البنتاتوكس بالوضع التاريخي العام اليهودي بعد زمن المنفى.

وفي النصف الأوّل من السبعينات، تزعزع اليقين لدى أصحاب المدرسة القديمة. حافظ وسترمان في الجزء الثاني لتفسير سفر التكوين على نظرية المراجع الأربعة ولاسيّما المرجع اليهوهي القديم، ولكنّه تخلّى عن المرجع الالوهيمي الذي اعتبر نصوصه نُتَفًا من مجموعة ضائعة. واعتبر أن لا فائدة من تقسيم النصّ إلى مراجع، كما أنّنا لا نستطيع أن ننسب نصوصاً كثيرة لا إلى اليهوهي ولا إلى الكهنوتي. ولمّا ظهر كتابا شميد ورندتورف انفجرت الأزمة واعتبر العلماء أنّنا لا نستطيع بعد الآن أن نتمسّك بالافتراض المراجعي في شكله القاسي.

Th 38 (1984), p. 77 – 91.

(١٢٣) F. E. WAGNER, *Re - Examining the foundations*, JBL, 84 (1965) p. 1619.

(١٢٤) N. E. WAGNER, *Pentateuchal Criticism*. No clear Future in CJT 13 (1967) p. 225–232.

والاوهيمي في النصف الثاني من القرن الثامن أي بعد سنة ٧٢٢. وبعد سنة ٥٨٧ كان التقليد الاشتراعي في البنتاتوكس. هناك أربع طبقات تُدخل تث في التوراة وتبني تاريخًا اشتراعيًا ينطلق من سفر التكوين ليصل إلى سفر الملوك الثاني. أو هناك أربع نسخات اشتراعية (٥٨٥، ٥٧٥، ٥٦٠، ٥٢٥) تُدخل شريعة التثنية في التوراة الآتية من أيّام يشوع، وتؤثّر على الأفكار من تك إلى ٢ مل. وخلال المنفى في بابل أو بعد المنفى، وُلد المرجع الكهنوتي مستقّلاً قبل أن يتأثّر بتدوين أورشليمي، أو هو لم يكن مستقّلاً بل كان تدوينًا للبنتاتوكس في الزمن اللاحق للمنفى في نسختين، الكهنوتي الأوّل والكهنوتي الثاني.

ثانيًا: نظرة جديدة إلى الملحقات التي جاءت متأخّرة

انطلق بعض الشراح من تك ١٢ – ٢٥ و٣٧ – ٥٠، فبيّنوا أنّنا نفهم البنتاتوكس فهمًا أفضل إن نحن جعلناه ثمرة إعادة تفسير متواصل. مثلاً الأخبار الثلاثة التي تروي كيف بيعت سارة أو رفقه: ليست إشارة إلى مراجع متوازية، بل محاولات متعاقبة لتفسير خبر واحد. في الأصل، نملك تدوينًا الوهيميًا لتقاليد يهوهية أوّلى. ثمّ كان التدوين اليهوهي في زمن المنفى أو بعده. كانت طبقات متلاحقة جاء بعدها التقليد الكهنوتي. يعتبر فان ساترس أنّ الكهنوتي ينطلق من تك ١ ليصل إلى قض ١ : ١ – ٢ : ٥. أمّا شميث فلا يحدّد نهاية المرجع الكهنوتي، ويعتبر أنّ التدوين الاخير للبنتاتوكس يدل على الروح النبوية التي توسّعت في موضوعات الإيمان والمواعيد للآباء فاستعادت أمورًا أخذتها من التقليد الاشتراعي.

٣ – نقد التقاليد وعودة الى اللغة والموضوعات

سنة ١٩٧٦ نشر شميد كتابه عن اليهوهي فهاجم الإجماع القائم بلغة بسيطة وبرهنة واضحة، وأظهر ضعف النهج الذي أخذ به العلماء إلى الآن. إنطلق من الأسلوب والفن الأدبي وموضوعات النصوص اليهوهيّة المهمّة(خر ٣ – ٤، ٧ – ١٠، ١٤، ١٥، ١٧؛ عد ١١، ١٢، ١٧؛ خر ١٩ – ٢٤، ٣٢ – ٣٤؛ تك ١٥)، وبيّن أنّ هذه النصوص تفترض التيّار النبوي الكلاسيكي الذي عرفه القرنان الثامن والسابع. فخبر دعوة موسى

(خر ٣) يشبه خبر دعوة نبوية (أشعيا أو إرميا). وعبارة «رأيت شقاء شعبي» (خر ٣: ٧) تفترض تأثير الجماعة على الفرد في مجتمع منظّم.

ترك شميد جانبًا العلاقة بين اليهوهي والتاريخ الاشتراعي. فتابع العمل تلميذه روزي الذي قابل بين نصوص التاريخ الاشتراعي والتتراتوكس. قابل يش ٢ – ٦ مع خر ١٦ – ٢٥ وعد ٢٢: ٢٢ – ٣٥، وخر ٣: ١ – ٥. وقابل يش ٩ – ١٠ مع تك ٣٤ وتث ١–٣ مع عد ١٣ – ١٤. ووصل إلى النتيجة التالية: النص اليهوهي يفترض التاريخ الاشتراعي، وهكذا اعتبر روزي أن اليهوهي جاء بعد التدوين الاشتراعي الأوّل.

٤ – نقد كل نموذج مؤسّس على المراجع

أظهر رندتورف كل التناقضات والتفكّكات في نموذج نوت وفون راد، ودعا إلى التخلّي عن نظرية المراجع من أجل تحرير العلماء في أبحاثهم حول البنتاتوكس. إنطلق من مجموعات كبيرة تتميّز بتماسكها. مثلاً: تاريخ البدايات (تك ١ – ١١)، الآباء (تك ١٢ – ٥٠)، أخبار موسى (خر ١ – ١٥)، حول سيناء (خر ١٩ – ٢٤)، إقامة بني إسرائيل في البرّية (خر ١٦ – ١٨؛ عد ١١ – ٢٠)، امتلاك الأرض (سفر يشوع).

انتقلت هذه الوحدات بصورة مستقلّة. فالخروج من مصر، لا يقال عنه إنّه عودة إلى أرض الآباء. وتكوّنت كل من هذه الوحدات حسب طريقة خاصّة بها. ودرس رندتورف تك ١٢ – ٥٠ محللاً موضوع المواعيد. فالمواعيد هي اللحمة بين الآباء. وكان التدوين الأوّل اشتراعيًا (هذا يظهر في تك ٥٠: ٢٤؛ خر ١٣: ٥ – ١١؛ خر ٣٢: ١٣؛ ٣٣: ١ – ٣ أ؛ عد ١١: ١٢؛ ١٤: ٢٣؛ ٣: ١١). لا يحدد رندتورف زمن تدوين هذه النصوص، ولكنّه يعتبر الكهنوتي طبقة تدوينية ثانية وإن كانت مميّزة عن التدوين النهائي للبنتاتوكس.

وطبق بلوم، تلميذ رندتورف، طريقة معلمه، فاكتشف في أصل تقليد يعقوب أخبارًا مستقلّة (تك ٢٨؛ ٢٥: ٢١ ي؛ ٢٧) تعود إلى الزمن السابق للمملكة. وجاءت تدوينات ثلاثة متعاقبة ففسّرت المادّة الأولى وتوسّعت فيها فبنت «خبر يعقوب». في القرن الثامن، ارتبط خبر يعقوب بخبر يوسف، وبين سنة ٧٢٢ وسنة ٥٨٧، ارتبطت دورة أبرام – لوط (تك ١٣، ١٨، ١٩) بدورة يعقوب. وشدّد بلوم على أنّ جوهر دورة إبراهيم (تك

١٢ : ١٠ ي؛ ٢٢؛ ٢٦) تكوّن في زمن المنفى. وسننتظر بعد المنفى ليُربَط تاريخ الآباء بباقي أسفار البنتاتوكس.

أمّا كروزمان فطبّق نموذج رندتورف على تاريخ البدايات (تك ٢ – ١١). كان فون راد قد قابل بين تاريخ البشرية المميّز بتكاثر الخطيئة، وبين خبر الآباء المميّز ببركة الله وخلاصه. هذا هو لاهوت التاريخ اليوهي في أيّام سليمان. أمّا كروزمان، فلم يجد أيّة إشارة إلى تتابع خلاصي في تك ١٢ – ٥٠. فهذا الخبر هو اعتبارات فلاّحين يهوذ ايين من القرن العاشر. فان تك ١٢ : ١ – ٣ يربط بين خبر الآباء وخبر البدايات، ولكنّ هذا النص دوّن بعد الجلاء فدعا المنفيين إلى العودة إلى البلاد.

إذًا نحن هنا أمام مقاطع أعيد النظر فيها وصحّحت مرارًا. قد يكون هناك مجموعات قديمة، إلاّ أنّ التدوين تمّ في ما بعد أيّام المنفى.

٥ – نحو اجماع جديد

منذ أن اعلنت الأزمة، لم يعد البحّاثة يحافظون على نظرية المراجع التي أعلنها ولهوزن وعبّر عنها غونكل ونوت وفون راد. ولقد اعترفوا أنّه من الصعب اكتشاف مراجع في خر، لا، تث، وأنّ تك يتألّف من موادّ تعود إلى ما بعد المنفى. لهذا توجّه العلماء إلى انتقاد التدوين في البنتاتوكس وكرّسوا مجهودهم حول فترة المنفى وما بعد المنفى بسبب أهمّيتها بالنسبة إلى تكوين البنتاتوكس.

وإنّ المحاولات التي ذكرنا بدأت تخلق إجماعًا أقلّه على نقطتين اثنتين. الأولى: صار التقليد الاشتراعي المحك لكل حل لمشكلة البنتاتوكس. الثانية: الطابع الخاص للنصوص الكهنوتية كمؤلّف مستقل أو طبقة تدوينية. هاتان النقطتان تقود ان البحّاثة إلى درس مسائل طرحها البحث الجديد في عالم البنتاتوكس.

و – المسائل المطروحة اليوم

١ – التاريخ والشريعة

ينقسم البنتاتوكس قسمين متساويين تقريبًا بين نصوص تشريعية ونصوص إخبارية. وانفتحت طريقان تقليديتان أمام التفسير. فالتقليد اليهودي (السبعينية، قمران، فيلون، يوسيفوس، الرابانيون، العهد الجديد) فهم البنتاتوكس على أنه شريعة. أمّا التقليد

المسيحي فقرأه أوّل ما قرأه كتاريخ (أو خبر). هذا الفصل قد يؤثر على طريقة فهم أصول وتوسع البنتاتوكس كعمل أدبي. ونستطيع أن نطرح السؤال التالي: هل البنتاتوكس هو في الأصل تاريخ وجدت فيه الشريعة إطارها، أو هل هو أوّلاً مجموعة تشريعية بحثت لها عن إطار اخباري؟

بنى ولهوزن توقيت المراجع انطلاقًا من النظم العبادية كما تعكسها النصوص التشريعية. ولكن حين بيّن أنّ الشريعة الكهنوتية والشريعة الاشتراعية هما عناصر متأخّرة بالنسبة إلى المراجع الإخبارية القديمة، فقد جعل العلماء يهتمّون بتحليل النصوص الإخبارية. فاعتبر نوت التقليد الكهنوتي تاريخًا وخبرًا. ومع أنّه أخذ بعين الاعتبار قِدَم بعض المجموعات الشرائعية، فقد أحّل الشرائع في المقام الثاني بالنسبة إلى الأخبار.

ومن جهة ثانية قال ديبنر إنّ الأخبار في سفر التثنية هي عظة تحيط بمجموعة قديمة من الشرائع. وطبّق القول على كل البنتاتوكس، فاعتبر الأخبار إطار تفسير ووعظ يتجمّع حول الشريعة. وهكذا تصبح نصوص تلك مدراشًا حول التوراة اليهودية في زمن بعد المنفى. وهكذا نجد في التقاء الشريعة بالخبر الوسيلة الأولى لدرس تأليف البنتاتوكس.

موقفان يدفعاننا إلى درس العلاقة بين التاريخ (الخبر) والشريعة ودور كل منها في التدوين الاخير للبنتاتوكس.

٢ – مسألة التدوين الأخير

يهتمّ الباحثون اليوم بالشكل النهائي أو القانوني للبنتاتوكس. ولكنّ الأسئلة عديدة. كيف نتعرف إلى التدوين الأخير؟ ما هي ميزاته؟ من كان مسؤولاً عنه؟ كيف نتصوّر هذا التدوين الأخير؟ هل نحن أمام تجميع وتقميش أم تفسير جديد لبنتاتوكس تكوّن سابقًا؟ ما هي علاقة التدوين الأخير بالطبقات الاشتراعية والكهنوتية في التتراتوكس؟ هل اتّبع التدوين الكهنوتي تدوينات اشتراعية متعددة؟

أوّل سؤال سنحاول أن نوضحه هو طبيعة الطبقة الكهنوتية. هل هو مؤلّف مستقل أم طبقة تدوينية؟ هناك اتفاق على القول إنّ الكهنوتي عرف النصوص السابقة (مثلاً تك ١٧

عرف تك ١٥ وخر ٦ عرف خر ٣) وأعاد تفسيرها. هنا يُطرَح السؤال عن العلاقة بين النصوص الكهنوتية والنصوص السابقة لها.

ومتى دوّن المرجع الكهنوتي؟ لا في زمن الجلاء بل بعد الجلاء، كما يقول عدد من الشرّاح. وهناك نصوص ترتبط بالمدرسة الاشتراعية وموجودة في كل البنتاتوكس. ولكن ما هي طبيعة هذه النصوص وتماسكها وعلاقتها بعضها ببعض؟ هل نقول باربع طبقات اشتراعية (فيرمولن) أم يهوهي اشتراعي (روزي)؟ وما هي العلاقة بين التدوين الاشتراعي والنصوص الكهنوتية؟

٣ - مسألة أصل البنتاتوكس

نحن هنا أمام سؤالين: أصل المجموعات الأدبية الموجودة في البنتاتوكس. أصل البنتاتوكس كمشروع أدبي إجمالي.

ونطرح في السؤال الأوّل ما يسمّى المشروع الأدبي. هل نتكلّم عن تتراتوكس (تك، خر، لا، عد)، عن بنتاتوكس، عن هكساتوكس (يزاد يش). هل نتحدّث عن ملحمة وطنيّة تبدأ مع الآباء وتنتهي مع احتلال الأرض؟ وذهب روزي ليبحث في «النؤمنات» الاشتراعية عن أصل المشروع. أمّا فان سانرس فعاد إلى اليهوهي الذي دُوّن بعد المنفى.

ونعود إلى الوحدات (او المجموعات) الكبرى التي تكلّم عنها رندتورف والتي جاءت في محيطات مختلفة قبل أن تدخل في البنتاتوكس. ولكن ما هي هذه الوحدات؟ لا شكّ في أنّ هناك فاصلاً بين الآباء وخبر الخروج، ولكن أيّ فاصل بين الخروج والبرّية وسيناء (إنّها متلاحمة ومتداخلة)؟ لهذا لا بدّ من درس الهوّة التي تفصل أخبار الآباء عن أخبار خر، لا، عد.

هناك مجموعة تك ١٢ - ٣٥ وخر، لا، عد. هنا يلعب خبر يوسف (تك ٣٧ - ٥٠) دور العنصر الرابط بين هاتين المجموعتين. ولكن هل هناك وحدات صغيرة سابقة للمجموعات الكبرى؟

ونبحث عن تقاليد البنتاتوكس في سائر أجزاء التوراة، بالأخصّ عند الأنبياء.

في أنّ هناك فاصلاً بين الآباء وخبر الخروج، ولكن أيّ فاصل بين الخروج والبرّية وسيناء (إنّها متلاحمة ومتداخلة)؟ لهذا لا بدّ من درس الهوّة التي تفصل أخبار الآباء عن أخبار خر، لا، عد.

هناك مجموعة تك ١٢ – ٣٥ وخر، لا، عد. هنا يلعب خبر يوسف (تك ٣٧ – ٥٠) دور العنصر الرابط بين هاتين المجموعتين. ولكن هل هناك وحدات صغيرة سابقة للمجموعات الكبرى؟

ونبحث عن تقاليد البنتاتوكس في سائر أجزاء التوراة، بالأخصّ عند الأنبياء.

لاحظ الشرّاح أنّ الحديث عن إبراهيم واسحق ويوسف وتقليد سيناء، ومواضيع أخرى لا ترد في الأدب السابق للمنفى. أمّا تقليد الخروج فنقرأه مثلاً عند هوشع، عاموس. فهل يعني أنّ غياب تقليد في التوراة (خارجًا عن البنتاتوكس) يعني أنّ هذا التقليد لم يكن موجودًا قبل الجلاء؟ ونلاحظ أيضاً أنّ يشوع ودبورة وجدعون ويفتاح وشمشون وشاول وإيليا واليشاع ليسوا مذكورين عند الآباء، ومع ذلك لا نرفض أصلهم السابق للجلاء.

كل هذا يطرح مسألة التقليد الشفهي. إن هو ١٢ يدل على أنّ التقاليد عن يعقوب والخروج كانت معروفة في أيّامه. هذا يعني أنّ أخبارًا انتقلت بطريقة شفهية قبل أن تدوّن بطريقة الصدفة.

خاتمة

إنّ حقل البنتاتوكس مفتوح للبحث والتنقيب. وإنّ فهمنا لتكوين البنتاتوكس أو نظرتنا إلى لاهوت شعب إسرائيل وروايتنا لتاريخ تقاليده، كل هذا يتعلّق بالأبحاث التي يقوم بها العلماء في هذا المجال. رفضنا الموقف السابق المستند إلى التقاليد الأربعة (يهوهي، الوهيمي، اشتراعي، كهنوتي)، ولكنّنا لم نقدّم نظرية أخرى. بل اكتفينا بطرح الأسئلة العديدة. قد يأتينا الجواب من العالم الغربي، وقد يأتينا من بحّاثة شرقيين يشدّدون على التقليد الشفهي الذي يعيش سنوات، بل أجيالاً طويلة قبل أن يدوّن في نص يصبح مقدّسًا في نظر شعب من الشعوب. تلك كانت مسيرة البنتاتوكس قبل تدوينه النهائي في الزمن اللاحق للمنفى.

الفصل الثامن

عمل المؤرّخ الاشتراعي

درج التقليد اليهودي على تسمية أسفار يشوع، القضاة، صموئيل، الملوك، الأنبياء الأوّلين أو السابقين. كما درج العلماء منذ مرتين نوت، خلال الحرب العالمية الثانية على تسمية هذه الأسفار التاريخ الاشتراعي.

١ - الأنبياء في العهد القديم

أ - في التوراة العبرية

سمّى التقليد اليهودي «أنبياء» مجموعة الأسفار التي تمتدّ من سفر يشوع الى ملاخي. ونحن نجد في هذه المجموعة عددًا كبيرًا من الفنون الادبية: هناك الكرونيكات الرسمية في البلاط الملكي ولوائح بأسماء الأشخاص كما بأسماء الأمكنة التي تقوم فيها المعابد «والمكتبات». وهناك بصورة خاصة أخبار ذات طابع شعبي، حيث يجد التاريخ امتداده في أخبار ملحمية تمجّد بطلاً من الأبطال أو قبيلة من القبائل أو تنشد معبدًا من المعابد. وهناك أخيرًا كتب نسبت الى نبيّ محدّد: أشعيا، ارميا...
وداخل «الأنبياء» جعل التقليد اليهودي قسمة داخل هذه المجموعة المتنوعّة. فميّز بين الأنبياء الأوّلين (أو: السابقين) الذين اعتدنا أن نسميهم «الأسفار التاريخية» (يش، قض، صم، مل)، وبين الأنبياء الآخرين (أو: اللاحقين) الذين هم أشعيا، ارميا، حزقيال، الاثنا عشر والذين نسميهم بالمعنى الحصري الأنبياء. لا نفهم هذه القسمة على المستوى

الزمني، كما لو أن يش، قض... دوّنت قبل أش، إر... بل على المستوى الترتيبي داخل الكتاب المقدس الذي جعل «الاسفار التاريخية» قبل الأسفار النبوية.

ب – النبؤة والأنبياء

عرف الشرق القديم الظاهرة النبوية منذ الألف الثاني: نساء ورجال يدخلون في حالة اختطاف فيتكلّمون باسم الإله الذي أرسلهم. اللغة هي هي والتعابير لا تختلف بين عالم التوارة وسائر آداب الشرق القديم. غير أن «النبوءة» التي ظلّت هامشية في الشرق، قد اتخذت في اسرائيل بُعدًا هامًا فطبعت بطابعها النظم السياسية والبنى الاجتماعية. فالأنبياء في اسرائيل يحملون اسمًا معروفًا حتى في أوساط الملك. لا شك في أن هناك جماعة الأنبياء (بني الأنبياء) الذين نجهل اسماءهم والذين نشطوا بصورة خاصة في زمن صموئيل. ولكن هناك أيضًا أنبياء ذوي شخصية فذّة، تحلّوا بسلطة جاءتهم بفضل علاقتهم المباشرة مع الله.

فأخبار الدعوة التي تحتلّ قلب أسفار الأنبياء، والرواية التي يوردها النبي أو أحد المقربين إليه عن أوقات مهمة من حياته، كل هذا يهدف الى إعطاء رسالته وتعليمه طابع الصدق والصحة. وكلمة «نبي» التي حلّت محل كلمة «رائي» (صم ٩ : ٩) تجعلنا قريبين من «نبع» و «نبغ» و «نبث» وكل هذا يعني خرج بعد أن كان خفيًا، وظهر وبرز. هذا هو وضع كلمة الله في فم النبي الذي يسمّى أيضًا «رجل الله». النبي هو رجل دعاه الله وكلّمه، فكانت كلمته وسيلة فعّالة داخل رسالته وداخل الجماعة التي يتوجّه إليها.

ج – لغة الأنبياء وكلامهم

كيف يدخل الأنبياء «بلاغ» الله الى المؤمنين؟ هناك الحركة أو العلة النبوية. وهناك الالتزام السياسي أو الحربي. وهناك بصورة خاصة الكلمة والخطبة النبوية التي تلجأ الى كل أشكال الكلام. فالقولة النبوية هي العنصر الأكثر تواترًا: هذا ما قاله الله. ونجد أيضًا الخبر والمثل والقصيدة. ومضمون هذه الأمثال يتنوّع تنوّع الأشكال، ولكن كلمة النبي تبقى كلمة الله في وقت محدّد من أوقات التاريخ.

ارتبط الأنبياء بالله ارتباطًا أساسيًا وعميقًا، كما ارتبطوا بالتاريخ الذي يعيشون فيه. هم لا «يتنزهون» في عالم النظريات، بل يلتصقون بالواقع اليومي ويحاولوا أن يلقوا عليه ضوء

كلمة الله. إن النبي مقتنع بأن يشرف على التاريخ، وإنه يمسك الممالك بيده. وهو مقتنع بالدور الذي يلعبه كل شعب وكل انسان في المجتمع. لهذا يذكرنا النبي بهذا اليقين، فيحرّض ويحذّر ويوبّخ ويعزّي ويشجّع. إنه يتكلّم في وضع ملموس، وهذا ما يجعل كلمة الله تدخل في واقع معيّن. ولكن بما أنه يقدّم كلمة الله، فهذه الكلمة لا تنحصر في وقت معيّن وزمن محدّد. إنها تتجاوز الظروف المباشرة فتصل الى جميع البشر فيسمعونها وينقلونها.

إنتشرت النبوءة أولاً عن طريق الشفاه. وحفظتها ذاكرة الشعب حيّة وفاعلة فيه. وبعد هذا، دوّنت بيد النبي أو بيد أحد تلامذته (أش ٨:١٦؛ إر ٣٦: ٤ ي). وتجاوب نقل أقوال الأنبياء مع حاجتين: أن نحافظ عليه في الشكل الذي وصل إلينا احترامًا للنبيّ الذي تلفّظ بكلماته، وإكرامًا للرب الذي أوصى به. أن نؤونه، أن نقرأه الآن. فنضمّ الى أقنوال النبي الأصلية أقوالاً جديدة تراعي الروح التي كتبت فيها وتفسرّ التعليم «القديم» فينتقل من السلف الى الخلف في لغة يفهمها الناس اليوم. فما قاله الأنبياء في وقت من الأوقات يخصّ الشعب كله الذي يقرأ تاريخه في ألاقوال النبوية، ويجد في رجال الله هؤلاء حافزًا على الأمانة لنداء الله اليوم إذًا سمعتم صوته...

د – أسفار الأنبياء

وجمعت أقوال الأنبياء ساعة تلفظّ بها رجال الله. جمعت بالتتابع فبدت في إضمامات صغيرة ترافقها عناوين خاصة داخل الأسفار النبوية. ولكن يبدو أن عمل تجميع عظيم قد تمّ خلال المنفى وبعده، وذلك لأسباب عديدة: زال هيكل أورشليم، وزالت معه نظم كالملكية. وهذا ما دفع الجماعة المؤمنة الى التشبصّ بالوثيقة المكتوبة كسلطة تكون قاعدة الايمان والممارسة الدينية. ثم إن الأحداث بيّنت كم خطئ الشعب حين لم يعبأ بأقوال الأنبياء. حينئذٍ جُمعت هذه الأقوال ليستخلص المؤمنون منها العبرة ممّا حدث.

وأشرف مبدآن على هذه القراءة الجديدة: راعى «الجمّاع» التاريخ فضمّوا أقوال النبي في ترتيب كرونولوجي زمني. كما أنهم أدخلوا في النصوص ترتيبًا منهجيًا، فجعلوا من جهة الأقوال التي تدين شعب اسرائيل وسائر الشعوب، ومن جهة ثانية جعلوا المواعيد وما فيها من رجاء. فكانت نتيجة تطبيق هذين المبدأين (اللذين لم يتوافقا دومًا) بعض الفوضى التي تحيّر القارئ فتطلب من «الدارس» أن يحلّلها تحليلاً أدبيًا علّها تصبح واضحة.

إذا عدنا مثلاً الى سفر أشعيا، عرفنا أن ف ١ - ٣٩ تعود الى القرن الثامن، أما ف ٤٠ - ٥٥ فتعود الى حقبة اخرى وهي تبيّن لنا ان كلمة الله الأخيرة هي الخلاص وإعادة البناء. وإذا عدنا إلى حزقيال سنجد الترتيب عينه أو بالأحرى «الفوضى» عينها. هنا نلاحظ ان الأقوال على الدينونة مسيطرة في الفترة السابقة للجلاء. ولكن بعد المنفى، سيشدّد الأنبياء على عهد جدّده الله فتأسس في الطاعة للرب ومحبته. هذه بشكل نظري. أما الواقع التاريخي فيدلّ على تداخل بين اعلان الدينونة ومواعيد الخلاص.

حين نتأمل في مضامين الأقوال النبوية، نستطيع القول إنها وجّهت الأفكار الى الماضي كما الى المستقبل. فالتاريخ الذي يعيشه الأنبياء يفسّرونه على ضوء بعض التقاليد الماضية. مثلاً الخروج من مصر، اختيار داود ونسله. وهذان الواقعان الآتيان مع الماضي يجعلان المؤمنين ينظرون الى المستقبل. فالشعب ما زال يسير مع الرب. مسيرته لم تتوقف. وهو يعيش «خروجه» من خلال طقوس الفصح. أما الملكية الداودية فهي انطلاق لملكية نهائية للملكية المسيحانية. لم نعد أمام ملك عابر، بل ذاك « الملك» الذي يختاره الله ويمسحه قبل أن يرسله باسمه ليحمل الى الشعب الخلاص الأخير الذي لا شرّ بعده ولا موت ولا ألم.

٢ - الأسفار التاريخية

أ - الوجهة النبوية

وهكذا ننطلق من «الأنبياء» بالمعنى الحصري لكي نقرأ الأسفار التاريخية التي ضمّها «القانون» (لائحة الكتب) العبري ضمًا عضويًا الى أسفار الأنبياء. ما الذي يدفعنا الى مثل هذه القراءة؟

في هذه الأسفار (اي: الأنبياء الأوّلين) نرى أن الأنبياء يحتلّون مكانة مميّزة. فإذا عدنا الى كتاب الملوك (١ مل + ٢ مل) مثلاً، نجد أن نصف فصوله تقريبًا مكرّسة لأخبار يلعب فيها الأنبياء الدور الأول. أحيا الشيلوني سيكون قرب يربعام وايليا والبشاع مع أحاب. ميخا بن يملة سيكون ذاك النبي الصادق الذي ينبّه ملكي يهوذا واسرائيل الى الشر الذي ينتظرهما. أما أشعيا فسيلعب دورًا كبيرًا تخلّى عنه أحاز، كما سيكون قرب حزقيا.

في هذه الاسفار نلاحظ أهمية الخطب التي وضعت في فم يشوع وصموئيل وسليمان وعدد من الأشخاص الذين نجهل اسمهم. فيشوع مثلاً هو العامل في خط موسى. وهو

يدعو الشعب الى الأمانة للعهد كما فعل سائر الأنبياء. وصموئيل هو الرائي، بل هو النبي الذي يوجّه شعبه نحو النظام الملكي، ولا يخاف الملك شاول، بل يوبّخه على خيانته لأوامر الرب. وسليمان يوجّه الأحداث في صلاته يوم تدشين الهيكل. ارتبطت الأقوال بالأعمال في أسفار الأنبياء اللاحقين، مع سيطرة الأقوال. وارتبطت في اسفار الأنبياء السابقين مع سيطرة الأعمال. وفي كلتا الحالتين، كان الحكم الأخير لكلمة الله يشهد لها البشر ويحاولون أن ينظروا الى حياتهم على ضوئها.

والملاحظة الثالثة. انطلق تقليد من العالم اليهودي الرسمي، فاعتبر أن أسفار التاريخ الاشتراعي (يش، قضى، صم، مل) قد ألّفها الأنبياء. هذا ما يعلنه فلافيوس يوسيفوس. ويؤكّده التلمود الذي يقول إن سفر يشوع دوّن بيد يشوع، وتكمّل بعد موته بيد أليعازر وفنحاس. وإن صموئيل دوّن سفر القضاة وكتاب صموئيل. ثم جاء النبيان جاد وناتان ودوّنا الأحداث التي جرت بعد موته.

أيكون أن الأنبياء (وسيتبعهم الحكماء) قد دوّنوا بعض التقاليد الوطنية القديمة، بما فيها تلك المتعلّقة بأسفار موسى الخمسة؟ الأمر ممكن. ولنا في ذلك شهادة غير مباشرة نقرأها في كتاب الأخبار فهو يذكر في مراجعه ما دوّنه الأنبياء صموئيل وجاد وناتان وشمعيا وعدو.

والملاحظة الرابعة تدور حول المكانة التي يحتلّها الأنبياء في هذه الأسفار التاريخية. نحن نجدهم في بداية الملكية مع صموئيل وناتان وجاد. خلال انفصال القبائل العشر عن اورشليم مع أحيا وغيره من الأنبياء. ساعة الخطر الأرامي والتلفيق الديني في عهد أحاب مع ايليا واليشاع. ساعة الهجمة الأشورية مع أشعيا. وساعة اكتشاف كتاب الشريعة سنة ٦٢٢، أرسل الملك يوشيا من يسأل النبيّة حلدة.

كل هذه الأحداث الهامة تتعلّق بنبي واحد أو بأنبياء عديدين. وهي كلمة الله توجّه هذه الأحداث، بل ترتّبها و «تخلقها». ساعة حصلت، لم يكن ربّما النبي «واعيًا» كل الوعي للرباط بين كلمته والتاريخ، وان تكن علاقته بالله تعطيه مثل اليقين. ولكن مع مرور الزمن، صار هذا الرباط موضوع صياغة منهجية منسّقة. مثلاً، لاحظ أشعيا الثاني تقابلاً بين أشياء قديمة أعلنها الأنبياء، وبين أشعيا يراها تتحقّق أمام عينيه، فأعلن سمّو الله ووحدانيته وقدرته. وحين سيعيد دانيال قراءة كتب الأنبياء سيجد فيها الهامًا ليقدّم لاهوت تاريخ يظهر فيه الله أنه سيد الزمن.

ب – الوجهة التاريخية

قدّمت هذه الاسفار تفسيرًا نبويًا للأحداث. غير أن هذا التفسير لا يتعارض والقيمة الوثائقية. هنا نتطلّع الى ارتباط هذه الأسفار بسفر التثنية. فهذا السفر يمتلك وجهتين. وجهة أولى تنظر الى البنتاكوس وتقدّم خاتمته. ووجهة ثانية تنظر الى «الأنبياء الأولين» فتبدو بشكل مقدّمة لهم. ومهما يكن المحيط الذي ولد فيه سفر التثنية، فقرابته بالأنبياء لا شكّ فيها. هذا السفر هو حبل التواصل بين موسى والأنبياء، وهو يقدّم «للمؤرخ» الاشتراعي النور الذي يساعده على قراءة تاريخ شعبه منذ الدخول الى أرض كنعان مع يشوع، الى الأمل بعودة الشعب من خلال الوضع الجديد الذي يعيشه الملك يوياكين في ضيافة ملك بابل.

نحن أمام مؤرخ فيه أو أمام مؤرخين عديدين دوّنوا أسفار الأنبياء الأوّلين. ويتحدّث بعض الشراح عن مجموعة كاملة أو عن مدرسة توالى فيها المعلّمون خلال فترة طويلة من الزمن. اما الموضوع الأساسي فهو الرجاء بالمستقبل. وهذا ما نستشفه من نهاية سفر الملوك الذي يرينا الملك يوياكين وقد حصل على العفو، فسمع كلامًا طيبًا، وارتفع عرشه على سائر العروش (٢ مل ٢٥ : ٢٧ – ٢٨). هذه العلامة تدل على أن الوعد الذي وجّه التاريخ لا يزال حاضرًا. كما تدل على أن الضيق الحاضر هو حصيلة سلسلة طويلة من الخيانات. وهكذا يلتقي «المؤرخ» مع الأنبياء الذين رأوا في التاريخ سلسلة من الأحكام يدين بها الله شعبه، وسلسلة من البركات تبرهن على أنه عفا عن خطاياهم.

سنعود الى الوجهة التاريخية في القسم التالي من هذا الفصل. ولكننا نقول إن هذه الشميلة التاريخية التي اسمها «الأنبياء الأولون» يمكن أن تولد حين يتحقّق الوعد بعد مخاض طويل وانتظار عسير. كما يمكنها أن تولد ساعة يشاهد المؤمنون دمار ماضٍ مجيد استندوا اليه خلال أجيال عديدة. دعا الأنبياء الشعب الى العودة من أجل الخلاص. غير ان هذه العودة لا تعني رجوعًا الى زمن موسى وصموئيل وايليا. فهناك العهد مع داود الذي خانه عدد من ملوك يهوذا واسرائيل، ففضّلوا سياسة المعاهدات والكتل على الاستناد الى موضع الله في شعبه. ولكن يبقى أن الملكية هي النافذة التي بها دخل شعب اسرائيل في صراع مع سائر الممالك ليكون شاهدًا وأداةً لمملكة من نوع آخر، هي مملكة يسوع المسيح. ولكننا نعود الى التاريخ.

٣ – عمل المؤرخ الاشتراعي

نستطيع القول إن هناك تيارين قد أشرفا على ما يسمّى أسفار الشريعة الخمسة (تك، خر، لا، عد، تث) والأسفار التاريخية (يش، قض، صم، مل، أخ، عز، نح): التيار الكهنوتي، وسوف نعود اليه في فصل لاحق. والتيار الاشتراعي الذي طبع بطابعه أسفار الشريعة وسيطر على سفر التثنية، كما ألهم كتابة أسفار يشوع والقضاة وصموئيل والملوك.

أ – تدوين التاريخ الاشتراعي

لا شك في أن التاريخ الاشتراعي «عرف وحدات أدبية قديمة. مثلاً، دورة جدعون، دورة يفتاح، دورة شمشمون. وهناك ما يتعلّق بصعود داود الى العرش. ولكن كل هذه الوحدات قد أعيدت صياغتها كليًا أو جزئيًا بيد المؤرخ الاشتراعي. مثلاً هناك يش ١:١ – ١٨ وفيه دعوة للعبور الى أرض كنعان. غير أن الأسلوب هو أسلوب سفر التثنية: «تشدّد وتشجّع، فإنك أنت تورث هذا الشعب الأرض التي اقسمت لآبائه أن أعطيهم إياها. تشدّد وتشجّع لتحرص على العمل بكل الشريعة التي أمرك بها موسى عبدي» (آ ٦ – ٧). ونستطيع أن نقول الشيء عينه عن يش ٨: ٣٠ – ٣٥ الذي يحدثنا عن يشوع الذي دوّن على حجارة أحكام الشريعة كما وصلت اليه من موسى.

يبدأ المؤلف الاشتراعي في تث ١:١ – ٤: ٣٩ ويمتد حتى تث ٣١: ١ – ١٣. ولكننا نجده في يش وقض وصم ومل. فاذا تحدّثنا عن الأمور الكرونولوجية، وجدنا نفوسنا في وضع يلي اصلاح يوشيا، ملك يهوذا، سنة ٦٢٢، ويمتدّ عبر الجلاء البابلي حتى أواسط القرن السادس ق. م. لا شك في أن عمل المؤرخ الاشتراعي شكل الحصيلة الملموسة لاحتجاج أنبياء قبل المنفى، وبين القرنين التاسع والسادس، ضد التلفيق الديني: فهناك الايمان التقليدي بيهوه الذي تعيشيه مجموعات بدوية قديمة قد تحضّرت، وهناك ايمان أهل كنعان الاصليين. مزج بنو اسرائيل بين الاثنين، فراى الأنبياء في هذا المزج أسباب الانحطاط الديني والأخلاقي والاجتماعي والسياسي في شعبهم. وهنا نفهم تسمية النبياء الأولين لهذه الأسفار التاريخية: نحن أمام تفسير لتاريخ الشعب القديم بمساعدة عناصر تكوّن الكرازة النبوية.

ب - هدف المؤرخ الاشتراعي

ليس هدف المؤلف الاشتراعي جملة وتفصيلاً أن يجمع ويدوّن بأكثر ما يكون من الموضوعية (كما يقول المعاصرون) أحداثًا تعينه على بناء وضع معيّن. نحن بالأحرى أمام مؤلف يبيّن للجماعة مصيغة أعمال الله عبر تاريخ البشر، وبالأخص عبر «شعبه المختار». وهذا يظهر بوضوح في يش ٢٣: ٣، ١٤. قال يشوع: «قد رأيتم كل ما فعل الرب الهكم من أجلكم... أنتم تعلمون بجميع قلوبكم وجميع نفوسكم أن لم تسقط كلمة واحدة من جميع الكلمات التي قالها الرب الهكم في شأنكم» (أي: تمت كل كلمة). ونقرأ في يش ٢٤: ٨ - ١٤ مشروع الله وما فعله من أجل شعبه.

حين أحال «المؤرخ» قراءه أو سامعيه الى التقاليد القديمة، لم يتوخَّ روح البحث والتنقيب، بل تقديم صورة عما فعله الله من أجل شعبه: أعطاه ملكًا يحكم فيهم. ومدينة مقدسة تجمعهم هي أورشليم. وأعطاهم أرضًا يمكنهم أن يحافظوا عليها إذا كانوا أمناء لشريعة الله، وإلا فسوف يخسرونها. عطايا الرب مرتبطة بحياة حسب وصايا الرب. هذا ما شدّد عليه سفر القضاة. حين يتخلّى عنه الرب يسلّمه الى أيدي أعدائه. وحين يعود الى الرب في توبة صادقة ويتخلّى عن الآلهة الكاذبة، يرسل إليه الرب مخلصًا أو «قاضيًا» يقضي في أرض الرب ويرتّب أمور الشعب. هذا هو تعليم سفر التثنية كما استوخاه المؤرخ الاشتراعي ليعيد صياغة مواد عديدة وصلت اليه من هذه القبيلة أو تلك، من هذا المعبد أو ذاك.

حين دوّن التاريخ في صيغته النهائية، كان الحاضر مؤلمًا وهو ينذر بالكارثة القريبة أو هو يصوّر حالة من الضيق يعيشها الشعب. والمستقبل كان مظلمًا بعد أن ذهب الملك وصفوة الشعب الى المنفى. خراف لا راعي لها، هكذا بدا سكان أورشليم ويهوذا. انطفأ السراج في شعب الله، فما العمل؟ لا بد من العودة الى التقاليد الدينية القديمة بعد أن جُمعت و «نُشرت». وهكذا نستقي قوى جديدة. هكذا يتجدّد ايماننا وينتعش رجاؤنا، فنتطلع الى المستقبل القريب الذي فيه يتدخل الله. وكما فعل خلال خروج شعبه من مصر، سيفعل حين يعيده من بلاد الرافدين الى أورشليم.

فالمواعيد القديمة، وتأكيدات الايمان التقليدي حول اختيار الله لشعبه، والشهادات على أعمال الله العظيمة في الماضي، وفعل الايمان خلال ليتورجيا نحتفل فيها بالعهد مع

الله، كل هذا لم يزل، بل بقي مثل النار تحت الرماد. لا شك في أن هناك ظلمة سبّبها الحكم الذي أعلنه الأنبياء قريبًا. ولكن أقوال الأنبياء تستطيع أن تكون أساسًا لإعادة البناء، شرط أن يتصرّف بجدية مع العناصر الاساسية التي نجدها في تعليم الأنبياء، وذلك بالتوبة وبتكريس جديد يعود بالشعب الى عبادة الله الواحد.

ج - مكان وزمان التاريخ الاشتراعي

من دوّن هذه «العمارة» الضخمة التي هي التاريخ الاشتراعي؟ هل هناك شخص واحد، أم أشخاص عديدون، أم مدرسة توالى فيها «المعلمون» وتلاميذهم يتأملون في الأحداث على ضوء تعليم الأنبياء؟ لا نجد جوابًا على ذلك. المهم أننا أمام كلمة الله كما توجّهت الى شعب الله. لا شك في أن زمن التأمل والتدوين كان طويلاً. وهذا ما يدلّ على أننا أمام عمل جماعي. ولكن ترتيب «المؤلف» الاشتراعي وتوجهه يجعلنا نقول انه وجد في النهاية يد واحدة رسمت الخط الأساسي فاختارت الأحداث التي تلقي الضوء على الفكرة الأساسية التني تعيد الأمل الى شعب تشتّت وكاد يضيع هويته. لا، لم يذكر الكاتب كل الأحداث. كما أنه وضع تلك التي ذكرها في الإطار الذي جعله أمامه. هو يريد أن يقدّم تاريخًا دينيًا لا تاريخيًا دنيويًا. فإن أردنا معلومات ترضي فضولنا فما لنا إلا العودة الى «الأرشيف» المحفوظ في المعابد، ثم في البلاط الملكي. هو يريد أن يشدّد على البعد العلوي لتدخل الله من أجل شعب يقوده بواسطة كلمته ليكون له شاهدًا في العالم.

ونتساءل: أين دوّن التاريخ الاشتراعي؟ الجواب الأول: في فلسطين. ولكن هناك براهين تحيلنا الى الموضع الذي إليه هجّر الشعب الى أرض بابل. فالتلميحات الى المنفى البابلي عديدة. فإذا عدنا مثلاً الى يش ٢٣: ١٣ - ١٦، نجد أنها تشدّد على إمكانية طرد اسرائيل من أرضه. وهناك فعل «باد»، «هلك». سيتيه الشعب ولا هدف له، بعد أن يطرد، ثم يهلك في أرض غريبة. نحن هنا على نقيض ما نقرأ في الاعتراف الايماني في تث ٢٦: ٥ - ٩. كان بنو اسرائيل تائهين فعمل الله من أجلهم وأعطاهم هذه الأرض.

ونجد مثلاً آخر يدلّ على ارتباط التاريخ الاشتراعي بزمن المنفى، في صلاة سليمان ساعة تدشين الهيكل. قال سليمان: «وإذا خطئ اليك فسلمته اليك الى أعدائه وسباه السابون الى أرض أعداء بعيدة أو قريبة. ثم رجع الى نفسه في الأرض التي سبي اليها وقال: قد

خطئت... فاسمع من السماء مكان سكناك «(١ مل ٨: ٤٦ – ٤٩). أجل، ان التاريخ الاشتراعي لم يتوّجه بدرجة أولى الى الذين بقوا على أرض الوطن: فقد أعطاهم البابليون أرضًا ما كانوا يملكونها (إر ٣٩: ١٠) فما تمنوا يومًا من الأيام أن يعود المنفيون ويطالبونهم بأرض اغتصبوها. لا. لم يدوّن هذا التاريخ الا للذين يعيشون في المنفى البابلي. هم يعرفون دينونة الله ويتحملّون نتائجها ولكنهم يتطلّعون الى خروج جديد من أرض «العبودية» «والى دخول» جديد الى أرض الموعد. والخيار هو هو: أمانة تامة للرب وسط عالم وثني. عدم اندماج مع الآخرين لا سيّما على المستوى اللاهوتي والديني. هذا ما يعيشونه في بابل بانتظار عيشهم بعد العودة الى أرض كنعان.

نحن ندهش من جهة لهذا العمل الضخم الذي قام به المؤرخ الاشتراعيّ، لهذه الشميلة التاريخية والفلسفية واللاهوتية التي لا مثيل لها في عالم الشرق القديم. وندهش لهذا الايمان القوي الذي لا يستسلم أمام قضيته الخاسرة، بعد أن ضاعت المدينة والهيكل والملك، بل لا يزال يترجّى بإعادة بناء الشعب، مع أنه لم يبق خلال الاحتلال الفارسي إلا دويلة صغيرة جدًا. هي مملكة يهوذا. هي دويلة ولكنها لا تتمتع إلا بالاستقلال الديني، لا بالاستقلال السياسي والعسكري. ولقد كانت في وقت من الأوقات خاضعة لحاكم يقيم في السامرة.

ومن جهة ثانية، نبقى متحيرين بسبب بعض التشويهات التي نجدها في هذه المحاولة التاريخية الضخمة. لا شك في أننا أمام أول الكتب التاريخية. ولا ننسى أن الهدف الديني جعل الكاتب يهمل أمورًا هامة، ويشدّد على أمور أقلّ أهمية ليكون أمينًا لخط سفر تثنية الاشتراع. فيوشيا الملك الذي أراد أن يصدّ الزحف المصري فقتل سنة ٦٠٩، لا يذكر من أعماله إلا اصلاحه الديني. وأجاب ذاك الملك العظيم في اسرائيل والذي دخل في حلف ضد أشورية فقاد ألفي مركبة وعشرة الآف مقاتل، أحاب هذا يصفه الكاتب بأنه صنع الشر في عيني الرب.

وإذا عدنا مثلاً الى سفر يشوع، نرى أن الكاتب أعطى أبعادًا جديدة لتاريخ احتلال كنعان بيد بني اسرائيل فقدّمها في نظرة متفائلة لا نجدها في بداية سفر القضاة. نظر الى الأمور حسب البعد العمودي، بُعد تدخّل الله كما عرفه أيّام الملكية الداودية. ولم ينظر حسب البعد الأفقي، بعد تدخّل الانسان وما في عمله من صعوبة. في الواقع، لم يكن

احتلال الأرض بهذه السهولة وهذه السرعة. تغلغل الأتون من مصر عبر الجنوب والشرق. أقاموا في الجبال والمرتفعات الفارغة من السكان. وامتدوا شيئًا فشيئًا نحو السهل ونحو المدن. وظلّ الكنعانيون يقيمون مع بني اسرائيل جنبًا الى جنب.

إن هذا الوضع يفرض على المؤرخ فطنة كبيرة في التعامل مع المواد التي بين يديه. ولكننا لا نستطيع القول أن لا قيمة تاريخية للكتاب. هناك صدق لا غبار عليه لدى المؤرخ الاشتراعي. كما أن هناك طريقة اختيار للمواد توافق الهدف الذي وضعه الكاتب نصب عينيه. ليست المواد حصيلة المخيّلة. وهو لم يخترها بصورة اعتباطية. فهناك تماسك في اختيار بعض المواد كما في استبعاد مواد اخرى. وهذا ما يظهر بوضوح خاص في كتاب الملوك حيث يحيل الكاتب القارئ الى مراجعه وهي حوليات ملوك يهوذا واسرائيل.

كان باستطاعة معاصري «المؤرخ» الاشتراعي أن يتحققوا من صحة ما ورد في الكتاب. أما نحن فلا نستطيع أن نعود الى هذه المراجع بعد أن ضاعت ضياعًا كلّيًا.

خاتمة

هذه نظرة سريعة الى من سميناهم الأنبياء الاولين. فأسفار يشوع والقضاة وصموئيل والملوك دوّنت على ضوء كلام الأنبياء، وفيها لعب الأنبياء دورًا كبيرًا في توجيه الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية. وسمّاهم التقليد اليهودي في التاريخ الاشتراعي لأنهم دوّنوا على ضوء سفر تثنية الاشتراع الذي يشدّد على البعد الواحد على أهمية مدينة أورشليم، على الأرض التي أعطيت لنا مجانًا فخسرناها بخطيئتنا. وهي تعود الينا اذا تبنا الى الرب توبة صادقة.

تلك كانت لمحة الى هذا التيار الاشتراعي الذي بدأ في زمن الملكية وامتدّ حتى الجلاء وبعده. وها نحن ندرس الاسفار التي تركها لنا بالتفصيل، بانتظار أن نعود الى تيار آخر هو التيار الكهنوتي الذي ترك لنا أسفار الأخبار وعزرا ونحميا.

الفصل التاسع

سفر يشوع

أ – المقدّمة

سفر يشوع هو أوّل الكتب التاريخية (يش، قض، ١ و٢ صم، ١ و٢ مل) التي تروي أحداثًا جرت في شعب إسرائيل منذ الدخول إلى أرض كنعان إلى زمن الجلاء في القرن السادس ق م. ويسمّي التقليد العبراني هذه الكتب الأنبياء الأوّلين أو الأنبياء السابقين تاركًا تسمية الأنبياء اللاحقين إلى أشعيا و إرميا وحزقيال والاثني عشر. فكتّاب يش وقض وصم ومل يقدّمون الأحداث على ضوء أقوال الله ويعطونها تفسيرًا دينيًا. فالتاريخ الذي نقرأه في هذه الكتب هو تعليم حياة في الإيمان. والكاتب الملهمَ يتأمّل في هذه الأحداث ويوجّه روايتها من خلال نظر الله، وهكذا يصبح التاريخ تاريخَ شعب الله.

عنوان الكتاب هو يشوع، وهو اسم الشخص الأوّل الذي نشاهده على مسرح الأحداث. معنى اسمه: الرب يخلّص. ولقد حدّثتنا التقاليد الكتابية عن يشوع بن نون، مساعد موسى (خر ٢٤ :١٣؛ ٣٣ :١١؛ عد ١١ :٨) وقائد قوّات بني إسرائيل في حربهم على بني عماليق (خر ١٧ :٨ – ١٦). رافق موسى إلى الجبل، وحضر تسلّم الوصايا (خر ٢٤ :١٣؛ ٣٢ :١٧) وكان حارسًا لخيمة الاجتماع (خر ٣٣ :١١). كان اسمه هوشع (أي: الخلاص) وكان من قبيلة إفرائيم (عد ١٣ :٨، ١٦) وممثّلها بين الجواسيس الذين ذهبوا يجسّون الأرض. رفض مع كالب تخاذلَ رفاقه، واقترح على موسى البدء بالمعركة (عد

١٣ : ٣٠؛ ١٤ : ٦، ٣٠، ٣٨). عيِّن فيما بعد خلفًا لموسى وأُعطي سلطاته (عد ٢٧ : ١٥ - ٢٣)، فقاد الشعب إلى أرض كنعان بعد موت محرّر إسرائيل (تث ٣٤ : ٩).

تبدأ رواية الأحداث في سفر يشوع بالأمر الذي أعطاه الرب ليشوع ليعبر الأردن ويُسكن شعب إسرائيل في الأرض الموعود بها للآباء. فدفع القائد الجديد جيشَه بحميّة إلى القتال. وبعد حملات سريعة انتصر فيها على العدوّ، احتلّ وسط أرض كنعان وجنوبها وشمالها (ف ١ - ١٢) ثمّ اقتسمها بين القبائل (ف ١٣ - ٢١). وبعد أن أطلق المحاربين الآتين من شرقي الأردن، وجّه خطبتين إلى الشعب ثمّ مات ومات أيضاً أليعازر رئيس الكهنة (ف ٢٢ - ٢٤).

تشكّل هذه الأحداث التتمّة الزمنية للتاريخ المقدّس الذي رَسَمت خطوطَه الأولى أسفارُ الشريعة الخمسة. قاد موسى قبائلَ إسرائيل إلى عتبة أرض الميعاد وفرض عليهم شريعة. فإن عملوا بها عاشوا أيّامًا طويلةً في الأرض التي وعد بها الله إبراهيم إسحق ويعقوب (تث ٣٠ : ١٥ - ٢٠). استطاع موسى أن يرى من بعيد الأرض المرغوبة، ولكنّه لم يدخلها فمات على أبوابها (تث ٣٤ : ١ - ٥). وسيشدّد سفر يشوع دومًا على أنّ الله أتمّ مواعيده، ويذكّر الشعب أنّ عليه أن يلتزم بما وعد به الله. أجل، سيمتلك الشعب الميراث المنتظر الذي يمنحه له الله، ولكنّه لا يحتفظ به إلاّ إذا كان أمينًا لشريعة موسى. وهكذا يضع الكاتب القبائل أمام مصير من السعادة أو الشقاء يتعلّق باختيارهم الله أو الآلهة. تبدأ هذه المغامرة الطويلة مع سفر يشوع وتمتد في كتابَيْ القضاة وصموئيل، وتنتهي بالشقاء مع كتاب الملوك في منفى بابل.

متى وقعت الأحداث التي يكلّمنا عنها سفر يشوع؟ إذا أخذنا برأي معظم الشرّاح القائلين إنّ الخروج من مصر حصل خلال القرن الثالث عشر، فيكون أنّ دخول أرض كنعان قد تمّ حوالي السنة ١٢٠٠ ق م. يتركّز سفر يشوع على احتلال البلاد، ولكنّنا لن نبحث عن تقارير تفصّل معارك الاحتلال وتطوّرات الأوضاع. فالكاتب لا يهتمّ أوّلاً بهذا الأمر، بل بتقديم تاريخ الشعب المقدّس. يعود بنو إسرائيل إلى الماضي فينشدون مواعيد الله التي تمّت. قال الرب كلمة في الزمن القديم، وما تنكّر لها، ووعد وعدًا فنفّذه. قال ليشوع: «قم الآن واعبر الأردن هذا، أنت وكل هذا الشعب إلى الأرض التي أنا معطيها لبني إسرائيل... تشدّد وتشجّع فإنّك أنت تُورث هذا الشعبَ الأرضَ التي أقسمت

لآبائهم أن أعطيهم إيّاها... تشدّد وتشجّع، لا ترتعد ولا تفزع، لأنّ الرب إلهك يكون معك حيثما ذهبت» (١:٢، ٦، ٩).

ب - بنية سفر يشوع وتصميمه

١ - القسم الأوّل: احتلال أرض كنعان (ف ١ - ١٢)

في المقدّمة نقرأ الترتيبات لعبور الأردن، ونسمع تعليمات الله ليشوع وأوامره للشعب. ثمّ تَرِد أحداث الجلجال وأريحا (ف ٢ - ٦): أرسل يشوع رسلاً إلى أريحا فاستقبلتهم راحاب. ثم عبر وشعبه الأردن، وفي الجلجال ختنهم جميعًا قبل أن يحتفلوا بالفصح. وبعد أن التقى يشوع «رئيسَ جند الرب»، احتلّ أريحا. ونطّلع على جريمة عاكان وفشل بني إسرائيل أمام العي أوّلاً ثمّ الانتصار بعد الاقتصاص من المذنب (٧:١ - ٨:٢٩).

وصعدوا إلى جبل عيبال (قرب شكيم) وهناك بنوا مذبحًا وقدّموا ذبائح وقرأوا شريعة موسى وجدّدوا العهد مع الرب (٨:٣٠ - ٣٥). ويورد الكتاب حيلة الجبعونيين ليقطعوا عهدًا مع بني إسرائيل. وبدأ التحالف ضدّ بني إسرائيل (٩:١ - ٢٧). حينئذ، افتتح يشوع جنوبي كنعان بعد معركة جبعون واحتلّ المدن العديدة (١٠:١ - ٤٣). ثمّ افتتح الشمال بعد معركة ميروم واحتلال حاصور وسائر مدن الشمال (١١:١ - ١٥). وينتهي هذا القسم بخاتمة عامّة عن احتلال كنعان وتعداد للملوك الذين قُهروا (١١:١٦ - ١٢:٢٤).

نجد نوعين من الأخبار في هذا القسم. النوع الأوّل يروي احتلال وسط البلاد، فيطيل الحديث ويُكثر التفاصيل. والنوع الثاني يورد احتلال الجنوب والشمال بطريقة مقتضبة. وكل هذا يرسم أمامنا لوحة حملة عسكرية سريعة عبر أرض كنعان، شارك فيها الشعب كلّه بقيادة يشوع وانتهت بانتصار كامل: قُتل كل الأعداء واحتلّوا كل الأرض. ولكنّ الواقع هو غير هذا، والكتاب يقول إنّ «يشوع حارب جميع أولئك الملوك أيّامًا كثيرة» (١١:١٨). وسنفهم فيما بعد أنّ بني إسرائيل أقاموا في الجبال تاركين السهول للكنعانيين.

ونتساءل: متى دوّن هذا القسم الأوّل من سفر يشوع؟ جُمعت موادّه في خطوطها الكبرى حوالي السنة ٩٠٠ ق م، وردّدها الرواة في الاحتفالات الدينية في أرض يهوذا،

حول معبد الجلجال، المعبد الملوكي (١ صم ١٠: ٨؛ ١١: ١٤ - ١٥). وسيعود إلى هذه التقاليد الشفهية الكاتبُ الأخير فيطبعها بالطابع الاشتراعي الذي يميّز أسفار يشوع والقضاة وصموئيل والملوك.

٢ - القسم الثاني: اقتسام أرض الموعد بين القبائل (ف ١٣ - ٢١)

أمر الرب يشوع أن يقسم بين القبائل أرض كنعان بما فيها المناطق التي لم يحتلّها الشعب بعد. ويذكّرنا الكاتب بما حصلت عليه قبائل رأوبين وجاد ونصف قبيلة منسّى (ف ١٣). ووُزّعت الحصص الأولى في الجلجال (١٤: ١ - ١٧: ١٨) على عشيرة كالب وبني يهوذا وبني يوسف وإفرائيم ومنسّى. ووُزّعت فيما بعد حصص على سائر القبائل (١٨: ١ - ١٩: ٥١) وهي بنيامين وشمعون في الجنوب، وزبولون ويساكر وأشير ونفتالي ودان في الشمال، وأعطيت مدينة ليشوع نفسه. ثمّ عُيّنت مدن الملجأ ومدن اللاويين بحسب فروعهم الثلاثة: قهات وجرشون ومراري (٢٠: ١ - ٢١: ٤٢). وانتهت عملية قسمة الأرض، وأراح الرب شعبه من كل جهة (٢١: ٤٣ - ٤٥).

هذا القسم الثاني من سفر يشوع يسمّى القسم الجغرافي ويتألّف من عناصر عديدة. هناك نصوص تتطرّق إلى اقتسام كنعان: في الجلجال أوّلاً من أجل يهوذا وإفرائيم ومنسى، وفي شيلو ثانيًا من أجل القبائل السبع الباقية. عاد الكتاب إلى الوثائق الإدارية في زمن الملوك وأعطانا صورة عن حالة البلاد بين القرن العاشر والقرن السادس ق م. وهناك تقاليد خاصة ترتبط ببني كالب وببيت يوسف، وهناك مقاطع تتّصل بسفري العدد والتثنية وتتحدّث عن مدن الملجأ والمدن اللاوية واقتسام الأرض الواقعة شرقيّ الأردن.

تردّدت عناصر هذا القسم على مرّ العصور وتحدّدت ملامحها في القرن السادس ق م وفي وقت الجلاء، فأعطتنا صورة تختلف عمّا قرأناه في القسم الأوّل. عرّفتنا إلى مركز تجمع غير الجلجال وهو شيلو، وأفهمتنا أن بني كالب انفصلوا عن الجماعة وحاربوا لحسابهم الخاص (١٤: ٦ - ١٥؛ ١٥: ١٣ - ١٩؛ ق ١٠: ٣٦ - ٣٩)، وبيّنت لنا أنّه حين قسم يشوع الأرض «بقيت أراض للامتلاك كثيرة جدًّا» (١٣: ١ - ٦؛ ق ١١: ١٦ - ٢٣).

٣ - القسم الثالث: الأحداث الأخيرة وآخر ما قاله يشوع (ف ٢٢ - ٢٤)

عادت قبائل شرقيّ الأردن إلى أرضها وأقامت لها مذبحًا. خاف أبناء غربيّ الأردن من انقسام في الجماعة (ف ٢٢). وكلّم يشوع كل بني إسرائيل مرّة أولى فودّعهم وحرّضهم على البقاء أمناء لشريعة موسى وعهدهم مع الله ليجدوا السعادة (ف ٢٣). ثمّ كلّمهم مرّة ثانية

في شكيم. جمع القبائل وذكّرهم بعطايا الرب منذ إبراهيم إلى إعطاء الأرض، وطلب منهم أن يختاروا بين الرب وسائر الآلهة. فكان هذا عهد شكيم (٢٤: ١ - ٢٨). وينتهي سفر يشوع بملحق عن موت يشوع وأليعازر (٢٤: ٢٩ - ٣٣).

يشكّل القسم الثالث (ف ٢٢ - ٢٤) ومقدّمة الكتاب (ف ١) الإطار الذي انتظم فيه القسمان الأوّل والثاني. أسلوبها أسلوب سفر التثنية، وهما يستعيدان الأحكام عن دخول كنعان والتعاليم عن الأمانة للشريعة وعن العبادة المحصورة بالرب الإله. وإذا عرفنا أنّ سفر التثنية أعلن سنة ٦٢٢ ق م في أيّام يوشيا الملك، وتفهّمنا التأثير الذي كان له في سائر الكتب التاريخية، نستنتج الزمن والمحيط اللذين فيهما دوّن القسم الثالث من سفر يشوع ومقدّمته.

ولكن سيلحق الكتاب لمسات عديدة قبل أن يتّخذ شكله النهائي في نهاية الجلاء سنة ٥٣٨.

ج - التعليم الديني في سفر يشوع

نتعرّف أوّلاً إلى شخص خادم موسى ورفيقه إلى جبل سيناء، وخليفته كرئيس لجماعة سيقودها إلى أرض كنعان. كان اسمه هوشع فبدّل له موسى اسمه وجعله يشوع أي الرب يخلّص. وكما كان موسى خادم الرب، كذلك كان يشوع خادم الرب (١: ١) فتابع عمل الرب في شعبه. أجل ما زال الرب يسهر على شعبه بواسطة من يختارهم.

يروي سفر يشوع ما عمله يشوع ليُدخل شعبَه أرض كنعان، ويشير إلى دوره الروحي. في خطبته الوداعية الأخيرة، جمع بني إسرائيل بشيوخهم ورؤسائهم وكتبتهم وقال لهم: «تشدّدوا جدًّا لتحفظوا كلّ ما كتب في شريعة موسى وتعملوا به ولا تحيدوا عنه يمنة ولا يسرة. لا تختلطوا بهذه الأمم الباقية معكم ولا تذكروا اسم آلهتها ولا تحلفوا بها ولا تعبدوها ولا تسجدوا لها، بل بالرب إلهكم تتعلّقون، كما فعلتم إلى هذا اليوم... ولكن إن ارتددتم وتعلّقتم ببقيّة تلك الأمم... تزولوا عن الأرض الطيّبة التي أعطاكم الرب إلهكم إيّاها. وهاءنذا اليوم ذاهب إلى الموت، كما يذهب كل حي على الأرض» (٢٣: ٦ ي). وحين يجمع شعبه في شكيم، سيدفعهم إلى أن يختاروا بين الله والآلهة. قال: «أمّا أنا وأهل بيتي فنعبد الرب. فأجاب الشعب: حاشى لنا أن نترك الرب ونعبد آلهة أخرى. فقال يشوع: لا

تستطيعون أن تعبدوا الرب لأنّه إله قدوس، إله غيور... إذا تركتم الرب وعبدتم آلهة غريبة يسيء إليكم بعدما كان أحسن إليكم. فقال الشعب ليشوع: كلاّ، بل الرب نعبد. فقال يشوع: أنتم شهود على أنفسكم أنّكم اخترتم لأنفسكم الرب لتعبدوه. فقالوا: نحن شهود. حينئذ أخذ يشوع حجرًا ونصبه وقال لكل الشعب: هذا الحجر يكون شاهدًا علينا، فقد سمع جميعَ أقوال الرب التي كلّمنا بها فيكون عليكم شاهدًا لئلاّ تنكروا إلهكم» (٢٤: ١٤ي).

وعاش الشعب ببركة يشوع، فعبدوا الرب كلّ أيّام يشوع وكل أيّام الشيوخ الذين امتدّت أيّامهم إلى ما بعد يشوع ورأوا كل أعمال الرب العظيمة التي صنعها إلى بني إسرائيل (قض ٢: ٧).

ويبقى ذكر يشوع عاطرًا في العهد القديم فيمتدحه يشوع بن سيراخ بهذه الكلمات: «كان يشوع بن نون محاربًا جبّارًا وخلف موسى في وظيفته النبوية. كان كاسمه عظيمًا، فخلّص مختاري الرب وعاقب الأعداء المقاومين له وأورث الأرضَ بني إسرائيل. ما أعظم مجده حين رفع يديه وسدّد حربته على المدن. من قام نظيره من قبله (أو كما تقول العبرية: من استطاع أن يقف في وجهه)؟ ألم ترجع الشمس إلى الوراء على يده...؟ ودعا العليّ القدير حين أحاط به الأعداء من كلّ جهة فاستجاب له الرب» (سي ٤٦: ١ — ٥). سار على خطى القدير، وفي أيّام موسى تصرّف بأمانة هو وكالب بن يفنا... وهما وحدهما نجوا من الموت من بين الست مئة ألف رجل، ودخلا إلى أرض تدرّ لبنًا وعسلاً (سي ٤٦: ١ — ٨).

أمّا العهد الجديد فيرى في يشوع ذلك الذي أدخل بني إسرائيل أرض الميعاد (أع ٧: ٤٥؛ عب ٤: ٨).

وهذا ما يقودنا إلى الحديث عن الشخص الرئيسي في سفر يشوع وهو أرض الميعاد. فما كان موضوع وعد في أسفار الشريعة تحقّق الآن. من أجل هذا، تكلّم بعض الشرّاح عن الأسفار الستة جامعين سفر يشوع بالأسفار الخمسة. فالأرض هي موضع أمانة الله لشعبه وأمانة الشعب لإلهه. الأرض عربون العهد بين الله والشعب. ليست رمزًا جامدًا، إنّها دعوة حيّة وملحّة تتوجّه إلى الإنسان ليلتقي بما خلقه الله من خير ويقدّسه. واحتلال أرض كنعان واقتسامها بين بني إسرائيل، يُتمّان وعد الله الذي قطعه للآباء وجدده لموسى. لهذا تحدّث

سفر يشوع مطوّلاً عن هذه الأرض بحدودها وسهولها وتلالها. نحن نقرأ هذا التصوير فنملّ، ولكنّ الكاتب كان يتوسّع في الحديث عن أرضه فيعبّر عن فرحه لما أعطى الله لشعبه من ميراث.

ويؤكّد سفر يشوع أنّ الأرض أعطيت، وأنّها تُؤخذ كل يوم. هناك عملية شدّ بين الحاضر والمستقبل، وهذه هي حالة شعب الله. هو قد حصل على عطايا الرب ولكنّ العطاء الحقيقي يبقى موضوع رجاء.

هذا في العالم اليهودي. ولكن مع يسوع نحن في نقلة نوعيّة. لم نَعُد في أرض إسرائيل المنحصرة في حدود، بل في الكون الواسع. لم نَعُد في أرض مادية، بل في ما ترمز إليه هذه الأرض وهو الكنيسة وملكوت السماوات. آمن شعب العهد القديم بالمواعيد ليرث أرض الراحة. ولكنّ تلك الأرض كانت صورة عن الخلاص الآتي. فيبقى علينا أن ندخل بالإيمان أرض الراحة الحقيقية (عب ٤ : ٩) والمسكن السماوي حيث يقيم يسوع منذ قيامته. وفي هذا المعنى نفهم معنى كلمة يسوع: «طوبى للودعاء فإنّهم يرثون الأرض» (مت ٥ : ٣). إنّها تقابل الكلمة الأولى في عظة الجبل: «طوبى للمساكين بالروح فإنّ لهم ملكوت السماوات» (مت ٥ : ٤).

ونتوقّف أخيرًا عند عبور نهر الأردن. إنّ التقليد احتفظ بذكر عبور الأردن كما احتفظ بذكر عبور بحر الأحمر ليدلّ على أنّ يد الله لم تترك شعبه في أيّام يشوع كما لم تتركه في أيّام موسى. وعبور الأردن رمز هو. كانت الصحراء أرض المحنة والخطر، فتركها الشعب وعبر إلى أرض خصبة اختارها الرب وباركها. ولهذا فالعبور هو انتقال من حالة الدينونة إلى حالة النعمة، من الموت إلى الحياة، ومن الخطيئة إلى الله. وهكذا صار عبور النهر وعبور البحر الأحمر رمزًا للعماد المسيحي.

عبور النهر هو عبور تابوت العهد وسط شعب الله وبالتالي دخول الله دخولاً احتفاليًا إلى الأرض التي اختارها ليجعل فيها مسكنه. وهذا العبور فتح لنا الباب أمام روحانية سيتوسّع فيها آباء الكنيسة. إنطلق أوريجانس من ١ كور ١٠ : ١ فاعتبر أنّه كان بإمكان بولس أن يقول أيضاً: لا أريد أن تجهلوا، يا إخوتي، أنّ كلّ آبائنا عبروا الأردن وأنّهم كلّهم قبلوا العماد في يشوع، في الروح وفي النهر. فيشوع هو صورة يسوع.

ويتوسّع أوريجانس في الموازاة بين الدخول إلى أرض الموعد واقتراب المسيحي من الله بواسطة يسوع. قال في عظته الخامسة في سفر يشوع: تعمّد كل العبرانيين في الأردن في

يشوع بحيث كانت أحداث الأردن رمزًا إلى سرّ المعمودية. واستفاد تيودوريتس القورشي من كلمة الرب ليشوع: اليوم بدأت أعظمّك فقال: أما طلب يسوع أن يمجّد؟ هو لم يحصل على ما لم يكن له، ولكنّه أظهر في الأردن أنّه ابن الله. أمّا الكهنة الذين حملوا تابوت العهد، فرمزوا إلى يوحنّا المعمدان الذي كان كاهنًا وحبرًا. كان أول الداخلين في نهر الأردن وتبعه يشوع القائد والنبي. وهكذا وبعد أن بدأ يوحنّا يعمّد ويقدس المياه دخل الشعب النقي بالمعمودية المقدّسة ملكوت السماوات. اثنا عشر رجلاً، إنّهم يمثّلون الرسل الاثني عشر الذين كانوا البنّائين والأساس.

ولقد قال كيرلّس الأورشليمي: كان يشوع بن نون في أمور كثيرة رمز المسيح. فلقد بدأ يمارس سلطانه على الشعب ابتداء من الأردن، لهذا، فبعد أن تعمّد المسيح بدأ حياته العلنية. أقام ابن نون اثني عشر رجلاً ليقسموا الميراث، وأرسل يسوع إلى العالم كلّه اثني عشر رسولاً ينادون بالحقيقة. الذي هو الرمز (يشوع) خلّص راحاب الزانية لأنّها آمنت. والذي هو الحقيقة (يسوع) قال: العشّارون والزناة يسبقونكم إلى ملكوت الله. سقطت أسوار أريحا من ضجّة الصراخ في أيّام الرمز. وبسبب كلمة يسوع سقط هيكل أورشليم أمامنا ولم يبقَ فيه حجر على حجر.

وهكذا يدلّنا يشوع على يسوع، ويصبح الأردن جرن المعمودية، وتصبح أرض الموعد ملكوت السماوات.

المراجع

FRETHEIM, T. E, *Deuuteronomic History* (Interpreting Biblical Texts) Nashville, 1983.

JACOB, E, *La Tradition Historique en Israel*, Montepllier, 1946.

MAYES, A. D. H, *The History of Israel Between Settlment and Exile*. A Reductional *Study of the Deuteronmistic History*, London, 1983.

MINETTE DE TILLESSE, G, *Martin Noth et la Redaktiongeschichte des Livres Historiques dans Aux grands carrefours de la Révélation et de L'Exégèse de L'A. T.*, Bruges 1967, p. 51 – 75.

NELSON, R. D, *The Douuble Redaction of Deuteronomic History*, Shheffield, 1981.

NORTH, C. R, *The Old Testament. Interpretation of History*, London, 1946.

NOTH, M, *The Deuteuonomistic History*, Sheffield, 1981.

ROBERT, A, *Historique (genre)*, S. D. B., IV col 723 ss.

VON RAD, G, *Théologie de L'A. T.*, Neuchâtel, 1963.

JOSUÉ

ABEL, F. M, Les Stratagèmes dans le livre de Josué, Dans R. B. 1949, p. 321 – 339.

L'Anathéme de Jéricho et la maison de Rahab, Dans R. B., 1950, p. 374 – 391.

LAFRINK, B. J, *Josué*, Roermond, 1952.

AULD, A. G, *Joshua, Judges and Ruth* (The Daily Bible), Philadelphia, 1984.

AUVRAY, P, *Art. Josué* dans S. D. B. IV (1948) col 1131 ss.

AUZOU, G, *Le Don d'une Conquête*, Paris, 1964.

BOLING, A. C, *Joshua. A New Translation With Notes and Commentary* (AB 6) New - York, 1982.

BUTLER, T. C, *Joshua* (W. B. C.) Waco, 1983.

COATS, G. W, *The Book of Joshua. Heroic Saga or Conquest Theme*, JSOT n° 38 (1987) 15 – 32.

FERNADEZ, A, *Commentarius in Liberne Josue*, Paris, 1938.

GRAY, J, *Joshua, Judges, Ruth* (N. C. B. C.), Grand Rapids, 1986.

HAMLIN, E, *Inheriting the Land: A Commentary on the Book of Joshua* (I. T. C.), Grand Rapids 1984.

HOPPE, L, *Joshua, Judges With an Excursus on Charismatic Leadershim in Israel* (O. T. M.) Wilmington, 1982.

KAUFMANN, A, *The Biblical Account of the Conquest of Canaan*, Jerusalem, 1984.

KENT, D. G, *Joshua, Judges, Ruth* (Layman's Bible Books Commentary), Nashville, 1980.

LAMBERT, G, *Josué à la bataille de Gabaon*, N. R. T., 1954, p. 374 – 391.

LIEBERMANN, D, *The Eternal Torah*. Part 2: Joshuah Judges, Samuel One, Samuel Two, New–York, 1983.

LANGLAMET, F, *Gilgal et les récits de la traversée du Jourdain* (Jos III – IV), Paris, 1969.

Josué II et les Traditions de L'Hexateuque, dans R. B. 78 (1971) p. 5 – 17; 161 – 183; 321 – 344.

La traversée du Jourdain et les documents de L'Hexateuque, dans R. B. 79 (1972) p. 7 – 38.

NORTH, R, *De Jesu Nave,* Institut Biblique Pontifical, Rome, 1969.

SOGGIN, J. A, *Le Livre de Josué,* Neuchâtel, 1970.

VAUX, R. de, *Histoire ancienne d'Israêl,* Paris, 1971.

WOUDSTRA, M. H, *The Book of Joshua* (NICOT), Grand Rapids, 1981.

الفصل العاشر

سفر القضاة

١ - المقدّمة

سفر القضاة هو الكتاب الثاني من الكتب التاريخية وهو يلي سفر يشوع. يجعله التقليد العبري بين كتب الأنبياء السابقين، لأنّ مؤلّفه يحاول أن ينظر إلى الأحداث لا من الوجهة التاريخية وحسب، بل من وجهة نظر الله. هو يحاول أن يقرأ التاريخ على ضوء كلمة الله الحاضرة في شعبه.

عنوان الكتاب في العبرية «شفطيم» وهو يدلّ على شيوخ يقضون في الشعب ويجعلون الحق في موضعه ويجترحون خلاصاً. من أجل هذا ترتبط كلمة قضاة بكلمة مخلّصين (٣:٩، ١٥)، ويحل فعل خلّص محل فعل قضى في مقاطع عديدة (٣:٩، ٣١؛ ١:١٠). وهكذا يمكن أن يكون عنوان الكتاب: القضاة المخلّصون. هم أناس يختارهم الله ويمنحهم روحه فيعيدون حقوق الله في وضع هدّدته خيانة الشعب. يتكلّمون على الله وعلى ما منحهم من عطايا شخصية، فيقودون العشيرة أو القبيلة إلى النصر.

وبعد أن تنتهي الحرب لا يمارسون سلطة على كل الشعب، بل على المنطقة التي فيها يقيمون. وعملهم يقوم أيضاً بأن يحافظوا على الأمانة لله. لم يكونوا أنبياء مثل أشعيا وهوشع وعاموس، ولم ينعموا بالموهبة النبوية. ولكنّهم كانوا عمّالاً شاركوا في بِناء الأمّة. وإذ انتصروا على الكنعانيين، نصروا الرب على بعل في قلب بني إسرائيل.

متى عاش القضاة؟ في الفترة الواقعة بين دخول أرض الميعاد وتأسيس الملكية في شعب إسرائيل. فإذا حسبنا أنّ الخروج من مصر تمّ في بداية القرن الثالث عشر، واحتلال أريحا حوالي سنة ١٢٥٠، تبدأ مرحلة القضاة بين السنة ١٢٢٠ و ١٢٠٠، ثمّ إنّ العلماء يتّفقون على أنّ سليمان صار ملكًا حوالي السنة ٩٧٠ ق م فتكون بداية ملكية داود سنة ١٠١٠ وملكية شاول سنة ١٠٤٠ وهكذا تكون الفترة الواقعة بين السنة ١٢٢٠ (أو ١٢٠٠) والسنة ١٠٤٠ هي فترة القضاة.

في عهد القضاة، وجب على العبرانيين أن يتوسّعوا ويتّصلوا بعضهم ببعض فلا تبقى قبائلهم جزرًا في بحر خضمّ تفصلها التجمّعات الكنعانية القوية بجيوشها ومركباتها الحربية. وفي هذه الفترة، تبدّلت حياة بني إسرائيل: إنتقلوا من حالة البدو إلى حالة الحضر. تركوا تدريجيًا الحياة في البرّية وراء المواشي، وبدأوا يفلحون الأرض ويزرعونها ويبنون بيوتًا. أجل كانت هذه الفترة زمنًا ضروريًا لتهيئ زمن الملكيّة وتوحّد العناصر المتعدّدة في بوتقة واحدة ستجتمع كلّها حول داود وسليمان صفًّا واحدًا وقلبًا واحدًا.

٢ – مضمون سفر القضاة

يتألّف سفر القضاة من مقدّمتين، ومن تاريخ القضاة بالمعنى الحصري، ومن ملحقين.

أ – المقدّمتان (١:١ – ٦:٣)

تعرض علينا المقدّمة الأولى (١:١ – ٥:٢) لوحة عن دخول بني إسرائيل أرض كنعان، وهو دخول يتمّ بصعوبة وفيه الانتصار والفشل. سيقيم بنو إسرائيل بطريقة صعبة، وستحارب كل قبيلة بمفردها لتوسّع رقعة أرضها على حساب الكنعانيين. ويتساءل الكاتب: أين وعدُ الله ؟ فيجد جوابًا أوّل في ٢:١ – ٥: طلب الرب من شعبه أن لا يخالطوا الكنعانيين في عباداتهم فلم يسمعوا له، فكانت لهم آلهة الكنعانيين فخًّا.

أمّا المقدّمة الثانية (٦:٢ – ٦:٣) فتعطينا المعنى الديني لهذه المرحلة من تاريخ القبائل. فالسبب الذي من أجله فشل بنو إسرائيل هو خطاياهم. فالخطيئة تجرّ الشقاء، أي العقوبة، ولكنّ التوبة إلى الله تجعل الله يحرّر شعبه ويخلّصه. وهكذا بدا تاريخ القضاة مبنيًّا

على أربع كلمات: الخطيئة، العقاب، التوبة، الخلاص. وسيخضع كل سفر القضاة لهذه النظرة اللاهوتية المأخوذة من سفر التثنية.

ب – تاريخ القضاة (٣:٧ – ١٦:٣١)

وها هو الكاتب يطبّق على تاريخ القضاة النظرة اللاهوتية التي أوردها في المقدّمة الثانية. أمّا القضاة فعددهم اثنا عشر ليكونوا على عدد الأسباط الاثني عشر. هناك الكبار منهم وهم: عتنيئيل، أهود، باراق، جدعون، يفتاح، شمشون. والصغار: شمجر، تولع، يائير، ابصان، ايلون، عبدون. كان زمن يشوع زمن الأمانة للرب، أمّا زمن القضاة فهو زمن الخيانة. ترك الشعب الرب وتعلّق بالبعل لأنه، كما ظن، يعطيه المطر لأرضه والخصب لمواشيه.

ويطيل الكتاب الحديث على دبورة وباراق (ف ٤ – ٥) فيروي أعمالها نثرًا ثمّ ينشدها شعرًا. ويتوقّف عند جدعون الذي خلّص الشعب من المديانيين، وعند ابنه أبيملك الذي جعل نفسه ملكًا على شعبه (ف ٦ – ٩). ونصل إلى يفتاح فنقرأ مقدّمة خاصة (١٠:٦–١٦) تستعيد الفكرة اللاهوتية التي قرأناها في المقدّمة الثانية: «وعاد بنو إسرائيل فصنعوا الشر في عينَيْ الرب وعبدوا البعل... وتركوا الرب ولم يعبدوه. فغضب الرب على بني إسرائيل وباعهم إلى أيدي الفلسطيين والعمونيين... وكان ضيق عظيم على بني إسرائيل. فصرخ بنو إسرائيل إلى الرب... وأزالوا الآلهة الغريبة وعبدوا الرب». فأرسل إليهم يفتاح فخلّصهم من بني عمون (١٠:١٦ – ١٢:٧). ويحدّثنا سفر القضاة عن شمشون (ف ١٣ – ١٦)، عن مولده وحياته مع الفلسطيين، عن استسلامه لدليلة وعن موته في هيكل داجون مع الذين حوله.

ج – الملحقان (ف ١٧ – ٢١)

وينتهي سفر القضاة بملحقين يبيّنان الفوضى المسيطرة في أرض إسرائيل قبل تأسيس الملكية. أمّا الملحق الأوّل (ف ١٧ – ١٨) فيشير إلى هجرة بني دان وتأسيس معبد خاص بهم. والملحق الثاني (ف ١٩ – ٢١) فيذكر جريمة جبع والحرب على بنيامين: داسوا مبادئ الضيافة فحاربتهم سائر القبائل وكادت تفنيهم. ولكن رئف بنو إسرائيل ببني بنيامين وما

أرادوا أن تكون ثغرة في أسباط إسرائيل، ولهذا أعيد بناء بنيامين الذين رمّموا مدنهم وسكنوها وأقاموا في ميراثهم شأنهم شأن سائر القبائل.

٣ - كيف تكوّن سفر القضاة؟

إنّه ثمرة تاريخ طويل دام ستة قرون. في البداية وُجدت تقاليد عن هذه العائلة أو تلك، عن هذه العشيرة، عن هذه القبيلة. واغتنت هذه التقاليد وتبلورت في بعض مقطوعات مثل نشيد دبورة (ف ٥). وظهرت في مملكة الشمال مجموعة أولى تتعلّق بأهود وباراق وجدعون وأبيملك. وجمعت مملكة الجنوب ما يتعلّق بيفتاح وعتنيئيل وشمشون. وبعد سقوط السامرة (٧٢١ ق م) وفي زمن حزقيا، جُمعت تقاليدُ الشمال والجنوب. وفي عهد يوشيا والإصلاح الاشتراعي، أعيدت قراءة النصّ على ضوء سفر التثنية وتكيّفت الاخبار حسب النظرة اللاهوتية التي وُضعت في المقدّمة الثانية. وفي زمن ما بعد الجلاء زاد الكتّاب الملحقَين واعطوا سفر القضاة وجهه الأخير كما نعرفه اليوم.

٤ - التعليم الديني في سفر القضاة

أ - الإطار اللاهوتي

لن نتوقّف في سفر القضاة على الواقع التاريخي ولا على الإطار الزمني المؤلّف من فترات تدوم أربعين سنة (٣: ١١) أو ثمانين سنة (٣: ٣٠). فالمهمّ هو الإطار اللاهوتي الذي جعله الكاتب في المقدّمة الثانية وحاول أن يجد له تطبيقًا في كتابه. ما يهمّه ليس الوقائع التاريخية، بل الأمثولة الدينية التي يستنتجها من هذه الوقائع.

أمّا الإطار اللاهوتي فيبرز في أربع مراحل. في المرحلة الأولى نقرأ: وصنع بنو إسرائيل الشرّ في عيني الرب (٢: ١١؛ ٣: ٧، ١٢؛ ٤: ١؛ ٦: ١؛ ١٠: ٦؛ ١٣: ١)، ونقرأ أيضاً: تركوا الرب وعبدو البعل والعشتاروت (٢: ١١، ١٣؛ ٣: ٧؛ ١٠: ٦). وفي المرحلة الثانية نجد نتيجة أفعال بني إسرائيل وخيانتهم: أسلمهم الرب إلى أيدي السالبين فسلبوهم، وباعهم إلى أيدي أعدائهم الذين حولهم (٢: ١٤؛ رج ٣: ٨؛ ٤: ٢؛ ٦: ١؛ ١٠: ٧). في المرحلة الثالثة نحسّ بضيق بني إسرائيل ونسمع صراخهم: فصرخ بنو إسرائيل

إلى الرب (٣:٩، ١٥؛ ٤:٣؛ ٦:٦؛ ١٠:١٠). وفي المرحلة الرابعة نعرف أنّ الرب يسمع صراخ شعبه ويستجيب لندائهم فيقيم لهم مخلّصاً يخلّصهم (٣:٩، ١٥) وقضاة ينجوّنهم من أيدي السالبين (٢:١٦). وخلاصة هذه المراحل الأربع نقرأها في نوعين من العبارات: فذلّ الموآبيون تحت يد بني إسرائيل (٣:٣٠؛ رج ٨:٢٨)، وهدأت الأرض أربعين أو ثمانين سنة (٣:١١، ٣٠؛ ٥:٣١؛ ٨:٢٨).

نستخلص من كل هذا منطقًا دينيًا مبنيًا على عبارات أربع: الخطيئة تجرّ العقاب، والعقاب يثير التوبة، والتوبة تحرّك قلب الله، فيرسل مخلّصاً لشعبه. وهكذا نكون أمام لاهوت التاريخ الذي زاده الكاتب فيما بعد على أخبار سابقة، وطبّقه لا على قبيلة وحسب بل على كل شعب إسرائيل.

هنا نكتشف ثلاثة أمور: العقاب هو علامة الخطيئة، العقاب هو ثمرة الخطيئة، العقاب هو كشف عن الله. ويمكننا أن نطبّق كلّ هذا على سفر القضاة حيث يكتشف بنو إسرائيل قلب الله من خلال محنتهم وصراخهم. قالوا للرب: «قد خطئنا، فاصنع بنا كل ما يحسن في عينيك، ولكن أنقذنا في هذا اليوم» (١٠:١٥).

ب - الحياة الدينية

لن نقابل ما نقرأه في سفر القضاة بالأخلاقية التي نجدها في الإنجيل وفي العهد الجديد. فما عمله أهود بملك موآب لا تقبل به شريعة (٣:١٦ - ٢٣)، والتعدّي على حقّ الضيافة أمر مشين كما فعلت ياعيل (٥:٢٤ - ٢٥). قتل أبيملك سبعين من أبناء يروبعل على صخرة واحدة (٩:٥)، وهذا أمر لا يرضى به ضمير ولا سيّما لأنّهم من إخوته، وذبح يفتاح ابنته (١١:٢٩ - ٤٠)، وقطع اللاوي سريته اثنتي عشرة قطعة ووزّعها على القبائل (١٩:٢٩ - ٣٠) ليثيرها على بني بنيامين الذين اقترفوا فعلاً شنيعًا في أرض إسرائيل.

نحن لا نبرّئ ساحة بني إسرائيل في ذلك الوقت وقد صُنع أشنع من هذا في أيّامنا، بل نقول إنّ الكاتب الملهم ما أراد أن يخفي الخطيئة الموجودة في شعبه بسبب الفوضى المسيطرة. «في تلك الأيّام، لم يكن لبني إسرائيل ملك، وكان كل إنسان منهم يعمل ما حسن في عينيه» (٢١:٢٥؛ رج ١٧:٦؛ ١٨:١؛ ١٩:١). ونقول نحن على خطى القدّيس يوحنّا: «إن قلنا إنّنا بلا خطيئة خدعنا أنفسنا ولم نكن على الحقّ. وإذا اعترفنا بخطايانا فإنّه أمين عادل يغفر لنا خطايانا ويطهّرنا من كل إثم» (١ يو ١:٨ - ٩).

سفر القضاة هو أوّلاً كتاب دوّنه إيمان شعب إسرائيل. ونحن نكتشف منذ البداية، ولا سيّمَا في نشيد دبورة، هذا اليقين أنّ الله يسند شعبه في الساعات الحالكة والصعبة. وما اكتشفه الكاتب في هذه العشيرة أو القبيلة، سيطبّقه على الشعب كلّه. ولقد شدّد على ضعف شعب إسرائيل الذي ترك الله وعبد البعل، وعلى صبر الله الذي لا يني يُرسل أناسًا يخلّصون شعبه من الظلم والضيق.

ج - شخصية القضاة

مهما تكن شخصية القاضي ومهما تكن أعماله (يفتاح ذبح ابنته كما يفعل الوثنيّون وتعلّق شمشون ببنات الفلسطيين رغم وصايا الله)، فهو المخلّص لأنّ الله اختاره. ولقد أرسل الله إليه روحه ودفعه من أجل خدمة الله وشعبه. فالقاضي يبقى رغم كل شيء ذلك المتعلّق بربّه. فنشيد دبورة يُنشَد كله تمجيدًا لله. وجدعون كان رجل الخوف والتردّد، ومع ذلك تجرّأ فقلب هيكل البعل، وكرس مذبحًا لإله السلام. ويفتاح ظلّ على قسمَه رغم الألم العميق الذي حزّ في قلبه. أمّا شمشون، وسلوكه يشكّكنا، فقد عرف أن يموت موجّهًا إلى الله هذه الصلاة المؤثّرة: «أيّها السيّد الرب اذكرني وشدّدني» (١٦ :٢٨).

وستبقى الأمّة كلّها مع قضاتها أمينة للعهد رغم خطاياها. فهي شعب الله ولهذا لن تقبل أن يتعدّى أحد على عذراء أو أن يخالف أحد أصول الضيافة (١٩ : ١ ي). ولهذا سيعاقَب الخاطئون وتكاد تفنى قبيلة بنيامين بسبب ذلك.

فترة قاسية من تاريخ شعب الله، يتذكّرها الكاتب الملهم ويودّ لو لم تكن موجودة: لم يكن ملك يهتمّ بقيادة الشعب في حياته اليومية ولم يكن كاهن يوجّه الشعب ليسمع صوت ربّه. لا شكّ أنّه كان هناك رجال دفعهم الروح فاجترحوا خلاصاً عابرًا. غير أنّهم كانوا صورة مسبقة للملك الذي سيحلّ عليه روح الرب فيقود الشعب بعدالة ويحيطه بالسلام. ولكنّ هذا الملك كان رمزًا إلى المسيح الذي سيحلّ عليه الروح بمواهبه السبع.

المراجع

AUZOU, G, *La force de L'Esprit*. Etude du livre des Juges, Paris, 1966.

VURNEY, C. F, *The Book of Judges*, London, 1918.

CAZELLES, H, *Juges* (Livre de) S. D. B. IV (Paris, 1949) col 1394 – 1414.

CIMOSA, M. I, *Giudici, ulmini dell Spirito*, in D. A. J. Clines (éd) I laici nel popolo di Dio, 1990, p. 39 – 64.

DESNOYERS, L, *Histoire du peuple Hébreu. I. La période des Juges*, Paris, 1922.

Juges (Livre des), D. T. C. VIII (Paris, 1925), col 1834 – 1862.

GILBBERT, M, *Vérité historique et esprit historien. L'historien biblique de Gédéon face à héroodote*. Essai sur le prinicipe historigraphique, Paris (Initiations), 1990.

GRESSMANN, H, *Die Anfänge Israels*, dans Schriiften des A. T., fasc 2, Göttingen, 1923.

HAMLIN, E. J, *At Risk in the Promised Land:* A Commentary on the Book of Judges, Grand Rapids, 1990.

KLEIN, L. R, *The Triumph of Irony in the Book of Judges*, Sheffield, 1988.

Le Livre des Juges, E. B., Paris, 1903.

LEGASSE, S, *Le Cycle de Gédéon* (J. G. 6 – 13), Commenté par les Pères de L'Eglise in B. L. E. T. 86 (1985) p. 163 – 197.

MAYES, A. D. H, *Judges* (O. T. G.) Sheffield, 1985.

SIMPSON, C. A, *The Composition of the book of Judges,* Oxford, 1957.

SOGGIN J. A, *Judges*. A Commentary, London, 1981 (O. T. L.).

Le Livre des Juges, C. A. T. 5 b, Genève, 1987.

VAN DER PLOEG, J, *Les Juges en Israêl,* dans Populus dei, I, Israel, Studi in onore der Cardinal Ottaviani, Rome, 1969, p. 463 – 507.

WEBB, B. G, *the Book of Judges. An Integrated Reading*. Sheffield, 1987.

الفصل الحادي عشر

كتاب صموئيل

١ – عنوان الكتاب ونصوصه

في البداية ألّف ١ صم و ٢ صم كتابًا واحدًا نسمّيه كتاب صموئيل. وحين تُرجم إلى اليونانية، دوّن على لفيفتين تكادان تكونان متساويتين. وهذه القسمة فرضت نفسها على النصّ العبري في القرن ١٥ ب م. من جهة ثانية، إتّحد ١ و ٢ صم بكتاب الملوك الذي قُسم هو أيضاً إلى سفرين. وهكذا سُمّي كتاب صموئيل وكتاب الملوك في النسخَة اليونانية والنسخة اللاتينية: أسفار الملوك. ١ صم و ٢ صم يقابلان ١ مل و ٢ مل في النسخة الشعبية. ١ مل و ٢ مل يقابلان ٣ مل و ٤ ملوك في النسخة الشعبية. أمّا نحن فنأخذ بالتسمية الحديثة: كتاب صموئيل بسفريه وكتاب الملوك بسفريه.

أمّا الاسم العبريّ لكتاب صموئيل فهو يعكس الرأي المُتأخّر الذي نسب تدوين معظم الكتاب إلى النبي صموئيل. وتمّم الرائي جاد والنبي ناتان تدوين الأحداث التي جرت بعد موت صموئيل. يرتكز هذا الرأي على ١ أخ ٢٩: ٢٩ – ٣٠ حيث نقرأ: «وأخبار داود الملك الأولى والأخيرة مكتوبة في أخبار صموئيل الرائي وناتان النبي وجاد الرائي مع كل ما كان من ملكه وبأسه والسرّاء والضرّاء التي مرَّ بها هو وإسرائيل وجميع ممالك البلاد». نحن لا نأخذ بهذا الرأي، لأنّ العنوان لا يوافق مضمون الكتاب كلّه، بل الفصول الخمسة عشر الأولى التي يلعب فيها صموئيل دورًا بارزًا.

إذا قابلنا النص الماسوري ونصّ السبعينية اليوناني، نرى اختلافات عديدة على مستوى التفاصيل، ليس المجال الآن لدرسها. نشير فقط إلى التكرارات الموجودة في النصّ العبري، والتي حذفها المُترجم في النص السبعيني.

وفي المدّة الأخيرة، قدّمت إلينا مغارة قمران الرابعة عددًا من المقاطع العبرية لسفر صموئيل، وهي تعود إلى القرنين الثالث والثاني ق م، أي إلى زمن الترجمة السبعينية. وإنّ هذه المقاطع هي أقرب إلى السبعينية منه إلى النص الماسوري. هذا يعني أوّلاً أنّنا نفضّل النصّ اليوناني على العبراني، عندما يكون اختلاف بين النصّين. وثانيًا، إنّه وُجد للنصّ نسختان توزّعتا على المخطوطات والترجمات.

٢ - مضمون الكتاب

إذا توقّفنا عند الأشخاص الكبار الذين يبرزون في كتاب صموئيل، نستطيع أن نقسم كتاب صموئيل إلى أربعة أقسام.

أ - صموئيل (١ صم ١ - ٦)

ظلّت حنّة أم صموئيل من دون أولاد، فنذرت نذرًا للرب. ووُلد صموئيل، فكرّسته أمّه للرب في معبد شيلو. وما عتّم صموئيل أن سمع صوت الله، وحمل كلامه إلى الكاهن عالي: أنذره بالعقاب الذي سيصيب ابنيه (١:١ - ٤:١). وقُتل ابنا عالي، حفني وفنحاس، في معركة مع الفلسطيين، وأُخذ تابوت العهد. حين عرف عالي بالأمر، سقط عن الكرسيّ فمات. ولكنّ تابوت العهد جلب على خاطفيه عددًا من الشرور، فأُجبروا على التخلّص منه. فأرجعوه إلى قرية يعاريم (٤:١ - ٧:١).

ب - صموئيل وشاول (١ صم ٧ - ١٥)

صوّر الكاتب صموئيل ذلك الذي حرّر البلاد، فسمّاه «قاضيًا» (٢:٧ - ١٧) على غرار القضاة جدعون ويفتاح وشمشون. وطلب الشعب ملكًا، فرفض صموئيل طلبه (ف ٨). ولكنّ الرب قال لصموئيل: «إسمع كلام الشعب في كل ما يقولون لك» (٨:٧).

وطرأ طارئ: التقى صموئيل بالشاب شاول، وجاء تنبيه من السماء فمسحه سرًّا بالزيت المقدّس في الجلجال (٩:١ - ١٠:١٦). ثمّ عُيّن المختار بالقرعة أمام كل الشعب المجتمع في المصفاة (١٠:١٧ - ٢٥). وبعد أن انتصر شاول على العمونيين، أعلنه الشعب ملكًا في الجلجال (ف ١١). حينئذ تخلّى صموئيل عن الحكم أمام شاول، وذكّر الشعب بواجب اتّباع الرب والتعبّد له بكل قلوبهم (ف ١٢). وحارب شاول الفلسطيين والعماليقيين، غير أنّه رُذل، لأنّه لم يسمع كلام الله ولا كلام نبيّه (ف ١٣ - ١٥). فوجّه صموئيل ناظريه إلى شخص آخر هو داود.

ج - داود وشاول (١ صم ١٦ - ٢ صم ١)

ومنح صموئيل داود المسحة الملوكية بطريقة سرّية (١٦:١ - ٣). ودخل الملك الجديد في خدمة شاول كحامل سلاحه وكعازف له في أوقات الحزن (١٦:١٤ - ٢٣). وصدف أن مرّ داود في مخيّم بني إسرائيل الخائف من عملاق من عمالقة الفلسطيين الذي يتحدّى الشعب: «اختاروا رجلاً ينازلني» (١٧:١٨). وتقدّم داود كراعي غنم وهو متسلح بمقلاعه. ردّ على التحدّي بأفضل منه، وقتل العملاق (١٧:٣٢ - ٥٤). حينئذ ربح صداقة يوناتان بن شاول واعجاب الشعب الذي أنشد: «قتل شاول الألوف، أمّا داود فألوف الألوف» (١٨:٧). حينئذ حسد شاول داود، وأخذ يخطّط لقتله والتخلّص منه. هرب داود إلى الجنوب (ف ١٨:٢١)، فلحق به شاول. ونجا داود من كل الفخاخ التي نُصبت له.

وظلّ داود كبير النفس تجاه عدوّه فعفا عنه مرتين. وبعد هذا صار رئيس عصابة فنمت قدرته، وسمع شاول نفسه يباركه (ف ٢٢ - ٢٦). وسيُجبَر داود على الاختباء عند عدوّ شعبه، عند الفلسطيين. جعلهم يظنّون أنّه يخدمهم ساعة كان يعمل لربح ودّ اليهوذايين، أبناء قبيلته. ووقعت حرب بين بني إسرائيل والفلسطيين، غير أنّ داود أُعفي من المشاركة فيها، ومع من يحارب! ثمّ قام بحملة على العماليقيين فانتصر عليهم وأخذ أسلابًا وزّعها على شيوخ يهوذا فاستعدّ لساعة اعتلائه للعرش (ف ٢٨ - ٣٠). في تلك الأثناء، حطّم الفلسطيون جيوش بني إسرائيل. وسقط شاول ويوناتان في المعركة. حينئذ رثاهما داود رثاء مؤثّرًا: كيف سقط الأبطال! يا جبال الجلبوع (حيث كانت المعركة) لن يكون عليك ندى ولا مطر، لأنّ عليك تلطّخ ترس الأبطال (٢ صم ١:١٩ - ٢١).

د - داود ملك شعبه (٢ صم ٢ - ٢٠)

وجاء اليهوذ ايون إلى حبرون، ومسحوا هناك داود ملكا عليهم. أمّا بنو إسرائيل (أي قبائل الشمال) فمسحوا اشبعل بن شاول ملكًا. وبدأت الحرب بين الفريقين. وما عتّم ابنير، قائد جيش اشبعل، أن انضمّ إلى داود. وبعد موت اشبعل وأبنير، أعلنت قبائل الشمال ولاء ها لداود، ومسحته ملكًا على إسرائيل (٢:١ - ٥:٥). وأبرز الكاتب مآثر الملك الجديد: استولى على أورشليم. حارب الفلسطيين. نقَلَ تابوت العهد إلى العاصمة الجديدة، فدلّ على مكانتها الدينية. وتنبّأ ناتان من قِبل الله، فأعلن دوام نسل داود على العرش. وكانت حروب انتصر فيها داود الذي نظم مملكته تنظيمًا داخليًا يتجاوز إطار القبائل (٥:٦ - ٨:١٨).

هنا تبدأ كرونيكة تروي الأحداث العائلية في البيت الملكي رواية متتابعة ومفصّلة ومأساوية. واقْترفت جرائم قادت إلى أزمات هدّدت سلطة داود. وطُرحت مسألة الخلافة عبر كل هذه المشاكل التي جعلت الأبناء يقفون بوجه والدهم. وإنّ ولادة سليمان الذي سيعتلي العرش في النهاية، ترتبط بحبّ جعل الملك يزني مع امرأة أحد ضباطه، ويستفيد من حربه مع العمونيين ليأمر بقتل هذا الضابط «المزعج» (ف ١٠ - ١٢). كان أمنون بكر داود وقد أحبّه أبوه. إلاّ أنّه زنى مع أخته تامار (من أبيه لا من أمه). فاستجلب عليه حقد أبشالوم (أخو تامار من أمّها وأبيها) الذي قتله خلال وليمة أقامها لإخوته (ف ١٣). وذهب أبشالوم إلى المنفى، وظلّ هناك ثلاث سنين قبل أن يعود إلى أورشليم. وسينتظر سنتين أخريين قبل أن يُسمح له بالعودة إلى البلاط (ف ١٤). ولكنّ أبشالوم كان طموحًا وعنيفًا، فتآمر على أبيه: إستغلّ استياء الناس، فنظّم ثورة أجبرت داود على الهرب بطريقة مشينة: صعد جبل الزيتون وهو باك، حافي الرجلين. استسلم إلى إرادة الله، ولكنّه ترك تابوت العهد في أورشليم. كان له عبيد أمناء أمثال أتاي وحوشاي. وكان له أيضاً من أهانه وطعنه مثل شمعي الذي صرخ في وجهه: «اذهب، اذهب، يا رجل الدماء، يا رجلاً لا خير فيه! الرب يعاقبك عن كل جرائم القتل التي اقترفتها ضدّ بيت شاول. سرقت المُلك من شاول، وهو الله يعطي هذا الملك لابنك أبشالوم» (٢ صم ١٦:١٧).

ودخل أبشالوم إلى القصر واستولى على نساء أبيه، فدل على أنّه الوارث الحقيقي. وكانت معركة قُتل فيها أبشالوم رغم توصية أبيه: ارفقوا بالفتى. فتحطّم قلب الوالد وأخذ

يبكي: «يا أبشالوم ابني» (١٩: ٥)! وتدخّل يوآب (الذي قتل أبشالوم) ببرودة وقساوة ليوقف هذا البكاء: «أنت تحبّ مبغضيك وتبغض مُحبّيك. لو كان أبشالوم حيًّا وكنّا كلّنا موتى، لكنت بأحسن حال» (١٩: ٦ – ٨)! وكلّم داود جنوده فعادوا إليه. انضمّ إليه بنو يهوذا وأعادوه إلى أورشليم، وستعود إليه قبائل الشمال بعد أن حسدت قبيلة يهوذا التي بدت وكأنّ داود ملكها وحدها. ثمّ تمرّدت قبائل الشمال بقيادة شابع بن بكرى البنياميني، فقمع يوآب التمرّد وقطع رأس شابع.

هـ – ملحقات (٢صم ٢١ – ٢٤)

وتضمّ نهاية الكتاب ست قطع مختلفة: خبران متشابهان وقد كانا متلاحقين في البداية.

روى الخبر الأوّل كيف قُتل نسل شاول في معبد جبعون، على أثر مجاعة دامت ثلاث سنوات، واعتبرت قصاصاً لأنّ شاول نقض عهد بني إسرائيل مع الجبعونيين (٢١: ١ – ١٤). وروى الخبر الثاني كيف بُني المذبح في المكان الذي سيُبنى فيه الهيكل، بعد وباء دام ثلاثة أيّام وكان سببه إحصاء قام به داود، فتعدّى على امتيازات الرب (ف ٢٤). ونجد لائحتين. الأولى تسرد سلسلة من الأعمال العظيمة ضد الفلسطيين (٢١: ١٥ – ٢٢)، والثانية تعدّد الأبطال الذين رافقوا داود (٢٣: ٨ – ٣٩). ونجد بين هاتين اللائحتين نشيدين منسوبين إلى داود. الأوّل هو مزمور شعر (ف ٢٢ = مز ١٨)، والثاني قول يجعل من داود نبي سلالته (٢٣: ١ – ٧): «روح الرب تكلّم بي. جعل الرب كلمته على لساني. كلّمني خالق إسرائيل... عاهدني عهدًا أبديًا».

٢ – التحليل الأدبي

إنّ تنوّع الأخبار يجعل من كتاب صموئيل كتابًا مشوّقًا، ولكنّ هذا التنوّع يجعل تحليل النصوص صعبًا. الكتاب واحد، هذا ما لا شكّ فيه. ولكنّه نتيجة موادّ متنوّعة وتدوينات متشعّبة. نحن نقرأ استنتاجات عديدة قبل أوانها. مثلاً: «ذلّ الفلسطيون ولم يعودوا يدخلون أرض إسرائيل كل أيّام صموئيل» (١ صم ٧: ١٣). ولكنّ الواقع يدل أنّهم ما زالوا يقيمون في قلب البلاد (١ صم ٩: ١٦؛ ف ١٣ – ١٤). ونقرأ في ١ صم ٢٥: ٣٥: «ولم

يعد صموئيل يرى شاول إلى يوم وفاته». ولكنّهما سيلتقيان بعد ذلك (١ صم ١٩ : ٢٢ — ٢٤). وتأتي الانتقالات فجأة. فبعد أن يذكر الكاتب طفولة صموئيل، لن نعود نراه في الخبر المكرّس لتابوت العهد (١ صم ٤ — ٦). وهنالك أحداث تتكرّر مع اختلافات هامّة: اعتلاء شاول للعرش، تقديم داود لشاول، حربه أمام الملك الذي استعداه...

ونحن سننتظر الحديث عن مُلك داود (٢ صم ٢) لنجد خبرًا متماسكًا وموحّدًا. ومع هذا، فإنّ مقاطع مختلفة ترافق هذا الخبر وقد أقحمت إقحامًا. وإنّ كرونيكة بيت داود وخلافته، تُبرز بوحدتها الطابعَ المتقطع والمشتت فتبدو كالخبر السابق (٢ صم ٩ ي).

أ — صموئيل، شاول وبداية الملكية (١ صم ١ — ١٥)

إنّ العلاقات التي تربط خبر صموئيل (١ : ١ — ٤ : ١ أ)، بخبر تابوت العهد الأسير لدى الفلسطيين (٤ : ١ ب — ٧ : ١) تجعلنا نميّز بصعوبة تقاليد عديدة. فالاهتمام بمعبد شيلو وتابوت العهد وكهنوت عالي وأبنائه، يتواصل في ف ١ — ٤. ولكنّ صموئيل يغيب في ف ٤ : ١ — ٧ : ١. ويتواصل خبر تابوت العهد في ٢ صم مع اختلاف في الأسلوب. إنّه يرجع إلى الأوساط الكهنوتية في أورشليم. أمّا تفسير دمار بيت عالي بسبب خطيئة أبنَيْه، فقد جاء متأخّرًا، وبعد خبر طفولة صموئيل (٣ : ١١ — ١٤). لم يكن هذا الخبر مستقّلاً عن تقليد تابوت العهد في شيلو، وإن جاء بعده. وإنّ التنبيه الذي حمله رجل الله المغفل (٢ : ٢٧ — ٣٦)، يمثّل طبقة تقليد متأخّرة ويهتمّ خاصّة بنقل الكهنوت من يد أبياتر (من نسل عالي) إلى يد صادوق ونسله في هيكل أورشليم (رج ١ مل ٢ : ٢٧ — ٣٥). وقد زاد الكاتب نشيدًا من العصر الملكي على خبر مولد صموئيل (٢ : ١ — ١٠) حيث نقرأ في آ ١٠ : «يهب عزّة لملكه ويرفع رأس مسيحه».

ونرى صموئيل في ف ٧. انتصر على الفلسطيّين، وحرّر بني إسرائيل من يدهم، فصار القاضي في شعبه. إنّ تقارب هذه العبارات من عبارات سفر القضاة، يدلّ على تدوين متأخّر مع أساس قديم من التقليد نتعرّف إليه في آ ١٦ — ١٧ (يمارس صموئيل سلطته على فلسطين الوسطى). وخبر الانتصار على الفلسطيين الذي يُنسب إلى شفاعته (آ ٧ : ١٤ أ) لا يتّفق مع بقيّة الكتاب (تعارض بين ٧ : ١٣ — ١٤ و ٩ : ١٦؛ ١٠ : ٥؛ ١٣ : ١ — ١٤ : ٥٢)، ويدلّ على أهمّية صموئيل في التقليد، بل كدنا نقول في الأسطورة.

أمّا دراسة خبر أصول الملكية، فيدلّ على سلسلتين إخباريتين متمازجتين: خبر يوافق على تأسيس الملكية (٩:١ – ١٠:١٦؛ ١١:١ – ١٥)، ويرجع إلى التقليد اليهوهي. وخبر يعارض الملكية (٨:١ – ٢٢؛ ١٠:١٧ – ٢٥؛ ١٢:١ – ٢٥) ويرجع إلى التقليد الاشتراعي. وجاءت خصائص ف ١١ فجعلت بعض الشرّاح يتحدّثون عن مراجع ثلاثة. ولكنّ هذا يعني تحجيرًا في المواقف بالنسبة إلى الملكية. فالنظام الملكي لا يُشجب بحد ذاته، والتنديد بأخطاره لا ينفي شرعيته. ثمّ إنّ الأشكال الأدبية تكشِف توسّعًا متشعّبًا لتقاليد متنوّعة سبقت النصوص المكتوبة.

واحتفظ ف ٨ (مع تحويرات اشتراعية) بتقليد يدلّ على المعارضة لنمط كنعاني من السلطة (٨:١١ – ١٨)، وعلى الاعتقاد بأنّ يهوه هو الملك في أرض إسرائيل (تعبّر عن هذا الاعتقاد الليتورجيا في هيكل أورشليم).

أمّا خبر شاول الذي ذهب ليبحث عن أُتُنه والذي التقى الرائي «في مدينة» لم يذكر اسمها، فهو خبر شعبي (٩:١ – ١٠:١٦). فنحن لن نبحث هنا عن تقليد قديم حول أصول الملكية. كان صموئيل رائيًا، ولكنّ عمله لم ينحصر في مدينة صغيرة. وإذا كان اهتمامه بتكريم شاول ومسحه بالزيت المقدّس، يتعارض مع تحفّظاته أمام طلب شيوخ إسرائيل بأن يكون لهم ملك مثل سائر الشعوب (ف ٨)، فهذا يدلّ أيضاً على أنّنا أمام خبر شعبي. فالشعب يصفّق لنجاح حارس الاتن، وهو بعيد عن الأوساط النبوية التي تحسب ألف حساب للخطر الديني الذي تشكّله الملكية. ثمّ إنّ هذا الخبر لا يستعمل لفظة «ملك» بل «نجيد» (٩:١٦؛ ١٠:١) وهو رئيس جيوش يهوه في الحرب المقدّسة (٢ صم ٧:٨ – ٩). لا يهتمّ الخبر بأصول النظام الملكي في حد ذاته، بل يرى في مسحة صموئيل لشاول اختيار الله لمخلّص. فالربّ نفسه أعطى هذا المخلّص لشعبه ومنحه قوّة من روحه.

وإذا عدنا إلى ١٠:١٧ – ٢٧، نرى أن شاول عيّن بالقرعة مع الشعب المجتمع بحضور صموئيل، ثم أُعلن ملكًا. يتذكّر الخبر الحالي الشريعة الملكية في تث ١٧:١٤ – ٢٠، وهي تعترف بحقوق الملك ولكنّها تضع له حدودًا (ق ١٠:٢٥ مع تث ١٧:١٨؛ يش ٢٤:٣٦). هذا هو تقليد المصفاة حيث يدلّ الاختيار الإلهي بالقرعة على أنّ الملك ليس سلطانًا مطلقًا، وأنّ يهوه ما زال الملك في شعبه. وتقليد مسح شاول بعد الانتصار على العمونيين (ف ١١) يعود بنا إلى الجلجال: تدلّ المسحة على ظهور روح الله الذي أُعطي

لشاول، كما أُعطي للقضاة، من أجل تحرير الشعب (آ ٦). اختلف التقليدان فما استطاع الكاتب أن يوفّق بينها. هما لا يتعارضان إذا قبلنا بالقول إنّ الانتقال من نظرة لرئيس حرب كريسماتي (مواهبي) في منطقة جغرافية معينة، إلى نظرة لوظيفة حاكم دائم على عدة قبائل، لم يتم في يوم واحد. فصعود نجم شاول عرف مراحل عكستها تقاليد محلّية توسّعت وأثّرت بعضها في بعض، فما عدنا نستطيع أن نكتشف التسلسل التاريخي للأحداث.

وخطبة صموئيل لكلّ إسرائيل في ف ١٢ تدلّ على نهاية حقبة، هي حقبة القضاة، التي يحلّ محلّها حقبة الملوك. إنّها تشبه خطبة يشوع في يش ٢٤. يصعب علينا في الخطبتين (كما في ف ٨) أن نميّز بين العناصر الاشتراعية والأساس القديم الذي سبق بداية التأليف الاشتراعي. كل هذا يدلّ على مخاوف بعض الأوساط المعاصرة لبداية الملكية وقلقها من أن ينسى الشعب الأمانة ليهوه الذي هو الملك الوحيد في شعبه (آ ١٢). جاء التعبير عن هذه المخاوف في البداية وفي النهاية، فلوّنت بلونها صعود شاول وارتقاءه عرش إسرائيل.

ونجد صورة الملك شاول (ف١٣ – ١٥) في خبر حملتين (تفصلها إجمالة، ١٤ :٤٧– ٥٢) انتصر فيهما. ولكن الفشل هو العلامة الفارقة في نظر النبي: في البداية وفي النهاية أعلن صموئيل رذله لشاول بسبب خطيئة دينية. عصى شاول النبي الذي احتفظ لنفسه بأن يقدّم الذبيحة قبل المعركة (١٣ :٧ ب – ١٥ أ). لم يعمل بشريعة التحريم فعفا عن ملك عماليق (بعد أن انتصر عليه)، واحتفظ بأفضل قطعانه (ف ١٥). إنّ التفسير الأوّل يجهل التفسير الثاني. أُقحم التفسير الأوّل بطريقة مصطنعة في بداية معركة ضد الفلسطيين، حيث بدا شاول شخصاً مرذولاً، وحيث بدا تراجعه في الجلجال (١٣ : ٤ ب، ٧ ب) غير موافق لطوبوغرافيا الخبر. بدأ شاول ملكًا تقيًا، يسأل الرب وينجح في محاولاته، ويأمر بصوم طوعي للتعجيل بالنصر الكامل، ويهتمّ بالشروط الطقسية من أجل طعام جيشه، ويسعى إلى وضع حدّ للنتائج السيّئة حين عصى ابنُه يوناتان نذرًا نذره الملك. غير إنّ هذا الخبر لم يُكتب لمجد شاول بل لمجد يوناتان الذي انتصر بفضل إقدامه. أمّا نذر شاول فيبدو كعلامة شؤم (آ ٢٩ – ٣٠). كاد البطل يوناتان يموت لو لم يتدخّل الشعب من أجله (١٤ : ٤٤ – ٤٥).

وينتهي خبر شاول بلقائه بصموئيل (ف ٢٨) بعد الموت. تنبّأ صموئيل، فتحقّقت نبوءته في معركة الجلبوع حيث مات شاول وأبناؤه الثلاثة (ف ٣١). كان هذان الخبران

مستقلّين قبل أن يدخلا في تاريخ داود (قابل خبر موت شاول في ٣١: ٤ – ٥ وفي ٢ صم ١: ٦ – ١٠).

ب – صعود نجم داود ونجاحه (١ صم ١٦ – ٢ صم ٨)

هناك مقدّمة تروي كيف مُسح داود بطريقة سرّية على يد صموئيل (١٦: ١ – ١٣). ولكنّ النصّ لن يعود إلى هذه المسحة، وداود سيُمسَح بطريقة رسميّة فيما بعد (٢ صم ٢: ٤؛ ٥: ٣). ثمّ إنّ أخاه الياب الذي كان حاضرًا، لم يعرف شيئًا عن هذه المسحة (١٧: ٢٨). نحن أمام تفكير متأخّر أقحم في أخبار مكوّنة سابقًا، فشدّد على أنّ الملكية الداوية ترتبط بالنبوءة والاختيار الإلهي: رأى الربُ قلبَ الراعي الصغير الذي لم يفكّر به أحد (نتذكر هنا قامة شاول التي جعلت صموئيل يمسحه، ١ صم ٩: ٢).

وبدأ صعود نجم داود مع دخوله إلى بلاط شاول. هذا ما نجده في خبرين مختلفين. حسب ١٦: ١٤ – ٣٢، دخل في خدمة الملك بسبب مواهبه الموسيقية وشجاعته في الحرب، حسب ١٧: ١ – ١٨: ٥، جاء صدفة إلى مخيم شاول حيث يحارب إخوته: هو لم يلبس يومًا عدة حرب، ولم يكن إلاّ راعي غنم. ولكنّه اليوم برز كبطل حين قتل الجبار جليات. تضمّن هذا الخبر نسخات عديدة. تشير نسخة أولى إلى لقاء داود وشاول قبل المعركة (١٧: ٣١ – ٣٩). أمّا في النسخة الثانية (١٧: ٥٥ – ٥٨) فان شاول يجهل اسم داود حين يراه ذاهبًا لمبارزة الجبار. إنّ السبعينة تصوّر لنا داود ذلك الموسيقار ومرافق الملك، وتُغفل ما يتعلّق بالراعي الصغير المجهول (١٧: ١٢ – ٣١ و١٧: ٥٥ – ١٨: ٥). أمّا جليات فقد دخل في التقليد الشعبي من بابه الواسع: يقول ٢ صم ٢١: ١٩، ان أُحد أبطال داود قتله. ان هاتين النسختين تجعلان من داود بطلاً، وتجعلانه في حظّ المحرّرين الكريسماتيين الذين أرسلهم الله إلى شعبه.

حسد شاول داود الذي نجح، فهدّد الملك بنجاحه. كل هذا أثار سلسلة من الأحداث مع تكرارات تعود إلى تقاليد مختلفة: محاولة قتل داود (١٨: ١٠ – ١١ و١٩: ٩ – ١٠)، نجاح داود وشعبيته (١٨: ١٢ – ١٦ و٢٨ – ٣٠)، وعد بالزواج من ابنة شاول (١٨: ١٧ – ١٩ و ٢٠ – ٢٧). أحسّ المترجم اليوناني بالمُشكلة، وقد يكون قد عاد إلى نص آخر، فأغفل ١٨: ١٠ – ١١ و١٧ – ١٩ و ٣٠ التي تكرّر مقاطع سابقة. وتتوالى

التكرارات فيما بعد: يتدخّل يوناتان مرتين لدى أبيه من أجل داود: في المرّة الأولى عرف نوايا أبيه الإجرامية (١٩: ١ – ٧). في المرّة الثانية بدا وكأنّه يجهلها (٢٠: ١ ب – ١٠، ١٨ – ٣٩). يفسّر الخبر الثاني هرب داود في ٢٠: ١ ب – ٢١: ١ بطريقة تختلف عمّا نجد في ١٩: ١٠ ج – ١٧. حين كان داود تائهًا، خانه الذين حماهم مرّتين (٢٣: ١ – ٣ و ١٩ – ٢٨). وعفا مرّتين عن شاول الذي وقع بين يديه (ف ٢٤ و ٢٦). ولجأ مرّتين إلى أكيش، أمير جت، إحدى مدن الفلسطيين (٢١: ١١ – ١٦ و ٢٧: ١ – ١٢). وهكذا نكون أمام سلسلتين من الأخبار التي امتزجت بعضها ببعض في النصّ الحالي.

وأدّى صعود نجم داود إلى تنصيبه ملكًا في يهوذا، ثمّ في إسرائيل (٢ صم ٢: ١ – ٥: ٤). وقد أُخذ النص عن أبناء المَلك (٢ صم ٣: ٢ – ٥) من وثيقة تتوالى معلوماتها في ٢ صم ٥: ١٣ – ١٦ (نلاحظ أن ١ أخ ٣: ٥ – ٨ يربط بين القطعتين). والاستيلاء على أورشليم (٥: ٦ – ١٣)، والنصر على الفلسطيين (٥: ١٧ – ٢٥) يكمّلان نجاح داود الذي يكرّسه نقل تابوت العهد إلى أورشليم ونبوءة ناتان (ف ٦ – ٧) في ملء عظمته.

ويرتبط خبر ف ٦ بنص ١ صم ٤ – ٦ وإن يكن مدوّنًا في أسلوب مختلف. فالنصّان يعودان إلى تقليد مُشترك احتفظ به كهنة أورشليم. وإنّ هذا الخبر، إذ يتحدّث عن تقوى داود، يبرز اختيار الله له (آ ٢١) عبر الأسباب البشرية التي جعلته ينجح في حكمه. وأعلن قول ناتان النبوي الوعد الإلهي الذي سيدلّ التقليد على أهمّيته فيتوسع فيه. يعود النص الحالي إلى وثيقة قديمة أعيدت كتابتها مرارًا. فالوعد الأصلي كان يؤمّن عرش إسرائيل للسلالة الداودية فيلعب على معنيي كلمة بيت: لن يبني داود بيتًا (أي هيكلاً) ليهوه، بل إنّ يهوه هو الذي يبني بيتًا (نسلا) لداود (٧: ٥ – ٧، ١١ ب، ١٦). إنّ هذا القول يحمل بذار كل الرجاء المسيحاني. وحين انتقل من فم إلى اذن، تطبّقَ على خلفاء داود (آ ١٢، ١٤ – ١٥). وزيدت آية (آ ١٣، رج ١ مل ٥: ١٩) تتحدّث عن سليمان وبناء الهيكل. وستتوسّع النبوءة لتشمل كلّ إسرائيل (آ ١٠ – ١١ أ). وحين نال داود هذا الوعد غير المشروط، دخل في تقليد أورشليم المقدّس الذي سيقول فيه أشعيا: إنّ السلالة ستتواصل، وتصبح أورشليم منيعة. وجاء نصّ آخر قديم (٢ صم ٢٣: ١ – ٧) فأكّد أنّ الرب عقد مع داود «عهدًا أبديًا». حفظ الشمال عهد سيناء وشدّد على طابع الأمانة من قبل الشعب وقبل الله. أمّا العهد مع إبراهيم (من جانب واحد، أي من الله) فهو تقليد

يهوذاوي (تك ١٥) ويشبه العهد الداودي. لقد صار قول ناتان في أصل تقليد معروف (مز ٨٩: ٣ – ٥، ٢٠: ٣٨؛ ١٣٢: ١١ – ١٢) قبل أن يمتزج بلاهوت العهد الموسوي، ويكوّن تقليد مل الاشتراعي (رج ١ مل ٢: ٢ – ٤؛ ٩: ٤ – ٥؛ ١١: ٣٢ – ٣٩). وإذ حدّد الكاتب علاقات يهوه مع الملك الداودي بلغة التبني، دشّن موضوعًا مسيحانيًا سيمتدّ إلى العهد الجديد (مز ٢: ٧؛ ٨٩: ٢٧). وهو في كتاب صموئيل امتداد لخبر مسحة داود السرية (١ صم ١٦: ١ – ١٣) على يد صموئيل الذي شدّد على الطابع غير المنتظر للاختيار الالهي، وأبرز مقصد الله الذي يوجّه الأحداث البشرية التي أمنّت له النجاح. وقبل أن يتحدّث الكاتب عن الأحداث الدراماتيكية التي سيتمّ الوعد من خلالها، فهو يُقحم ملخّصاً عن حروب داود وملاحظة عن تنظيم المملكة (٢ صم ٨).

ج – كرونيكة الخلافة (٢ صم ٩ – ٢٠)

نحن أمام خبر موحّد يمتدّ حتّى ١ مل ١ – ٢، وفيه تُروى المؤامرات من أجل العرش. سينتصر فريق سليمان مستغلاً عجلة أدونيا المطالب بحقوقه قبل الأوان. ويستعرض الكاتب أمامنا سلسلة من اللوحات. وترتبط الأحداث دون أن يتدخّل الكاتب ليغيّر مسيرتها. هناك صيبا الذي هو عبد في أعماق نفسه، الذي يستحوذ على أموال سيّده، والذي يتملق داود تملقًا يدلّ على بحثه عن منفعته (١٦: ١ – ٤؛ ١٩: ١٨ – ١٩). وهناك مربّعل الأعرج الذي شرح موقفه بطريقة معقّدة فلم نعلم إن كان صيبا افترى عليه أو هو الذي خان الملك (١٩: ٢٦ – ٢٩).

وهناك امرأة تقوع التي روت لداود خبرًا استنبطته فجعلته يفكّر في الأمور. قالت له: «نحن كالماء المراق على الأرض، الذي لا يستطيع أحد أن يجمعه» (١٤: ١٤). رافعت عن أبشالوم. ولما فهم الملك قصدها قالت له بعد أن رمت سلاحها: «إنّ لسيّدي حكمة ملاك الله» (١٤: ٢٠).

ويقدّم لنا الراوي التفاصيل، فيكشف لنا حالة الأشخاص النفسية، ممّا يجعل كل تفسير آخر من دون جدوى. إقتبل داود مصيره بعد موت ابنه، فاستحمّ وتعطّر وبدّل ثيابه وطلب طعامًا فأكل (١٢: ٢٠). وأبشالوم الطموح «اتّخذ له مركبة وخيلاً وخمسين رجلاً يركضون أمامه... فإذا دنا أحد ليسجد له، كان يمدّ يده ويمسكه ويقبّله» (١٥: ١ – ٤).

وتبدو طباع الأشخاص في تشعّباتها. يوآب هو مزيج من الإخلاص لداود، وقلب بارد لا يعرف الشفقة، هو مزيج من السخاء وتعلّق لا حدود له بمركزه. وصورة داود تعج بالحقيقة في تفاصيلها: هو طيّب، وإن كان يحسب حساب مصلحته. يتبع أهواءه ولكنّه يعرف أن يتوب. يقتل بسهولة ويغفر سريعًا. أب حنون، ولكنّه إنسان ضعيف. ومع ذلك، فهو يتحلّى بعاطفة دينية تؤثّر فينا: يرى الله في أحداث حياته. يتقبّل الفشل، ويساعده إيمانه على تجاوز العادات المعروفة (رفض أن يلبس الحداد على ابنه، ١٢ : ٢٠). سبق عصره ففهم أنّ تابوت العهد لا ينفعه في شيء إن لم يكن الله راضيًا عنه (١٥ : ٢٥).

نحن بعيدون عن التقليد الشعبي الذي يرسم خطوطاً عريضة ويُجملها كما تفعل الحوليات الرسمية التي تهتمّ بالأحداث الخارجية المجيدة. أمّا كتاب صم فيهتمّ بالأفراد وهو يفسّر الأحداث بطبائع الناس. هو لا يحكم على أحد، فالأعمال تكفي. هو لا يقدّم لنا أمثولة وعبرة، بل يترك الأخلاقيات تنبع من تسلسل الأحداث. فالخطيئة ونتائجها تعبّر عن نفسها ولا تحتاج إلى من يفسّرها. لا حاجة إلى الأمور المدهشة ليدلّ على عناية الله: فالله يظهر حاضرًا في كل مكان لمن يعرف أن يراه.

عرف الشرق القديم مختلف الفنون الأدبية: الجداول الناشفة (مدوّنات سومرية وأكادية تذكر ما قام به الملك من بناء)، الدفاعيات (حوليات أشورية، أو مؤلّفات كتاب في البلاط المصري أو سيرة أشخاص دوّنت على مدافنهم)، القصّة التاريخية التي تستند إلى المخيّلة. كل هذه الفنون تُبرز تسلسل الأحداث التي تسبّبها نزوات الآلهة، وهي تجهل العلاقة بين أحداث تسببها ردّة فعل الأشخاص. أمّا النموذج الذي اتّبعه كاتب صم فهو الرواية الملكية المصرية.

من هو صاحب هذه الكرونيكة؟ قال الشرّاح: هو أبياتر، ذلك الكاهن الذي لاحقه شاول فلجأ إلى داود. ورافقه في صعوده إلى قصّة المجد. توقّف خبره عند سليمان الذي أرسله إلى المنفى إلى عناتوت. ولكنّ أبياتر كان من حزب أدونيا، فكيف يتّهم صاحبه بالتكبّر (١ مل ١ : ٥) ويبرّر حقّ سليمان في الملكية بالعقاب الذي ينزل بتبّاع أخيه (١ مل ٢)؟ وقيل أيضاً: أحيماعص ابن الكاهن صادوق، أو زابود ابن النبي ناتان (١ مل ٤ : ٥). كل ما لدينا من براهين هو أنّنا أمام كاتب عاش في أيّام سليمان وعرف عن قرب الأشخاص الذين يتكلّم عنهم.

من المُمكن أن يكون مؤلّفه قد بدأ مع استقبال مربّعل في البلاط الملكي (٢ صم ٩). واعتبر بعض الشرّاح أنّه ضم نبوءة ناتان (ف ٧) التي ستتحقّق في سليمان. ولكنّ المعايير الأدبية لا تتيح لنا أن نثبت تواصل هذا العمل مع الأخبار السابقة. لا شكّ في أنّ هناك قرابة مع التقليد اليهوهي كما عرفناه في البنتاتوكس: عبارة «الخير والشر»، فن الإخبار الدراماتيكي، الاهتمام بالنسل والأولاد (إبراهيم وسارة، اسحق ورفقة، يعقوب وليئة وراحيل، يهوذا وتامار، داود وميكال ثمّ بتشابع) ثمّ بانتقال المواعيد دون الأخذ بحقّ البكورية دومًا (يعقوب، داود، سليمان). لا نستطيع القول إنّ الكاتب هو هو في التقليد اليهوهي وفي صم، ولكنّ المؤلّفَيْن يعودان إلى الزمن عينه ويهتمّان بالملكية الداودية. لا شكّ في أنّ المؤرّخ لا يتملّق داود ولا سليمان، فاعتبره بعضهم معارضاً للنظام وآخرون مدافعا عن سليمان. هو لم يكن لا هذا ولا ذلك، بل يبرز مخطّط الله عبر تسلسل أحداث بشرية قادت إلى مسح سليمان ملكًا. يشير ثلاث مرات إلى عمل يهوه: اغتاظ من خطيئة داود (١١: ٢٧)، أحبّ سليمان (١٢: ٢٤)، أراد أن يعاقب أبشالوم (١٧: ١٤). وهو مقتنع بأنّ صلاة داود استُجيبت يوم فشلت مشورة احيتوفل التي كانت تقدر أن تخلّص أبشالوم (١٥: ٣١؛ ١٧: ١٤). إنّ عمل الله يحيط سرّيا بكل الأحداث وكل الانفعالات والقرارات البشرية التي تنفع مخطّطه فلا يحتاج إلى التدخّل.

٤ - تكوين الكتاب

إنّ مثل هذا التنوّع في الحوار يعقّد دراسة الكتاب دراسة أدبية. نبدأ فنضع جانبًا عددًا من التآليف المُستقلّة التي دخلت في الكتاب ساعة تكوينه: رثاءان لداود (٢ صم ١: ١٩ - ٢٧؛ ٣: ٣ - ٣٤)، نشيد من الزمن الملكي (١ صم ٢: ١ - ١٠)، مزمور يرتبط عنوانه بداود (٢ صم ٢٢)، قول نبوي وُضع في الملحقات (٢ صم ٢٣: ١ - ٧). وهناك مذكّرات تعود إلى وثائق الأرشيف أو إلى حوليات موسّعة: لائحة أبناء داود (٢ صم ٣: ٥؛ ٥: ١٣ - ١٦)، لائحة ضبّاط قصره (٨: ١٦ - ١٨؛ ٢٠: ٢٣ - ٢٥)، لائحة الأبطال الذين رافقوه (٢٣: ٨ - ٣٩) والجبابرة الذين قتلهم هؤلاء الأبطال (٢١: ١٥ - ٢٢). ملخّص لحملات شاول أو داود (١ صم ١٤: ٤٧ - ٥٢؛ ٢ صم ٥: ١٧، ٢٥؛ ٨: ١ - ١٤؛ ٢١: ٢٥ - ٢٢). ونملك أخيرًا كرونيكة معاصرة لسليمان في ٢ صم ٩ - ٢٠ و ١ مل ١ - ٢).

مرّ تأليف الكتاب في مراحل متعددة. فتوافرُ التكرارات جعل الشرّاح يقسمون النصوص إلى سلسلتين اخباريتين متواصلتين، وراح بعضهم يتكلّم عن وثيقة يهوهية وأخرى الوهيمية (كاتب أو مدرسة). ولكن حين نتقدّم في تاريخ داود تخفّ الاختلافات. وبعد موت شاول، سنكون أمام وثيقة واحدة استندت إلى شاهد عيان وقدّمت الأخبار كما وردت عليها، انطلاقًا من ٢ صم ٩.

ولكن جاء من ينتقد هذه النظرية. لا شكّ في أنّ هناك تيّارين، ولكنّهما لا يرتبطان باليهوهي والالوهيمـي. هناك مرجعان، الأوّل يتحدّث عن خلافة داود والثاني عن ملاحقة شاول لداود وانتصار داود في النهاية. وتحدّث نقّاد آخرون عن تقاليد خاصة (حروب شاول، تابوت العهد، صعود نجم شاول، صعود نجم داود) جمعها مؤرّخ ورتّبها حسب نظام كرونولوجي، ثمّ جاء تلميذ أحد الأنبياء والناشر الاشتراعي فوضع بعض الزيادات (الأناشيد) ومقدّمة للكتاب.

ولكنّ التوافق لم يتمّ بعد بين الشرّاح، إلاّ فيما يتعلّق بتيّارين حول الصراع بين شاول وداود. وجاءت نبوءة ناتان والعهد الداودي كامتداد للعهد السينائي على أنّه برهان جديد لاختيار شعب إسرائيل (٢ صم ٧: ٢٢ – ٣٤). وتُذكَر متطلّبات الشريعة الموسوية أمام الشعب (١ صم ٧: ٣ – ٤؛ ١٢: ٦ – ١١) لتَحكمَ على الملوك.

٥ – كتاب صموئيل والتاريخ

إذا أردنا أن نحكم على القيمة التاريخية لكتاب من الكتب، يجب أن نحسب حساب الفنّ الأدبي وعمر التقاليد والأخبار التي يجمعها. وتكون القيمة كبيرة إذا كانت الأخبار قديمة أو قريبة من الواقع. وتعلمنا هذه المراجع لا عن الأحداث فحسب، بل عن تأثير هذه الأحداث في الشعب وعلى التفكير الديني في الكتاب.

لا يستطيع التاريخ الدنيوي أن يقدّم لنا شيئًا فيما يخصّ مضمون صم. فمصر وأشورية غائبتان عن مسرح الأحداث وهذا ما يساعد على نجاح داود، لكنّه يحرمنا من تزامنيات تساعدنا على اكتشاف تاريخ ثابت للأحداث. لهذا نكتفي بتواريخ تقريبية. حوالي سنة ١٠٣٠، إعتلى شاولُ العرش. وملك داود بين سنة ١٠١٠ وسنة ٩٧٠. وتقدّم الأركيولوجيا بعض المعلومات عن إقامة الفلسطيين (الفخاريات) وارتباطهم بكريت

وقبرص واقامتهم في بداية القرن ١٢ في السهل الواقع بين غزّة وعقرون. وقد أبرزت حفريات تل الفول (يبعد ٦ كلم إلى الشمال من أورشليم) بقايا قلعة إسرائيلية قد تكون قلعة شاول حين أقام في جبع. وهناك بعض الأسوار (تل بيت مرسيم، بيت شمس) التي تعود إلى زمن قتال داود مع الفلسطيين.

أمّا أفضل ما في توثيقنا، فيعود إلى كتاب صموئيل بسفريه. فكرونيكة خلافة داود تفرض نفسها كوثيقة من الدرجة الأولى. فالأحداث قريبة من خبر اعتلائه عرش يهوذا وإسرائيل. فالملحمة والمأساة والمهزلة قدّمت لنا خبرًا شعبيًا ردّده رفاق السلاح. وإذا كان حكم شاول تميّز بالطابع الديني، فالأخبار تساعدنا على اكتشاف أسلوب خاص في الحكم، وعلى التعرّف إلى أهمّية دوره التاريخي في نقل العبرانيين من عالم القبائل إلى النظام الملكي.

كيف تبدو شخصية صموئيل؟ إنّ تنوّع التقاليد حول شخصه يشهد على الأثر الذي تركه في ذاكرة الشعب. هو النبي، والمنذور، والقائد الحربي الموهوب (كريسماتي) والقاضي، بل الرائي في قرية صغيرة (١ صم ٩). غير أنّ لقب الرائي يدلّ على أنّنا أمام شخص عظيم يُشبه إلى حد بعيد إيليا واليشاع. والدور الذي لعبه صموئيل في كل التقاليد حول الملكية، يجعله الممثّل الأعلى للتفكير الديني في إسرائيل، والمدافع عن الإيمان بالرب في مرحلة عرفت أخطارًا وتحوّلات هامّة. إنّه يرتبط بسلسلة القضاة بسبب طابعه المواهبي وتأثيره في فلسطين الوسطى، ولكنّه يهيّئ الدرب للنظام الملكي فيمسح شاول وداود ملكين طاعةً لأمر الرب.

لم يكن للعبرانيين وحدة سياسية، لهذا هدّدهم الفلسطيون الذين انتظموا في خمس مدن – دويلات، وامتدوا إلى قلب البلاد. وإنّ خبر تابوت العهد (وهو خبر شعبي) يشهد على أنّهم وصلوا إلى جبل بنيامين وإفرائيم (حوالي سنة ١٠٥٠). والحجر المنصوب في جبع (١ صم ١٠ : ١٥) يدلّ على سيطرتهم على منقطة تمركز فيها بنو إسرائيل. أثار الخطر حماسًا وطنيًا (كما في أيّام القضاة)، فاجتمعت القبائل تحت امرة رئيس واحد على مثال «سائر الأمم» (١ صم ٨ : ٥). في شرقي الأردن، تكوّنت منذ زمن بعيد ممالك عمون وموآب وأدوم. وفي أيّام شاول، تنظّمت الممالك الأرامية. وفي فلسطين نفسها عرف الملوكُ الصغارُ الملكية. كل هذا جعل التيّارات المختلفة تبرز لدى العبرانيين مع الملكية أو ضدّها:

تقليدُ الحرب المقدّسة حيث يتمتّع الله بالسلطة المطلقة، تذكّرُ المحرّرين الذين عملوا باسمه في أوقات الضيق، تحفّظٌ بالنسبة إلى نظم الشعوب المجاورة. ومن جهة ثانية، برز تيّار دفع القبائل لتتوحّد بشكل ثابت ودائم. هذان التيّاران المتعارضان سيظهران بدرجات متنوّعة خلال المرحلة الملوكية في الشمال كما في أورشليم.

ومُلكية شاول تقدّم مزيجًا من هذين التيّارين: انتفاضة مواهبية أو تأسيس نظام. فالنصر على العمونيين (١١: ١ - ١١) يقدّم لنا محرّرًا على مثال القضاة. وإعلان شاول ملكًا في الجلجال خلال تجمّع شعبي (١١: ١٥)، يرتبط بإطار تاريخي آخر. تعيين شاول بالقرعة والهتاف له بفم القبائل المجتمعة (١٠: ١٧ - ٢٤) يدلّ على الذروة في صعود شاول، ويعبّر عن مبادرة إلهيّة ووعي وطني ناشئ. لقد خرجت الملكية من اتّحاد فدرالي بين القبائل، وستحتفظ طويلاً بفكرة اختيار الشعب لملكه (٢ صم ٢: ٤؛ ٥: ٣؛ ١ مل ١٢؛ ٢ مل ١١: ١٢). وُقّعت اتفاقية بين الشعب والملك الذي هو القائد الحربي الواحد والقاضي الأعلى (يقضي بين الناس ويسوس أمورهم). لسنا بعدُ أمام تنظيم مركزي، ولا عاصمة بحصر المعنى. فالملك هو محارب يحيط به أبطال (١ صم ١٤: ٥٢)، يتميّز منهم رجال بنيامين (قبيلته) (٢٢: ٧). إنّه مستعدّ لأن يمدّ يد العون إلى كل قبيلة مهدّدة في وسط البلاد (خلّصهم من الفلسطيين، ١ صم ١٣ - ١٤)، في شرقي الأردن (١ صم ١١؛ رج ٣١: ١١ - ١٣؛ ٢ صم ٢: ٨ - ٩)، في الشمال، حيث برز الأراميون كعدو جديد (١ صم ١٤: ٤٧)، في الجنوب حيث ستخرج قبيلة يهوذا (مع العشائر التي انضمّت اليها) من عزلتها. ما يميّز هذا النظام الجديد، هو الأساس الوطني ووجود جيش دائم. لسنا أمام ملكية وراثية في البداية. ولكنّ الفكرة ستأخذ طريقها إلى التحقيق مع أبنير وإشبعل بعد موت شاول (٢ صم ٢: ٨ - ٩).

برز الطابع المقدس لملكية شاول في الدور الذي لعبه صموئيل في البداية، ثمّ في الخلاف الذي جعل النبي يواجه الملك. مهما يكن أصل المسحة، فشاول قد مُسح، فصار شخصاً مكرّسًا وخادم الإله الوطني الذي باركه والذي يقدر أن يرذله. إنّه خاضع لأمر يفسّره النبي. وشاول هو رجل دين صادق (١ صم ١٤: ٣١ ي)، ولكنّه يسعى إلى التسوية بين الصالح السياسي والوضع الديني لسلطانه. من هنا كانت مأساة حياته وسبب فشله، فأعلن صموئيل أنّ الله رذله. كانت ملكيته من النوع المواهبي. لم تكن ثابتة فخسرت كل

هيبتها. وعى شاول هذا الأمر ولهذا كان حذِرًا (من داود وغيره) وعرف سورات الغضب والحقد.

وتوجّه حقده ضدّ اليهوذ اوي الشاب، ضدّ داود الذي جعله رفيقًا له وأحدَ أبطاله وصهرَه. وتكاثرت التقاليد حول العلاقات بين الرجلين، فدلّت على شعبية داود، وصعوده الأكيد نحو الملكية. ولكنّه لم يعتلِ العرش إلاّ بعد أزمة وطنية كادت تدمّر كل ما فعله شاول. لاحقه شاول، فصار رئيس عصابة ثمّ تابعًا لأمير من أمراء الفلسطيين. ربح ودّ اليهوذ اويين، وأزال الجفاء بينهم وبين إسرائيل. أمّا الفلسطيون فانتصروا في الجلبوع حوالي سنة ١٠١٠، واحتلّوا سهل يزرعيل، وتقدّموا إلى بيت شان، وقسموا البلاد إلى اثنين. وتكوّنت حول اشبعل (ابن شاول) ملكية باهتة في شرقي الأردن. أمّا داود فصار ملك يهوذا في حبرون.

ومرّت سبع سنوات ونصف السنة، ونفوذ داود يقوى، وجاءت ظروف (٢ صم ٢ : ١ – ٥ : ٤) أعادت الوحدة الوطنية حول ملك يهوذا الذي لبس أيضاً تاج إسرائيل: نال داود مسحتين، وستروي الأوساطُ النبوية أنّ مختار الله كان قد مُسح على يد صموئيل. ولكنّ الوحدة التي تحقّقت ظلّت هشّة. فداود هو ملك على يهوذا وعلى إسرائيل (٢ صم ٥ : ٥). نحن أمام ملكية ثنائية، أو مملكتين ترتبطان بشخص داود. وستتنازعهما الخلافات الداخلية حتّى الانفصال الذي سيتمّ غداة موت سليمان. غير أنّ داود أعطى لهذا المُلك مجدًا لن يعرفه فيما بعد.

لا يهتمّ الخبر كثيرًا بالأعمال السياسية التي قام بها داود خلال حكمه. فقبل أن يطيل الحديث عن خبر العائلة الملكية وقضية الخلافة، يُشير إلى احتلال أورشليم، إلى نقل تابوت العهد إليها فصارت مدينة مقدّسة، إلى الوعد الإلهي بسلالة دائمة. جاءت الحرب ضدّ الفلسطيين (سبقت احتلال أورشليم) في الدرجة الثانية (٢ صم ٥ :١٧ – ٢٥؛ رج ٢١ : ١٥ – ٢٢؛ ٢٣ :٨ ي) ولم تحتلّ الحروب الخارجية وتنظيم المملكة تنظيمًا سياسيًا، إلاّ إجمالة سريعة (٢ صم ٨). غير أنّ هذا يكفي ليرسم الخطوط الكبرى لما عمله داود.

أوّل عمل قام به، استرداد الأرض من الفلسطيين وإعادتهم إلى مدنهم. بعد هذا، سيهاجمهم في بلادهم (٢١ : ٢٠) بحيث لن يحاولوا التمدّد فيما بعد. وسيكون حرسه الشخصي مرتزقة من هؤلاء الفلسطيين (٢ صم ١٥ :١٨ ي، الكريتيون أي أهل كريت، والفليتيون).

واستولى داود على أورشليم، فأزال الحاجز الذي يفصل يهوذا عن إسرائيل، وكان له عاصمة لا ترتبط بأية قبيلة (وهكذا احترم حساسيات كل قبيلة)، عاصمة تقع على الحدود بين بنيامين ويهوذا. ودخل التفاهم مع الجبعونيين (ف ٢١) في نفس السياسة التوحيدية الداخلية. واحتلّ داود الحصون الكنعانية في مجدو وتعناك وبيت شان (سنجدها في يد سليمان). وكانت حروب خارجية أخضعت العمونيين والأراميين والأدوميين. وهكذا انتقل داود من فكرة مملكة وطنية إلى فكرة أمبراطورية.

وظهر التنظيم الداخلي عبر لائحة من الموظّفين الكبار (٨: ١٥ – ١٨). انتدبتهم القبائل فعيّنهم الملك. أمّا التنظيم فهو آت من مصر. والكاتب الرسمي شوشا (١ أخ ١٨: ١٦) أو شيشا (١ مل ٤: ٣) أو شيو (٢ صم ٢٠: ٢٥) قد يكون مصريًا. نلاحظ وجود كاهنين: ابياتر وصادوق. ويستطيع الملك أن يقوم هو أو أبناؤه بممارسات كهنوتية. ويتألف الجيش من متطوعين ومن مرتزقة. وظلّت جيوش يهوذا وإسرائيل متميّزة عن الجيش الرسمي (٢ صم ١١: ١١؛ ٢٤: ٩). وجاءت أحداث خطيرة، فدلّت على أنّ الوحدة ما تزال سريعة العطب في ظلّ حكم الملك الشخصي: ثار أبشالوم فاستند إلى قبائل الشمال، وتمرّد شابع فهتف: «لا نصيب لنا مع داود ولا ميراث لنا مع ابن يسّى» (٢ صم ٢٠: ١). هذا الهتاف سيتردّد يوم الانقسام على أيّام رحبعام (١ مل ١٢: ١٦). إنّ الوحدة التي تحقّقت بصورة مؤقّتة هي عمل عبقرية داود السياسية. وسنرى نتائجها حتّى بعد الانقسام.

جعل داود في أورشليم حكمًا ثابتًا ومتينًا، وستكون مملكة يهوذا قلب الديانة والحضارة في قلب العبرانيين كلّهم. وسيبقى الأمل بتجميع كل الشعب حول داود جديد في أورشليم، أعظم تكريم تاريخي لعظيم من هذا الطراز.

٦ – القيمة الدينية

تظهر قيمة صموئيل الدينية على مستويات مختلفة:

تبرز من المعلومات التاريخية المتعددة لوحة حيّة للوضع الأخلاقي والديني في إسرائيل في بداية العهد الملكي. العادات الأولى لديانة قديمة كالتحريم وسؤال الافود، واختطاف الأنبياء. فكرة بدائية عن الخطيئة التي تقوم بتجاوز تحريم ما. فكرة بدائية أيضاً عن عقاب الله الذي ينطلق بصورة آلية فيضرب المجموعة ولا يزال يضربها حتّى يتمّ التكفير. لن

نبحث هنا عن معطيات يقدّمها الوحي، بل عن نقطة انطلاق لنمو يتحقّق بواسطة الوحي. على هذه الخلفية نجد أناسًا يتمتعّون بحسّ ديني مرهف. يكفي أن نذكر داود بنفسه الكبيرة تجاه الأعداء، وشعوره بالخطيئة والتوبة، ونظرته إلى تابوت العهد، وخضوعه للرب، ورفضه بأن يجرّب الرب أو يضغط عليه. ونرى أيضاً في أيّام شاول وداود أصول نظُمُ سيكون لها تأثيرها على الديانة البيبلية وهي النبوءة، كهنوت أورشليم، الملكية.

إنّ أصول الملكية تمثل المكانة الأولى في نظرة الكاتب، والتقاليد والذكريات التاريخية تنتظم كلّها داخل رؤية دينية. فالملك شخص مقدّس. هو مختار الله وأداة مقاصده لدى شعبه. ويقابل هذا ان الملك لا يستطيع أن يتهرّب من متطلبات الله، وأنّه لن يكون حاجزًا بين الشعب والرب الذي هو الملك الحقيقي في إسرائيل.وهكذا تتناسق الأحكام حول الملكية سواء عظّمها الكاتب أو حكم عليها لأنّها خانت الرسالة. وسيردّد صم أنّ الرئيس السياسي هو «ممسوح» يهوه، وهو يرتبط بالنبي الذي ينصّبه في سلطانه ويذكّره بواجباته.

والنبي هنا هو صموئيل، صديق الله ومنفّذ أوامره بكل شجاعة، في براءة وسلام طفولته، في غرابة دوره كراء، في قساوة تدخّلاته في معسكر شاول. لقد صار بالنسبة إلى إسرائيل (مع موسى) نموذج المُتشفّع الذي يسمع له الله (إر ١٥ : ١؛ مز ٩٩ :٦؛ سي ٤٦ : ١٦). والملك هو أوّلاً شاول الذي هو نموذج سلطة سياسية نقصَها وضعٌ ديني. لقد نقصه الإيمان الذي تحلّى به إبراهيم.

«أجل الطاعة خير من الذبيحة، والخضوع لله خير من شحم الكباش» (١ صم ١٥ :٢٢). سمع إبراهيم كلامًا مماثلاً على جبل موريا (تك ٢٢ :١٢ ي). آمن إبراهيم فانحلّ الصراع بين حبّه الأبوي وطاعته الدينية في توافق المفارقة. أمّا شاول، فانقسم بين الرب ورضى الشعب الذي هتف له، فقاد شعبه إلى الهلاك. وهكذا، على مدى التاريخ المقدّس، ستبرز أولويّة الإيمان على سائر الواجبات.

وتعارض تاريخ شاول مع تاريخ داود إلى أن محا له كل ذكر واعتبار. لم يتحدّث كاتب الأخبار إلاّ عن موته (١ أخ ١٠)، وغاب اسمه من التاريخ المقدّس (مز ٧٨؛ سي ٤٦ : ١٣ ي). أما داود فكان صورة حيّة عن الملكية كنظام إلهيّ. تذكّر فيه الناس ملكًا مخلصاً وخاضعًا لأنبيائه حتّى في ساعة التوبيخ. ثمّ إنّ نجاحه دلّ على أنّ الله كان معه. نحن نتأمّله فنرى تحقيقًا جديدًا للعهد الذي اتّخذ شكل مملكة الله على الأرض. و إنّ قول ناتان يفتح

في قلب الكتاب نظرة مستقبلية على النظام الجديد: لقد تعاهد الرب مع سلالة داود معاهدةً لا رجوع عنها، وتبنّى نسله ليمارس بهم سلطانه على شعبه.

وهكذا تتّخذ سيرة داود معنى نبويًا، فتعبّر عن إيمان وانتظار يتوجهان إلى تتميم بعض القيم المُستقبلية التي دخلت في التاريخ المقدّس. ويرتسم نموّ هذا الرجاء في وجه الملك، فيتأمّل فيه الكتّاب ويعيدون قراءته. وسيبقى داود حتّى الجلاء، النموذج الذي به يُحكَم على سائر الملوك (رج كتاب الملوك بسفريه). قد يُعاقب ملوكُ يهوذا الذين جاؤوا بعد داود، ولكنّ الكاتب لا يشك بأنّ الله سيعيد بناء سلالة داود (عا ٩: ١١؛ هو ٣: ٥). وفي ساعات الضيق، سيرفع الأنبياء فوق المصائب التي تصيب الشعب بسبب خيانة ملكه، سيرفعون صورة مثالية لابن داود (أش ٩: ١ – ٦؛ ١١: ١ – ٩؛ ١٦: ٥؛ إر ٢٣: ٥ – ٦) لداود جديد (إر ٣٠: ٩؛ حز ٣٤: ٢٣ – ٢٤؛ ٢٧: ٢٤ – ٢٥)، لممسوح (أو مسيح) الرب. وبعد العودة من المنفى، انتظر الشعب بعض الوقت أن يعاد بناء بيت داود بعد أن يُبنى الهيكل، وارتبطت الآمال المسيحانية بشخص زربابل (زك ٦: ١٢ – ١٣). والفشل نفسه لن يضع حدًّا للتأمّل في المواعيد المعطاة لداود (مز ٨٩؛ ١٣٢؛ أش ٥٥: ٢ – ٤؛ إر ٣٣: ١٤ – ٢٦؛ زك ٩: ٩ – ١٠؛ ١٢: ٧؛ ١٣: ١). وسيجعله المؤرّخ الكهنوتي في قلب منظوره. إنّه الملك المثالي لتيوقراطية توافق النظرة الكهنوتية. إنّه المرنّم الملهم، ومنظّم شعائر العبادة. نحن نجد رجاء في هذا التعظيم للماضي، كما أنّ مديح صموئيل وداود في ابن سيراخ (٣٧: ١١؛ رج ٤٧: ٢٢؛ ٣٦: ١ – ١٩؛ ٥١، ١٢) ينتهي في جوّ من الأمل.

امتحنت الملكية الفاشلة الانتظار المسيحاني فجعلته يتعمّق. ولكن حين يأتي يسوع ستظهر القيم العميقة للمواعيد المعطاة لداود في ملئها وكمالها. أعلن يسوع ملكوت الله ودشّنه بصورة سرية. خاف أن تشوّه صور الأرض واقع هذا الملكوت الروحي، فظلّ متحفظاً حول بنوّته الداودية. غير أنّه لجأ إلى ما فعله داود ليبرّر عملاً قام به هو وتلاميذه (مر ٢: ٢٥ – ٢٦ وز). إنّه ابن داود، وهو أيضاً رب داود (مر ١٢: ٥٣ – ٣٧ وز). وفي بعض الظروف سيقبل بأن يُعطى لقب «ابن داود» (مر ١٠: ٤٧ – ٤٨؛ مت ١٥: ٢٢؛ ٢١: ٩، ١٥). ولكن إن مارس سلطانه على العاصمة وعلى الهيكل حين دخل إلى أورشليم، فقد فعل ليُعلِن دمار الهيكل وموته في أورشليم. وهو سيحرّر المسيحانية الملكية من كل ما علق بها من أوزار بواسطة قيامته وجلوسه عن يمين الله. بعد هذا، لن يتردّد

التلاميذ في أن يسمّوه المسيح، وأن يشددّوا على سلالته الداودية (مت ١:١؛ لو ٢:٤؛ رج يو ٧:٤٢؛ روم ١:٣؛ ٢ تم ٢:٨؛ رؤ ٥:٥؛ ٢٢:١٦) وعلى تحقيق المواعيد الداودية في شخصه (أع ٢:٣٠؛ عب ١:٥).

وفي النهاية، حفظت التوراة خبر بدايات الملكية بسبب مدلوله العميق في تاريخ الخلاص. نجا داود من النسيان (فاختلف عن ملوك عصره) لأنّه وُجّه نحو تحقيق ملكوت الله في يسوع المسيح. احتاج إليه المسيح ليكشف عن ذاته، وتجاوزه. إنّ داود هو جزء من إيماننا بسر المسيح. لهذا نحن نحتفظ بكتاب صموئيل ونتأمّل فيه. إنّه يحمل إلينا الآن كلمة الله.

المراجع

ACKROYD, P. R, *The First book of Samuel,* C. B. C., Cambridge, 1971.

AMSLER, S, *Davi toi et messie,* Neuchâtel, 1963.

ANDERSON, A. A, *2 Samuel* (WBC) Waco, 1988.

AUZOU, G, *La Danse devant L'Arche. Etude du livre de Samuel,* Paris, 1968.

BALDWIN J. G, *1 and 2 Samuel: An Introduction and Commentary* (Tyndale O. T. C.), Leicester 1988.

BLENKINSOPP, J, *Theme and Motifs in the Succession History* (2 S 11, 2 ss). *and the Jahvist* Corpus dans VT 15 (1966) p. 44 – 57.

David and his Theologian, dans C. B. Q. 30 (1968) p. 156 – 181.

BRUEGGEMANN, W, *First and Second Samuel* (Interpretation), Louisville, 1990.

BRESSAN, G, *Samuele,* Turino, 1955.

CAQUOT, A, *Samuel* (Livres de) S. D. B. XI (Paris 1990) col 1048 ss.

CARLSON, R. A, *David, The Chosen King. A traditio - historical Approach to the Second Book of Samuel,* Stockholm, 1964.

CHAFIN, 1, 2, *Samuel* (Communicator's Commentary), Dallas, 1989.

CLEMENTS R. E, *David and Abraham and Its Meaning for the Israelite Tradition,* London, 1967.

CORОY, C, 1 – 2 *Samuel, 1 – 2 Kings*, Wilmington, 1983.

CROCETTI, G, 1 – 2 *Samuele, 1 – 2 re* (Leggere oggi la Bibbia), Brescia, 1987.

DUMBRELL W. J, *The Content and Significance ot the Books of Samuel. Their Place and Purpose Within the Former Prophets*, Journ Ev. Theol. Soc 33 (1990) 49 – 62.

EISSFELDT, O, *Die Komposition der Samuelbücher*, Leipzig, 1931.

ENGELN J. C. M, *I Samuel 1 – 15*, Kampen, 1982.

GARSIEL, M, *The First Book of Samuel*, Ramat Gan, 1983.

GIBERT, P, *1 & 2 Samuel. De la Légende à L'histoire, C. E. 44, Paris, 1983.*

GORDON, R. P, *1 – 2 Samuel* (O. T. G.), Sheffield, 1984.

GRESSMANN, H, *Die alteste Gerichtschreibung und Prophetic Israel*, Göttingen, 1921.

HALPERN, B, *The Constitution of the Monarchy in Israel*, Chico (Calif.) 1981.

HERTZBERG, H. W, *I and II Samuel* S. C. M., O. T. L., 1964.

KLEIN, R. W, *1 Samuel* (W. B. C.), Waco, 1983.

LANGLAMET, J, *Les récits de l'institution de la royauté (1 S VII – XII)*, dans R. B. 77 (1970), p. 161 – 200.

David, fils de Jessé. Une édition prédéteuronomiste de «L'histoire de la succssion», in R. B. t. 89 (1982) p. 5 – 47.

LEWIS, J. O, *1 & 2 Samuel* (Layman's Bible Books Commentary), Nashville, 1980.

LIPINSKI, E, *La Royauté de Yahvé dans la poésie et le culte de l'ancien Israêl*, Bruxelles, 1965.

McCARTER P. K. Jr, *II Samuel. A New Translation With Intr. Notes and Comm.* (A. B. 9), New - York, 1984.

MISCALL, P. D, *1 Samuel: A Literay Reading*, Bloomington, 1986.

NEWSOME, J. D. Jr, *1 Samuel / 2 Samuel*, Atlanta, 1982.

(éd) *A Synoptic Harmony of Samuel, Kings and Chronicles: With Related Passages from Psalms, Isaiah, Jeremiah and Ezra,* Grand Rapids, 1988.

SCHULZ, J, *Die Bücher Samuel,* Münster, 1919.

SEGAL, M. H, *The Composition of the Books of Samuel,* dans Jewish Quarterly Review 55 (1965) p. 318 – 339; 56 (1966) p. 32 – 50; 137 – 157.

SOGGIN J. A, *Das Konigtum in Israel,* Berlin, 1966.

STEINMANN, J, *David, roi d'Israêl,* Paris, 1948.

STOLZ, F, *Das erste und Zweite Buch Samuel,* Zürich, 1981.

THORNTON, T. G, *Salomonic Apologetic in Samuel and Kings,* dans Church Quarterly Review t. 71 (1968) p. 159 – 166.

WHYBRAY, A, *Samuel et L'instauration de la monarchie (1 S 2 – 12).* Une recherche littéraire sur le personnage. Berne, 1988.

WHYBRAY, R. N, *The Succession Narative: A Study of II Samuel 9 – 20; Kings 1 and 2, London, 1968.*

الفصل الثاني عشر

كتاب الملوك

١ - مضمون الكتاب

يروي كتاب الملوك (بسفريه) خبر ملوك يهوذا و إسرائيل منذ موت داود حتّى المنفى في بابل. لهذا سمّي كذلك. وقسمتُه إلى سفرين (كما هو الأمر بالنسبة إلى كتاب صموئيل) قسمة مصطنعة، تعود إلى السبعينية التي قسمت صم ومل إلى أربع لفائف سمّيت «أسفار الممالك». وانتقلت هذه التسمية عبر الشعبية اللاتينية، فصارت «أسفار الملوك». وهكذا فإنّ ١ و ٢ مل حسب النسخة العبرانية يوافقان ٣ و ٤ مل حسب اليونانية واللاتينية.

أمّا الكتاب فيُقسم ثلاثة أقسام.

أ - خبر سليمان (١ مل ١ - ١١)

لعبت المؤامرات دورها فأوصلت سليمان إلى عرش داود (ف ١ - ٢). وأنشد الكتاب عظمة مُلكه في ثلاث لوحات (ف ٣ - ١٠). إنّ الحكمة التي منحه الله إيّاها بعد أن رفع إليه صلاته، ظهرت عبر الحُكم على المرأتين (البغيّين)، عبر تنظيم مملكته، عبر وفرة أقواله وأمثاله السامية (٣: ١ - ٥: ١٤). وإنّ عظمة ابنتيه (ولا سيّمَا الهيكل) دلّت على غناه ومجده (٥: ١٥ - ٩: ٢٥). ولقد اندهشت ملكة سبأ من غناه الذي جاءه بفضل علاقاته

التجارية مع الخارج (٩: ٢٦ - ١٠: ٢٩). ولكن أطلّت الظلال في اللوحة الثالثة: أعداء من الخارج، ثورة يربعام في الداخل، وكل هذا عقابا لمساومة الملك مع عبادات نسائه الضالّة (ف ١١).

ب - المملكتان (١ مل ١٢ - ٢ مل ١٧)

بعد موت سليمان تنظّمت قبائل الشمال العشر في مملكة انفصلت عن يهوذا وجعلت على رأسها يربعام. ولم يحتفظ رحبعام، ابن سليمان الملك، إلاّ بقبيلة يهوذا. ورافق الانقسام السياسي انقسامٌ ديني ندّد به الأنبياء (١٢: ١ - ١٤: ٢٠)، وعاشت المملكتان حياة متوازية، فدوّن الكاتب تعليقًا على كل ملك، ورتّب هذه التعاليق ترتيبًا كرونولوجيًا. نحن ننتقل من ملك في يهوذا مثلاً إلى معاصره أو معاصريه في إسرائيل. وفي ١ مل ١٧ تتبدل اللهجة ويهتمّ الخبر بإيليا والحروب الأرامية التي قام بها أحاب. بعد ٢ مل ٢ ينتقل اليشاع إلى الواجهة مع معجزاته وتدخّلاته في أحداث عصره ودوره في ثورة ياهو. وكانت ثورة مماثلة في يهوذا فأطاحت بعثليا وقتلتها، ونصّبت يوآش ملكًا (ف ١١ - ١٢). وأُقحم تعليقان عن يوآحاز ويوآش قبل الحديث عن موت اليشاع (ف ١٣). ويعود الكتاب إلى إجمالات سريعة عن ملوك يهوذا وإسرائيل (ف ١٤ - ١٦) حتّى سقوط السامرة بيد الأشوريين. هذا الواقع يجلب بعض اعتبارات حول الخيانات الأخلاقية والدينية التي كان سقوط السامرة عقابا لها.

ج - مملكة يهوذا حتّى المنفى (٢ مل ١٨ - ٢٥)

وأطال الكاتب الحديث عن حزقيا بسبب أمانته الدينية وعلاقاته مع النبي أشعيا (ف ١٨ - ٢٠). وعاد الشرّ ينمو بفضل منسّى وأمون (ف ٢١). ولكن جاء إصلاح يوشيا على أساس كتاب الشريعة الذي وُجد في الهيكل (٢٢: ١ - ٢٣: ٣٠). غير أن ساعة دمار المملكة قد دنت. مصائب حلّت بيوآحاز ويوياقيم، سقوط أورشليم في يد نبوكد نصّر وجلاء أوّل في أيّام يوياكين، ثورة صدقيا، نهب أورشليم والجلاء الثاني (٢٣: ٣١ - ٢٥: ٢١). أقام البابليون حاكمًا في يهوذا، ولكنّ هذا الحاكم قُتل، فهرب كثير من الناس إلى مصر (٢٥: ٢٢ - ٢٦). وتنقلُنا حاشية قصيرة عدّة سنوات إلى الأمام لترينا يوياكين السجين في

بابل. أطلقه ملك بابل من سجنه (٢٥ :٢٧ - ٣٠)، فكان هذا الإطلاق تسبيقًا لما سيكون للمسبيين فيعودون إلى أرضهم.

٢ - الوحدة الأدبية والتعليمية في الكتاب

نجد في مل سِيَرًا مجملة ورتيبة للملوك، ثمّ أخبارًا موسعة مثل خبر سليمان وإيليا واليشاع. كل هذه الأخبار تجعل الكاتب وكأنّه قام بعمليّة جمع وتقميش. ولكنّ الإطار الذي دخلت فيه قد وحّدها بفضل خاتمة ومقدّمة، بفضل عبارات تتكرّر، ومواضيع تعليمية محدّدة، واعتبارات توحي بها الأحداث.

تدخل السير الملكية في قالب واحد. فبعد موت داود وسليمان ورحبعام، نقرأ بعض الجمل المُشابهة حول دوام حكم المَلِك، دفن المَلِك، واسم خلفه (١ مل ٢ :١٠ - ١٢؛ ١١ :٤١ - ٤٣؛ ١٤ :١٩ - ٢٠). ويصبح القالب ظاهرًا بعد رحبعام. «وأمّا رحبعام بن سليمان، فملك في يهوذا. كان ابن ٤١ سنة حين ملك وملك ١٧ سنة في أورشليم. اسم أمّه نعمة العمونية. صنع الشر في عيني الرب» (١ مل ١٤ :٢١ - ٢٢). واليك الخاتمة: «وبقيّة أخبار رحبعام وكل ما عمله، أفليست مكتوبة في سفر أخبار الأيّام (أي حوليات) لملوك يهوذا؟... ورقد (مات) رحبعام مع آبائه ودُفن مع آبائه في مدينة داود... وملك أبيام ابنه مكانه» (١ مل ١٤ :٢٩ - ٣١). وتعود هذه العبارات من دون تبديل تقريبًا بالنسبة إلى كل ملك من الملوك. فكأنّنا أمام قسيمة دوّنت سابقًا ونسخها المؤرّخ في كتابه. تشير الخاتمة إلى الكتاب الذي يجب الرجوع إليه من أجل التفاصيل المُتعلّقة بموت الملك ودفنه. ولا يُذكر اسم الخلف إن لم يكن ابن السلف. وتتضمن المُقدّمة اسم الملك ومرارًا اسم أبيه ودوام ملكه وحكمًا على سلوكه. وتُحدّد، حتّى دمار السامرة، موقع ملكه بالنسبة إلى سنوات معاصره في المملكة المُقابلة (يهوذا تجاه السامرة والعكس بالعكس). ولكنّ هناك بعض اختلاف بين ملوك إسرائيل وملوك يهوذا. فإذا كان الحديث عن ملك يهوذا، يُذكَر اسمُ أمّه وعمر الملك حين اعتلى العرش. الحكم قاس على كل ملوك السامرة (صنعوا الشر في عيني الرب). أمّا ملوك يهوذا فنالوا ثلاث عبارات: حكم قاطع، مديح مع تحفّظ، مديح من دون تحفّظ. فإذا أخذنا بعين الاعتبار هذه الاختلافات تعود العبارات بشكل منتظم. قد تقدّم العبارة حاشية (١٥ :١ - ٧) تزاد

عليها معلومة (١٦ : ٢٤). أو توسّعٌ قصير (١٤ : ٢٥ - ٢٨؛ ١٥ : ١٦ - ٢٢؛ ١٦ : ١ - ٥). فإذا لم تكن الحاشية موافقة للنموذج الموضوع مسبّقًا، فالشواذ يتبرّر بالشروط الخاصّة بموت الملك أو اعتلائه العرش: قُتل يورام واحزيا على يد ياهو، فما احتاجا إلى صيغة خاصّة في الخاتمة (٢ مل ٩ : ٢٢ - ٢٩). وهكذا كان الأمر بالنسبة إلى الملوك الذين أزالهم العدو عن العرش: هوشع ملك إسرائيل، يوآحاز، يوياكين، صدقيا. وجاء ياهو وحده فما احتاج إلى المقدّمة التقليدية. والخبر المُخصّص لعثليا يكفي ليدلّ على أنّنا لسنا بحاجة إلى مقدّمة ولا إلى خاتمة (٢ مل ١١).

هناك مخطّط يوجّه الكتاب، وهناك أحكام تتعلّق بالأشخاص. الحكم قاطع بالنسبة إلى ملوك إسرائيل. «صنع ما هو شرّ في نظر الله». ويربط شرّه بخطيئة يربعام، أي بعبادة يهوه بشكل ثور في معبدَيْ بيت إيل ودان (١ مل ١٥ : ٢٦، ٢٤). قال الكتاب هذه العبارة، حتّى عن زمري الذي لم يملك سوى سبعة أيّام (١٦ : ١٩)، بل عن ياهو الذي عرف بتعلّقه بيهوه (٢ مل ١٠ : ٢٩ - ٣١). لم ينجُ من هذا الحكم إلاّ هوشع (٢ مل ١٧ : ٢). وتحدّث النص مرّتين عن عبادة الأصنام الكاذبة، فدلّ على الشيء عينه (١ مل ١٦ : ١٣، ٢٦). وستُزاد على خطيئة يربعام خطيئة آحاب الذي أدخل إلى مملكة إسرائيل عبادة بعل بتأثير من إيزابيل (١ مل ١٦ : ٣١ - ٣٢؛ ٢٢ : ٥٣ - ٥٤؛ رج ٢ مل ٣ : ٢؛ ١٠ : ٢٨). وبين ملوك أورشليم، هناك الذين صنعوا ما هو شرّ في عيني الرب. نحن هنا أمام شعائر العبادة على المرتفعات (المشارف)، ومعابد الأرياف التي تشبه إلى حد بعيد معابد الوثنيين (١ مل ١٤ : ٢٣؛ رج ١٥ : ٣؛ ٢ مل ١٦ : ٧)، وتبني العوائد الدينية التي أخذ بها بيت أحاب (٢ مل ٨ : ١٩؛ ٨ : ٢٧)، أو التعبّد للآلهة الغريبة (٢ مل ٢١ : ٢ ي؛ ٢٢ - ٢٣). وقيل عن ملوك عديدين: «صنعوا ما هو قويم في عيني الرب». ولكنّ الكاتب زاد: «أمّا المشارف فلم تزَل، فظلّ الشعب يقدّم الذبائح والبخور على المشارف» (أي الأمكنة المشرفة على المدينة) (١ مل ١٥ : ١١ - ١٤؛ ٢٢ : ٤٣ - ٤٤؛ ٢ مل ١٢ : ٣ - ٤؛ ١٤ : ٣ - ٤؛ ١٥ : ٣ - ٤، ٣٤ - ٣٥). واستحقّ ملكان (هما حزقيّا ويوشيّا) المديح الأعظم: «صنع ما هو قويم في عينَيْ الرب. واقتدى في كل شيء بما عمله داود جدّه». إنّهما أزالا المُرتفعات والممارسات التي تعتبرها الشريعة وثنية (٢ مل ١٨ : ٣؛ ٢٣ : ٢). وهكذا تصبح كل الشكاوى موجّهة ضدّ عبادة الآلهة الغريبة، ضد عبادة يهوه بشكل ملتبس، كما في بيت إيل ودان، ضد العبادة على المرتفعات أو في المعابد اليهودية بعد أن صار الهيكل الموضع الوحيد الذي اختاره الرب ليجعل فيه اسمه (تث ٢ : ٥).

من الواضح أنّ الحكم على الملوك يتمّ حسب قاعدة تثنية الاشتراع. أمّا البنود الأساسية في هذه الشريعة فهي: إله واحد، هيكل واحد. هذا يعني رفض كل أشكال الوثنية المحيطة بشعب إسرائيل، وتركيز خدمة الله في معبد واحد. إنّ سفر التثنية يندّد بقوّة بعبادة الأصنام على أنواعها. ويُعلن الشريعة التي تؤكّد وحدة المعبد، ويفرض على الملك أن يدمّر سائر أماكن العبادة، ويضع الأساس لسيطرة الهيكل وكهنته واستئثار أورشليم بشعائر العبادة وتقديم الذبائح (تث ١٢ : ١ ي). لا نجد فقط في مل أفكار تث، بل أسلوبه وعباراته المُفضّلة (ق ١ مل ١٤ : ٢١ – ٢٤ مع تث ١٢ : ٢ – ٣، ٥، ٢٩، ٣١). فشريعة موسى التي تَرد مرارًا في مل هي سفر التثنية (١ مل ٢ : ٣؛ ٢ مل ١٤ : ٦؛ رج تث ٢٤ : ١٦) التي اكتشفها يوشيا في الهيكل وطبّقها في إصلاحه. لهذا، لن ندهش إن تحدّث مل بصورة مفصّلة عن اكتشاف «كتاب الشريعة» في الهيكل (٢ مل ٢٢ – ٢٣). لم يتحقّق تركيز العبادة في أورشليم قبل يوشيا. عذر الكاتبُ سليمان، لأنّ الهيكل لم يكن بعد موجودًا (١ مل ٣ : ٢ – ٣). أمّا سائر الملوك (حتّى أفضلهم) فقد لطّخوا اسمهم بالخطيئة. حين قرأ يوشيا الكتاب الذي وُجد في الهيكل هتف: «شديد غضب الرب الذي اضطرم علينا، لأنّ آباءنا لم يسمعوا لكلام هذا السفر فيعملوا بكل ما كُتب لنا» (٢ مل ٢٢ : ١٣). تلك هي فكرة مل الأساسية.

ويعبّر الكاتب عن فكرته هذه في أقوال تتوزّع في مل. فصلاة سليمان حين تدشين الهيكل توسّعت حسب روح تث وأسلوبه: الله هو أمين للعهد حين يكون عبّاده أمناء (١ مل ٨ : ٢٣؛ ق تث ٤ : ٣٩؛ ٧ : ٩). فَرَزَ إسرائيل وجعلَه ميراثه وسط الأمم (١ مل ٨ : ٥٣؛ ق تث ٧ : ٦). أسكن اسمه في الهيكل (١مل ٨ : ٢٩؛ ق تث ١٢ : ٥ – ١١). ولهذا طلب إليه سليمان أن يستجيب صلاة شعبه حين تحلّ به الضربات التي يهدّده به تث (١ مل ٩ : ٣٣ – ٣٧؛ ق تث ٢٨ : ١ ي). ويُلهم تث الحكمَ على دمار السامرة: السبب ليس فقط خطيئة يربعام الذي مال بإسرائيل عن هيكل أورشليم (٢ مل ١٧ : ٢٧، ٢١ – ٢٣)، بل جَمْعُ آلهة أخرى مع يهوه وتشييد معابد وأنصاب وأوتاد مكرّسة في طول البلاد وعرضها (٢ مل ١٧ : ٧ ب – ١٧؛ ق تث ٧ : ٥؛ ٩ : ١٣؛ ١٢ : ٢ – ٣؛ ١٦ : ٢١؛ ١٨ : ١٠). وهكذا تتحقّق التهديدات التي ربطها تث بتجاوزات فرائض العهد. وأمّا ما أصاب مملكة سليمان فيرتبط باللاهوت عينه: ضعف سليمان أمام النساء الغريبات (١ مل ١١ : ١ – ٢؛ ق تث ٧ : ٣ – ٤)، وتسامح أمام أصنامهن (١ مل ١١ : ٩ – ١٣).

حكمَ مل على الملوك على ضوء تث، وهذا أمر مهمّ جدًّا، بحيث إنّ الكتاب أهمل كل ما يتعلّق بالتاريخ العادي. فهو يكتفي في أكثر المرّات ببعض معلومات مقولبة، ويحيل قرّاءه إلى كتب أخرى. كان عهد عمري ويربعام مجيدين، فجعلها الكاتب في إطار بسيط وعادي مع عبارات مقولبة. وإذا كان الكاتب خرج من هذا الإطار ووسّع أخباره، فلأنّه وجد فيها فائدة دينية: خبر سليمان، باني الهيكل (١ مل ٣ – ١١). خبر الانفصال الذي به انشقت قبائل الشمال عن الهيكل (١ مل ١٢ – ١٤). خبر إيليا وأليشاع أي الحرب على أحاب وعبادة البعل (١ مل ١٧ – ٢ مل ١٠). نهاية عبادة البعل في يهوذا بعد موت عثليا، والاهتمام بالهيكل على يد يوآش (٢ مل ١١ – ١٢). الإصلاحات في الهيكل على يد أحاز (٢ مل ١٦). إجراءات حزقيا ضدّ المشارف وعلاقته بالنبي أشعيا (٢ مل ١٨ – ٢٠). اكتشاف كتاب الشريعة وإصلاح يوشيا (٢ مل ٢٢ – ٢٣). يتوجّه انتباهنا دومًا إلى الهيكل، وإلى الأنبياء الذين يحاربون الوثنية. تلك كانت أيضاً اهتمامات تث.

ولكنّ تأثير تث لا يكفي ليُفهمنا وحدة الكتاب التعليمية. فالدور المعطى للملك لا يجد ما يقابله في تث. إنّ الملك مسؤول عن شعائر العبادة في إسرائيل، وهو الموكّل على تطبيق شريعة موسى. وستُعاقَب خطيئة الملوك بدمار المملكتين وإجلاء سكّانها. إنّ النظرة إلى الملك على أنّه شخص مكرّس تعود إلى مرجع آخر. هو تقليد أورشليم الذي ترك لنا قول ناتان النبي. إنّ الوعد المُعطى لداود يتكرّر في عبارات تشهد على وحدة التأليف (١ مل ٨:٢٥؛ ٩:٤ – ٦؛ ١١:١١ – ١٣؛ ١٤:٨؛ ١٥:٤ – ٥؛ ٢ مل ٨:١٩). وإنّ النظرة الاشتراعية إلى العهد المرتبطة بأمانة إسرائيل لفرائض الله، تُفسّر التشديد على الأمانة المطلوبة من الملوك. إنّ العهد الداودي يدخل في العهد الموساوي حسب نظرة تث.

إذن ليس الكتاب تاريخًا بقدر ما هو تفسير للتاريخ على ضوء تعليم تث. وهو يبيِّن خلال الحقبة الملكية أنّ سلسلة الخيانات ضد عبادة الإله الحقيقي وامتيازات هيكله، قادت إلى خراب المملكتين رغم مجهودات الأنبياء وبعض الملوك ليعيدوا الشعب إلى الطاعة. والتذكير بالمواعيد المُعطاة لداود، تترك فسحة من الأمل في هذا الإطار السلبي (١ مل ٨:١٥ – ١٩؛ ٨:٢٤ – ٢٦؛ ١٥:٤ – ٥؛ ٢ مل ٨:١٩). الله لم يَخُن العهد، بل الشعب المُختار هو الذي خان.

٣ - المراجع والموادّ المُستعملة

إنّ وحدة الكتاب لا تستطيع أن تخفي تنوّع المراجع المُستعمَلة. هناك «كتاب النشيد» الذي أخذت منه قصيدة سليمان الصغيرة الواردة في ١ مل ٨:١٢ - ١٣ حسب السبعينية. وقد يكون هو نفسه «كتاب يشر» أو المستقيم في يش ١٠:١٣ و ٢ صم ١:١٨. وتورد الخاتمة ثلاثة مراجع يستطيع القارئ أن يعود إليها للاستزادة من التفاصيل: كتاب أعمال سليمان، كتاب حوليّات (أو أخبار الأيام) ملوك يهوذا، كتاب حوليّات ملوك إسرائيل. لن نفكّر بحوليّات رسميّة دوّنها الكتبة القائمون في خدمة الملك ومحفوظة في الأرشيف. فعامّة الشعب لا يستطيعون أن يراجعوها. نحن بالأحرى أمام مؤلّفات سهلة المنال دوّنها كتّاب استطاعوا الوصول إلى الأرشيف الملكي. امتدّت هذه الحوليّات بالنسبة إلى ملوك الشمال والجنوب حتّى دمار المملكتين، لأنّ الكاتب الملهم يذكرهما حتّى آخر الملوك الذين ماتوا في السامرة وفي أورشليم. نظنّ أنّها كانت تُكتَب يومًا بعد يوم، ولم تدوّن في نهاية الحقبة الملكية. ومهما يكن من أمر، فالطريقة التي بها يعود مل اليها من أجل الحروب والمؤامرات وأعمال البناء... تذكّرنا بحوليّات تورد على التوالي الأعمال الخارجية لكل ملك، لا بمؤلَّف بناه أحد المؤرّخين بناءً محكمًا.

هنا استقى المؤرّخ الاشتراعي المعلومات وكل الوقائع الدقيقة التي تملأ تعاليقه على الملوك. وقد أخذ أيضاً مجموعات أدبية وُجدت قبله ولم يجدها في الحوليّات الملكية. قد يكون هناك مثلاً: كرونيكة خلافة داود، صفحات مأخوذة من كرونيكة الهيكل، أخبار الأنبياء... إنّ هذه النصوص تحتفظ بأجمل وأقدم صفحات المؤرّخ، ونحن سنحلّلها حسب ورودها في الكتاب، ونتفحّص منذ الآن قيمتها التاريخية والدينية.

أ - كرونيكة خلافة داود (١ مل ١ - ٢)

إنّ ١ مل ١ - ٢ تتابعان كرونيكة داود العائلية التي كتبها معاصر لسليمان وجعلها في ٢ صم ٩ ي كمقدمة لتاريخ سليمان. وأعيدت كتابة وصية داود (١ مل ٢:٣ - ٤). هناك كلمات داود الأخيرة التي سينفّذها سليمان والتي تصدمنا (غفرَ ثمّ طلبَ الانتقام). ولكن لا ننسى في أي عصر نحن. تلك كانت الأفكار المأخوذ بها: واجب الانتقام من الدم المراق وإيقاف نتيجة اللعنة وقلبها على فاعلها. أجل إنّ تسامح داود تجاه أعدائه خلال حياته بدا أمرًا شاذًّا بالنسبة إلى ما كان يُصنع في ذلك الزمان.

ب – تاريخ سليمان (١ مل ٣ – ١١)

فسّر الكاتب الاشتراعي لماذا قدّم سليمان ذبيحة على المشارف (٣:٢ – ٣)، وأوضح معنى بناء الهيكل (٨: ١٤ – ٦١، حيث نجد عدة طبقات تدوينية) وعقاب خطايا سليمان (١١: ١ – ١٣، ٣٢ – ٣٨). وختم حديثه مُحيلُنا إلى كتاب أعمال سليمان لمزيد من المعلومات.

قد يكون المؤرّخ أخذ كثيرًا من مرجعه هذا. وقد يكون وجد نسخة عن الوثائق الرسمية التي وضعها كتبة الملك: هناك لائحة بالموظّفين الكبار في الإدارة المركزية: كلّهم من يهوذا، ما عدا الكاتبين اللذين يبدوان وكأنّهما مصريان، ورئيس السخرة الذي هو فينيقي (٤: ١ – ٦). وهناك لائحة الوكلاء الاثني عشر الذين طُلب إليهم أن يجمعوا العائدات من كل إسرائيل لا من يهوذا فقط، من أجل نفقات المملكة (٤: ٧ – ١٩؛ رج ٥: ٧ – ٨). هذه الوثائق المهمّة تدلّنا على سياسة سليمان، كما تدلّ على الحظوة التي نعمت بها يهوذا، فكان هذا التمييز بذار انشقاق قبائل الشمال عن يهوذا.

أقحم الكاتب هذه الوثائق في خبر متتابع يمتدح الملك العظيم. هل أخذ الخبر من كتاب أعمال سليمان أم من مرجع آخر؟ لسنا ندري. ولكن، مهما يكن من أمر، فوحدته بارزة مع لوحات ثلاث: الحكمة، الأبنية، التجارة الخارجية التي نظّمها سليمان العظيم. وقد زيدت التفاصيل المعطاة عن بناء الهيكل وأبعاده وأثاثه، بعد أن أُخذت من أرشيف الهيكل. لا نعرف هل مديح سليمان يتكلّم عن زواجاته (١١: ١ – ٩)، أو عن أعدائه في الخارج (١١: ١٤ – ٢٥) أو عن ثورة يربعام (١١: ٢٦ – ٤٠). قد يكون المؤرّخ الاشتراعي أعاد تنظيم الخبر فأغناه بمعطيات استقاها من مراجع أخرى ليدلّ على العقاب الذي حلّ بالمملكة بسبب خطايا الملك الدينية (١١: ٩ – ١٣، ٣٣ – ٣٩).

وإنّ الآيات ١١: ٢٦ – ٢٨، ٤٠، تقدّم تعليقًا قصيرًا عن يربعام، أخذته من خبر موسّع. واختار الكاتب ما عمله النبي أحيا الشيلوني (١: ٢٩ ي): قطع رداءه وأعطى يربعام عشر حصص، ثمّ أعلن انفصال قبائل الشمال بعد موت سليمان. أعاد المؤرّخ تدوين النص (آ ٣٢ – ٣٩) الذي يعود إلى الأوساط النبوية في مملكة الشمال. كانت هذه الأوساط أكثر وعيًا من الجنوب في حديثها عن سليمان، فقدّمت الوجه الآخر لملك كاد الناس يتعبّدون له (رج ١ صم ٨: ١١ – ١٨).

عظَّم الخبرُ الرئيسي حكمةَ الملك (٣:٤ – ١٤؛ ٣:١٦ – ٢٨؛ ١٠:١ – ١٠؛ ١١:٤١) في أسلوب عرفه العالم المصري. قد يكون كتب ما كتب بعد موت الملك بقليل وهو يتضمّن معطيات دقيقة حول القلاع التي أقامها الملك من أجل الدفاع عن البلاد (٩:١٥ – ١٩)، حول الأسطول الحربي من أجل التجارة الخارجية (٩:٢٦ – ٢٨؛ ١٠:١١، ٢٨)، حول القوافل التي تنقل الخيول والمركبات (١٠:٢٨ – ٢٩)، حول المهر الذي حملته معها ابنة فرعون وقصرها في أورشليم والمعابد الخاصّة التي بُنيت لآلهة نساء الملك (٩:١٦، ٢٤؛ ١١:٧). إنّ هذه المعلومات تبيّن لنا أنّنا أمام حكم ثابت (بعد تحرك حكم داود): الملك يحافظ، ينظّم، يستغل. لم يعد له أن يحتلّ أرضاً جديدة، بل أن يدافع عن الحدود ويحافظ على ممتلكات داود ضدّ محاولات الأدوميين والأراميين. وقامت مصر بحملة على الشاطئ ثمّ فضلت المعاهدة (ختمتها بزواج) على الحرب. وشُيّدت مدن في مختلف أنحاء البلاد مع مركبات وخيول (٩:١٩) فشكّلت الحاميات. وقد اكتشفت الأركيولوجيا أسوارًا في مجدو وحاصور وجازر تعود إلى سليمان. أمّا إصطبلات ومخازن مجدو وتعناك فتعود إلى أحاب (ربما بعد سليمان). وكانت مدن بشكل مخازن (٩:١٩) تجمع المحاصيل العينية لحاجات القصر والإدارة والجيش. وازدهرت التجارة بكل أشكالها في البحر والبر. وقد اكتشف المنقبون عصيون جابر شمالي خليج العقبة، وقد كانت مرفأ ومدينة صناعية تقوم بصبّ النحاس والحديد المستخرجَيْن من جبل العربة من أجل التصدير. وتكاثر الغنى في البلاد، ولكنّ البذخ في مصاريف المملكة وضخامة الأبنية ابتلعا كل هذا الغنى، وملأ البلاد بؤسًا وشقاء.

وهنا يتّخذ خبر ثورة يربعام معناه العميق. حين أظهر الأنبياء أنّ الانقسام المُستقبلي هو نتيجة خطايا سليمان، أعطوا المعنى الديني لواقع يلمسه كل مراقب للتاريخ. ولكنّ هناك سببًا اجتماعيًا مهمًّا. فيربعام هو رجل من الشمال وهو رئيس السخرة. وإنّ قبائل الشمال ستنفصل عن ملك أورشليم، لأنّه يفرض عليها نيرًا ثقيلاً. وهكذا قادت ثورة يربعام إسرائيل إلى الكارثة بسبب تجاوزات سليمان: اغتاظ الإسرائيليون لأنّهم حملوا أثقالاً أعفي منها اليهوذاويون، فحمل هذا الغيظ ثماره. وحين أنهى الكاتب خبر سليمان أعلن إيمانه بالهيكل وبالسلالة الداودية دون أن ينسى التنديد بشرور الملك.

ج – تاريخ الانقسام (١ مل ١٢ – ١٤)

يعود هذا الخبر إلى حوليّات ملوك إسرائيل (١٤ : ١٩). إذا قرأنا ١٢ : ١ – ٢٠ نرى أنّ رحبعام هو المخطئ الوحيد. يدلّ هذا الخبر على الطابع الثنائي للمملكة: قبلت يهوذا بسهولة بابن سليمان ملكًا، وبقي على قبائل الشمال أن تعترف به. ولكنّ هذه القبائل لا تقبل بمبدأ الوراثة، وهي تضع شروطها: تخفيف الضرائب. لم يكن رحبعام خبيرًا بالسياسة فتشدّد في تصرّفه، وهذا ما قاد قبائل الشمال إلى أن تختار ملكًا في شخص يربعام.

واهتمّ مل بالأحرى بالانقسام الديني الذي تبع الانقسام السياسي (١٢ : ٢٦ – ٣٣). يعود الخبر إلى عالم يهوذا (آ ٢٦ – ٢٧) وإلى محيط اللاويين (آ ٣١). في الواقع، لم تتعلّق قبائل الشمال يومًا بأورشليم وهيكلها. فلها معابدها في بيت إيل ودان، وهي تستعمل صورًا عبادية تقليدية عند العبرانيين. ولكن حين مثّل يربعام يهوه مع صورة ثور (حيوان مقدّس قرب بعل الكنعاني)، فتح الطريق أمام شعائر العبادة الوثنية.

ويعبّر الكاتب عن شجبه لهذا «التجديد» في خبرين جاءا من محيط الأنبياء: رجل الله يلعن مذبح بيت إيل (١٢ : ٣٣ – ١٣ : ٣٣)، قول أحيا النبي ضدّ يربعام (١٤ : ١ – ١٨، خبر قديم أعيد تدوينه على ضوء تث، ١٤ : ٧ – ١٠، ١٦). يذكّرنا الخبر الأوّل بصراع أنبياء الشمال مع العبادات الفاسدة (ق عا ٧ : ١٠ ي). ارتبط أسلوبه بالتقاليد عن أليشاع، وذُكر اسم يوشيا (١٣ : ٢) فيما بعد.

اختار مل موادّه وفسّرها تفسيرًا خاصًّا فندّد بقرار يربعام الكافر: انفصل عن بيت داود وعن هيكل أورشليم فكان لانفصاله العواقب الوخيمة على الشعب كلّه. هذه هي خطيئة يربعام التي سيثبتها خلفاؤه (١٥ : ٢٦؛ ٣٠ : ٣٤؛ ٢ مل ١٧ : ٢١ – ٢٣). اهتمّ الكاتب بالوجهة الدينية ولم يهتمّ بالوجهة السياسية لعمل سياسي لرجل اسَّس مملكة دامت قرنين من الزمن.

د – دورة إيليا

تحيط بأخبار إيليا تعاليق مكرّسة للملك أحاب (١ مل ١٦ : ٢٩ – ٣٠؛ ٢٢ : ٣٩ – ٤٠) والملك أحزيا (١ مل ٢٢ : ٥٢ – ٥٤؛ ٢ مل ١ : ١٧ – ١٨). ويحيلنا كاتب هذه التعاليق إلى حوليّات ملوك إسرائيل لمزيد من المعلومات. ولكنّه لا يعود إلى هذه الحوليّات

ليقدّم لنا أخباره. فنحن نجد مجموعتين، مجموعة تتعلّق بإيليا وتعارض بشدّة أحاب وأحزيا، ومجموعة تتحدّث عن تاريخ الحروب الأرامية (٢٠: ١ ي؛ ٢٢: ١ - ٣٨) التي تعطف على أحاب ولا تشير إلى إيليا.

نجد في هذا التاريخ الصفات الأدبية التي نجدها في ذكريات بيت داود: فنّ الملاحظة، دراسة سيكولوجية، اختفاء الكاتب وراء الأشخاص والأحداث. نرى حيلة أحاب ثمّ أنفته أمام الشروط المذلّة التي يفرضها عليه بن هدد، ونرى تطيّر الأراميين الذين يخافون يهوه إله الجبال ويفضّلون الحرب في السهول، وثقتهم بالرحمة لدى ملوك إسرائيل (١ مل ٢٠). ويشمل ف ٢٢ دراما صغيرة تتألّف من عدّة مشاهد يرتبط بعضها ببعض: سؤال الأنبياء الذين يتملّقون الملك، تدخّل ميخا الذي بدأ ساخرًا وانتهى مهدّدًا، هزيمة أحاب. هذه الأخبار هي قريبة من الأحداث وتُروى بطريقة حيّة مع شيء من التقليد الشعبي (٢٠: ٣٥ - ٤٣). ويفكّر الكاتب مع النبي ميخا أنّ الرب قرّر هلاك أحاب، ولكنّه يصور أحاب ملكًا حكيمًا يهتمّ بالدفاع عن استقلال مملكة إسرائيل، وتقيًا يهمّه أمر يهوه وأنبيائه. فأنبياء يهوه يعيشون في بلاطه ويساندون سياسته. هذا هو الالتباس الروحي السائد في أيّام إيليا. لم يوجد إلاّ نبي واحد، اسمه ميخا، تجرّأ فانفصل عن سائر «الأنبياء» الموظّفين لدى الملك (لا يقولون كلام الله، بل الكلام الذي يرضي الملك). لا ينكر ميخا أنّهم ملهمون، ولكنّه ينسب إلهامهم إلى روح كذب أرسله الرب (لا شيء يحدث من دون إرادة الرب أو سماحه). وسيسمّي هؤلاء الأنبياء خصومهم «الكذابين» (رج عا ٧: ١٤؛ مي ٢: ١١؛ ٣: ٥ ي؛ إر٢٣: ١٦ ي؛ حز١٣). هذا الواقع يدلّ على أنّ الأخبار المروية هنا هي قديمة، وقد تكون مستخرجة من كرونيكة مفصلة عن حكم أحاب، لم يحتفظ الكاتب منها إلاّ بما يتعلّق بالأنبياء.

وإذا عدنا إلى خبر إيليا في ١٧: ١ - ١٩: ٢١ نجد عدة مقاطع مرتبة في متتالية واحدة. دام الجفاف ثلاث سنوات، فوصل الطعام إلى إيليا بصورة عجائبية (من عند العرب. لم يستقبله أبناء شعبه فاستقبله الغرباء. وهناك تقليد يذكر الغربان)، عند نهر كريت في شرقي الأردن (١٧: ٢ - ٦) وفي صرفت من أرض صيدا عند أرملة سيكثّر لها طحينها وزيتها (١٧: ٧ - ١٦). وأقام لها ابنها (١٧: ١٧ - ٢٢) ثمّ حضر أمام أحاب الذي طلبه في كل مكان. ثمّ نظّم على جبل الكرمل «مباراة» احتفالية تقرّر من هو الإله الحقيقي: يهوه

أم بعل. ووقف وحده تجاه أنبياء بعل ٤٥٠. نزلت نار من السماء فجعلت إيليا بجانب الحق. حصل بصلاته ما لم يحصل عليه هؤلاء الأنبياء برقصهم وصراخهم. وانتهى الجفاف (ف ١٨). ولكنّ قتلَ أنبياء بعل أثار غيظ إيزابيل. هدّدت إيليا فهرب إلى برية بئر سبع، ويئس من الحياة فنال من العلاء قوّة أوصلته إلى جبل جوريب، فالتقى بالله الحي (ظهر لموسى في الماضي) الذي عرّفه إلى حضوره عبر نسيم خفيف. وأمره الرب بأن يمسح حزائيل ملكًا على دمشق، وياهو ملكًا على السامرة. وأليشاع نبيًّا مكانه. هؤلاء الأشخاص الثلاثة سوف يعاقبون إسرائيل، ولكنّ الرب احتفظ لنفسه بـ ٧٠٠٠ رجل لم يحنوا ركبهم أمام بعل (١٩ : ١ – ٨). ولما عاد إيليا من حوريب ضمّ إليه أليشاع الذي تبعه وجعل نفسه في خدمته (١٩ : ١٩ – ٢١).

إنّ تأليف هذه المجموعة الإخبارية يدلّ على أنّ عناصره سبقت تأليف مل وجاءت من سلسلة مستقلة. أمّا إطار ثلاث سنوات من الجفاف فيبدو ثانويًا (١٧ : ١، ١٨ : ١). وإنّ خبر إقامة ابن الأرملة في ١٧ : ١٧ – ٢٤ يستقلّ عن القرائن (لا تلميح عن الجفاف)، ويتأثّر بدورة أليشاع. ق ٢ مل ٤ : ١٨ – ٣٧. ق خاصّة «صاحبة البيت» في ١٧ : ١٧ مع الأرملة المسكينة في الآيات السابقة، من جهة، مع «الامرأة العظيمة» في ٢ مل ٤ : ٨ من جهة ثانية. أمّا لقب «رجل الله» (١ مل ١٧ : ٢٤) فيُعطَى عادة لأليشاع. وإنّ تهديد إيزابيل يجعلنا نربط نجاحه في جبل الكرمل بسفره إلى حوريب. ولكنّ هذا الرباط جاء متأخرًا. فالوضع الميأوس منه في عبادة يهوه حسب ١٩ : ١٤ لا يتوافق مع الإقرار بالله على أنّه الإله الوحيد في فم الشعب المجتمع في ١٨ : ٣٩ – ٤٠ (رج آ ٢٠). ونداء أليشاع في ١٩ : ١٩ – ٢١ مأخوذ من دورة أليشاع، وقد أُقحم هنا ليربط بين رسالة إيليا المُتعلّقة بحزائيل وياهو، ويبيّن مسحها ملكين بيد اليشاع (٢ مل ٨ : ٧ – ١٥؛ ٩ : ١ – ١٢).

واحتفظ الكاتب أيضاً بحدثين من حياة إيليا: الحكم على أحاب وإيزابيل بعد مقتل نابوت (ف ٢١)، إعلان موت أحزيا بن أحاب، لأنّه ذهب يسأل بعل زبوب إله عقرون في شأن صحّته (٢ مل ١ : ٢ – ١٧). يعارض الحدثُ الأوّل حقّ الملك الإلهي في أن يضع يده على الأملاك والأشخاص في مملكته. أُقحم هذا النصّ بين حربين أراميتين لأحاب، فربط بقول إيليا موتَ الملك المروي في ف ٢٢ (٢٢ : ٣٨ يشدّد على هذا الأمر ويتذكّر ٢١ : ١٩، ولكنّه ينسى ٢١ : ٢٩. في السبعينية يرد ف ٢١ حالا بعد ف ١٩). قد

يكون القول ضدّ أحاب قد فسّر فيما بعد (آ ٢١ – ٢٤؛ رج ١٤: ١٠ – ١١؛ ١٦: ٣ – ٤)، وقد يكون ابراز دور إيزابيل المشؤوم (آ ٢٥ – ٢٦، رج ١٩: ١ – ٢) (كما في خبر الحج إلى حوريب) يدلّ على طبقة تدوينية ثانية.

أمّا الخبر الذي يصوّر إيليا في صراع مع أحزيا، فهو يدل على سلطان الله المُطلق في قبول الصلاة وإرسال الشفاء: من طلب إلى اله آخر، أنكر إله إسرائيل. قد يكون زيد توسعٌ على هذا الخبر (٢ مل ١: ٩ – ١٦) فجعله على مستوى الذوق الشعبي (نجد هنا فقط لقب «رجل الله»). إنّ خبر اختطاف إيليا (٢ مل ٢: ١ – ١٨) يخصّ دورة اليشاع.

إنّ معلوماتنا عن إيليا تبقى مجزّأة. لم يقدّمه لنا الكاتب. لم يقل لنا شيئًا عن أصله ولا عن المكان الذي انطلق منه ليواجه أحاب (١٧: ١ – ٣). إنّه شخص يعرفه جميع الناس. ثمّ هل رُوي في مكان آخر مقتل أنبياء يهوه على يد إيزابيل (هذا ما يلمح إليه ١٨: ٤، ١٣)، هل رُويت مسحة حزائيل وياهو على يد ياهو في أخبار نُسبت فيما بعد إلى أليشاع؟ تبقى هذه الأسئلة من دون جواب، وتبدو في غير محلّها. فالتقاليد عن إيليا انتقلت على يد تلامذة أليشاع، وُجمعت في أوساط اليشاع الوارث الروحي لإيليا، فتأثّرت بالتقاليد التي تخصّه. تثبّتت دورتا إيليا وأليشاع في الشكل الذي نعرفه في مملكة الشمال حوالي سنة ٨٠٠، يوم كانت الذكريات عن هذين الرجلين لم تزل حيّة في قلوب الناس. لم يكن همّ الكاتب أن يدوّن سيرة إيليا، بل أن يوقظ الإيمان في إسرائيل ويتابع هزة الضمائر التي أثارها احتجاج النبي على الملك والأنبياء المحيطين به.

كان الكاتب أمينًا للتاريخ. وخبرُ ثورة ياهو يؤكّد أنّ الملك أحاب شيّد في عاصمته معبدًا لبعل (بعل صور أو ملقارت) بعد أن تزوّج بإيزابيل ابنة ملك صور وكاهنها (٢ مل ١٠: ١٨ – ١٩). إن كان هذا الواقع لا يدلّ على إلغاء عبادة يهوه (أعطى أحاب أسماء يهوية لعدد من أبنائه)، فهو يشكّل خطوة جديدة وخطرة في تاريخ خيانات الملوك الدينية، ويجعل الأنبياء (ميخا وإيليا) في المعارضة. وقد ساند أحابَ في موقفه شعبٌ يمثل العنصر الكنعاني منذ حروب داود، ولا يميّز بين يهوه وبعل في صلواته وذبائحه إلى ذلك الذي يُرسل بركات الطبيعة. إنّ مشهد جبل الكرمل يفترض أنّ مذبحًا للرب بُني هناك ثمّ دُمّر (١٨: ٣٠)، لأنّه لم يكن في محلّه في أرض يحتلّها تقليديًا بعل الكنعاني. وكان لإيزابيل جمهور من «الأنبياء». وما نعرفه عن عبادة ملقارت يُلقي الضوء على ذبيحة جبل الكرمل

(رقصة طقوسية مع ركوع، سطرة الإله المأخوذ بعدّة أشغال أو الذاهب إلى رحلة بعيدة، نداء إلى الله لكي يستقيظ...). في هذا الإطار يفترض الخيار بين يهوه وبعل وعيًا كبيرًا لدى إيليا وشجاعة خارقة، يوم كان الجميع يرضى بالمزج بين عبادة وعبادة، بين إله وآخر. نفخه روح موسى فقتل كهنة بعل. وهذا العمل لم يكن في نظر الكاتب عملاً تعصّبيًا، بل تنفيذًا لحقّ قديم في إسرائيل (خر ٣٢ : ١٩) سيذكّرنا به تث ١٣ : ٧ – ١٢ فيما بعد.

ويشدّد الراوي على التقارب بين إيليا وموسى في تيوفانيا حوريب: العدد ٤٠، «نقرة الصخرة» (خر ٣٣ : ٢٢)، علامات مجيء الرب حسب خر ١٩ : ١٦، يأس رجل الله. كل هذا يعبّر عن جذور ثورة إيليا: وحي الله الواحد ثمّ تقليد موسى الذي ظلّ على نقاوته في أرض جلعاد البعيدة عن التأثير الكنعاني. طُرح السؤال «من هو الله» على جبل الكرمل وعلى حوريب، فجاء الجواب من السماء. يئس موسى لأنّه لم يعد من إيمان في الشعب، ويئس إيليا فأجابه الله: بقيت ٧٠٠٠ ركبة، بقي ٧٠٠٠ من المؤمنين. وعلى إيليا أن يتابع مهمّته.

إيلياهو يعني: يهوه هو إلهي. إيمان لا مساومة فيه، وقد نضج بفضل المحنة. هكذا أثّر النبي في النفوس المتديّنة التي احتفظت منه بعطش إلى الاتصال بالله، وبرفض كل مساومة على مستوى الإيمان. هذا هوة سر تأثير إيليا في أبنائه الروحيين الذين نقلوا إلينا أخبارًا تتكلّم عنه وتورد اختباراته. تعلّموا منه أن لا مكان لبعل في إسرائيل، بل تعلّموا أنّ الرب هو وحده الله، ولا إله سواه (١٨ : ٣٧). فاهتمّ هؤلاء التلاميذ بتثبيت سيرته أو حياته. فهو يظهر من دون استعداد، ويختفي فلا يترك وراءه أثرًا. إيليا هو حيث يطلب منه الله عملاً. بعد هذا يعود إلى الظلال والسكوت. إنّ الأخبار عن إيليا هي بالأحرى أخبار عن الله، وهي تدلّ على أنّ الرب يرفض أن يترك شعبه. هو يدين الشعب ولكنّه يترك لنفسه بقية. أمّا مجد إيليا فهو أنّه يقف أمام الله كالعبد أمام سيّده (١٧ : ١؛ ١٨ : ١٥).

هـ – دورة أليشاع

إنّ خبر اختفاء إيليا يفتح دورة اليشاع، وهو يبيّن كيف أنّ أليشاع الذي دخل وحده في حياة إيليا الحميمة وشهد اختطافه السرّي، صار وارثًا لروحه (٢ مل ٢ : ١ – ١٨). نال إيليا لقبًا يليق بأليشاع بسبب دوره في حماية إسرائيل (ق ٢ : ١٢ و ١٣ : ١٤)، فالخيول

ومركبات النار التي ترافق إيليا تشكّل رفقة أليشاع غير المنظورة (٦: ١٧). ثمّ إنّ إيليا لا يتّصل مرّة واحدة بجماعة «أبناء الأنبياء» (٢ مل ٢: ٥، مر بقرب اليشاع). الذين يحيطون بأليشاع في سلسلة من الأخبار نبتت في هذا المحيط. نحن أمام «زهيرات» (أو مقتطفات) تعظّم «رجل الله» الذي يستطيع أن يصنع كل المعجزات في نظر المعجبين به (٢: ١٩ - ٢٥؛ ٤: ١ - ٧؛ ٤: ٣٨ - ٤٤؛ ٦: ١ - ٧). يتوسّع الكاتب في أمور مُدهشة لأنّها مدهشة، وهكذا نصبح بعيدين عن معجزات تمّت من أجل خدمة الإيمان كما هو الحال عند إيليا. هذه الأخبار القصيرة تدلّ على سلطان إلهي يعمل من أجل خلاص أليشاع (= الله يخلّص)، كما تدلّ على صلاح رجل يُعين أرملة صارت ضحية دائنيها، ومسكينًا أضاع فأسًا استقرضها من جاره.

وهناك خبران طويلان نجد فيهما أليشاع برفقة خادمه جيحزي: أوّلاً، خبر الشونمية: وُلد ابن لها يوم كانت لا تأمل بولد، وانتزعه منها الموت بسرعة. ظل جيحزى عاجزًا. أمّا «رجل الله» الذي انتزعه إيمان المرأة من خلوته، فأعاد الولد إلى الحياة (٤: ٨ - ٣٧؛ ق ١ مل ١٥: ١٧ - ٢٤). وبعد سبع سنوات من الجوع، استعادت الشونمية كل أملاكها بفضل المعجزة التي كانت لها شاهدة حيّة هي وابنها (٨: ١ - ٧). هذه الخاتمة تفترض أنّ أليشاع قد مات (آ ٤)، وقد وضعت هنا بعد سلسلة من الأخبار تهدف إلى ملء فراغ سبع سنين (٤: ٣٨؛ ٧: ١٧). ثانيًا، خبر نعمان السوري. هناك تناقض بين نعمان الذي أقلق ملك إسرائيل وجاء بحاشية كبيرة ومركبات، وبين أليشاع الذي لا يحضر أمام نعمان بل ينصحه بأن يغتسل في الأردن. وتناقض بين أرض دمشق المليئة بالأنهار المشهورة، وأرض إسرائيل القليلة المياه، ولكنّ هذه الأرض تخصّ الله الذي لا يعادله أحد. وتناقض بين نبي متجرّد وجيحزي الجشع الذي بهره غنى نعمان (٥: ١ ي).

وهناك سلسلة ثالثة من الأخبار تُدخل اليشاع على المسرح السياسي. في ٦: ٨-٣٣، يهتمّ الراوي كثيرًا بالحرب الأرامية، بل بسلطة النبي العلوية: أَسَرَ الأراميين، وبعد أن أطعمهم أعادهم إلى سيّدهم. أمّا سائر الأخبار فهي مملوءة بالمعلومات التاريخية. تحالفَ إسرائيلُ ويهوذا وأدوم ضد موآب (٣: ٤-٢٧)، ورافق أليشاع الجيوش ليسأل الرب. ولجأ إلى الوسائل العادية كالموسيقى، ليبحث عن الانخطاف والجواب. وتجد الأحداث الحربية الواردة هنا ما يثبتها ويكمّلها في نصب ميشع، ملك موآب، الذي نصبه ليحتفل بثورته

على بيت عمري الذي كان خاضعًا له ولينسب انتصاره إلى الإله كموش. في ٦: ٢٤-٧: ١٩، ساند أليشاع موقف إسرائيل يوم حاصر الأراميون السامرة. خبر مفصّل وموضوعي ظنّه بعض الشرّاح وكأنّه مأخوذ من كرونيكة تتحدّث عن الملك أحاب (رج ١ مل ٢٠، ٢٢). ولكنّ الدور المركزي المنسوب إلى النبي يدلّ على أنّ هذا الخبر ينتمي بالأحرى إلى دورة التقاليد عن أليشاع. يُعظَّم اليشاع لأنّه قال كلامًا سيتمّ فيما بعد. وهو يشبه أشعيا حين يوبّخ الملك ويطلب منه أن يؤمن في ظروف صعبة لا يستند فيها الملوك إلاّ إلى سياستهم.

وحسب ٨: ٧ - ١٥، يصل تدخل أليشاع إلى دمشق فيُساعد حزائيل الذي رأى فيه أداة الرب ضدّ بيت أحاب، على تسلّم السلطة. وحسب ٩: ١ - ١٣، أرسل اليشاع أحدَ الأنبياء فمسح ياهو ملكًا على إسرائيل، ياهو الذي قام بثورة دموية (يرويها مطوّلاً ٢ مل ٩: ١٤ - ١٠: ٣٦) أطاحت بسلالة عمري وبعبادة بعل في السامرة. يُعتبَر خبر ثورة ياهو من أفضل كرونيكات إسرائيل القديمة (راجع كرونيكة داود العائلية، وكرونيكة أحاب). كان دور اليشاع خفيًّا في هذه الثورة التي تحدّث عنها أحد تلاميذ أليشاع المناصرين لياهو، بعد الأحداث بفترة قصيرة. هو لا يتأثّر بالعنف والدم (ق هو ١: ٤) لأنه رأى في ياهو، اليهوي المتحمس، أداة دينونة الله على بيت آحاب وتبّاع بعل.

ونقرأ خبرًا أخيرًا عن اليشاع بعد التعاليق على الملوك الذين تعاقبوا في إسرائيل ويهوذا بين ثورة ياهو وموت اليشاع (١٣: ١٤ - ٢١). مرضَ اليشاع، ومع ذلك تدخّل في سياسة عصره. اتّكل عليه يوآش، ملك إسرائيل، أكثر ممّا اتّكل على كل مركباته الحربية (آ ١٤). وسنرى كيف أنّ رجل الله أوصل إليه بلمسة يد قدرة الله، وصوّر له بفعلة واضحة الانتصار على الأراميين. ويشهد الخبر على تأثير اليشاع الذي لم تنتهِ عجائبه بموته.

تبدو دورة اليشاع قليلة التماسك. جُمعت الأخبار، ولكنّ تنوّع فنّها الأدبي وأصلها، منعها من أن تتوحّد في تأليف محكَم (لن يعود الأراميون إلى إسرائيل حسب ٦: ٢٣. ولكنّنا نراهم في الآية الثالثة يحاصرون السامرة. ق ٥: ٢٧ و٨: ٤). وخبر ثورة ياهو الذي لا يرتبط بذكر النبي، قد جعل مع ذلك في المجموعة، بسبب الدور الذي لعبه النبي في بدايته. ويبقى خبر سقوط عثليا (ف ١١): هو يرجع إلى تقليدين يهوذاويين متكاملين (يُذكر موت عثليا في آ ١٦ وآ ٢٠). يشدّد الأوّل على دور الكهنة والحرس الملكي (آ ٤ -

١٢ و ١٨ ب – ٢٠)، والثاني على دور الشعب الذي ثار ملبّيًا نداء رئيس الكهنة (آ١٣–١٨ أ). إنّ مل يهتمّ بخلاص السلالة الداودية في شخص يوآش، وبغيرته على الهيكل.

تكوّنت دورة أليشاع في مملكة الشمال، وذلك قبل سنة ٧٢٢، سنة سقوط السامرة على يد الأشوريين. تأثّرت بعض الأخبار بكرونيكة أحاب (ق ١ مل ٢٢ : ٤ – ٧ و ٢ مل ٣ : ٧ – ١١) أو بسيرة إيليا (ق ١ مل ١٧ : ١٦ و ٢ مل ٤ : ١ – ٧). ولكنّنا نحس بتأثير كرازة عاموس أو هوشع. قد تكون هذه الأخبار دوّنت بين سنة ٨٠٠ وسنة ٧٥٠. ونظن أنّ مجموعة الأخبار النبوية التي تكوّنت في ذلك الوقت ضمت سيرة إيليا، وسيرة أليشاع، وأخبارًا كتلك التي تتعلّق بأحيا الشيلوني (١ مل ١١ : ٢٩ ي؛ ١٤ : ١ ي).

ما يميّز دورة أليشاع هو التنوّع، سواء جاءت أخباره من التقليد الشعبي أو من التقويات التي تذكر النبي أو من كرونيكية عارفة بالأمور. اختلط أليشاع أكثر من إيليّا بالأحداث السياسية في عصره. عارض بيت أحاب، ولكنّه ساند موقف مملكة إسرائيل وأعلن أقواله بالنظر إلى ظروف خاصّة في الحياة الوطنية. نحن بعيدون هنا عن التيار النبوي العاموسي الذي لم يخرج من إطار بني الأنبياء فأعلن عقاب مملكة إسرائيل ودمارها. أمّا هدف عمل أليشاع، فالحفاظ على إسرائيل في علاقته مع الرب، وهذا هو المبرّر الوحيد لوجوده. ففي نظر معاصريه والأجيال اللاحقة، شهد أليشاع أنّ الشعب لن يجد العون في المركبات والفرسان (١٣ : ١٤)، بل في إلهه. والطريقة التي بها ساند ثورة ياهو أعادت القارئ إلى النظرة المواهبية عن الملك، ودلت على أنّ الرب يقود مسيرة التاريخ بواسطة أنبيائه.

ونكتشف أيضاً اهتمامًا تاريخيًا ودينيًا في التقاليد حول أليشاع. إنّها تعكس حياة مجموعة «الأنبياء» الذين رافقوا صموئيل. نحن لن نراهم هنا في حلقات انخطاف جماعي (١ صم ١٠ : ١٩ ي؛ ١٩ : ١٨ ي)، بل في حياتهم اليومية. نحن لا نعرف كيف كان يتم تطوّعهم. غير أنّهم كانوا يمارسون حياة مشتركة (نوع من أخوّة أو رهبنة) : يتناولون الطعام معًا، ويعيشون في الفقر. لا تظهر حياتهم الدينية بكل لمعانها، ولكنّهم شكّلوا مراكز إيمان بهوي بسيط وعنيد معًا. وسوف ينتشرون في منطقة نهر الأردن، فيكونون باكورة الأسيانيين ويوحنّا المعمدان وآباء البرّية وعدد كبير من رجال الله.

و - تعاليق على بعض الملوك

هناك التعاليق على يوآش (٢ مل ١٢) وأحاز (ف ١٦) مع أخبار تتعلّق بترميم الهيكل على يد يوآش وبإصلاح المذبح على يد أحاز. أمّا أساس هذين المقطعين فتقارير موجودة في الهيكل.

ونصل إلى حكم حزقيا (ف ١٨ - ٢٠) مع مجموعة أدبية مكرّسة للنبي أشعيا. تتحدّث ثلاثة أخبار عن علاقة الملك بالنبي: ساعة اجتياح سنحاريب للمنطقة (١٨: ١٣-١٩)، ساعة مرض الملك (٢٠: ١ - ١١)، ساعة استقبل حزقيال وفدًا آتيًا من بابل (٢٠: ١٢ - ١٩). نحن نجد هذه المجموعة في سفر اشعيا ف ٣٦ - ٣٩ مع اختلافات طفيفة (مثلاً أغفل ١٨: ١٤ - ١٦ وزاد مزمورًا في أش ٣٨: ١٠ - ٢٠). يبدو أنّ أشعيا استقى معلوماته من مل الذي عاد بدوره إلى مراجع مختلفة (وهذا ما يدلّ عليه تحليل اجتياح سنحاريب).

نجد في ١٨: ١٣ - ١٦ تقريرًا ناشفًا عن مهاجمة الملك الاشوري لحصون يهوذا، وعن الجزية التي دفعها حزقيا ليخلّص البلاد. هذا النص يتوافق مع الحوليّات الأشورية التي فيها يروي سنحاريب خبر حملته على مدن الفلسطيين ويهوذا المتحالفة. قال سنحاريب: «أمّا حزقيا، ملك يهوذا، فلم يخضع لنيري. حينئذ حاصرت ٤٦ حصنًا من حصونه المسوّرة والمزارع العديدة التي تحيط بهذه الحصون. احتللتها وأخذت ٢١٥٠ شخصاً. أخذت عددًا من البغال والحمير والجمال والبقر والغنم وحسبتها سلبًا لي. وحاصرته في عاصمته أورشليم كالعصفور في القفص». أمّا النصّ التوراتي فانحصر في ما هو مهم بالنسبة إليه، وارتبط بالأرشيف أو بحوليّات الملك حزقيا.

بعد هذا نجد خبرين متداخلين يرويان الوقائع نفسها: وفد أشوري يطلب من أورشليم بأن تستسلم، صلاة حزقيا في الهيكل، قول نبوي يعلنه أشعيا فيطمئن الملك، رجوع سنحاريب إلى بلاده (١٨: ١٧ - ١٩، ١٩ + ٣٦ - ٣٧ و ١٩: ٩ ب - ٣٥). يتكرّر الخبر فيدلّ على تجبّر الأشوري الذي تجرّأ فتحدّى إله يهوذا، تحدّى قدرة يهوه التي أعلنها أشعيا فبدت ثابتة عبر الحدث. نحن أمام تقليدين متوازيين يمجّدان النبي. يُبرز التقليدُ الثاني تدخّله، وينسب الفشل إلى ملاك الرب (هي طريقة تدل على الآفة التي هي الوباء). أمّا التقليد الأوّل فيروي بطريقة بسيطة كيف أنّ سنحاريب تراجع عن حصار المدينة حين

سمع بخبر الفرعون طرهاقة. التفسير الأوّل لا يلغي التفسير الثاني، ولكنّ الشعب فضّل التقليد الثاني. شكّ العلماء بالتقليد الأوّل لأنّهم لم يجدوا شيئًا مقابلاً له في الحوليّات الأشورية. ولكنّ طريقة هذه الحوليّات بتقديم المديح إلى سنحاريب قد تفسّر إغفالها لفشل سنحاريب. وذكر طرهاقة الذي اعتلى العرش بعد سنة ٦٩٠ يجعلنا نفكّر بفشل تمّ في حملة أخرى وهي غير المذكورة في ١٨ : ١٣ – ١٦ (هذه تعود إلى سنة ٧٠١ كما تقول النصوص الأشورية). ورغم الصعوبات التي تظهر ضدّ دور طرهاقة سنة ٧٠١ (خلال حكم عمّه شباكا)، ظنّ بعض المؤرّخين أنّ سنحاريب طالب باستسلام أورشليم الكامل خلال حصاره لِلاكيش، وذلك بعد أن حصل على الجزية من حزقيا. ما الذي منعه من متابعة حرب ستُكلَّل بالنصر؟ تدخل مصر أو وباء حل بجيشه. هذه النجاة غير المُنتظرة ودور أشعيا القوي خلال الأزمة، يفسّران تكوين أخبار ذات طابع ديني قرب الحوليات الرسمية.

٤ – تكوين الكتاب

إذن نجد في أصل مل عددًا من المراجع. بحثَ بعضُ النقّاد عن تيارات ترتبط بتقاليد البنتاتوكس. ولكنّ الافتراض يبدو ضعيفًا، وهو لا يساعدنا على فهم النصّ. هناك عدد من المراجع دخل في أعمال سليمان، في حوليّات ملوك يهوذا، وفي حوليّات ملوك إسرائيل، ولكنّنا لسنا أمام كرونيكة تكتفي بإيراد أمور خارجية، بل أمام تاريخ ديني. ولهذا، فالتقاليد عن إيليا وأليشاع وسائر الأنبياء وُجدت في مجموعة غير المجموعات الرسمية.

ينتهي الكتاب في وضعه الحالي، بإطلاق سراح الملك يوياكين على يد اويل مروداك الذي اعتلى عرش بابل سنة ٥٦٢. إذًا، لم يدوّن مل قبل هذا التاريخ، وبالأحرى بعد موت يوياكين. وهناك مقاطع تفترض دمار أورشليم والسبي الذي تمّ سنة ٥٨٧ (١ مل ٨ : ٤٦ – ٥١؛ ٢ مل ١٧ : ١٩ – ٢٠؛ ٢١ : ١١ – ١٥؛ ٢٣ : ٢٦ – ٢٧؛ ٢٤ : ٢ – ٤). وهناك إشارات تدلّ على أنّ الكتاب دوّن قبل سنة ٥٨٧. نحن نفهم أنّ تابوت العهد بقي في الهيكل، وأنّ أدوم تحرّرت من سلطة يهوذا «إلى هذا اليوم» (١ مل ٨ : ٨؛ ٢ مل ٨ : ٢٢). وهناك نص اشتراعي (١ مل ١١ : ٣٦) يفترض وجود واحد من نسل داود يملك في أورشليم. ولهذا اعتبر بعض الشرّاح أنّ الكتاب الحالي هو نتيجة نسخة تكوّنت سنة ٥٨٧ بل سنة ٥٦٢ لمؤلّف تنظّم بين سنة ٦٢٢ (يوم اكتشف تث) وسنة ٥٨٧. واعتبر الأب دو

فو الفرنسي أنّ مل يعود إلى زمن يوشيا الذي بدا إصلاحُه المرتبط بسفر التثنية مليئًا بالأمل من أجل المستقبل.

وميّز ناقد الماني (جبسن) ثلاث نسخات للكتاب تعود كلّها إلى ما بعد سنة ٥٨٧ و إلى أرض فلسطين. الأولى هي عمل كهنة أورشليم. دانت الموك ومسيرة التاريخ على ضوء الموقف المُتّخذ تجاه عبادة يهوه والهيكل. الثانية تعود إلى سنة ٥٥٠ تقريبًا وهي تقدم حُكم الحلقات النبوية على الأحداث، وتشدّد على عمل الله في تاريخ شعبه بإرسال أنبياء، وبتحقيق ما هدّد به هؤلاء الأنبياء. أمّا النسخة الثالثة، فهي لاوية الأصل وتعود إلى حوالي سنة ٥٠٠، وقد قامت ببعض اللمسات على النص. ولكنّنا نتساءل هل نستطيع أن نفصل بين الاهتمام بالهيكل وحلقة الأنبياء؟!

أمّا التمييز بين نسختين على أساس تجاهل أو معرفة كارثة سنة ٥٨٧، فهذا يفرض علينا أن ننسب إلى الموقف الثاني لا نهاية الكتاب وحسب، بل كل المقاطع التي تتحدّث عن محاولة يوشيا الفاشلة في إيقاف العقاب الذي سببته خطيئة منسّى. نحن لن نشرح النصوص (مثلاً في ٢ مل ٢٢ : ١٥ – ٢٠)، ولن نتكلّم لا عن كاتب ولا عن ناشر. فنحن لا نفصل تأليف مل عن التاريخ الاشتراعي الكبير الذي لم يكن عمل كاتب واحد، بل عمل مدرسة بدأت قبل سنة ٥٨٧ وتابعت عملها فيما بعد. بعد هذا، لا شيء يمنعنا من الإقرار بوحدة الكتاب مع التعرّف إلى الاختلافات التي تفرض نفسها في أسفار صم ومل، وإلى الأيدي المُتعدّدة التي عملت في هذا التاريخ الذي يمتد من يش إلى مل.

نشير هنا إلى أنّ أيدي كهنوتية قامت بلمسات طفيفة، وقد دخل بعضها في النصّ حتّى بعد الترجمة السبعينية التي تتجاهلها (مثلاً ١ مل ٦ : ١١ – ١٤؛ ١٨ : ١ – ٥).

٥ – كتاب الملوك والتاريخ

لاحظنا القيمة التاريخية للمراجع المُستعملة ونوعية المعلومات التي احتفظ بها الكاتب، لاسيّمَا فيما يخصّ سليمان والانشقاق وأحاب وياهو. ولاحظنا أنّ مل يضحّي بتفاصيل التاريخ العادي من أجل الهيكل والأنبياء. نحن أمام معلومات ثابتة ولكنّها ناقصة. ولكنّنا نكملها بفضل التنقيبات الأركيولوجية ونصوص الشعوب التي اتّصلت بها مملكة يهوذا ومملكة إسرائيل.

أ – وثائق نقوشية موازية

نذكر أوّلاً نص ميشع (ملك موآب في القرن التاسع) الذي عثر عليه سنة ١٨٣٨ في ذيبان، في شرقي الأردن (هو اليوم في متحف اللوفر – فرنسا). يحدّثنا الملك عن الطريقة التي بها تحرّر من تسلّط بيت عمري. أمّا حملة الفرعون شيشانق الأوّل (١ مل ١٤: ١٥ – ٢٨) فتشهد عليها لائحة بالمدن التي احتلّها. نقشت هذه اللائحة على جدار في هيكل أمون في الكرنك. إذا وضعنا جانبًا هذا الواقع المنعزل، نعرف أنّ مصر التي أنحطت انحطاطاً كبيرًا لم تعد تقدر أن تتدخّل في فلسطين. وكانت صراعات بين مملكة السامرة وبين مملكة دمشق التي وُلدت في أيّام سليمان وما عتّمت أن صارت أقوى دولة في سورية. غير أنّ المدوّنات الأرامية ظلّت نادرة ولم تحمل إلينا معلومات كثيرة. وإنّ دمشق وإسرائيل ويهوذا وسائر المدن المجاورة ستخضع انطلاقًا من القرن التاسع للملكة الأشورية الجديدة التي وصلت سلطتها إلى البحر المتوسط. وبعد هذا، أطلّت المملكة البابلية منذ نهاية القرن السابع. وإنّ النصوص الأشورية والبابلية تشكّل وثائق مهمّة جدًّا من أجل تاريخ هذه الحقبة. نحن نملك لوائح أشخاص عظام استعمل المؤرّخ أسماءهم ليدلّ على السنوات، على لوائح ملوك بابل ولائحة تزامنية تضع في عمودين متقابلين ملوك بابلونية وأشورية. وتأتي عدّة كرونيكات بابلية فتحمل وقائع تاريخ بلاد الرافدين مع التواريخ التقريبية. مثلاً، كرونيكة من سنة ٧٤٥ إلى سنة ٦٦٨، كرونيكة من سنة ٦٨٠ إلى سنة ٦٢٥، وكرونيكة من سنة ٦١٦ إلى سنة ٦٠٩ تروى نهاية المملكة الأشورية، وكرونيكة من سنة ٦٢٦ إلى سنة ٥٩٣ تتحدّث عن أوّل حصار لأورشليم على يد نبوكد نصّر (٥٩٨ – ٥٩٧): أخذ المدينة، سجن الملك. وعيّن ملكًا آخر مكانه. أخذ جزية باهظة وأرسلها إلى بابل. وهناك المدونات الملكية المليئة بمعلومات: كُتبت بعد الأحداث بفترة قصيرة وحُفظت في النسخة الأصلية. فلقد كان الملوك يحفرون خبر مآثرهم على الحجر فيكملون معلومات ناقصة قرأناها في التوراة، ويُساعدوننا على تحديد كرونولوجيا الحقبة الملكية.

ب – المسألة الكرونولوجية

يبدو إطار مل الكرونولوجي لأوّل وهلة دقيقًا جدًّا. لا يكتفي الكاتب بأن يعطينا عدد سنوات كل ملك، بل يقدّم لنا لوحة توازي بين الملوك في إسرائيل وفي يهوذا. مثلاً نقرأ في ١ مل ١٥: ١ – ٢: «في السنة الثامنة عشرة للملك يربعام، صار أبيام ملكًا على يهوذا.

ملك ثلاث سنين بأورشليم». ولكنّ السلسلتين المذكورتين في مل لا تتوافقان. يكاد المجموع العام أن يكون هو هو (منذ الانشقاق إلى سقوط السامرة، ٢٦٠ سنة حسب التواريخ المُطلقة، و٢٥٨ حسب التزامنات). ولكنّنا نجد في التفاصيل اختلافات ملحوظة. مثلاً، ملك أمصيا ٢٩ سنة. أمّا التزامنات فتقول: ٤٠ سنة. فضّل نقّاد عديدون المُعطيات المُطلقة، واعتبروا التزامنات مُتأخّرة ومُصطنعة. ولكن إذا كان هناك لوائح متزامنة للملوك بابل وأشور وهي تعود إلى القرن ١٢، فلماذا لا يكون هناك لوائح بين إسرائيل ويهوذا. ثمّ إنّ المعطيات المُطلقة تقدّم لنا مفاجآت: إذا جمعنا الأرقام داخل فترة متساوية بين إسرائيل ويهوذا، فالنتائج تختلف. مثلاً، إذا جمعنا منذ موت يورام وأحزيا (ماتا في الوقت عينه) بيد ياهو حتّى دمار السامرة، نحصل على ١٤٣ سنة و ٧ أشهر في إسرائيل، و ١٦٥ سنة في يهوذا. ثمّ إنّ هذه الأرقام لا توافق المعلومات التي تقدّمها لنا المدوّنات الأشورية والتي تحسب للحقبة نفسها ١٢٢/١٢١ سنة.

قال نقاد: هو اختلاف على مستوى المخطوطات. وقدّمت شروحٌ أخرى لا تجيب على كل الصعوبات. فهناك أسباب عديدة بلبلت حساب الكتاب البيبلي. فطريقة الحساب ليست هي هي في الشمال وفي الجنوب. بل قد اختلفت في المملكة عينها حسب الحقبات: عُدّت سنوات الملك بعد السنة الجديدة التي تتبع حدثًا من الأحداث (النظام الأشوري) أو التي تسبقه (النظام المصري)، وحُسبت سنة المَلك الأخيرة وسنة خلفه سنة واحدة. ومتى كان رأس السنة؟ في الربيع كما يقول النظام البابلي والروزنامة الكهنوتية، أم في الخريف كما يقول نظام عرفته أرض إسرائيل دون أن نعلم متى بدأ هذا النظام ومتى توقّف؟ قد يكون كاتب مل فرض على معطيات المراجع حسابًا ليس حسابها، ففسرها بطريقة خاطئة. ثمّ إنّنا نعرف حالات حكم فيها الملك مع ولي عهده: مثلاً، ألمّ البرص بعزّيا، فسلّم تدبير المملكة إلى ابنه يوتام (٢ مل ١٥: ٥).

فإذا أردنا أن نقدم كرونولوجيا، نعود إلى النصوص الأشورية والبابلية، وننطلق من تاريخ أحداث مشتركة بين فلسطين وبلاد الرافدين. ونحن نستطيع أن نعتبر هذه التواريخ أكيدة، مع إمكان الخطأ بسنة أو سنتين:

٨٥٣ – في قرقر على الفرات. انتصر شلمنصّر الثالث على تحالف ملوك في سورية وفلسطين منهم «أحاب إسرائيل».

سنة ٨٤١ – قدّم ياهو الجزية لشلمنصّر، وكان ذلك في بداية عهد ياهو.

سنة ٧٣٨ – دفع مناحيم الجزية لتجلت فلاسر الثالث (ق ٢ مل ١٥ : ٢٠).

سنة ٧٣٧ – ما زال مناحيم على عرش إسرائيل.

سنة ٧٢٢ – سقوط السامرة. وفي أيّام سرجون الثاني، سُبي سنة ٧٢٠، ٢٧٢٩٠ شخصاً، وحلّ محلّهم أناس من بلدان أخرى احتلّها الأشوريون. وكانت السامرة في عهدة حاكم أشوري (ق ٢ مل ١٧ : ٥ – ٦؛ ١٨ : ٩ – ١١). إنّ الملك الذي حاصر المدينة هو شلمنصّر الخامس (٧٢٦ – ٧٢٢). أمّا الذي احتلّها فهو سرجون الثاني (٧٢٢ – ٧٠٥).

سنة ٧٠١ – حملة سنحاريب على فينيقية وفلسطية ويهوذا (ق ٢ مل ١٨ : ١٣ ي).

سنة ٧١٠ – ترك آخر ملوك أشوري حاران للبابليين، وتوجّه الفرعون نكو الأوّل إلى الشمال لمُساعدته. وانتصر على يوشيا الذي أراد أن يقطع عليه الطريق (٢ مل ٢٣ : ٢٩ – ٣٠).

سنة ٦٠٥ – إنتصر نبوكد نصّر على نكو الثاني في كركميش وصار ملك بابلونية. تلك كانت السنة الرابعة ليوياقيم (ار ٢٥ : ١).

١٥ – ١٦ آذار سنة ٥٩٧: أخذت أورشليم للمرة الأولى على يد نبوكد نصّر.

ونزيد بفضل تزامنين قدمها المؤرّخ يوسيفوس تاريخًا ثابتًا هو سنة ٩٦٨: البدء ببناء هيكل أورشليم على يد سليمان. وانطلاقًا من هنا، من المعقول أن يكون سليمان توفي والانقسام تمّ بين المملكتين سنة ٩٣٢ – ٩٣١. أخيرًا، إنّ الكرونولوجيا البيبلية لآخر ملوك يهوذا تبدو أكيدة (معطيات مل، ار، حز، كرونيكة بابلية)، وهي تجعلنا نحدد سقوط أورشليم والجلاء الثاني سنة ٥٨٧ – ٥٨٦.

ج – إطار التاريخ العام

بدت النصوص الأشورية والبابلية ثمينة من أجل الكرونولوجيا العامة، وستكون مهمّة لتكمّل معلوماتنا عن الحقبة الملكية: هي تقدّم لنا شيئًا جديدًا أو تقدّم لنا التاريخ الشرقي العام الذي يُفسّر أحداث التاريخ البيبلي. وها نحن نعطي بضعة أمثلة. لا تقول التوراة شيئًا عن عمري (٨٥٥ – ٨٧٤) ملك إسرائيل، سوى أنه أسس عاصمة جديدة هي

السامرة. أمّا أهمّية عمله فظاهرة في المدوّنات السامرية، حين تتكلّم عن «ابن عمري» فهي تعني ملك إسرائيل، وكأنّي بعمري أسّس مملكة جديدة. تهتمّ التوراة بأحاب (٨٧٤ – ٨٥٣) بالنسبة إلى علاقاته بالأنبياء واهتمامه بعبادة بعل. ولكنّ مدوّنة من مدوّنات شلمنصّر الثالث كشفت القوة التي أعطاها لمملكته: إنّه أوّل الملوك المُتحالفين على أشورية التي تهدّد سورية وفلسطين. ولقد استطاع أن يوقف نزاعه مع الأراميين، ويوحّد قواه مع قوى هدد عازر، ملك دمشق، وأرحولاني ملك حماة، وقد دفع إلى معركة قرقر ٢٠٠٠ مركبة حربية و ١٠٠٠٠ جنديّ. إنّ الخطايا الدينية التي احتفظت بها التوراة رافقت سياسة كبيرة ونجاحًا بشريًا مشرقًا. وتمثّل مسلّة شلمنصّر الثالث السوداء، الملك الأشوري يتسلم الجزية من ياهو (أو موفده) الراكع أمامه (٨٤١). هذا يعني أنّ ياهو تخلّى عن سياسة عمري الخارجية ليثبّت سلطته في مملكة إسرائيل. لم يعد مع الأراميين في مواجهة الأشوريين، فانعزل على ذاته. ولكن خفّ التهديدُ الأشوري وقوي الضغطُ الآرامي، فتخلى ياهو وأبناؤه عن كثير من المُمتلكات كانت في يد المملكة منذ أيّام داود (٢ مل ١٠ : ٣٢ – ٣٣؛ ١٢ : ١٨؛ ١٣ : ٢٧ – ٣٢).

وتشهد مدوّنات هددنيراري الثالث (٨٠٩ – ٧٨٢) على عودة الحملات العسكرية الأشورية على الغرب، كما تذكر استسلام دمشق حوالي سنة ٨٠٠. هذا الحدث الذي رافقه انكساف أشورية المؤقّت يفسّر كيف أنّ يربعام الثاني (٧٨٣ – ٧٤٣) استعاد مناطق ضمّها الأراميون إلى مملكتهم (٢ مل ١٤ : ٢٥)، وشجّع تجديدًا حضاريًا وماديًا شجب عاموسُ وهوشع نتائجَه الدينية والأخلاقية الرديئة.

ولقد أفادت مملكة يهوذا من هذا التجديد فاستعادت ازدهارها وعظمتها في أيّام عزيا (٧٨١ – ٧٤٠) (راجع ما قاله أش ٢ : ١ ي). وتبدو هذه العظمة أكثر بروزًا اذا كان عزيا هو نفسه عزريو يهودى الذي تجعله حوليات تجلت فلاسر الثالث رئيس تحالف سوري سيُجبَر فيما بعد على دفع الجزية (ولكن هناك جدال حول هذا التمثال). واستعاد تجلت فلاسر الثالث (٧٤٥ – ٧٢٧) سياسة التوسّع، فدشّن سلسلة من الحروب ستعطي للأمبراطورية الأشورية أعظم اتّساعها. وفي فلك هذه الإمبراطورية ستدور مملكة يهوذا وإسرائيل مدة من الزمن.

د – التنقيبات الأركيولوجية

ونذكر أيضاً التنقيبات الأركيولوجية التي قدّمت لنا نصوصاً مكتوبة: إنّ أوستراكات السامرة (بداية القرن ٨) تدلّ على تنظيم الإدارة في مملكة الشمال. وهناك مدوّنة حزقيا التي تذكر حفر النقب الذي يربط عين جيحون ببركة شيلوحا (قبل سنة ٧٠١). وهناك أوستراكات لاكيش وأراد التي تتضمّن في معظمها رسائل تعكس آخر أيّام مملكة أورشليم ويهوذا قبل انتصار البابليين سنة ٥٨٧. وبرزت أيضاً آثار حضارة مادية في السامرة ومجدو ولاكيش وتل بيت مرسيم وتل النصبة وتل الفارة. نشاهد الأسوار وحيًّا من أحياء المدينة في أيّام يربعام الثاني (تلّ الفارة) أو في نهاية العهد الملكي (تلّ بيت مرسيم). وفي تلّ الفارة أي في ترصة التي كانت عاصمة إسرائيل، نجد منزلاً لم يكتمل بناؤه، فدلّ على تخلّي عمري عن المدينة حين اختار السامرة ليجعلها عاصمته الجديدة. ووُجدت عاجيات في السامرة وكانت تزيّن أثاث البيت وتدلّ على غنىً سيندّد به عاموس. وأخيرًا، إنّ دمار عدد من المدن في مملكة يهوذا في بداية القرن السادس، يدل على اتّساع الهجوم الكلداني (هناك مدن عديدة، مثل لاكيش لم يُعَد بناؤها). نحن أمام نهاية عالم، نحن أمام زمن يفرض على المؤمن أن يفحص ضميره ليتساءل عن معنى هذه الكارثة. وهذا ما فعله كاتب مل ليوقظ الحس الديني عند معاصريه، ويدعوهم إلى الأمل بخلاص الله.

٦ – القيمة الدينية للكتاب

نحن أمام تاريخ ديني يذكر الدراما الروحية التي عاشتها مملكة إسرائيل ومملكة يهوذا في أيّام الملوك. هذه هي أهمّية الكتاب الأوّل لهؤلاء الذين يتساءلون عن طبيعة شعب الله ومصيره (على ضوء تث). ليست هذه الوجهة وجهة الوحي الكامل، وهي لا تُتيح لنا أن نكشف عمق الدراما ولا التبدّلات الدينية التي ستتم فيها بعد. وإن تكن هذه النظرة مؤقّتة، إلاّ أنّها تدلّ على بُعد نظر روحي عميق وتهيئ بعض المكاسب في لاهوت شعب الله.

أ – الدعوى على الملوك

تبرز الدعوى على الملوك بصرامة تبرّر تدمير المملكة تدميرًا نهائيًا. فتقويم أعمالهم ونواياهم لا يهتمّ بالتفاصيل. فالقيم البارزة في هذه المحاكمة هي: الأمانة للعهد، الإيمان بالإله الواحد. من هذا المُنطلق، وصلت الملكية إلى فشل يتعدّى الدمار السياسي. وكانت

الدراما عندما رأى المسؤولون الصعوبة في تنظيم مملكة الله كمملكة من ممالك هذا العالم. هذا ما نحسّ به منذ عهد شاول. ولكن لم يكن بدّ من الاختبار حتّى يعي المؤمنون الصفات الحقيقية للملوك الله. لا يتخلّى الكتاب عن فكرة مملكة سياسية ودينية يظنّها مملكته، ويقدّم لنا أمثال ملوك صالحين: داود، حزقيا، يوشيا. والنقد القاسي للملوك لا يعني شجبًا للملكية، بل يشهد على عظمة النموذج: ملك مُخلِص لله ومسؤول عن أمانة الشعب لشريعة موسى. ورغم الفشل، ظلّ الوعد لداود حاضرًا في القلوب. والاهتمام بتحرّر يوياكين في آخر الكتاب، يدلّ على أنّ حبل الرجاء لم يُقطع.

وسننتظر خيبات أمل أخرى بعد المنفى لتتنقّى صورة المسيح وتكشف لنا سماتها النهائية في يسوع المسيح. كان داود صورة قريبة تنعش انتظار الشعب. وساعد سليمان على تخيّل العدالة والسلام المسيحاني (مز ٧٢). ولكنّ يسوع سيُبرز يومًا المسافة بين الرمز والحقيقة: «انظروا زنابق الحقل... أقول لكم إنّ سليمان في كل مجده لم يلبس كواحدة منها» (مت ٦ :٢٨). وقال أيضاً: «ملكة الجنوب جاءت من أقاصي الأرض لتسمع حكمة سليمان، وها هنا أعظم من سليمان» (مت ١٢ :٤٢).

ب – دور الأنبياء

إنّ حكم التاريخ على الملكية يحقّق كلمة الأنبياء. فالأنبياء، أمعروفين كانوا أم مغفلين، يتوزّعون كلّ مل: إذًا امتزج عملُ الله بعمل البشر. نبّه الله الأنبياء ووضعهم أمام مسؤولياتهم. وسيأتي العقاب الذي ينبئون به سريعًا (٢ مل ١ :٦ – ١٧)، وهو إن تأخّر يتأخّر ليضرب سلالة بأسرها (١ مل ٢١ :٢٩؛ ٢ مل ٩ – ١٠). عاشت مملكة الشمال ٢٠٠ سنة تحت تهديد يعود إلى بدايتها (١ مل ١٤ :١٥ – ١٦؛ ٢ مل ١٧ :٢٠ – ٢٣). ونحن نفهم هذا التأخر بالتوبة وتتميم ما يرضي الله (١ مل ٢١ :٢٩؛ ٢ مل ١٠ :٣٠؛ ١٥ :١٢). ويدلّ هذا التأخّر أيضاً على نعمة الله التي تصبر، التي تتذكّر العهد (٢ مل ١٣ :٢٣؛ ١٤ :٢٦). لقد دامت مملكة يهوذا أكثر من مملكة إسرائيل بسبب اختيار الله لداود ولأورشليم (١ مل ١١ :١٢ – ١٣، ٣٢، ٣٦؛ ١٥ :٤ – ٥؛ ٢ مل ٨ :١٩). ولمّا جاءت خطيئة منسّى مع تدنيس الهيكل، تقرّر دمار يهوذا مع المدينة المُقدّسة (٢ مل ٣١ :١٠ – ١٥؛ ٢٣ :٢٦ – ٢٧؛ ٢٤ :٢). إنّ كلمة الله تقود التاريخ، ولكنّ البشر مدعوّون ليصنعوا التاريخ مع الله.

إذا كان الرب يتكلّم بالأنبياء عبر التاريخ، فما يحكم على التاريخ في مل هو كلمة الله المكتوبة في شريعة موسى، في تث. لقد رأى مؤرّخ أسرة داود وخلافته نجاح العمل الإلهي عبر أهواء البشر وقراراتهم. وكان قول ناتان النبي مرجعه إلى كلمة الله هذه. هذا القول أسّس عهدًا مع بيت داود وأورشليم، عهدا ساعد على انتظار المعجزة في ساعات الضيق (٢ مل ١٩ : ٣٢ – ٣٤). ولقد شدّد المؤرّخ الاشتراعي على الشروط التي يطلبها هذا العهد كما يطلبها العهد الموسوي: حِفظُ وصايا الله وأحكامه (١ مل ٨ : ٢٣ – ٢٥؛ ١١ : ١١، ٣٤، ٣٨). وإذا كان اختيار الله لداود وصهيون، رغم حكمه القاضي سنة ٥٨٧، قد ترك مكانًا للرجاء، فهذا لا يعني طمأنينة بشرية باعادة بناء الأمّة والبلاد، بعودة الأمور إلى ما كانت عليه في السابق. إنّ العهد لن ينجح إن لم يتعهّد الإنسان بأن يحقّق شروطه.

لا يرتبط الله بنظرة الإنسان الضيقة إلى عطاياه. ففي الوقت نفسه تحدّث إرميا عن عهد جديد يُختَم في القلوب ولا يُكتَب على ألواح من حجر. لا شيء يسمح لنا بأن ننسب هذا الانتظار إلى مل. ولكنّ تشديد الكتاب على المضمون الأخلاقي والديني والعهد، يعني النداء من أجل ارتداد جذري. حين جعل مل الأنبياء يقفون بوجه الملوك وضدّ طمأنينة كاذبة ومبنيّة على الوعود الإلهية، فقد ساعد على تنقية فكرة شعب الله، فلا تعني أمّة من الأمم معزولة على نفسها، بل تنطبق على جماعة المؤمنين. إنّه يهتمّ بحلقات الأنبياء التي شكّلت منعطفًا هامًا في تاريخ الديانة: جماعة دينية وروحية. وتميّزت عن الجماعة الوطنية. وقال الكاتب إنّ الله احتفظ لنفسه (حول إيليا) بسبعة آلاف رجل لم يحنوا ركبهم أمام بعل (١ مل ١٩ : ١٨). فيهم سترى الكنيسة نفسها يومًا من الأيّام (روم ١١ : ٤).

هذه الكنيسة قد هيّأها مل على طريقته، حين قدّم مثال شعب أمين لله الواحد والمعبود في هيكل واحد. قدّم بناء الهيكل على أنّه قمّة التاريخ منذ الخروج من مصر (١ مل ٦ : ١). وفرادة معبد أورشليم كانت أفضل وسيلة للحفاظ على الإيمان الموسوي في نقاوته. لا شكّ في أنّه كان على حقّ: فالخبرة دلّت على أنّ شعائر العبادة في المناطق عرفت الالتباس مع شعائر العبادة الكنعانية. ثمّ، يوم بدت الوحدة السياسيّة محطّمة والدمار ظاهرًا، عملت العبادة المركّزة في أورشليم على إعادة تجميع الشعب حول إيمانه الديني: إله واحد، هيكل واحد، شعب واحد ينعم بحضور الله أو بالأحرى بحضور اسمه (١ مل ٨ : ١٦).

هذا التفصيل مهمّ، لأنّه كيف يسكن الله بيتًا صنعته أيدي البشر وهو الذي لا تسعه السماوات (١ مل ٨: ٢٧)؟ الهيكل هو موضع حضور خاصّ، ولكنّه ليس الموضع الوحيد الذي يدلّ على حضور الله. لا يستطيع الهيكل أن «يتصرّف» بالله من أجل البشر فيكون بشكل تعويذة تقي من الخطر. فالهيكل سيدمّر يوم لن يتوافق الإنسان مع الله.

بعد المنفى سيُعاد بناء الهيكل. إنّ مل هيّأ بشكل من الأشكال الطريق لجماعة يهودية عاشت بعد المنفى، جماعة روحية لا إتنية. كانوا مبعثرين فتوحّدوا بإيمانهم وتعلّقهم بأورشليم. ولكن وجب أن يدمّر أيضاً الهيكل الثاني لتظهر آية الهيكل في كمالها. إنّ الهيكل هو رمز حضور الله وسط شعبه، وهو يزول يوم يأتي يسوع المسيح، كلمة الله، فيقيم بيننا (يو ١: ١٤). وبانتظار ذلك الوقت، ظلّ الإصلاح الاشتراعي ضروريًا. وجب أن يُوجد بيتٌ من حجر وحيد ليُعلن يسوع يومًا: «إنّ ها هنا أعظم من الهيكل» (مت ١٢: ٦).

المراجع

AULD, A. G, *I & II kings* (The Daily Study Bible Series O. T.), Philadelphia, 1987.

BRUEGGEMANN, W, *1 Kings, 2 Kings* (Knox Preaching Guides), Atlanta, 1982.

BUIS, P, *Rois (Livres des),* S. D. B. T. X (Paris 1985), Col 695 – 739.

CLAMER, A, *Rois, D. T. C.* III (1936) Col 2806 – 2843.

COGAN, M. *TADMOR, H, II Kings. A New Transl With intr and Com (A. B. 11),* New - York, 1988.

DEVRIES, S, *1 Kings* (W. B. C.) Waco, 1985.

DUBARLE A. M, *Le jugement des auteurs bibliques sur le schisme de Jéroboam dans Estudios Ecclesiasticos* 34 (1960) p. 577 – 594.

Elie le Prophète et les traditions chrétiennes, Paris, 1956.

ELLIS, J, *Elia,* Zürich, 1968 (2° éd).

GAROFALO, S, *Il Libro dei Rei,* Turino, 1951.

GRAY, J, *I and II Kings:* 3 rd éd. O. T. L., London, 1980.

HAAG, H, *La Campagne de Sennachérib* in R. B. 1951, p. 347 – 359.

HENTSCHEL, G, *1 Könige. Die Neue Echter Bible,* Wüzburg, 1984.

2 Könige, 1985.

HOBBS, T. R, *2 Kings* (W. B. C. 12), Waco, 1985.

1, 2 Kings (W. B. T.) Dallas, 1989.

JONES, G. H, *1 and 2 Kings. Vol. I:1 Kings 1 – 16, 34; vol. II:1 Kings 17:1 – 2 Kings 25:30 (NCBC) Grand Rapids, 1984.*

LIVER, J, *The Book of Acts of Salomon* dans Biblica 48 (1967) pp. 75 – 101.

LONG, B. O, *I Kings With an Introd to Historical Literature,* Grand Rapids, 1984.

MILLER, J. M, *The Elisha and the Accounts of the Omride Wars,* dans J. B. L. 85 (1966) p. 441 – 454.

MINOKAMI, Y, *Die Revolution des Jehu,* Göttingen, 1989.

MONTGOMERY, J. A. & GEHMAN H. S, *The Book of Kings,* Edinburg, 1951.

NELSON, R. D, *First and Second* Kings (Innterpretation: A Bible for Teaching and Preaching), Atlanta, 1987.

NOTH, M, *Könige 1,* Neukirche, 1968.

PARROT, A, *Le temple de Jérusalem,* Paris - Neuchâtel, 1955
SAMARIE, capitale du royaume d'Israel, Paris, Neuchâtel, 1956.

PAYNE, D. F, *I & II Samuel* (The Daily Bible Series O. T.), Philadelphia, 1982.

PORTEN, B, *The Structure and Theme of the Salomon Narrative* dans H. U. C. A. 38 (1967) p. 93 – 128.

ROBINSON, J, *The First Book of Kings,* Cambridge, 1972.

RICE, G, *Nations under God: A Commentary on the Book of 2 Kings* (I. T. C.), Grand Rapids, 1990.

ROWLEY, H. H, *Hezakia's Reform and Rebellion,* dans B. J. R. L. 44 (1962) p. 395 – 431.

SANDA, A, *Die Bücher der Könige,* Münster, 1911.

THIELE, E. R, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings,* Chicago, 1951; Devon, 1966 (2° éd).

TRAYLOR, J. H. Jr, *1 & 2 Kings, 2 Chronicles* (Layman's Bible Book Commentary), Nashville, 1981.

VAN LEUWEN, C, *Sanchérib devant Jérusaalem,* dans oudtestamentische Studien XIV, Leiden, 1965, p. 245 – 272.

VAUX, R. de, *Israêl* dans S. D. B. IV col 745 ss.

VOS, H. F, *1, 2 Kings* (B. S. C.), grand Rapids, 1989.

WIFALL, W, *The Court History of Israêl. A Commentary,* Saint Louis, 1975.

WUERTHWEIN, E, *Die Bücher der Könige, 1 Kon 17 – 2 kon 25,* Göttingen.

القسم السادس

الأنبياء والأسفار النبويّة

هذا القسم هو مقدّمة تاريخية ونقدية لاهوتية تعرّفنا بالأنبياء والأسفار النبوية. فبعد فصل عن النبوءة والأنبياء، نتعرّف إلى الأنبياء الثلاثة الكبار، إلى أشعيا نبيّ قداسة الله في أقسامه الثلاثة، إلى إرميا الذي طبع آلام شعبه في حياته، إلى حزقيال الذي أعاد الرجاء إلى القلوب لأنّ الله سيبني الهيكل الجديد ويُعيد بناء شعبه.

ثمّ نرافق الأنبياء الاثني عشر في رحلتهم، من هوشع نبي الحبّ الإلهي، إلى عاموس نبي العدالة الاجتماعية. إلى ميخا وناحوم وحبقوق، إلى ملاخي وزكريا بجزئيه، إلى يونان نبي الله إلى الوثنيين، وعوبديا وصفنيا وحجاي ويوئيل. سمّاهم التقليد القديم الاثني عشر، فدلّوا على كمال النبوءة، والعدد ١٢ يدلّ على التحام السماء بالأرض (٤ × ٣، والعدد ٣ يدلّ على الله والعدد ٤ على الخليفة بأقطارها الأربعة) وعلى كمال العهد مع الله الأمين رغم خطايا شعبه. وسمّاهم التقليد الغربي الأنبياء الصغار فميّزهم عن الثلاثة الكبار (أشعيا، إرميا، حزقيال) لأنّ كتبهم أصغر من كتب الأنبياء الكبار. ولكنّ هؤلاء الأنبياء وغيرهم لعبوا دورًا هامًا في إيصال كلمة الله إلى شعبه وفي تذكير المؤمنين بمتطلّبات الله الأخلاقية. قالوا بلسان ميخا (٦ : ٨): «ماذا يطلب منك الرب؟ أن تحترم حقوق الآخرين، أن تحبّ الأمانة وأن تسهر على سلوكك مع الله».

على هذا الأساس يتوزّع هذا القسم على أحد عشر فصلاً تبدو كما يلي:

١ – أنبياء الله في العهد القديم.
٢ – سفر عاموس.
٣ – هوشع النبي.
٤ – اشعيا.
٥ – سفر ميخا.
٦ – ثلاثة انبياء في نهاية القرن السابع.
٧ – ارميا.
٨ – حزقيال.
٩ – النبوءة في الزمن الفارسي.
١٠ – من أورشليم إلى نينوى وسائر شعوب الارض.
١١ – الانبياء في الشرق القديم.

الفصل الثالث عشر

أنبياء الله

في العهد القديم

النبي في الكتاب المقدّس هو الذي يتكلّم باسم الله. إله العهد هو مصدر دعوته، ولأجله يعمل مهما كلّفه عمله من جهود وتضحيات. يعيش الأنبياء وسط الشعب، يطّلعون على آماله، ويشاركونه آلامه، ولكنّهم لا يضلّلونه ولا يكذبون عليه، إذ عليهم أن يحفظوا عهد الله حيًّا في قلبه ويؤسّسوا مستقبله على الرجاء الحقيقي. الأنبياء رجال الكلمة والروح، نزل عليهم إلهام الرب فتطلّعوا إلى الغد على ضوء التاريخ وبنوا المستقبل على أنقاض الماضي متيقّنين أنّ الله الذي فعل في الماضي يفعل أيضاً في الحاضر والمستقبل.

كان في شعب الله أنبياء كثيرون عملوا وتكلّموا باسم الله واضطُهدوا لأجله، إليهم سنتطلّع وفي إيمانهم سنتأمل مردّدين كلامهم علنًا ومتعلّمين منهم أن نكون أنبياء نحمل إلى الآخرين كلمة الرب التي هي نور وحياة.

١ - بداية النبوءة في أرض اسرائيل

أ) النبي والنبوءة

يبدو أنّ كلمة نبي لا ترجع إلى اللغات السامية وإن استعملت في العبرانية والسريانية والعربية. فإنّ نبأ، في العربية، تعني أخبر وأعلم، وتنبّأ تعني تكلّم وادّعى بالنبوءة. والنبي هو المخبر عن الغيب أو المستقبل بإلهام من الله، والمخبر عن الله وما يتعلّق به تعالى. ويقرّب

بعضهم النبوءة من نبّ أي صاح مهتاجًا، أو من نبأ أي صات خفيفًا، أو من نبع أي خرج كالماء المرفوع من باطن الأرض.

أمّا في العبرانية، فالنبي هو شخص يتكلّم باسم شخص آخر. كان هارون نبيّ موسى، كما كان موسى نبيّ الله (رج خر ٤ : ١٤ ي). النبي هو الرائي (١ صم ٩ : ٩)، يتكلّم كالكاهن (إر ١٤ : ١٨) ويقرأ (نح ٦ : ٧) كلام الله ليبلّغه إلى الناس. النبيّ حامل كلام الله (حز ٣ : ١٦ - ١٧ ؛ ٧ : ١)، يرى ما يريه إيّاه الله ويخفيه عن البشر (١ صم ٩ : ١٩ - ٢٠).

تذكر التوراة أسماء أنبياء أمثال إيليا وأليشاع وعاموس وهوشع. وتذكر أيضاً «بني الأنبياء»، أو تلاميذهم، أو إخوتهم الذين ظهروا منذ احتلال أرض كنعان وظلوا يُسمِعون صوتهم إلى زمن أليشاع الذي توفّي سنة ٧٩٠ ق. م.

ب) بنو الأنبياء

نبدأ حديثنا عن جماعة بني الأنبياء. فهؤلاء جاؤوا من البريّة في القرن الثالث عشر. تأثّروا بالرائين العاملين بين الكنعانيين، فأخذوا بأساليبهم وطعّموها بإيمانهم بيهوه (رج عد ٢٢ - ٢٤)، ثمّ سعوا إلى البحث عن كلمة الله الضرورية للحياة. يروي ١ مل ٢٢ : ١٠ - ١٢ أنّ ملكَيْ إسرائيل ويهوذا كانا جالسين، وجميع الأنبياء يتنبّأون أمامهما، فصنع صدقيا بن كنعنة لنفسه قرونًا من حديد وقال: «هكذا قال الرب: بهذه تنطح الأراميين حتى يفنوا».

أقام هؤلاء «الأنبياء» في جبعة (١ صم ١٠ : ١٠) والرامة (١ صم ١٩ : ٢٠) وبيت إيل (٢ مل ٢ : ٣) وأريحا (٢ مل ٢ : ٥) والجلجال (٢ مل ٤ : ٣٨) والسامرة (١ مل ٢٢ : ١٠). وكانوا يشكّلون جماعات كبيرة يفوق عدد الواحدة منها المئة. فإذا عرفنا مثلاً أنّ عوبديا أخذ مئة من الأنبياء وأخفاهم في مغارة عن عيون إيزابيل (١ مل ١٨ : ٤)، زوجة الملك آحاب، فهذا يعني أنّ عددهم كان كبيرًا جدًّا (رج ٢ مل ٦ : ١ - ٧ : ضاق المكان بنا). وكان هؤلاء الإخوة يتناولون طعامهم معًا (٢ مل ٤ : ٣٨ - ٤٤) ويأتمرون بواحد منهم يسمّونه «أبي» (٢ مل ٢ : ١١ - ١٢. هكذا نادى أليشاع إيليا)، ويشتركون، تحت إمرة رئيس (١ صم ١٩ : ٢٠)، بممارسات الخطاف على نغم الموسيقى، فيصبح الإنسان منهم وكأنّه رجل آخر (١ صم ١٠ : ٦).

هؤلاء الجماعة كانوا يرفضون مدنيّة المجتمع الجديد المكوّن من فلاّحين آمنين ينام كل منهم تحت كرمته وتينته (١ مل ٥:٥؛ مي ٤:٤)، مدنيّة المجتمع الذي لا يعرف المساواة التي عرفها الشعب في البرّية، مدنيّة المجتمع الذي تهمّه ديانة توفّر له راحته ولا تكون التماسًا للرب. هكذا تحسَّر هوشع (٢:١٦؛ ١٢:١٠) على الحياة في البرّية وما كانت تحمله من زخم وسخاء، وظلّ الريكابيون (إر ٣٥:١ ي) يعيشون تحت الخيام ويمتنعون عن النبيذ الذي هو نتاج الفلاّحين.

ج) ظهور الأنبياء

برزت بين هؤلاء الأنبياء وجوه نذكر منها صموئيل الذي عاش بين السنة ١٠٤٠ والسنة ١٠١٠ ق. م.، ومسح شاول وداود (١ صم ١ – ٢٥)، وناتان الذي لعب دورًا هامًّا في حياة داود (٢ صم ٧:١ ي؛ ١٢:١ ي) وسليمان (١ مل ١:١ ي)، وجادًا، رائي داود (١ صم ٢٢:٥، ٢ صم ٢٤:١١ ي) الذي عرض على الملك قصاصاً يختاره ليكفّر عن خطيئته.

وفي نهاية عهد سليمان برز أحيّا (١ مل ١١:٢٩ – ٣٩) الذي دفع يربعام إلى الانفصال عن يهوذا، حوالي السنة ٩٣٠ ق. م. وفي عهد رحبعام برز شمعيا الذي منع الشعب من مقاتلة إخوتهم الذين انفصلوا عنهم (١ مل ١٢:٢٢ ي). ثمّ برز ميخا بن يملة (١ مل ٢٢:٥ – ١٨)، حوالي السنة ٨٦٠، وإيليا، سنة ٨٧٥ – ٨٥٠ (١ مل ١٧:١ ي)، وتلميذه أليشاع، سنة ٨٥٠ – ٧٩٠ (٢ مل ٢ – ١٣).

وهناك الأنبياء الذين دوّنت أقوالهم، منهم الكبار أمثال أشعيا وإرميا وحزقيال، وسمّوا كبارًا لأنّ الأثر الأدبي الذي تركوه كان كبيرًا، ومنهم الصغار، وعددهم اثنا عشر، وقد بقي لنا من أقوالهم بضعة فصول، أو بضع آيات كما في عوبديا.

وفي القرن الثامن (٧٨٠ – ٧٠٠)، تنبّأ في مملكة الشمال كلّ من عاموس وهوشع، فندّدا بعجل بيت إيل وأشارا إلى الظلم الاجتماعي في السامرة. وفي مملكة الجنوب تنبّأ أشعيا وميخا فتحدّثا عن الحرب بين الأراميين ومملكة إسرائيل (أي الحرب الأرامية الأفرائيمية ٧٤٠ – ٧٣٠) وعن دمار السامرة (٧٢٢ ق. م.) ومحاصرة أورشليم على يد سنحاريب دون أخذها (٧٠١ – ٧٠٠).

وفي القرن السابع، كانت أورشليم تسير بخطى واسعة نحو الكارثة، فظهر صفنيا وناحوم وحبقوق وإرميا، فكانوا نورًا للشعب في هذه الطريق المظلمة التي انتهت بهم إلى دمار أورشليم وخراب الهيكل.

وفي القرن السادس (٥٩٧ – ٥٣٧)، يوم سار بنو يهوذا على طريق المنفى مرّة أولى (٥٩٧ ق. م.) وثانية (٥٨٧)، سمعوا صوت حزقيال يدعوهم إلى الأمل رغم هول المصيبة، وصوت «أشعيا الثاني» يوقظ فيهم الإيمان ليروا في انتصار كورش الفارسي العلامة التي تشير إلى أنّ خلاص الناس بات قريبًا.

ومن القرن السادس إلى القرن الثالث تتالى أنبياء ما بعد الجلاء، فرافق حجّاي وزكريا المؤمنين العاملين في إعادة بناء الهيكل، وتحدّث «أشعيا الثالث» عن حياة الجماعة التي جاءت من المنفى وأقامت في أورشليم تنتظر خلاص الرب، ثمّ جاء ملاخي وعوبديا ويوئيل وزكريا الثاني.

وبعد تلك الأيّام، زالت النبوءة، فوجد شعب إسرائيل نفسه بلا أنبياء، بلا شهود أحياء لكلمة الله، فتولّد حينئذ عنده حنين إلى زمن الأنبياء يعبّر عنه سفر التثنية (١٨ : ١٣–١٨) عندما يعد الشعب بنبيّ على مثال موسى، وسفرُ المكابيين الأوّل (٤ : ٤٦؛ ٩ : ٢٧؛ ١٤ : ٤١)، والعهدُ الجديد حيث يبدو يسوع أحد الأنبياء (مر ٨ : ٢٨) أو النبي المنتظر (يو ١ : ٢٥؛ ٦ : ٢٤).

وبين سنة ١٧٠ وسنة ١٥٠ ق م، ولد فنّ أدبي جديد هو الفن الجلياني، وصل إلينا منه سفر دانيال الذي تعدّه الترجمة السبعينية بين أسفار الأنبياء، بينما يجعله النص الماسوري في القسم الثالث من التوراة، أي بين الكتب الباقية.

٢ – الأدب النبوي

نميّز في التوراة العبرانية بين فئتين من كتب الأنبياء: كتب الأنبياء السابقين، أي كتب الأسفار التاريخية، وهي أسفار يشوع والقضاة وصموئيل والملوك، كتبها المؤرّخ الاشتراعي المتأثّر بتعليم سفر التثنية فألقى ضوءًا على أحداث حياة الشعب وكشف عن معناها العميق في مخطط الله. ثمّ كتب الأنبياء اللاحقين، وهم الثلاثة الكبار والاثنا عشر الصغار الذين ذكرناهم.

أ) أقوال مكتوبة

وصلت إلينا أقوال الأنبياء مدوّنة في كتب على يد تلامذتهم الذين تأمّلوا في كلامهم وأعادوا صياغته على ضوء الأحداث التي حصلت في أيّامهم، فبدت وكأنّها تتميم للكلام الذي قاله الرب بفم نبيّه (تث ١٨ : ٢٢).

نقرأ في إر ٥١ : ٦٠ ان إرميا دوّن في كتاب واحد جميع الشر الذي حل ببابل، وهذا ما يجعلنا نتساءل: هل كتب الأنبياء كتبهم بيدهم أم استكتبوا تلامذتهم؟ نقرأ في أش ٣٠ : ٨ أنّ النبي تلقّى أمرًا بأن يَكتب ما سيحدث لمملكة الجنوب أمامهم ويرسمه في سفر ليكون لليوم الأخير شهادة عليهم إلى الأبد. ولكنّنا نقرأ أيضاً عن أشعيا (٨ : ١٦) أنّه طبع كلامه في قلب تلاميذه وذاكرتهم. أمّا إرميا فقد جاء وقت لم يكن ليستطيع فيه أن يتّصل بسامعيه، فكان يستكتب حافظ سرّه باروك أقوالاً يتلوها على الشعب علنًا (إر ٣٦ : ٥ – ٧). ونعرف أنّ حزقيال دوّن في درج رسالته ثمّ أكل هذا الدرج (حز ٢ : ٩ – ٣ : ٣) ليبيّن لنا أنّ الكلام الخارج من فيه هو بالحقيقة كلام الله. واهتمّ حزقيال (٩ : ٣) بالكتّاب الناسخين فاستكتبهم، فجاءت نصوص نبوءاته على شكل فصول مكتوبة ومعدّة للقراءة الجمهورية.

وإذا وضعنا جانبًا هذه الحالات الخاصة، يمكننا القول إنّ كلام الأنبياء بدأ شفهيًا قبل أن يدوّن، ولنا الدليل في الخبر الوارد في سفر إرميا (٣٦ : ٤ – ٣٢): كتب باروك ما سمعه من إرميا. وهكذا سيفعل تلامذة عاموس وهوشع وأشعيا وغيرهم.

ب) الفن الأدبي النبوي

لا نجد في كتب الأنبياء فنًّا واحدًا ولكن فنونًا متعدّدة، كما يبدو من سفر عاموس، مثلاً، وفيه:

أولاً: عنوان الكتاب

يعرّفنا العنوان بالنبي (عا ١ : ١؛ رج إر ١ : ١ صف ١ : ١) وبسامعيه (أش ٢ : ١؛ مي ١ : ١؛ حج ١ : ١)، ويحدّد موقعه في الزمن، وبالنسبة إلى التاريخ الملكي (هو ١ : ١؛ أش ١ : ١) أو إلى حدث بارز حصل في أيّامه: هزّة أرضيه (عا ١ : ١) أو سقوط أورشليم (أر ١ : ٣) أو الذهاب إلى المنفى (حز ١ : ١ – ٧).

ثانيًا: القول النبوي

يبدو هذا القول في شكل بسيط وقديم (عا ١:٢؛ ٣:١ ي؛ ٤:٤ ي؛ ٨:١١ – ١٢؛ ٩:٧ي)، وهو يتضمّن ذكر السلطة التي باسمها يتكلّم النبي. يبدأ القول بهذه العبارة: «هكذا قال الرب» (عا ١:٣ – ٦؛ ٢:١ – ٤؛ ٥:٤ – ٦). وينتهي بهذه العبارة: «يقول السيّد الرب» (في العبرانية نأوم يهوه أي صوت الرب). وبين العبارتين، يورد النبي ما سيفعله الرب ليعاقب شعبه (عا ١:٢؛ ٣:٢) أو ليحفظهم (عا ٩:٨ – ١٣). ويتوسّع القول النبوي في تصوير قساوة الله (عا ٣:١٤ ي) وذكر أفضاله السابقة (عا ٣:٢) وعرض خطايا شعبه (عا ٤:١)، وهذا ما يبرّر عمله.

ثالثًا: قول ليوم الحساب

نحن هنا أمام تعبير متطوّر يورد فيه النبي ذنوب الشعب ويعلن العقاب الذي سيصيب الأفراد (عا ٧:١٦) أو الجماعات، أكانت الأمم الأجنبية (عا ١:٣ ي) أم يهوذا (عا ٢:٤ ي) أم إسرائيل (عا ٢:٦ – ١٦).

رابعًا: تأمّلات حكميّة

ينطلق النبي من الواقع اليومي، فيكتشف أمور الناس اليومية: أيسير اثنان معًا... أيزأر الأسد في الغاب... أيسقط العصفور في الفخ (عا ٣:٣ – ٨؛ رج أش ٢٨:٢٣ – ٢٩)؟ ثمّ يستنتج: أيكون شر في المدينة ولم يفعله الرب؟

خامسًا: مقاطع ليتورجية

يبدو عا ٤:٦ – ١١ في شكل رثاء يتلوه النبي بمناسبة احتفال ليتورجي: إنّ المصائب التي تحلّ بالشعب هي عمل المؤدّب الإلهي الذي لم ينجح بطريقة أخرى في إرجاع شعبه إليه. كان المؤمنون قد طلبوا، ولكنّ الرب لم يستجب لهم ولم يحرّرهم من الشر الذي يصيبهم، بل زاد عقابهم عقابًا. ونقرأ أيضاً مقاطع ليتورجية في نبوءة عاموس جُعِلت في النص لتلفت الانتباه إلى عظمة الإله الذي سوف يتدخّل بقساوة: «هو الذي خلق الثريّا

والجوزاء، ويحوّل ظلّ الموت إلى صباح والنهار إلى ليل مظلم، ويدعو مياه البحر فيفيضها على الأرض، واسمه الرب» (عا ٥ : ٨)؛ «السيّد الرب هو الذي يمسّ الأرض فتموج وينوح جميع الساكنين فيها... وهو الذي يبني في السماء علاليه ويؤسّس على الأرض قبّته والذي يدعو مياه البحر ويصبّها على وجه الأرض، واسمه الرب» (عا ٩ : ٥ – ٦).

سادسًا: أقوال خلاص

إطار هذه الأقوال ليتورجية توسّل وطلب: ضربَ الشقاءُ الجماعة، فجاءت تتوسّل إلى الله، فأعلن بلسان نبيّه أنّه سيفعل شيئًا ما ليخلّص شعبه. قال الرب: «أطلبوني فتحيوا» (عا ٥ : ٤)؛ «أبغضوا الشر وأحبّوا الخير وأقيموا العدالة في باب المدينة فعسى الرب يتحنّن على بقية يوسف» (عا ٥ : ١٥)؛ «في ذلك اليوم أقيم مسكن داود (أي مدينة أورشليم)، أقيم ما تهدّم منه وأبنيه كما في الأيام القديمة» (عا ٩ : ١١؛ رج أش ٤١ : ٨ – ١٣؛ ٤٣ : ١ – ٤؛ ٤٤ : ١ – ٥).

سابعًا: الرؤى

الرؤى بسيطة جدًّا عند عاموس (٧ : ١ – ٩)، ولكنّها ستكون غنيّة جدًّا عند سائر الأنبياء ولاسيّما حزقيال. تشفّع النبي في شعبه فلم يستطع أن يوقف مدّ العقاب الآتي. رأى جرادًا كثيرًا يحمل معه المجاعة، والنارَ تحرق البلاد؛ رأى سلّةَ فاكهة حان قطافها، رأى الربَّ يسقط الأعمدة ويزلزل الأعتاب. كل هذا يعني أنّ العقاب آت فلا يتأخر، إلاّ إذا تاب الشعب. ولكنّ الشعب لن يتوب، لذلك فالكارثة مقبلة.

ج) مَن «نشر» أقوال الأنبياء؟

لم ينشر الأنبياء الأسفار التي تحمل اسمهم بل نشرها تلامذتهم منطلقين من عناصر متنوّعة تناقلها السامعون عن هذا النبي أو ذاك. ونعطي على ذلك أمثلة ثلاثة.

أولاً: سفر حزقيال

نجد في هذا السفر أقوالاً موسّعة كانت تشكّل مجموعة واحدة ثمّ جزّئت وفتّتت. فالآيات ٣ : ٢٢ – ٢٧؛ ٤ : ٤ – ٨؛ ٢٤ : ١٥ – ٢٧؛ ٣٣ : ٢١ – ٢٢ تكوّن في الواقع وحدة جُعلت في مقاطع. ثمّ إنّ هناك مقاطع كانت متفرّقة فجُمعت بطريقة مصطنعة. في

الفصل الحادي والعشرين نجد عناصر متعدّدة لا يربط بينها إلاّ كلمة «سيف»: في آ ٦ - ١٢ سيف الرب، وفي آ ١٣ - ٢٢ سيف حدّد وصقل، وفي آ ٢٣ - ٣٢ سيف ملك بابل، وفي آ ٣٣ - ٣٧ السيف المسلّط على بني عمون. ونجد كذلك أقوالاً قيلت هنا وتكرّرت هناك مع بعض الفوارق البسيطة. فما نقرأه في حز ٣: ١٦ - ٢١ عن النبي الرقيب في شعبه نقرأه موسّعًا في ٣٣: ١ - ٩؛ وما نجده في حز ١٨: ١ - ٣٢ (رج ١٤: ١٢ - ٢٠) عن دينونة الله نجده في ٣٣: ١٠ - ٥٠. قد يكون هذا التنظيم تمّ والنبي بعد على قيد الحياة، وقد يكون تمّ بعد موته. فعندما قرأ تلاميذ حزقيال النصوص على ضوء الأحداث الجديدة، حمّلوها معاني لم يكن للنبي أن يُدركها مسبقًا.

ثانيًا: سفر أشعيا

يتّفق علماء الكتاب المقدّس على القول إنّ سفر أشعيا ليس فقط من نتاج ذلك النبي الذي عاش في القرن الثامن ق م في زمن عزيا ويوتام وآحاز وحزقيا ملوك يهوذا (أش ١: ١)، بل هو أيضاً نتاج مدرسة أعطتنا ما نسمّيه أشعيا الثاني (ف ٤٠ - ٥٥) الذي كُتب في زمن الجلاء (٥٨٧ - ٥٣٧) وأشعيا الثالث (ف ٥٦ - ٦٦) الذي دوّن في نهاية القرن السادس أو بداية القرن الخامس. وهكذا لا يبقى لأشعيا النبي إلاّ الفصول ١ - ٣٩، وحتى في هذا القسم الأخير (أشعيا الأوّل)، فقد عمل «الناشرون» عملهم في نصوصه، لاسيّما في «كتاب عمّانوئيل» (٦: ١ - ٩: ٦)، أي الأقوال المتعلّقة بالملك الداودي المنتظر، فلقد كانت هناك نواة أولى جعلت في إطار واسع (٥: ٢٥؛ ٩: ٧ - ٢٠)، فشكّلت معه نشيدًا تتردّد فيه العبارة التالية: لم يرتدّ غضبه، ويده لا تزال ممدودة (٥: ٢٥؛ ٩: ١١، ١٦، ٢٠؛ ١٠: ٤) ثمّ دخلت هذه المجموعةَ الجديدة سلسلةٌ من الويلات (٥: ٨ - ٢٤؛ ١٠: ١ - ٤). فكل هذا العمل الأدبي قام به تلاميذ أشعيا مسلّطين الأضواء على الأقوال المتعلّقة بعمّانوئيل (أي الله معنا)، وعلى الشخص الذي حمل هذا الكلام إلى الشعب.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه، وإن كان ثلاثة «كتّاب» في سفر أشعيا، بيد أنّ الفصول الستة والستون التي تكوّن هذا السفر تنبع من إيمان واحد بالله القدوس ومن نظرة واحدة إلى التاريخ يبدو الملوك (بمن فيهم سنحاريب وكورش) كأداة بيد الله، ومن تعليم واحد عن الخلاص وعن دور أورشليم في مخطّط الله.

ثالثًا: سفر إرميا

مات النبي، ولكنّ كلامه ظلّ حيًّا في قلوب تلاميذه الذين نسّقوا أقواله وتحدّثوا عن حياته كما فعل تلاميذ عاموس وهوشع وأشعيا وغيرهم. تنبّأ إرميا من سنة ٦٢٧ إلى سنة ٦٠٥ فحُفظت أقواله وتناقلها الناس وتمّ تدوين بعضها. وفي سنة ٦٠٥ دوّن باروك كرازة إرميا فكان الدرج الأوّل (إر ٣٦: ١ - ٤). وفي سنة ٦٠٤ قرأ باروك الدرج أمام الشعب، إلاّ أنّ الملك ألقى الدرج في النار (إر ٣٦: ٦ - ٢٦). حينئذ كتب باروك درجًا آخر جعل فيه مضمون الدرج الأوّل وزاد عليه كلامًا كثيرًا مثله (٣٦: ٢٧ - ٣٦). وكان هذا الدرج يحوي أقوال إرميا على يهوذا وإسرائيل والأمم مع بعض أحداث من حياة النبي (ف ٢ - ١٩؛ ٣٠ - ٣١). وبعد سنة ٥٩٨ والجلاء الأوّل، وُضعت نسخة جديدة عن تلك التي دوّنت سنة ٦٠٤ وزيد عليها «اعترافات» إرميا وأقواله في الملك وعظائه (٢١: ١١ - ٢٤: ١٠). وبعد سنة ٥٨٧ والجلاء الثاني إلى بابل، جُمعت نصوص جديدة تشدّد على شخصية إرميا وصدق رسالته (٩: ٤ - ٢٠؛ ٢٦؛ ٢٨؛ ٢٩؛ ٣٢؛ ٣٤ - ٤٥). وفي زمن الجلاء، وقد انتهى سنة ٥٣٨، تأمّل المنفيّون في كلام إرميا الذي نبّههم إلى أنّ الاجتياح الآتي من الشمال هو عقاب خطيئة الشعب، فزادوا مواعظ نثرية تعبّر عن توبتهم وإقرارهم بأنّ العقاب الآتي من الرب على يد ملك بابل هو عدل (إر ٧: ١٦ - ٨: ٣؛ ١٨: ٧ - ١١؛ ٢١: ١ - ١٠؛ ٣٢: ١ - ٥، ٢٨ - ٣٥). ويوم أعلن حزقيال (٣٧: ١٥-٢٨؛ ٣٤: ١ - ٣) أنّ الخلاص سيعطى للمنفيين التائبين المنسحقين، أضاف كاتب إلى سفر إرميا مقاطع عن الخلاص (إر ٣: ١٨؛ ٢٣: ١ - ٤؛ ٢٤: ٤ - ٧؛ ٢١: ٦ - ٣٠). وعلى ضوء ما كتب أشعيا الثاني عن قرب سقوط بابل وتحرّر شعب الله وسائر الشعوب من قبضتها، دخل سفرَ إرميا فصلان على البابليين (ف ٥٠ - ٥١). وبعد ذلك «نُشر» سفر إرميا في مصر باللغة العبرانية، وترجم إلى اليونانية وزيدت عليه ملحقات تاريخية (٥٢: ١ ي) أو إسكاتولوجية (٣: ١٤ - ١٧). وهذا ما يفسّر الاختلاف في ترتيب الفصول بين النسخة السبعينية اليونانية والنسخة العبرانية الماسورية.

٣ - الأنبياء وكلام الله

أ) كلام الله

عندما نستمع إلى حديث الأنبياء، يخيّل إلينا أنّه غرور صبياني أو تهوّر وقح، بيد أنّه نابع من إيمان قويّ بالله واقتناع بأنّ ما يقولونه قد جاءهم من لدن الله. ونأخذ على ذلك بضعة أمثلة من أشعيا. فلقد تعاهد رصين ملك أرام وفاقح ملك إسرائيل على آحاز ملك

يهوذا لينزلاه عن العرش ويقيما مكانه ابن طابئيل. فما الذي تقدر أن تفعله مملكة يهوذا الضعيفة؟ ولكنّ أشعيا (٧:٧ – ٢٨) يقول: «إنّ هذا الأمر لا يقوم ولا يصير... بعد خمس أو ست سنوات يحطِّم أفرائيم فلا يبقى شعبًا». وهذا ما حصل. ثمّ يقول لآحاز الملك (أش ٧:١١): «سل لنفسك آية من عند الرب إلهك. سلها إمّا في العمق، وإمّا في العلاء من فوق»؛ ويعده بمجيء عمّانوئيل (أش ٧:١٦)؛ وقبل أن يعرف الصبي أن يرذل الشر ويختار الخير، تُخرَب الأرض التي تخاف مليكها. وأخيرًا، عندما يهاجم سنحاريب، ملك أشور، أورشليم ويشدّد عليها الحصار، يقول أشعيا للملك حزقيا: «لجب شعوب كثيرة كلجب البحار، عجيج أمم كعجيج المياه الكثيرة... فإذا جاء المساء حلّ الرعب بهم، وقبل الصباح لا يبقى منهم أحد. هذا هو مصير سالبينا وحظّ ناهبينا» (أش ١٧:١٢ – ١٤؛ رج ٢٩:٥ – ٨؛ ٣٧:٣٣ – ٣٥). وهكذا كان، فقد تفشّى الوباء في جيش سنحاريب وحِيكت مؤامرة عليه فعاد إلى بلاده ونجت أورشليم.

إنّ النبي يتكلّم وهو متيقّن أنّ كلامه ليس كلامًا بشريًا بل كلام الله. وهذا اليقين يُظهره بعبارات في مطلع أقواله وخاتمتها: هكذا يقول الرب، قول الرب. وإنّ صوت الرب هذا (إر ١١:٧؛ ٣٨:٢٠؛ حج ١:١٢) يصل إلى النبي فيوصله النبي بدوره إلى الشعب. إنّه فم الرب يتكلّم فيسمعه النبي (أش ٥:٩؛ ٢٢:١٤؛ إر ٢٣:١٦؛ حز ٣:١٧)، وهل يستطيع هذا أن يسكت فلا يقول ما سمعه من الرب؟ ولقد عرف الشعب أنّ ما يقوله الأنبياء هو كلام الله، فالتجأ إليهم (١ مل ٢٢:٥ – ٨). وطلب الملك صدقيا من إرميا أن يصلّي من أجل المدينة (إر ٣٧:٤)، وأرسل من يسأله: هل من كلمة من لدن الرب (إر ٣٧:١٧؛ رج ٢١:٢)؟ وكذلك انتظر سائر الملوك من إرميا (٢٣:٣٣) وأشعيا (٣٠:٢) وحزقيال (٣٣:٣٠) قولاً نبويًا أو جوابًا لسؤال يطرحونه عليهم.

ب) إختبار الله

ما الذي في قلب النبي ووجدانه ليعلن باليقين أنّه وحده حامل كلام الله إلى الملك والشعب؟ لا شك أنّه ليس من السهل أن نَدخُلَ سر الأنبياء، وهم لم يتحدّثوا يومًا عن أنفسهم، ولكنّنا نستشفّ بعض الشيء من حديثهم عن حقيقة رسالتهم وعن صدق كلمتهم التي هي تعبير عن كلام الله بلسان البشر. قال عاموس (٧:١٥): «أخذني

الرب... قال لي: اذهب وتنبّأ». وكما أخذ الرب إبراهيم (تك ٢٤: ٧) وداود (٢ صم ٧: ٨) وزربابل (حج ٢: ٢٣)، كذلك أخذ أنبياءه وأرسلهم. وعلى هذا قال إرميا للرب: «خدعتني (فتنتني) فانخدعت، خدعتني كما تخدع فتاة عذراء، كنتَ أقوى مني فغلبتني» (٢٠: ٧).

وهناك تعابير قديمة تبيّن لنا كيف تهجم موهبة الله على النبي. فحزقيال يتحدّث (٣: ٢٢؛ ٣٣: ٢٢) عن يد الرب التي تأتي (١ مل ١٨: ٤٦) فتقع على النبي (حز ٨: ١) وتكون عليه شديدة (حز ٣: ١٤). ويد الرب جعلت كذلك إيليا يركض من جبل الكرمل إلى يزرعيل (١ مل ١٨: ٤٦)، ويمنع أشعيا من سلوك الطريق التي يسلكها الشعب (٨: ١١).

ويد الرب هذه جعلت أيضاً إرميا (١٥: ١٧) يجلس منفردًا متألّمًا، وبلبلت حياة حزقيال (١: ٣؛ ٣: ١٤ – ٢٢؛ ٣٣: ٢٢؛ ٣٧: ١؛ ٤٠: ١) وضعضعت تفكيره. وتتحدّث النصوص عن روح الله الذي يقع على حزقيال (١١: ٥) ويدخل فيه (٢: ٢) ويرفعه (٣: ١٤) ويأخذه (٨: ٣) ويحمله ويرميه في مكان ما (٣٧: ١) أو يجعله يقف أمامه (٢: ١). ويحسّ حزقيال بشدة هجوم الله عليه، إذ يرى عرش الله ويسمع صوته فيتحطّم ولا يستطيع الوقوف على قدميه (٢: ١ – ٢)؛ وبعد الرؤية الثانية، يجد نفسه مندهشًا سبعة أيّام لا يمكنه التكلّم (٣: ١٥).

أمّا أشعيا فيطلعنا على وجدانه عبر ليتورجيا عاشها فأثّرت فيه (أش ٦: ١ ي). وأمّا إرميا (١: ١١ – ١٥) فينطلق من أمور طفيفة، قضيب لوز وقدر تغلي، ليجد فيها علامة حضور الله في حياته. والأنبياء يتورّعون عادة عن ذكر الحدث الذي أضرم قلوبهم ودفعهم إلى الكلام باسم الله؛ ولكن يبقى أنّهم خاطروا بحياتهم وارتضوا أن يقوموا برسالتهم في ظروف قاسية (عا ٧: ١٢ – ١٥؛ إر ١٦: ١ ي)؛ وهكذا دلّوا على حضور الله ومخططه، وأعلنوا أنّ كل هذا إنّما هو نتيجة اختبار أجروه مع الله؛ لا يمكنهم الإفصاح عنه، فيكتفون بتحديد معناه بقولهم، مثلاً: إنّ النبي دخل مجلس الرب فرأى وسمع كلمته وولج في أسراره (إر ٢٣: ١٨، ٢٢)؛ أو قولهم: إنّ الله وضع كلماته في فمي (إر ١: ٩). ولقد قال عاموس (٣: ٧ ي): «إنّ السيّد الرب لا يفعل شيئًا إلاّ ويكشف مخطّطه لعبيده الأنبياء. يكفي أن يتكلّم الرب ليتنبّأ الأنبياء». وإنّ هذا يترجّع صداه في رسالة بطرس الثانية:

«إزداد كلام الأنبياء عندنا يقينًا... واعلموا قبل كل شيء أن لا أحد يقدر أن يفسّر من عنده أية نبوءة في الكتب المقدّسة، لأن ما من نبوءة على الإطلاق جاءت بإرادة الإنسان، ولكنّ الروح القدس دفع بعض الناس إلى أن يتكلّموا بكلام من عند الله» (١ : ١٩ - ٢١).

ج) نداء الله

يخبرنا الأنبياء كيف ناداهم الله يومًا ودخل حياتهم، ثمّ أرسلهم إلى الملك والشعب.

هناك نداء مبني على رؤية جاءت من الله. قال أشعيا: «رأيت يهوه وعرشه والسارافيم. قال: من أرسل؟ قلت: ها أنا. قال: إذهب وقل لهذا الشعب» (٦ : ١ - ١٣). وقال ميخا بن يملة: «رأيت الرب وعرشه وجند السماء. قال: من يخدع الملك؟ قلت أنا. قال: إذهب...» (١ مل ٢٢ : ١٩٩ - ٢٣). وفي حزقيال نقرأ: «رأيت... العرش. وقال لي الرب: قم يا ابن البشر، إنّي مرسلك إلى بني إسرائيل... لعلّهم يسمعون ويمتنعون...» (ف ١ - ٣).

وهناك نداء مبني على كلام الله، نجده خصوصاً في حياة إرميا: «كانت إليّ كلمة الرب قائلاً: ... جعلتك نبيًّا للأمم. قلت: لا أعرف أن أتكلّم لأنّي صبي. فقال الرب: إنطلق، وكل ما آمرك به تقوله. ثم مد الرب يده ولمس فمي وقال: ها أنذا قد جعلت كلامي في فمك» (١ : ٤ - ١٠؛ رج حز ٢ : ١ ي؛ أش ٤٠ : ١٠ - ١١).

د) أعمال الأنبياء وحركاتهم

تكلّم الأنبياء وقالوا أقوالاً ونادوا بصوت عال (أش ٤٠ : ٦)، ولكنّهم لم يكتفوا بالكلام أو الكتابة، بل قرنوا القول بالعمل فرافقت كلماتهم حركاتٌ وأعمال ترمز إلى قوّة الله الفاعلة فيهم.

فهذا إيليا يجترح المعجزات: بواسطته لم تفرغ قارورة الزيت، وبصلاته عادت روح الغلام إليه (١ مل ١٧ : ١٤ - ٢١). وكذلك فعل أليشاع: كثّر الزيت لامرأة لتدفع دينًا عليها، وأقام ابن الشونمية، وألغى فعل السم، وأطعم بعشرين خبزة من الشعير مئة رجل، وشفى نعمان رئيس جيش ملك أرام، وجعل الحديد يعوم على الماء (٢ مل ٤ - ٦).

وبواسطة الأنبياء أعطى الرب المطر (١ مل ١٨ : ٤٥) والخبز (٢ مل ٤ : ٤٢ – ٤٤) والزيت (١ مل ١٧ : ١٤؛ ٢ مل ٤ : ١ – ٧؛ رج هو ٢ : ٧ – ١٠) والحياة (١ مل ١٨ : ١٧ – ٢٤؛ ٢ مل ٤ : ٨ – ٣٧). ونلاحظ أنّ الذين كتبوا سيرة إيليا وأليشاع رأوا في أعمالها العجيبة جزءًا من كلمة الله الفاعلة.

ونود أن نتوقّف هنا على بعض حركات قام بها الأنبياء ليعلنوا تعليمًا ويتنبأوا نبوءة:

شقّ أحيّا رداءه ليدلّ على انشقاق مملكة سليمان (١ مل ١١ : ٣ – ٣٣)، وصنع صدقيا لنفسه قرونًا من حديد ليدلّ على نصر ملك إسرائيل على الأراميين (١ مل ٢٢ : ١١)، وأحب هوشع (٣ : ١) امرأة زانية خائنة ليرمز إلى محبة الله لشعبه الخائن، وأعطى أشعيا (٧ : ٣) ابنه الأوّل اسمًا يدلّ على أنّ بقيّة ترجع، وابنه الثاني اسمًا آخر يدلّ على أنّ أشور سيَسلب دمشق والسامرة (أش ٨ : ٣ – ٤)؛ أمّا مولد عمّانوئيل فهو حقيقة تدلّ على الرسالة التي يعبّر عنها اسم الولد (٧ : ١٤)؛ ويوم تنبّأ أشعيا (٢٠ : ١ ي) على المصريين الذين اتّكل عليهم بنو يهوذا، «مشى عاريًا حافيًا»، ليدلّ على الحالة التي سيصيرون إليها بعد انتصار الأشوريين عليهم.

وهذا إرميا يَدفن المِنطقة عند الفرات (١٣ : ١ – ١١) (أو: وادي الفارة التي تبعد قليلاً عن عناتوت)، ويرفض الزواج ومشاركة الناس أفراحهم (١٦ : ١ ي)، ويكسر الجرَّة (١٩ : ١ ي)، ويضع النير على عنقه (٢٧ : ١ ي)، ويشتري حقلاً ليدلّ على أنّ الحياة ستعود إلى طبيعتها في البلاد (٣٢ : ١ ي). أمّا حزقيال فقد أغلق على نفسه في داخل بيته وبقي أبكم (٣ : ٢٤ – ٢٧)، ورسم حصار المدينة على قرميدة من الطين (٤ : ١ – ٣)، وظل مضطجعًا على جنبه الأيسر ثمّ على جنبه الأيمن ليدلّ على حالة الذل التي ستعيشها مملكة الشمال ومملكة الجنوب (٤ : ١٤ – ١٧)، وحلق شعر رأسه ولحيته (٥ : ١ – ٣)، وحمل كيسه ليعلن جلاء أبناء أورشليم (١٢ : ١ – ١٦)، وأكل خبز الشقاء فصوّر بذلك حياة سكان أورشليم في المنفى (١٢ : ١٧ – ٢٠)، وجعل في يديه عودين يمثّلان يهوذا (مملكة الجنوب) ويوسف (مملكة الشمال) ليدلّ على أنّ المملكتين ستتوحّدان (٣٧ : ١٥ – ٢٨).

إنّ هذه الحركات تساعد على فهم التعليم فهمًا أفضل. هي الكلمة ذاتها نعبّر عنها بالفم وباليد وبالجسم كلّه وهي آتية من عند الله، تحمل قوّتها الفاعلة في ذاتها.

٤ – إيمان الأنبياء

أ) إله الأنبياء

إنّ إله الأنبياء إله يتكلّم وليس كالأصنام التي لها أفواه ولا تتكلّم (مز ١١٥: ٥). ولقد وصلت كلمته إلى الأنبياء فنقلوها بدورهم إلى الشعب: «إذهب وقل للشعب...». وهذه الكلمة عينها تتجلّى أيضاً في المجاعة والوباء، تتجسّد في الحرب والدمار وغيرها من الأحداث، وفي ضخامة الجبال وقوّة العاصفة وجمال الصبح ونظام الليالي. وماذا يقول هذا الإله الذي يتكلّم؟ يقول للناس إنّهم خطأة مدعوون ليؤلّفوا شعبًا وجماعة، ويكشف لهم عن هويّته ويعلن متطلّباته: هو الأب والزوج والسيّد، هو الإله القدّوس والنار المحرقة.

إله الأنبياء هو إله يقيم علاقة مع شعبه: يسير معهم في الطريق ويتحدّث إليهم (عا ٣: ٣ – ٨). ولقد اختار شعبه من بين الشعوب وقاد مسيرته، مع أنّهم ليسوا بأفضل من غيرهم. أمّا تجاوزاتهم فلا تغيّر مخططه؛ فمّا قاله سيفعله لأنّه هو هو لا يتبدلّ (عا ٩: ١١ – ١٥). وهذا الإله هو إله العهد، الأب الرحيم، والأم العطوف المُحِبّة، والسيّد الذي يعرف الصداقة الحقّة (هو ١١: ١ ي).

إله الأنبياء هو إله قدّوس يدين شعبه دينونة لا رجوع عنها (عا ٤: ٢)؛ تدفعه قداسته إلى أن يمتاز عن بني البشر، فلا يكون إله الدمار والانتقام (هو ١١: ٩)، بل إله الغفران والخلاص. كانت صفة القداسة مرتبطة بالإله «عليون» العلي الذي عبده اليبوسيون، فانتقلت إلى يهوه ورافقتها صورة النار والعاصفة. فالنار لا يمسّها أحد لأنّها تخيف، ولكنّها بخدمة الإنسان؛ والعاصفة تُرهب الناس، ولكنّها تحمل المطر المخصب والمحيي. هكذا هي قداسة الله. فهو قدّوس رهيب لا يجرؤ أحد أن يقترب منه (خر ٣: ٥) لأنّه يدمر كل ما يجده في طريقه (٢ صم ٦: ٦ – ٨؛ أش ٦: ١١ – ١٥؛ حز ٤٣: ٤ – ٩)، ولكنّه يتنازل ويطهّر شفتي أشعيا (٦: ٨ – ١٠) ويرسله في رسالة، ويعلن اسمه لموسى، ويكشف ذاته لإيليا، ويستمع إلى تذمّر إرميا. أمامه ترتعش الأرض والشعوب. ولكنّه يستجيب دعاء موسى وهارون وصموئيل وكل الذين يدعون باسمه (مز ٩٩: ١ – ٦).

إله الأنبياء هو إله شعب إسرائيل، ليس هو بخاصة الشعب ومَلِكه، بل الشعب مُلك له. أيتجاسر الشعب إذن فيجحد ربه؟ فلئن فعل، يكون مصيره كمصير الحشيش الملتهب

(أش ٥ : ٢٤). فليترك الشعب الأصنام (أش ١٧ : ٧) وليتّكل على الرب لأنّه قدوس (أش ١٠ : ٢٠) ساكن بينهم (أش ١٢ : ٦) بقدرته وأمانته، ولأنّه بَعد الشدّة سيُعيد السرور إلى البائسين والبهجة إلى المساكين (أش ٢٩ : ١٩).

إله الأنبياء هو الإله العادل الذي يَعِد ويصدق في وعده ووعيده. ولكنّ هناك نصوصاً جعلته إله الخير و إله الشر معًا. فهو الذي قسّى قلب فرعون ليصنع آياته بين المصريين (خر ١٠ : ١٠، ٢٠ – ٢٧). وهو الذي أغرى داود فأحصى شعب إسرائيل فحلّت بهم الضربة (٢ صم ٢٤ : ١ ي). وهو الذي أرسل من يغوي آحاب (١ مل ٢٢ : ١٩ – ٣٢) ومن يمتحن أيّوب ويذيقه الألم والشقاء (أي ١ – ٢). قال بلسان عاموس: «أيحدث شرّ في المدينة ولا يكون من الرب» (٣ : ٦)؟ وبلسان حبقوق: «أنا الذي أثار الكلدانيين عليكم يا شعبي» (١ : ٦). وبلسان هوشع: «أنا كالعث لبيت أفرائيم وكالنخر لآل يهوذا» (٥ : ١٢). وبفم أشعيا: «إسمعوا سماعًا ولا تفهموا، وانظروا نظرًا ولا تعرفوا. أجعل قلب هذا الشعب غليظاً وأذنه ثقيلةً وعينه مغمضة، لئلاّ يبصر بعينيه ويسمع بأذنه ويفهم بقلبه ويرجع فيشفى» (٦ : ٩ – ١٠). فأي إله إذن هذا الذي لا يأتي شرّ إلاّ بإرادته، ولا تكون نكبة إلاّ منه؟

نسارع إلى القول إنّ الكتاب الذي يقول إنّ الله قسّى قلب فرعون (خر ٤ : ٢١) يقول أيضاً إنّ فرعون قسّى قلبه (خر ٧ : ١٣)، فكان مسؤولاً عن تصلّب قلبه (خر ٧ : ٢٢) وتدمير شعبه. و إنّ ١ أخ ٢١ : ١ ي يفسّر ما قاله ٢ صم ٢٤ : لا، لم يجرّب الله داود، بل هو الشيطان (رج أي ١ : ٧ ي؛ ٢ : ١ ي حيث يلعب الشيطان دور المجرب) جرّبه ودفعه إلى أن يحصي الشعب، كأنّ الشعب مُلك المَلِك لا مُلك الله. ثمّ إنّ هناك كوارث تحلّ بالناس يكون أساسها عوامل الطبيعة أو ارادة الشر عند البشر. ولكنّ الشيطان الذي أدخل الشر والموت إلى العالم (حك ٢ : ٢٤. في حك ١ : ١٣ نقرأ: ليس الموت من صنع الله ولا هلاك الأحياء يسرّه) نراه في صورة الحيّة التي صنعها الرب (تك ٣ : ١) كما صنع سائر المخلوقات. فكيف نفهم كلام الأنبياء إذن؟

كان الفكر الذي انتشر حول الأنبياء يقسم العالم معسكرين، معسكر الخير الذي يسيطر عليه الله، ومعسكر الشرّ الذي يخاصم الله (كلمة شيطان تعني في الأصل الخصم والمخاصم). ولكنّ الله هو السيّد المطلق على كل ما يحدث في الكون كلّه. قال مز ١٣٩ : ٨: «إن

صعدتُ إلى السماء (موضع الخير والحياة) فأنت هناك. وإن اضطجعتُ في الجحيم (موضع الشر والموت) فأنت حاضر، وقدرتك تفعل هنا وهناك». من أجل هذا شدّد الأنبياء على عدالة الله في معاقبة شعبه الخاطئ. ولقد قال الشعب في القديم: «ليس طريق الرب بمستقيم». وأجابهم الرب: «إسمعوا يا آل إسرائيل: أطريقي غير مستقيم؟ أليست طرقكم غير مستقيمة» (حز ١٨: ٢٥)؟ وسيجيب القدّيس بولس على المشكّك بعدالة الله ورحمته قائلاً: «من أنت أيّها الإنسان حتى تعترض على الله» (روم ٩: ٢٠)؟

ب) إله الأنبياء هو إله التاريخ

يستطيب الأنبياء أن يتأمّلوا في التاريخ، لأنّهم يرون فيه عمل الله. من أنهض الصديق من المشرق؟ الله هو الذي صنع. من سيّر العُمي في طريق لا يعرفونه؟ الله هو الذي صنع. من جعل يعقوب سلبًا وإسرائيل نهبًا؟ الله هو الذي صنع (أش ٤١: ٤؛ ٤٢: ١٦، ٢٤). هذا الإله يراه عاموس في الأحداث: في الجراد الزاحف والقحط والجفاف وتجمّع الأسلحة والهزّات الأرضية (ف ٧ - ٩). ويبحث هوشع عن تفسير لكذب معاصريه وبحثهم عن الملذّات في تصرّف يعقوب، أبي الآباء (١٢: ٣ - ١٥). ولكنّنا نتوقّف عند نبيَّين عُرفا بنظرتها الثابتة إلى التاريخ: أشعيا وحزقيال.

أولاً: أشعيا

يشكّل التاريخ في نظر أشعيا وحدة متماسكة، يجمع بين الماضي (٨: ٢٣)، يوم مديان (٩: ٣)، والحاضر، يوم الاجتياح الأرامي الأفرائيمي (٧: ١ - ٩)، والمستقبل المتجسّد في شخص عمّانوئيل (٧: ١٤ - ٢٦). وكل هذا يوجّهه الله بحسب مخططه. فقد قصد ولن يتراجع (رج عا ١: ٦ - ٩). فهو سيّد التاريخ، والتاريخ من عمله (أش ٥: ١٢ - ١٩)، يتّجه معارضاً مخططات البشر (أش ١٠: ١٢: عمل سنحاريب)؛ من خلاله يكتشف الشعب أنّ الرب حاضر في وسطه (أش ٣٩: ٢٣)، فيسير وراءه نابذًا المخطّطات البشرية الهزيلة وناظرًا إلى الرجاء المسيحاني.

ثانيًا: حزقيال

إنّ حزقيال يرى أنّ مكان معرفة الله، بعد الجلاء، لن يكون الهيكل أو ممارسات العبادة، بل مسيرة التاريخ. على هذا النحو سيعرف بنو إسرائيل ويهوذا الله عبر التاريخ من خلال العقاب الذي استحقّوه بسبب خطاياهم (حز ٥: ١٣)، وسيكتشفونه عندما يرون

الجثث حول المذابح والمعابد (حز ٦ : ١٤)، وسيعرف الكل الرب من خلال أحداث التاريخ: كل شجر الحقل (حز ١٧ : ٢٤)، كل البشر (حز ٢١ : ٤)، كل سكّان مصر (حز ٢٩ : ٦)، كل أبناء عمون وموآب وأدوم وفلسطين (حز ٢٥ : ٥ – ١٧) ومصر (حز ٢٦ : ٦ – ٩)، وكل الأمم (حز ٣٦ : ٣).

ولكنّ الرب لا يكشف عن ذاته فقط عبر القصاص الذي يصيب الأمم، بل أيضاً عبر الخلاص الذي يدلّ على أمانته لعهده وعلى رحمته الحانية على شعبه. قال الرب لأورشليم: «وأذكر أنا عهدي معكِ في أيّام حياتكِ، وأقيم لك عهدًا أبديًا... وأقيم عهدي معكِ فتعلمين أنّي أنا الرب» (حز ١٦ : ٦٠ ي). وعندما يحدّثنا حزقيال عن رعاة بني إسرائيل فهو يتطلّع إلى يوم يحرّر فيه الله شعبه من كل ضيق فيعلمون «أنّي أنا الرب حين أكسر أغلال نيرهم وأنقذهم من أيدي الذين استعبدوهم» (حز ٣٤ : ٢٧ ي).

ج) إله الأنبياء هو إله الرجاء

الرجاء هو ما ينتظره الأنبياء ويوجّهون إليه أنظار الشعب فيشحذون رغباته. الرجاء يجعل الإنسان هدفًا يصبو إليه وخيرًا يتمنّى الحصول عليه.

ماذا كان ينتظر إيليا وأليشاع؟ كانا يقولان مع مز ٤ : ٧: من يرينا الخير والسعادة والسلام؟ من يعطينا النعمة ويغمرنا بالعدالة؟ إنّ العدالة تساعدنا على الحصول على السعادة (تث ٣٣ : ٢١) وتعيد السلام إلى البلاد، ونعمة الرب خير وفير، فالرب يعطي عطاياه والأرض تعطي ثمرها (مز ٨٥ : ١٣). في هذا المعنى، نقرأ في هو ١٤ : ١٠ ي: يكون الرب كالندى لشعبه فتكون لهم الحنطة والخمر والزيت. ويترجّى الشعب عند عاموس (٩ : ١١ – ١٥) وأشعيا (١١ : ١ – ١٠) ملكًا بحسب قلب الله، به يعرفون سلامًا على الحدود وخيرًا في الداخل، يقضي للبائسين بالعدل ويحكم لبائسي الأرض بالإنصاف؛ تضرب كلمته البلاد كما بالعصا، وحكمُ شفتيه يُهلك المنافق فيسكن الذئب مع الحمل ويربض النمر مع الجدي.

وهذا الرجاء يرتبط بيوم يتجلّى فيه الرب فيحلّ السلام وسط شعبه. إنّه يوم الرب (عا ٥ : ١٨)، يوم انتصاره على الأمم من أجل شعبه، ويوم انتصاره للأمم على قوى الشر. في هذا يقول إرميا: «هكذا قال الرب على جميع جيران شعبه الأشرار.. سأرجع وأرحمهم

وأعيدهم كلاًّ إلى بلاده، إلى أرضه. فإن تعلّموا أن يسلكوا مثل شعبي، فإنّهم يسكنون بين شعبي» (١٢ : ١٤ ي). ويقول أشعيا: «في ذلك اليوم تكون خمس مدن في أرض مصر تتكلّم بلغة كنعان (أي العبرانية) وتحلف أنّها تخصّ الرب القدير... في ذلك اليوم يكون مذبح للرب في أرض مصر، فيكون علامة تشهد أنّ الرب القدير حاضر في مصر» (١٩ : ١٦ ي). وعندما يصرخ المصريون كما صرخ العبرانيون (خر ١٤ : ١٠) إلى الرب لينقذهم من مضايقهم، فالرب يرسل إليهم مخلّصاً يدافع عنهم وينقذهم.

ولكنّ يوم الرب هذا ليس يومًا كسائر الأيّام. إنّه آخر الأيّام (أش ٢ : ٢؛ إر ٢٣ : ٢٠). يقول فيه صفنيا: «قريب يوم الرب العظيم، قريب وسريع جدًّا. يوم الرب مرّ ومجيئه يجعل الجبابرة يصرخون. يوم الرب يوم الغضب، يوم الضرر والضيق...» (١ : ١٤ ي). وينطلق دانيال (١٢ : ١ ي) مع غيره من كتب الرؤى ليحدّثنا عن تبديل في العالم ما كان لأحد أن يتخيّله.

وبعد يوم الغضب هذا تبقى بقيّة، ولن يبقى إلاّ بقيّة (أش ١٥ : ٩؛ ١٦ : ١٤). في ذلك اليوم، يقول الرب، أجمع البعيدين والمشرّدين وأرعى الباقين منهم، وأجعل العرج يمشون والجياع والعطاش أمّة عظيمة فيملك الرب عليهم في جبل صهيون من الآن وإلى الأبد (مي ٤ : ٦ – ٧). أمّا في نظر أشعيا (٧ : ٩؛ ٨ : ١١ – ٢٣) فالبقية تتكوّن من قلّة من المؤمنين الذين يسمعون كلام الله، من المساكين الملتجئين إلى صهيون (أش ١٤ : ٢٨ – ٢٣؛ ٢٥ : ١٥ – ٢٠) ومن الملك المسيح (عمّانوئيل) الذي هو حجر كريم في قلب صهيون (أش ٢٨ : ١٦ ي)، وزرع مقدّس وجذع في شجرة جديدة هي شعب الله (أش ٦ : ١٣). وإنّ هذه البقيّة، وإن قلّ عددها، إلاّ أنّها ستتقبّل مواعيد الخلاص. تُشتّت، ولكنّها ستتجمّع من جديد (أش ١ : ١١ – ١٦) وتدخل بلاد الله الواسعة فتعرف النصر والازدهار ويصل بواسطتها الخلاص إلى الأمم، إلى أقاصي الأرض (أش ٢٩ : ٣ – ٦).

٥ – علاقة الأنبياء بمحيطهم

أ) الأنبياء وشعائر العبادة

نلاحظ من جهة أنّ الأنبياء يعارضون شعائر العبادة في شعب إسرائيل، والأسباب هي: نقص في استعداد المؤمنين: يعصون الله ثمّ يقرّبون له ذبائحهم (عا ٣ : ١٣ – ١٤)؛ وأسبقية الوصايا الأخلاقية على وصايا العبادة: أزيلوا شر أعمالكم عندما تأتون اليّ (أش

١: ١٦ - ١٧)؛ وفساد الممارسات التقوية العائد إلى فساد المكان الذي تقام فيه: معابد الشمال الوثنية مرتبطة بسلطة الملك (عا ٣: ١٤)، وهي أماكن ذبائح ممقوتة (أش ١: ١١-١٥)، وموضع شرك (إر ٧: ١٦ - ٢٠)، ومحل سكر وعربدة (مي ٢: ١١).

فلقد تشوّه الإيمان بيهوه، وأخذت ممارساتُ بني إسرائيل الكثيرَ عن ممارسات الكنعانيين (أش ١: ٢٩). ولنا في ذلك مثل المشارف وهي المعابد القائمة على رؤوس المرتفعات: كانت في البداية معبدًا شرعيًا، ثمّ صارت موضع التباس وشك، وأخيرًا ألغيت ولم يبق منها إلاّ هيكل أورشليم كمكان وحيد تقدَّم فيه الذبائح.

لا شك في أنّ فكرة المعابد جاءت إلى شعب إسرائيل العائش في البداوة من فينيقية وسورية. ولا ننسَ أنّ الفينيقيين هم الذين بنوا هيكل أورشليم وصنعوا جميع آنيته (١ مل ٥: ١٨؛ ٧: ٤٥)، كما بنوا مدينة السامرة بما فيها من هياكل وقصور (١ مل ١٦: ٢٤ ي). وهذا ما يجعلنا نفهم لماذا لم يتحمّس النبي ناتان (٢ صم ٧: ١ - ٥) لفكرة داود أن يبني هيكلاً للرب فهذا أمر غريب عن التقليد اليهوهي (عا ٥: ٢٥)، والبناء الفخم لا يتّفق وتمجيد الله (أش ٦٦: ١)، ويجعل شعائر الدين تحلّ محلّ العلاقة المباشرة بالرب (إر ٣١: ٣٣ - ٣٤).

ولكنّنا نلاحظ من جهة أخرى أنّ الأنبياء يولون العبادة اهتمامهم. وإن انتقدوها فهم إنّما ينتقدون لا جوهرها بل طريقة ممارستها. على هذا نقول إنّ الهيكل هو المكان الذي اختاره الأنبياء ليعلنوا فيه كلام الله (أش ٦: ١ ي)، ولاسيّمَا عندما مُنعوا من مخاطبة الناس في سواه من الأماكن العامة (إر ٧: ١ - ٦)؛ ونقول إنّ الأنبياء ردّدوا ما قالته تقاليد العبادة، كما نجدها في سفر المزامير، عن قداسة الله وسلطانه الشامل؛ ونقول إنّ الأنبياء تطلّعوا إلى العبادة الحقّة فدعوا الشعب إلى التماس الرب (عا ٥: ٤ - ٦) والتعرّف إليه (هو ٤: ١ - ١٠)؛ ونقول أخيرًا إنّ الأنبياء اشتركوا في حفلات العبادة فجاءت بعض أقوالهم شرحًا لهذه الحفلات (حب ٣: ١ ي؛ نا ١: ٢ ي). إنّ كل ما يريده الأنبياء هو أن لا تكون ممارسات العبادة عقيمة، بل أن تبدّل حياة الناس من حال إلى حال بحسب كلام الله، فتصبح كالينبوع الجاري من الهيكل (حز ٤٧: ١ ي) الذي يشفي ويُحيي.

ب) شفاعة النبي

إنّ النبي يتضامن مع شعبه. فأشعيا (٦ : ٥) هو دنس الشفتين ويقيم وسط شعب دنس الشفاه؛ وحزقيال (١٣ : ٥) يندّد بالأنبياء الكذبة الذين يتهرّبون من مسؤوليتهم، ويعتبر نفسه رقيبًا على شعبه ومسؤولاً عنهم (حز ٣ : ١٦ - ٢١). ولكن عندما لا يسمع الشعب، يحسّ النبيّ وكأنّه غريب عنهم، ويشعر بأنّ الهوة كبيرة بينه وبينهم (إر ١٥ : ١٠، ١٧ = رجل خصام ونزاع) فيلقي تعليمه في أذن تلاميذه (أش ٨ : ١٦). ولكن عندما تحلّ النكبة، يعود التماسك بين الشعب والنبي الذي يعيش في أعمق أعماقه الشرّ الذي يرزح الشعب تحته. وهكذا ذهب إرميا إلى سبي مصر كما ذهب بنو أورشليم إلى سبي بابل (إر ٤٢ : ١ ي)؛ أمّا عبد يهوه (أش ٥٣ : ١١ ي) فحمل آثام الكثيرين مضحّيًا بنفسه من أجلهم.

وإنّ هذا التضامن يبرز خصوصاً عندما يتشفّع النبي من أجل شعبه. فإبراهيم قد صلّى من أجل سدوم (تك ١٨ : ١٦ - ٣٣)، وتشفّع، وهو النبي، بأهل بيت أبيملك (تك ٢٠ : ٧، ١٧) فشفاهم الله؛ وتشفّع موسى من أجل الشعب (خر ١٥ : ٢٢ - ٢٣) ومن أجل فرعون (خر ٨ : ٤؛ ٩ : ٢٧)، ومن أجل مريم أخته (عد ١٢ : ١٣). ولقد رافقت صلاتُه شعبَه في الجهاد (خر ١٧ : ٩ - ١٣) فحصل له على مغفرة خطاياه (خر ٣٢ : ١١ - ١٤) وخلّصه من الموت واقفًا بوجه الغضب الإلهي (عد ١١ : ٢٠)؛ وقد قال يومًا للرب: «إغفر خطيئتهم، وإلاّ فامحُ اسمي من كتاب الحياة الذي كتبته» (خر ٣٢ : ٣٢). وتشفّع صموئيل من أجل الشعب (١ صم ٧ : ٥؛ ٨ : ٦) وإيليا (١ مل ١٧ : ٢٠) من أجل الأرملة، وأليشاع (٢ مل ٤ : ٣٣) وعاموس (٧ : ٢٥) وأشعيا من أجل حزقيا الملك (٣٧ : ٤) وإرميا لأجل شعبه في الضيق (٣٧ : ٣؛ ٤٢ : ٢) ويونان من أجل البحّارة (١ : ٦).

ج) الأنبياء والملوك

تعوّد الشرق أن يرى الأنبياء قُربَ الملوك. فلقد وقفوا إلى جانب شاول ثمّ تركوه (١ صم ٢٨ : ٤ - ٦)؛ وكان لداود الرائي والنبي جاد (١ صم ٢٢ : ٥) الذي تدخّل عندما قام الملك بإحصاء الشعب (٢ صم ٢٤ : ١)، وناتان الذي تنبأ على بيت داود (٢ صم ٧ : ١

ي) ثمّ وبّخ الملك لأنّه خطف بتشابع وقتل زوجها أوريا الحثّي (٢ صم ١٢ : ١ ي)؛ ولعب ناتان كذلك دورًا مع سليمان فسهّل له المُلك على حساب أخيه أدونيا (١ مل ١ : ١ ي)؛ وشجّع أحيا النبي يربعام لينفصل عن رحبعام (١ مل ١١ : ٢٩ ي). ولقد لجأ الملوك أنفسهم إلى الأنبياء مرارًا. فآحاب ويوشافاط طلبا الأنبياء قبل الهجوم على راموت جلعاد (١ مل ٢٢ : ١ ي)؛ وسأل يوشافاط أليشاع ماذا يفعل (٢ مل ٣ : ١١)؛ وعندما هاجم سنحاريب أورشليم سأل حزقيالُ أشعيا (٣٨ : ١ ي) عمّا تصير إليه المدينة (٢ مل ١٩ : ١ – ٧)؛ واستنجد صدقيا برأي إرميا عندما اشتد الضيق على أورشليم (٢١ : ١ – ٧؛ ٣٧ : ١ ي).

د) الأنبياء في حياة الشعب

«لا يُحتقر نبيّ إلاّ في وطنه وبين أقربائه وأهل بيته» (مر ٦ : ٤). إنّ كلام يسوع هذا يلقي ضوءًا على مدى تقبّل الشعب لكلام الأنبياء. قال عاموس: «تأمرون الأنبياء، تقولون لهم: لا تتنبّأوا» (٢ : ١٢)؛ وقال أشعيا: «يقولون للرائين لا تروا، وللأنبياء لا تتنبّأوا لنا بما هو الحق، بل كلّمونا كلامًا ملفّقًا وأخبرونا بالغوايات» (٣٠ : ١٠)؛ وقال إرميا مخاطبًا أورشليم: «كلّمتك... فقلتِ لا أسمع» (٢٢ : ٢١).

وإن سمع الناس كلام النبي، فهم يرفضون أن يصدّقوا أقواله وأن يؤمنوا بعمل الله في التاريخ وبسلطانه على الأحداث. يقولون بهزء: ليبادر الرب وليعجّل في عمله حتى نرى النتيجة. ليعرض مخطّطه لنرى هل يقدر على إتمامه. ويقولون أيضاً: هذه الرؤية التي يراها هذا النبي هي إلى أيّام بعيدة (حز ١٢ : ٢٦ – ٢٨). وهكذا صار النبي صوت طرب يستمعون إلى كلامه ولا يعملون به (حز ٣٣ : ٣٢).

وعندما وقف الأنبياء بوجه الحكماء والعظماء ليقولوا لهم إنّ الرب وحده هو سيّد التاريخ، وجدوا لديهم معارضة وتهجّمًا، فخاطبوهم بلهجة قاسية. لقد اعتدّ حكماء مصر بمشورتهم، ولكنّهم عجزوا عن معرفة ما ائتمر الله عليهم (أش ١٩ : ١١ – ١٣)؛ واعتبر ملك بابل أنّ قدرة الله وحكمته جعلتاه يبطش بالشعوب، ولكنّه لم يدرِ أنّه منشار أو قضيب تحرّكه يد الله (أش ١٠ : ١٣ – ١٥)؛ وحسب عظماء يهوذا أنّهم حكماء

فاضمحلت حكمتهم (أش ٣٠:١ – ٥)؛ أين حكمة تيمان (إر ٥٠:٣٥)؟ لقد زالت، ولا حكيم إلاّ الله وحده.

فهل نتعجب والحالة هذه إن أفل نجم الأنبياء وما عاد الناس ينتظرون منهم شيئًا، بعد أن صاروا رمز الفشل الذي أصاب الأمّة ووصل بها إلى عتبة الموت؟ فأيّة حاجة إليهم؟ ثمّ إنّ الأنبياء لم يسعوا يومًا إلى البحث عن آذان صاغية، فجعل كلامُهم قلوبَ السامعين غليظة وعيونَهم وآذانَهم أكثر عمى وأكثر صممًا. وعلاوة على ذلك، فإنّ كلام الأنبياء لم يتحقّق. لقد وعد حزقيال وأشعيا الثاني بأنّ الرب سيعيد بناء شعبه بطريقة عجيبة، فجاء الواقع بعيدًا عن الحلم، وما تحقّق منه تأخّر تحقيقه. لذلك حلّ الكاهن محلّ النبي، وبرز الحكيم الذي يبحث عن طريق خلاص جديدة في الشريعة، يتأمّل فيها (مز ١١٩:١ ي) علّه يجد مرشدًا بديلاً للأنبياء.

ولكن مع ذلك، ظلّ انتظار الأنبياء شديدًا في قلب الإنسان. فهذا صاحب المزامير يتأوّه قائلاً: «لم نعد نرى آياتك، ولم يبق لنا نبي، ولا أحد يعلم إلى متى ستدوم هذه الحالة» (٧٤:٩)؛ وأشعيا الثالث يتمنّى رجوع يوم يجعل فيه الرب في قلب بعض الناس روحه القدّوس (٦٣:١١)؛ وانتظر الشعب في عهد السلوقيين (١ مك ٤:٤٦؛ ٩:٢٧؛ ١٤:٤١) حتى يقوم نبي أمين يعطي جوابًا عن تساؤلات الناس، وينزع عنهم الضيق، ويحلّ محلّ الكاهن الأعظم عندما يحين الوقت. إنتظروا أنبياء على مثال إيليا (ملا ٣:٢٣ – ٢٤؛ سي ٤٨:١٠) أو موسى (تث ١٨:١٥ – ١٨) أو سائر الأنبياء (مت ١٦:١٤).

أمّا في نظرنا نحن المسيحيين: فيسوع هو ذلك النبي المنتظَر الذي قال فيه الإنجيل: «هذا هو ابني الحبيب فله اسمعوا» (مت ١٧:٥). وهذا النبي الجديد أعاد المعجزات التي اجترحها موسى في البريّة (يو ٦:٤)؛ فأطعم الآلاف من خبز السماء، وسقى العطاش من ماء الحياة (يو ٧:٣٧)، ظهر في الجليل (يو ٧:٥٢) فعلّم الناس أن يعبدوا الله بالنور والحق (يو ٤:٢٤). هو أعظم الأنبياء (يو ١:٣٠؛ رج مت ١١:١١)، بل هو ابن الله، ومن دعا باسمه نال الخلاص (أع ٢:٢١).

المراجع

AMERDING, C. E, – GASQUE, W, W, (éd), *A Guide to Biblical Prophecy,* Peabody, 1989.

AMSLER, S, et alii, *Les Prophètes et les livres prophétiques,* P. B. C. B, A. T 4, Paris, 1985.

BLENKINSOPP, J, *A History of Prophecy in Israel* (From the Settlement il the Land to the Hellenistic Period), Philadelphie, 1983.

COGGINS, R, et alii (éd), *Israel's Prophetic Tradition.* Essays in Honour of Peter R. Ackryod, Cambridge, 1982.

PETERSEN, D. L, *The Roles of Israel's Prophts,* JSOT, Suppl. Series 17, Sheffield, 1981.

COLLECTIF, *Anthropogical Perspectives on Old Testament Prophecy dans Semeia, 21*, 1981.

WILSON, R. R, *Prophecy and Society in Ancient Israel,* Philadelphie, 1980.

CARROLL, R. P, *When Prophey failed,* London, 1979.

BONNARD, P. E. et alii, *Prophètes d'Israêl,* SDB VIII (Paris, 1972) col 629 – 811.

CLEMENTS, R. E, *Prophecy and Covenant,* London, 1965.

Prophecy and Tradition, Atlanta, 1975.

FOHRER, G, *Die Propheten des Alten Testaments,* 7 vol. Gütersloh, 1974 – 1977.

JACOB, E, *Quelques travaux sur le prophétisme,* in RHPR 53 (1973) p. 415 – 425; 54 (1974) p. 523 – 550.

JOHNSON, A. R, *The Cultic Prophet in Ancient Israel,* Cardiff, 1944, 1962 (2 éd).

The Cultic Prophet and Israel's Psaalmody, Cardiff, 1979.

KOCH, K, *Die profeten. 1. Assyrische Zeit,* Stuttgart, 1978. 2. Babylonische - persische Zeit, Stuttgart, 1980.

LINDBLOM, J, *Prophecy in Ancient Israel,* Oxford, 1962.

LODS, A, *Les prophètes d'Israêl et les débuts du judaïsme,* Paris, 1935, 1969 (2° éd).

McKANE, W, *Prophets and Wise Men,* London, 1965.

MONLOUBOU, L, *Les prophètes de l'A. T.,* C. E. 43, Paris, 1983.

NEHER, A, *L'essence du prophétisme,* Paris, 1955, 1972 (2° éd).

RAMLOT, L, *Prophétisme,* S. D. B. VIII (Paris 1972) col 811 – 1222.

SCHARBERT, J, *Die propheten Israels bis 700 V. Chr,* Köln, 1965.

Die propheten Israels um 600 V. Chr, Köln, 1970.

WESTERMANN, C, *Grundformen prophetischen Rede,* München, 1960.

الفصل الرابع عشر

سفر عاموس

١ - المقدّمة

عاموس هو أقدم نبي حُفظت لنا أقواله وأعماله في سفر خاص به. وُجد قبله أنبياء تحدّثت عنهم أسفار صموئيل والملوك، أنبياء تدخّلوا في تاريخ الشعب. أمّا عاموس فيفتح سلسلة جديدة من ألانبياء «الكتّاب». سُموّا كذلك لأنّ التوراة احتفظت لنا بتدخّلهم في كتب حملت اسمهم. ولكنّ هذه الكتب ليست من تأليف الأنبياء، بل من تأليف تلاميذهم، مع العلم أنّ هناك مقاطع قيلت بصيغة المتكلّم فدوّنت بيدهم مثل خبر رؤى عاموس في ف ٧ - ٩.

عاموس هو نبي العدالة الاجتماعية. لقد نظّم الله حقًّا لكل شعب. ولكنّ حقّ البؤساء والوضعاء يُداس كلّ يوم. ولهذا سيُدافع الله عنه ويُعاقب الظالمين، وأوّلهم الملك نفسه.

عاموس هو نبي شعب الله كلّه. لا يعرف حدودًا بين الشمال والجنوب، بين السامرة وأورشليم. جاء من مملكة يهوذا، وانطلق يبشّر في مملكة إسرائيل، إذ لا حاجزَ يقف بوجه الله. لا شكّ في أنّ الشعب مقسَّم على المستوى السياسي وعلى المستوى الديني، ولكنّ الله الذي اختاره لا يزال يحسبه واحدًا وسيطالبه: ماذا فعلت بهذه الوحدة؟

سفر عاموس هو الثالث بين الاثني عشر، بعد هوشع ويوئيل في التوراة العبرية. أمّا السبعينية فجعلته بعد هوشع وقبل ميخا ويوئيل. وتبعت السريانية الترتيب العبراني، وكذلك فعلت اللاتينية الشعبية.

٢ – من هو عاموس؟

اسمه يشير إلى فعل حمل، وهو اختصار عمسيا الذي يعني الرب يحمل. عاموس هو رجل من يهوذا (٧:١٢) أصله من تقوع (١:١) وهي مدينة صغيرة تبعد ٨ كلم إلى الجنوب الشرقي من بيت لحم، على حدود بريّة يهوذا التي تسمّى في هذا المكان برية تقوع (٢ أخ ٢٠:٢٠). كانت تقوع معروفة في أيّام داود (٢ صم ١٤:٢). وسيبني فيها يربعام حصنًا (٢ أخ ١١:٦). عرفت المنطقة المجاورة القطعان العديدة، وكان عاموس أحد الرعاة. هذا ما تدل عليه كلمة «بوقر» التي تصفه على أنه كان صاحب ماشية (٢ مل ٣:٤)، كما تدلّ على أنّه كان أجيرًا يرعى قطيع أحد الأغنياء أو ربّما مواشي الملك.

وكان عاموس، فضلاً عن اهتماماته برعاية المواشي، واخزَ جميّز (٧:١٤). كان ينخز الثمار ليجعلها حلوة وليعجّل في نضجها. ولكنّ هذه الشجرة لا تنبت في الفيافي، لذلك كان يتجوّل عاموس في الوديان التي تصل إلى البحر الميت أو في السهل الساحلي.

عاش عاموس في البريّة، فعرف بساطة الحياة وكره الترف، وكان مستقلّ الرأي أنوفًا. أخذ من الطبيعة التي عاش فيها صورًا مليئة بالقوّة ستدخل في تعليمه لأبناء المدينة (١:٢؛ ٣:٤ – ٥؛ ٥:١٩). واستقى في تأمّلاته في البريّة شيئًا من عظمة الله وسلطانه على الكون ومتطلّباته من شعبه.

هذا ما نعرفه عن الرجل. أمّا عن النبي، فلنا شاهد من عاموس نفسه على دعوته. نبّهه أمصيا الكاهن وهدّده، فأجاب: «أنا لست نبيًّا» (مثل الأنبياء الموظّفين لدى الملك)، ولا من جماعة الأنبياء (الذين كانوا يمارسون طقوسهم على صوت الموسيقى)، إنّما أنا راعي بقر واخز جميز. أخذني الرب من وراء القطيع وقال لي: «اذهب من قبلي وتنبّأ لشعبي إسرائيل» (٧:١٤ – ١٥). وهكذا أعلن عاموس ببساطة أنّ الله اختاره مباشرة فما استطاع أن يقاوم. الرب تكلّم، فأي نبي يتجاسر أن لا ينقل كلامه (٣:٨)؟ لم يكن شيء يُعِدّ عاموس لهذه المهمّة. فهو لم يكن نبيًا في البلاط الملكي، ولا من أبناء الأنبياء الذين يبحثون عن الانخطاف على صوت الآلات الموسيقية. بل كان ذاك المتكلّم باسم الرب بسلطان، فلم يستطع أحد أن يسكته.

متى تنبّأ عاموس؟ في الربع الثاني من القرن الثامن، يوم كان يملك في إسرائيل يربعام الثاني (٧٨٧ – ٧٤٧) وفي يهوذا عزّيا (٧٨١ – ٧٤٠). وهكذا يكون عاموس قد سبق

هوشع بعشر سنوات تقريبًا. في ذلك الوقت، كانت مملكة إسرائيل، مملكة القبائل عشر، تعرف ازدهارًا سياسيًا وماديًا كبيرًا، فشبّه الناس حكم يربعام الثاني بحكم داود وسليمان. ضعفت أرام (وعاصمتها دمشق) بسبب هجمات أشور على حدودها، فاستفاد يربعام من الظرف ليعيد مملكة إسرائيل إلى حدودها القديمة من ليبو حماه إلى بحر العربة أو البحر الميت (٢ مل ١٤ : ٢٥). فبعد سنوات من القلاقل، حلّت سنوات من السلام والازدهار، فانتعشت الحياة الاقتصادية وكثُر الغنى عند بعض الفئات والبذخ والترف. فبنوا بيوتًا فخمة، بل قصورًا، وأثّثوها بأفخر ما يمكن من السجاد والغطاءات الثمينة من اسرّة العاج والابنوس. فأخذت الفئة الميسورة من الناس تولم لنفسها الولائم ولا تهتمّ للغد. افتخروا بنجاح البارحة وانتظروا نجاحات جديدة في المستقبل. انتظروا يوم الرب وتمنّوا مجيئه، ولم يعلموا أنّ يوم الرب يكون يوم ظلمة لا يوم نور (٥ : ٨). وما اهتمّ العظماء بالشقاء البارز عند أبوابهم، وما فكّروا بالعاصفة الآتية، بالتهديد الذي يحمله تجلت فلاسر (٧٤٥ — ٧٢٧) الملك الأشوري.

في هذا الوقت لعلع صوت عاموس في مدن مملكة الشمال ومعابدها. تنبّأ أوّلاً في بيت إيل، وهو المعبد الرئيسي الذي حاول أن يزاحم هيكل أورشليم، بمناسبة أحد الأعياد السنوية (٤ : ٤ — ٥). وأصابت أقواله مدينة السامرة. قال في العظماء: «لا يعرفون أن يتصرّفوا باستقامة، بل يخزنون في قصورهم كل ما أتاهم به الظلم والسلب» (٣ : ١٠). «ينامون على أسرّة من عاج، ويأكلون الحملان من الغنم والعجول من وسط المعلف... يغنّون على صوت العود... ويشربون الخمر بالكؤوس العريضة، ويتطيبّون بأطيب العطور ولا يكتئبون للكارثة التي تهدّد قبائل يوسف» (٦ : ١ — ٧)، أي إفرائيم ومنسّى.

أعلن عاموس أقواله القاطعة العنيفة، فامتلأت البلاد منها (٧ : ١٠)، وجاءت تهديداته مرعبة. كان قد أمل أن يغفر الربُ لشعبه التائب (٧ : ١ — ٦)، ولكنّه فهم الحقيقة القاسية: يد الرب ممدودة لتضرب وهي لن تتراجع (٧ : ٧ — ٩). فتُدمَّر المعابد، وتزول السلالة الملكية، ويمضي الشعب إلى المنفى. لقد أتت النهاية (٨ : ١ — ٣). غير أنّ مثل هذا الكلام الجريء لا يفلت من العقاب. فوشى أمصيا، كاهن بيت إيل، بعاموس إلى يربعام وقال: إنّه يثير القلاقل والفتن (٧ : ١٠ — ١٣). وطلب أمصيا منه أن يترك البلاد ويعود إلى يهوذا. فترك عاموس مملكة الشمال، ولم تدُم رسالته النبوية سوى بضعة

أشهر. وعاد إلى وظيفته الأولى، إلى قطعانه وجميزاته. وعاد إلى صمت البرية يستعيد أقواله قبل ان تدوّن بعد الأحداث التي عصفت بالبلاد سنة ٧٣٤ - ٧٣٢ (٢ مل ١٥ : ٢٩)، فبيّنت أن أقوال النبي تحقّقت.

٣ - تصميم سفر عاموس

بعد العنوان (١ : ١) ومقدمة قصيرة (١ : ٢) نقرأ ثلاثة اقسام (١ : ٣ - ٩ : ١٠) وخاتمة (٩ : ١١ - ١٥) تبيّن لنا أنّ الربّ يعيد بناء شعبه.

القسم الأوّل (١ : ٣ - ٢ : ١٦) يقدّم دينونة على مملكة إسرائيل وستّ أمم تحيط بها. دمشق وأرام، غزة والفلسطيون، صور وفينيقية، أدوم، عمون، موآب، وأخيرًا مملكة إسرائيل. كثرت معاصيهم، فعزم الرب على عقابهم.

ويتضمّن القسم الثاني (٣ : ١ - ٦ : ١٤) تنبيهات وتهديدات لمملكة إسرائيل. العقاب قريب وسيكون مريعًا بسبب خطايا الأغنياء ولاسيّما النساء. وسيصيب السامرة الفاسدة وبيت إيل المترفة. ويحرّض عاموس الشعب، وينبّههم إلى أهمّية التوبة وعدم الاكتفاء بعبادة خارجية. ولكنّهم لم يتوبوا، لهذا سيأتي يوم الرب الرهيب الذي يغطّي البلاد كالظلمة.

ونقرأ في القسم الثالث (٧ : ١ - ٩ : ١٠) خمس رؤى: الجراد، الجفاف، خيط البناء، سلة الثمار الناضجة، وسقوط المعبد. وبين هذه الرؤى نعرف أنّه سيكون جوع وعطش إلى كلمة الله (٨ : ١١ - ١٢)، وأنّ الخطأة يهلكون وحدهم (٩ : ٧ - ١٠) بينما تبقى بقية.

وبعد أن كاد اليأس يدبّ في القلوب، جاءت الخاتمة (٩ : ١١ - ١٥) تعيد الرجاء إلى شعب الله بعد المحنة التي ألمّت به. كان مسكن داود قد سقط، وها هو الرب يقيمه ويسدّ ثلمه ويعيد بناء ما تهدم منه. سيغرس الرب شعبه من جديد على أرضه، فلا يقتلعه أحد.

٤ - تعليم سفر عاموس

موضوع تعليم عاموس هو عظمة الله وسلطانه وعدالته التي تصل إلى كل الأمم، ومحبّته التي خصّ بها شعبه ولن يتراجع. يذكّرنا النبي بمتطلّبات الشريعة ولاسيّما تلك التي تنظّم شعائر العبادة، وتحدّد حقوق الفقراء والمساكين. أعلن عاموس بصوت احتفالي ومهيب

كلامًا قاسيًا إلى الأغنياء والعظماء والقضاة والكهنة. إنّ العبادة التي يرضى الله عنها، هي التي نمارسها في البرّ والتواضع، ونقدم فيها جوابًا على حبّ الله.

وإله عاموس هو الإله الغيور والمحبّ. يمكنه أن يسمح أن ينجذب العالم الشرير بثقله فيبتعد عن الرب، ويقدر أن يتغلّب على ثقل الخطيئة وعلى جنون الخاطئين الذين يعيشون بعيدين عن الرب وعن شريعته. وهذا ما فعل من أجل شعب إسرائيل وكل الذين يرتبطون روحيًا بإسرائيل. يمكنه أن يعاقب الخاطئ بسبب خطيئته وتكبّره، ويمكنه أن يُفيض غفرانه ونعمته حيث فاضت الخطايا والذنوب. ويعلمنا عاموس أيضاً أنّ صلاة الإنسان تفعل في قلب الله، فتؤثّر فيه وتجعله يعود عن بعض قراراته. وهذا التشفّع الذي قام به النبي من أجل شعبه، سيجد كماله في صلاة يسوع من أجل أحبّائه ليلة موته (يو ١٧ : ١ ي).

الرب هو سيّد البشر وسائر الخلائق، ولا حدود لسلطانه. الرب هو سيّد الطبيعة المطلق. صنع الجبال، وخلق الريح، وكشف مشاريعه للبشر، وحوّل الظلمة إلى الضياء (٤ : ١٣). صنع الثريا والجوزاء، وحوّل الظلام إلى ضياء... يدعو مياه البحر فيفيضها على وجه الأرض. اسمه الرب (٥ : ٨ – ٩؛ رج ٩ : ٥ – ٦). كل قوى الكون هي في خدمة الرب، وهو يوزّع الخيرات والشرور، فلا مكان للصدفة أو لإله آخر. ولا حدود لعلم الرب ولعمله (٩ : ١ – ٤)، فسلطانه سلطان مطلَق على كل الأُحداث، وهو ينظّم مصير الشعوب ويحدّد لكل واحد عمله (٩ : ٧) فيؤول كل شيء لتتميم قصده. يعاقب الشعوب حين يتجاوزون شرائع العدالة والمحبّة (١ : ٣ – ٢ : ٣)، لأنّه إله العدالة الذي يتدخّل ليضع حدًّا للظلم.

أمّا الموضوع الثاني فهو خطيئة الإنسان، ولا سيّما خطيئة شعب إسرائيل التي بلغت حدًّا من الشر جعل الغفران مستحيلاً. حاول الرب بضرباته أن يجعل شعبه يعود إلى نفسه ويرجع إليه (٤ : ٦ – ١١) ولكن عبثًا. مرتين سمع صلاة نبيّه فحنّ قلبه (٧ : ١ – ٦)، ولكنّ إسرائيل رفض أن يعود. فالشرّ فيه عميق ولا دواء له. وهاجم النبي العظماء والموسرين العائشين في البذخ، والملاّكين الكبار الذين يظلمون المزارع الفقير، والقضاة الذين يرتشون فيفسدون العدالة. وبعد هذا يأتون ويقدمون ذبائحهم. ولكنّ الرب يقول لهم: أبغضتُ أعيادكم ورذلتُها ولا أرضى عن تقادمكم (٥ : ٢١). صارت العبادة خطيئةُ تزاد

على الخطايا الأخرى، لأنّها ارتبطت بالفسق والأنانية والظلم الاجتماعي. أبغِضوا الشر وأحبّوا الخير، واجعلوا الحقّ يسود في المحاكم (٥: ١٥).

وما يزيد خطيئة شعب إسرائيل خطورة، هو أنّه راضٍ بحاله، فخور بانتصاراته، ومتأكّد أنّ الله معه (٥: ١٤). فيقف عاموس بوجه هذا الوهم. لا شكّ في أنّ الرب اختار شعب إسرائيل، ولكنّ هذا الاختيار لا يؤمّن لهم الحماية مهما كانت الظروف. إذا أخطأ إسرائيل فسيُعاقَب بقساوة، لأنّ حقوق العدالة تتغلّب على امتياز الاختيار، والربّ يعاقب الشر أينما وجده، أكان في أرض إسرائيل أم خارج إسرائيل. إن لم يتُب الشعب، فعدالة الله ستفعل فعلها... ولكنّ الكلمة الأخيرة ليست للعقاب الذي يحمل اليأس، بل للبركة التي تفتح أمامنا باب الرجاء.

٥ – النبي أمام المجتمع

كان عاموس أوّل نبي ندّد بالحياة الاجتماعية في عصره. وسيتبعه سائر الأنبياء الذين هم شهود الرب في شعبه. وسيهاجم هوشع واشعيا وميخا وخلفاؤهم الممسكين بالسلطة الذين يتجاوزون سلطتهم فيقوون ويغتنون على حساب المساكين في الأمّة: الأرامل واليتامى والأغراب والعمّال المياومون، والفلاحون الذين يرزحون تحت الديون. كل هؤلاء تُداس حقوقهم باسم مجتمع لا يقيم وزنًا إلاّ للقوّة والمال. لهذا تهدّد الوضع الاقتصادي والسياسي والثقافي والديني. حينئذ وجد المجتمع في هؤلاء الأنبياء محامين مقتنعين بالقضية التي عنها يدافعون. احتجّوا على إبعاد قسم من شعب الله عن الحياة اليومية، ورفضوا أن يكون الفقراء ضحيّة مجتمع يسير إلى خرابه. وهاجموا شعائر عبادة هي، في غناها، إهانة لله؛ لأنّها تتجاهل الرباط الوثيق بين خدمة الله وخدمة القريب. أجل، مثل هذه الشعائر تخفي سلوكًا شريرًا وتتنافى وإرادة الله. فيطالب الأنبياء باحترام حقوق الناس، لا بالإكثار من الحفلات الدينيـة؛ يطالبون بالعدل والاستقامة، لا بالتسابيح والذبائح التي تفرضها الطقوس.

قالوا في الماضي إنّ عاموس بدأ شكلاً جديدًا من الديانة في إسرائيل، مؤسّسًا على الأخلاق لا على الأمّة. وهكذا كان نبي تقوع أبا التوحيد الأخلاقي. قال أحد الشرّاح: اكتشف عاموس في أعماق ضميره، إلهًا مشيئته هي الخير، ومتطلّباته ترافق الحق

والأخلاق. ما كان باستطاعته أن يقبل أن يدوس عباد هذا الإله الحق والعدالة في الحياة الفردية والاجتماعية. ففكرة العدالة بصورة خاصة وفكرة الأخلاق بصورة عامة تجسّدت في الله.

أمّا اليوم فقد اكتشفنا كم أنّ دَين عاموس كبير تجاه التقليد اليهودي. ونحن نفهم تدخّله في إطار اهتمامات تشهد لها نصوص البنتاتوكس التشريعية، حتّى ولو لم يكن عمل النبي مكمّلاً لعمل اللاوي المتخلّف عن واجبه. فنحن نرى توافقًا أساسيًا بين أقوال عاموس والحق اليهوي. فهناك نصوص عديدة تبيّن أنّ عاموس عرف الفرائض المعمول بها في أيّامه وأنّه عمل في خط كاتبيها. فالعودة إلى الشرائع واضحة في ٢:٨أ (تث ٢٤:١٢–١٣)، في ٢:٧ب (تث ٢٣:١٩؛ ٢٧:٢٠)، في ٥:١٠ – ١٢ (تث ٢٨:٣٠ – ٣٣)، في ٨:٥ب (تث ٢٥:١٣). لا يقدّم عاموس البراهين لأنّه غريب عن تحاليل المشترعين. ردّة الفعل عنده عفوية وهي تنبع من أعماق ضميره دون أن يُعمل الفكر فيها. ولهذا يذهب كلامه مباشرة في الحياة الملموسة مع تشعّباتها. هو لا يورد أبدًا النصّ الحرفي. ولكنّه يستند إلى الوصية الإلهيّة. هو لا يذكر أبدًا العهد وسيناء وموسى. فكلمته لا تحتاج إلى ضمان أو كفالة. كلمته آتية من قلب الله.

إذًا يدخل عاموس في تيّار فكري يتميّز به العالم اليهوي، ولكنّ سلطته ترتبط مباشرة بالله الذي وجّه إليه نداءه. هو لا يتصرّف ككاتب من الكتبة، بل كنبي واع لرسالته وحرّ من أي قيد غير كلمة الله.

ندّد أشعيا بسكان أورشليم مثل عاموس (عا ٥:٢١ – ٢٧) ليبيّن لهم أنّ الله كره محرقاتهم وأعيادهم وأنّه يطلب الخير والعدل (أش ١:١٠ – ١٧). وأشار هوشع إلى الطابع العابر والسطحي لتقوى شعبه، وذكّرهم أنّ الله لا يرضى بالذبائح، بل بالاتحاد مع أخصّائه (هو ٦:١ – ٦). وهاجم ميخا بعنف السلطات التي تستفيد من امتيازاتها لتسلب الفقراء الشيء القليل الذي يملكون (مي ٣:١ – ٤). فإن أردت أن تكون على وفاق مع الله، لا يكفي أن تقدّم له الذبائح العظيمة، بل أن تتبع حرفيًّا إرادته التي عبّر عنها بوضوح: «قد بيّن لك أيّها الإنسان ما هو صالح وما يطلبه الرب منك: احترم حقّ الآخرين، أحبب الأمانة، واسهر في مسيرتك مع الله» (مي ٦:٦ – ٨).

لم يدافع الأنبياء وحدهم عن حقوق الفقراء ولم يطالبوا وحدهم بأن تكون العدالة هي هي للجميع. فالشريعة الإلهية في تعابيرها المتعدّدة تحمي الذين يُعامَلون كسلع وأشياء

وسط شعب الله، وتطلب أن تُقدَّم لهم المساعدة (خر ٢٣؛ تث ١٥؛ لا ١٩). ولقد شدّد الحكماء على أهمّية العدالة والإنصاف (أم ١١: ١؛ ١٦: ١١ - ٢٠؛ ٢٠: ١٠، ٢٨) وذكّروا أنّ البؤساء هم أيضاً خلائق الله (أم ١٤: ٣١؛ ١٧: ٥؛ ١٩: ١٧). وتمنى صاحب المزامير وجود ملك يلهمه الله فيقيم العدالة ويدافع عن الضعيف (مز ٧٢). يريد أن يعترف الكبار بحق الصغار (مز ١٧؛ ٢٢؛ ٢٦) ويعتبر أنّ الفقراء هم «أصدقاء الرب» (مز ٩: ١٠-١٣؛ ١٠: ١٧ - ١٨؛ ٢٢: ٢٧؛ ٢٥: ٨ - ١٠). وقصارى القول، إنّ وحي الله في أرض إسرائيل يعلن اهتمام الله بكل الذين يعيشون على هامش المجتمع ويلقون المضايقات. ويؤكد متطلّباته من أجل العدالة في شعبه.

إنّ كلمة «عدل» (في العبرية: صدقه) لا تعني مجرد مساواة حسابية: أعطيك كذا فتعطيني كذا. فأفق العدالة في المنظار البيبلي أوسع بكثير، وهو يعني العلاقات البشرية بل الوجود البشري كلّه. بالعدالة يتمّ التناسق بين مختلف خلائق الله. وهذا التناسق هو وعد حياة ووفرة. أمّا الظلم فيحطّم وحدة عمل الخالق ويدخل الشواش إلى العالم والفوضى في المجتمع ويقود إلى الموت. وبالحكم (مشفط = الحكم العادل) يعود النظام كما كان، ويتجدّد الاتحاد بين الكائنات، وتصبح الحياة الفردية والاجتماعية ممكنة. نلاحظ مثلاً أنّ المرتّل يتمنى لملك إسرائيل العدالة والازدهار والخصب والمجد التي هي كلها علامة بركات الله (مز ٧٢).

إذًا يتوافق أنبياء إسرائيل مع التقليد التوراتي حين يوجّهون كلامهم إلى الشعب باسم الرب ويشدّدون على العدالة كأولى متطلبات الله. وهكذا يلتقون مع اهتمامات الشرق الأوسط القديم الذي يعرف أنّ سعادة البشر ترتبط بالطريقة التي بها يحترم الملوك حقوق الناس، ويتمنّى وجود أرض يحلّ فيها الإنصاف والتوافق محل الظلم والعنف.

يتّفق البيبليون على القول إنّ ازدهار مملكة الشمال في أيّام يربعام الثاني رافقه تصدّع في قلب المجتمع الإسرائيلي. فقام نظام سيطرت فيه التجاوزات وعدم المساواة: استفاد البعض من الظروف المؤاتية وحُرم الآخرون من خيرات كانوا يمتلكونها. ولقد دلّت التنقيبات في ترصة (تل الفارة) عاصمة مملكة إسرائيل، على وجود منطقة من المساكن المعدمة قرب حي غني جديد.

ولكنّ أصل الازمة التي ندّد بها عاموس وخلفاؤه تعود إلى زمن سليمان حيث تنظّمت سلطة مركزية متسلّطة ترافقها إدارة تسيطر على البلاد كلّها (١ مل ٤: ١ - ٥: ٨؛

٩:١٠-٢٨). ونستطيع أيضاً أن نرجع إلى زمن داود الذي جمع تحت سلطته لا يهوذا وإسرائيل وحسب، بل مجمل القبائل الإسرائيلية وسكّان كنعان الذين ظلوا في البلاد ولاسيّمَا في المدن. سيقدّم الكنعانيون للدولة الجديدة أطرها الهامة من أجل إدارة الأعمال الهامّة. وستكون نتيجة سياسة داود التلفيقـية أن تُخرج نظرتين لا تتوافقان في تنظيم المجتمع: نظرة أولى تجذره في التقاليد اليهوية القديمة حيث شعب الله يكون جماعة من الإخوة: يتساوون في الحقوق يتقاسمون أرضاً مالكها الحقيقي هو الله، ويسيرون حسب قاعدة تريد أن يكون لكل إنسان بيته وحصّته في الميراث (مي ٢:٢ ب). ونظرة ثانية تستوحي الفكر التاجر: في يد الملك سلطات تسمح له بامتلاك الأراضي والتجارة (٢ صم ١٨:٢٤ - ٢٥)، بالقوّة أو بالحيلة (مل ٢١)، فتصبح هذه الأراضي ملك التاج يوزّعها كما يشاء على رجال حاشيته.

يحاول الموظّفون أن يضعوا أيديهم على أراضي الفلاّحين. والفلاّحون ثقلت عليهم الديون فباعوا الأرض وصاروا مزارعين، ثمّ أفلسوا فباعوا أولادهم عبيدًا. إنّ هذه الطريقة الطبيعية في هذا «الاقتصاد الحر» أثارت ردّة فعل رافضة لدى الأنبياء. وهذا ما يفسّر موقف عاموس وميخا وغيرهما من الأنبياء.

وهكذا هاجم الأنبياء رأسمالية آتية من المدينة تجعل الرعب يسود في البلاد وتضع يدها على الأرض. رفضوا خيانة الفكر اليهودي فندّدوا بالشر ولم يكن لهم برنامج يقدّمونه لمعاصريهم سوى العودة إلى الرب والعمل بمشيئته. هم لا يتدخّلون باسم صراع الطبقات، كما قال البعض. إنّهم رسل أمينون لله الذي سيؤدّي الشعب والرؤساء حسابًا عن أعمالهم أمامه.

الفصل الخامس عشر

هوشع النبي

١ - النبي وعصره

أ - عصر النبي هوشع

تدخّل هوشع في مملكة الشمال على أيام يربعام الثاني وخلفائه (١ : ١). شاهد الانحطاط السريع لمملكة إسرائيل التي زعزعتها تمرّدات في القصر، فدلّت على ضعف سلطة مركزية يوم كان تجلت فلاسر الثالث (٧٤٧ - ٧٢٧) والأشوريون يجتاحون غربي القارة الأسيوية. كان هوشع شاهدًا على ملوك عابرين مثل زكريا بن يربعام الثاني الذي قُتل بعد ستة أشهر (سنة ٧٤٧)، وشلّوم قاتله الذي زال بعد بضعة أسابيع، وفقحيا بن مناحيم (٧٤٦ - ٧٣٧) الذي أطاح به فاقح (٧٣٥ - ٧٣٢) مرافقه بعدَ ملك دام سنتين. ولكن فاقح كان ضحيّة مؤامراة استفاد منها هوشع بن إيلة، آخر ملوك مملكة إسرائيل. ستسقط السامرة أمام الجيوش الآشورية الذين حاصروها حصارًا طويلاً. أُرسل السكانُ الاسرائيليون إلى المنفى، وأقام مكانهم مستوطنون غرباء. وهكذا زالت مملكة الشمال من خارطة المنطقة السياسية سنة ٧٢١/٧٢٢ (٢ مل ١٤ : ٢٣ - ١٧ : ٤١).

أعلن النبي هوشع نهايةَ سلالة ياهو التي كان يربعام الثاني أحد ممثليها المجيدين (١ : ٤). وأشار إلى المتغيّرات العنيفة التي حصلت لعرش السامرة (٧ : ٧؛ ٨ : ٤). وشجب حرب

الأخوة المسمّاة «الحرب الأرامية الافرائيمية»، التي جعلت مملكة إسرائيل تحالف دمشق ضد مملكة يهوذا حوالي سنة ٧٣٣/٧٣٤ (٥ :٨ - ٦ :٦؛ رج أش ٧ - ٨). وقد أشار إلى سياسة الملك هوشع المتردّدة: حسب هذا الملك ببلاهة، أنه يقدر أن يستند مرة إلى مصر ومرة إلى أشورية ليؤمّن مستقبل مملكته (٧ :١١ - ١٢؛ ١٢ :٢). قد يكون النبي عايش بداية حصار السامرة (١٣ :١٠) لا سقوطها. هذا يعني أن رسالته امتدت سنوات طويلة قاربت الثلاثين سنة، بين سنة ٧٥٢ و سنة ٧٣٢.

ب - النبي

نحن لا نكاد نعرف شيئًا عن النبي الا اسم أبيه وذكر زواجه (ف ١، ٣). أصله من الشمال، لأنه يتكلّم دائمًا عن أماكن في افرائيم أو بنيامين: السامرة (٧ :١؛ ٨ :٥ - ٦؛ ١٠ :٥ - ٧) الجلجال (٦ :٨؛ ١٢ :٢)، الرامة وجبعة (٥ :٨). ولا يذكر مرة واحدة أورشليم أو مدينة من مدن يهوذا. يعرف التقاليد الشفهية المرتبطة بالخروج من مصر والبرية (١١ :١؛ ١٢ :١٠؛ ١٣ :٤)، وبيعقوب وموسى (١٢ :٣ - ٥، ١٣ - ١٤). ولكنّه يُهمل تقاليد الجنوب المُتعلّقة بداود وعاصمته. يختفي الانسان كليًا وراء رسالته التي يشرك فيها عائلته. إنه يختلف عن عاموس وأشعيا، فلا يقول متى وكيف وصار نبيا. إنه يريد أن يكون فقط فم الرب: بواسطته يتوجّه إله إسرائيل مباشرة إلى شعبه. وهكذا يتألف كتابه في قسمه الأكبر من سلسلة اعلانات يرسلها الرب إلى شعبه (١ :٤ - ٥، ٦، ٩؛ ٢ :٤ - ٢٥؛ ٤ :٤ - ٩؛ ١٠ :٩ - ١٥؛ ١١ :١ - ٩؛ ١٢ :١٠ - ١١؛ ١٣ :٤ - ١٤؛ ١٤ :٥ - ٩).

ونتساءل عن وضع هوشع قبل تدخّله كنبي في مملكة الشمال. رأى فيه بعض البيبليين فلاّحًا أو كاهنًا أو عضوًا من أعضاء الجماعاء النبوية. ولاحظ آخرون سعة معرفته، فقال إنه كان موظّفًا في البلاط. وقال آخرون: إنه ارتبط بالأوساط اللاوية التي تعود تقاليدها إلى موسى والتي ستكوّن المدرسة التي ستنتج سفر تثنية الاشتراع (تث ٣١ :٩ - ١٣؛ ٣٣ :١٠؛ هو ٤ :٦؛ ٦ :٦ - ٨ :١٢). ألّف هؤلاء اللاويون حركة معارضة للكهنوت الرسمي والسياسة الملكية المعاصرة. ولكن كل هذا يبقى على مستوى الافتراضات.

أما اسمه فيشتّق من جذر يعني: ساعد، وسّع، أعان، خلّص. نترجمه: يهوه ساعد أو خلّص. وقد حمل هذا الاسمَ أشخاصٌ آخرون يرتبطون بقبيلة افرائيم وهي القبيلة الأهم

في مملكة الشمال: كان اسم يشوع الأوّل: هوشع (عد ١٣: ٨، ١٦؛ ٣٢: ٢٨). وهوشع كان اسم آخر ملك على السامرة (٢ مل ١٥: ٣٠). ثم كان هوشع رئيس أحد عشائر افرائيم (نح ١٠: ٢٤). قد يكون هوشع تصغير هوشعيا (نح ١٢: ٣٢؛ أر ٤٢: ١؛ ٤٣: ٢). وهناك اسماء علم عديدة تكوّنت من جذر «يشع»: أليشاع، أشعيا، أما ميشع، ملك موآب، ويشوع (في اليونانية: يسوع) فترجع إلى جذر مرادف: شوع. كل هذه التسميات تشير إلى العون الذي يحمله الله إلى أخصّائه أو الذين ينتظرون منه المساعدة فيصرخون إليه.

ج – زواج هوشع

هناك مقطعان في سفر هوشع يرويان زواجه. الأوّل (ف ١) هو خبر من سيرته، يقول فيه النبي إنه سمع قول الرب فتزوّج زانية اسمها جومر وكان له منها ثلاثة أولاد غير شرعيين. الثاني (ف ٣) هو سيرة ذاتية، يروى فيه النبي كيف أن الرب أمره فاشترى امرأته الزانية وأعاد تربيتها بعد أن حجر عليها. يشكّل هذان الفصلان صعوبات كبرى. كيف نوفّق بين المعلومات التي يعطيان، وكيف نعيد تكوين ما حصل للنبي؟ وكان له أبناء عديدون شكّلت أسماؤهم تهديدًا لمعاصري هوشع: يزرعيل يعلن عقاب بيت ياهو الذي بدأ استلامه للحكم بمجزرة دموية. لوروحاما أي غير المحبوبة. هذا يعني أن زمن الرحمة مضى. لو عمي أي الذي ليس شعبي. هذا يعني ان مملكة إسرائيل ليست شعب الله وان العهد انقطع بين الله وشعبه. لن نهتم بما حدث لهوشع، بل بالتعليم الذي أراد أن ينقله عبر الأحداث التي عرفها هو وعياله.

يبدأ هوشع بعمل نبوي أتمه بناء على أمر الله. نحن أمام عمل يشكّك الناس، ولكنه يوضح لهم واقعهم الحقيقي أمام الله الذي يعتبرون انهم يكرمونه، ويندّد بخياناتهم الجذرية والمشينة التي تميّز سلوكهم. لا تتوقّف الشهادة البيبلية حول زواج هوشع على مشاكل النبي الخاصة. بل على شعب يزني متباعدًا عن الرب، ولا يطلب أن يركض إلا وراء عشّاقه، أي وراء قوى الحياة، التي ينتظر منها سندا يوميًا وفاعلاً.

٢ – سفر هوشع

أ – الميزات الأدبية

يعكس أسلوب هوشع طابع النبي الذي يجيش قلبه بالعاطفة. فالنبي ممتلئ بالبغض والحب معًا، وهو يكاد لا يسيطر على ألمه. لغته غنية ولكنها صعبة. وهناك كلمات لا نجدها إلا عنده. وقراءة كتابه تتطلّب انتباهًا خاصاً لأنّنا لا نجد فيه تصميمًا متماسكًا. ينتقل

هوشع في أقواله من نقيض إلى آخر، ويجعل أعداءه يتكلّمون دون أن ينبّه القارئ إلى ذلك. وبما انه جاء من الشمال وتكلّم لهجة خاصة بتلك المنطقة، فهذا يعقّد الأمور. ولهذا بدا نص هوشع غامضاً. وجعل المفسّرين يصحّحون بعض الكلمات، ولقد عرفت الترجمات القديمة الصعوبات التي نعرفها نحن اليوم.

ولكن هوشع هو كاتب حقيقي يعرف أن يتلاعب بالحروف والأحداث، وهذا أمر لا يحسّ به إلا قارئ النصّ العبري. فيقرب في ٩:٣ بين شوب (عاد، ثاب في العربية) ويشب (بقي. رج وثب في العربية)، وفي ١٠:١ بين طوب (طيب، صالح، جميل) وروب (جماعة. رج رب في السريانية: الكثرة). ويلمح مرارًا إلى افرائيم أولى قبائل إسرائيل فيقابلها في ٨:٩ مع «فرا» أي الحمار البري وفي ٩:١٦ مع «فرى» أي الثمر. ويُقابل في ١٣:١١ بين افرائيم ورفائيم (اعتنى، اهتم).

ويستعمل النبي الصور والتشابيه المأخوذة من الحياة العائلية، من عالم الحيوان والنبات. يبدو يهوه على التوالي بشكل زوج غاضب (٢:٤ – ١٥) وأب مليء بالحنان (١١:١ – ٤) وطبيب (٧:١؛ ١٤:٥) وراع (١٣:٥ – ٦ حسب اليونانية)، بل مثل أسد رهيب (٥:١٤) أو نمر أو دب (١٣:٧، ٨). وإسرائيل هو امرأة خائنة (٢:٤ – ١٥)، ابن يمشي أولى خطواته (١١:١ – ٤).

ويبدأ هوشع الجدال مع المتكلمين معه. يكشف لهم أن يهوه يريد أن يقاضي شعبه (٢:٤ – ١٥؛ ٤:١). ونجد في كلماته التهديد (٥:٨ – ٩؛ ١٣:٩ – ١١) والتوبيخ (٤:١٢ – ١٤؛ ٥:٧ – ١١) والحكم (٤:٧ – ١٠، ١٦ – ١٩؛ ٩:١ – ٦) والوعد (٢:١٦ – ١٧، ١٨ – ١٩، ٢١ – ٢٢). واعتبر بعض الشرّاح أن هوشع يضم مجموعات صغيرة أو كبيرة مثل عاموس. واعتبر آخرون انه مؤلَّف من أقوال مُختلفة وُضع بعضها قرب البعض الآخر.

ب – تدوين الكتاب

وصل تعليم النبي إلى يهوذا قبل سقوط السامرة مع الهاربين الذين أفلتوا من الجيوش الأشورية. وأقواله التي هي صدى لنشاطه الطويل، قد جُمعت في أورشليم وزيدت عليها ملحقات يهوذاية (٢:١ – ٣؛ ٤:١٥؛ ١٢:١؛ ١٤:١٠). ولقد عمل المدوّنون في

مملكة الجنوب على تقسيمه قسمين (ف ١ - ٣، ٤ - ١٤)، ثم إلى مجموعات تنتهي كل منها بكلمة ايجابية حسب رسمة ستصبح كلاسيكية في التيار النبوي المُتأخر: بعد الدينونة المغفرة، وبعد الشقاء ساعة الخلاص.

ونستطيع أن نقسم الكتاب في وضعه الحالي كما يلي:

القسم الأوّل (ف ١ - ٣)

١:١: اشارة تاريخية.

أ - ٢:١ - ٩: تهديد / دينونة؛ ٢:١ - ٣: وعد.

ب - ٢:٤ - ١٥: تهديد / دينونة؛ ٢:١٦ - ٢٥: وعد.

ج - ٣:١ - ٤: تهديد / دينونة؛ ٣:٥: وعد.

القسم الثاني: (ف ٤ - ١٤)

أ - ٤:١ - ١١:٧: تهديد / دينونة؛ ١١:٨ - ١١: وعد. القسم الأوّل من رسالة هوشع.

ب - ١٢:١ - ١٤: تهديد / دينونة؛ ١٤:٢ - ٩: وعد. القسم الثاني من نشاط هوشع.

١٤:١٠: ملاحظة زيدت على الكتاب: من هو حكيم حتى يفهم هذه الأمور؟

مُلاحظة: تعود ٥:٨ - ١٤ إلى الحرب الأرامية الافرائيمية (حوالي ٧٣٢ - ٧٣٣). يستعيد الكاتب نشاطه في اطار دراماتيكي فيستشفّ نصر الحياة الأخير، يستشفّ انتصار الرب على الموت.

٣ - تعليم هوشع

أ - هو ١ - ٣

أوّلاً: من الاتهام الى التجديد

يندّد هوشع في كتابه بجرائم بني إسرائيل، ويُعلن الحكم عليهم حاملاً إليهم الأمل الذي يظهر من وقت إلى آخر. تعود ف ١ - ٣ إلى عمل تدويني جاء بعد النبي، وهي تقدّم ملخّصاً لتعليمه مُدخلة المحاور الرئيسية: اتهام إسرائيل، اعلان الحكم، الوعد بتجديد العلاقات بين الرب وأخصّائه.

ثانيًا: هوشع نبيُ حب خانه محبوبه (ف ٢)

نجد نموذجًا عما قلنا في ف ٢: يبدأ بدعوى على مملكة اسرائيل بامرأة تركت زوجها واستسلمت للزنى. لا يهمها إلا أن تسعى وراء محبيها لتقبض منهم أجرًا. نحن هنا أمام شعب الله: تخلّى عن الوصية الأولى فلم يَثق بإلهه ليؤمّن له ما يحتاج إليه من أجل حياته. إنه يطلبه لدى الالهة الأخرى، لدى البعل. يدلّ هوشع هنا على خطيئة إسرائيل الكبرى التي تقسم قلبه وشعائر عبادته بين الرب وقوى أخرى. وهكذا يتجاوز الشعب البند الأساسي في الرباط الذي يجمعه بالهه: «لا يكن لك آلهة أخرى تجاهي» (خر ٢٠: ٣). هي صور جزئية ترتبط بمحيط ديني كنعاني. ما يدهشنا هو أنه في هذا الاطار المُلتبس، سيَبرز أجمل تعليم عن حب الله كما أعلنته التوراة. هذا التعليم سيستعيده إرميا (ف ٢) وحزقيال (ف ١٦) وهو لن يزال يغذّي تقوى المؤمنين في التوراة.

نلاحظ في هذا الفصل وفي سائر أقوال هوشع كثرة الألفاظ المأخوذة من الحياة الزوجية بل من الحياة الجنسية بأشكالها المنحرفة: الزنى، العشّاق، العلامات على الثدي، العري، الجنس (٢: ٤ - ١٥؛ رج ٤: ١٠ - ١١، ١٣ - ١٤، ١٨؛ ٥: ٣ - ٤؛ ٦: ٩ - ١٠؛ ٩: ١٠، ١١، ١٤). وتساءل الشراح: كيف ترك النبي الغريزة الشهوانية تتكلّم فيه؟ كان ذا طبع حسّاس، فانطبع بالمحيط الكنعاني الذي استسلم له معاصروه ليتّحدوا بقوى الطبيعة.

ثالثًا: هوشع نبيُ حب لا يتبدل

إن حب الرب، وإن خانه الشعب، لا يضعف، وهو يدعو شعبه إلى العودة والمُصالحة. فالعقاب لا يهدف إلى الدمار الكامل لأمّة خاطئة، بل إلى اعادة الشعب إلى ربه. وللعقاب مضمون إيجابي وتربوي. ويفعل يهوه بطريقتين: حسب ٢: ٨ - ١٥ يَجعل كل اتصال بين أخصائه وبين عبادة الأوثان مستحيلاً. يمنع إسرائيل أن تُدرك عشاقها، يدمّر الخيرات التي حَسبت أنها حصلت عليها من عند الآلهة الكاذبة (آ ١١ - ١٤)، وكل هذا ليدفعها إلى العودة إلى الرب زوجها الأوّل (آ ٩ ب؛ رج لو ١٥: ١٧ - ١٨). وفي موضع آخر، يحكم إله إسرائيل على أخصائه بحياة نسك وانزواء ليعودوا إليه (٣: ٢ - ٥).

ويدلّ يهوه بموقفه دلالة واضحة، أنه يريد أن يتصالح مع شعبه. هذه هي النقطة التي يتوسّع فيها ٢: ١٦ - ٢٥. في مخطّط حبه، إتّخذ مبادرة اللقاء الجديد مع إسرائيل،

الخطبة الجديدة في الحق والرحمة والأمانة (آ ٢١ – ٢٢). ويجتمع في هذه الخطبة الأرض وساكنوها (آ ٢ – ٢٤). ويلتقي يهوه وإسرائيل من جديد، كما يلتقي الزوج وزوجته بعد انفصال (غياب) طويل: «أقول لمن ليس بشعبي (لو عمي): انت شعبي. فيقول لي: أنت الهي» (آ ٢٥). هذه هي نهاية التربية الثانية التي تدشّنت في البرية حيث تم اللقاء الأوّل بين الله وأخصائه (٣:١٦؛ ٩:١٠؛ ١٣:٥).

يروي هوشع خبر الحب هذا عبر مختلف أحداث حياته: أصله، فشله، نهايته، انبعاثه، ويبدو الرب في هذه الفصول الثلاثة كزوج التزم بعلاقته مع امرأة تخونه بطريقة شائنة ومعاندة. هو لا يقبل بأن يخسرها، فلا يترك وسيلة الا ويستعملها ليعيدها إليه. وحبه الواعي والثابت سيتوصّل إلى التغلب على كل المقاومات التي تواجهه بها وكل الاغراءات التي يكتشفها حولها. فإله هوشع هو إله حب يُظهر حنانه في الاجراءات التي يتّخذها ليعاقب بها شعبه.

ب – هو ٤ – ١٤

أوّلاً: الحب حوار مؤسّس على المعرفة

الحب الذي يتكلّم عنه هوشع (وسيتبعه التقليد البيبلي من إرميا إلى أف ٥) ليس إثارة جنسية أو عاطفة غامضة ولا صوفية متحمسة. إنه يفترض حوارا ويعود إلى تقليد ويتطلّب معرفة وشريعة. هذا ما نكتشفه في القسم الثاني من هوشع.

كان النبي حسّاسًا وعاطفيًا، وهذا ما يشهد عليه أسلوبه، فلم يتغذَّ بالأحلام. بل كانت عيناه مفتوحتين على العالم وعلى عصره، فكان لتعليمه وجهة سياسية لا نستطيع أن نهملها.

ثانيًا: انتقاد ملوك اسرائيل

رذل النبي سلالة ياهو التي فرضت نفسها بالدم (١:٤ – ٥). وشجب حربًا قاتلة بين مملكتَيْ يهوذا وإسرائيل (٥:٨ – ١٤). تأسّف على موقف ملوك السامرة ولا سيّما هوشع الذي عقد الاتفاقات مرة مع أشورية ومرة مع مصر (٧:١١ – ١٢؛ ٨:٨ – ٩؛

١٢ : ٢). إنه غير راضٍ عن مغامرين استولوا على السلطة بالقوة ومن دون ارادة الله (٧ : ٧؛ ٨ : ٤). لا يشير النبي إلى هذا المغتصب أو ذاك، بل إلى البيت المُنشق (إلى مملكة السامرة) اجمالا. فسلالة داود هي وحدها شرعية في نظره.

أفلست مملكة الشمال، ولن يكون خلاص الأمّة ممكنًا إلا بالغاء هذه المملكة. فالخطيئة الأولى في النظام الملكي ليس شاول بل يربعام الأوّل. نشير هنا إلى أن النظام الملكي تأسّس مع شاول فأثار ردات فعل مُعادية. ولكن يربعام الأوّل أسس مملكة الشمال وقطع كل رباط لها مع مملكة الجنوب.

ثالثًا: الحكم على الاخلاق

وحكم هوشع على أخلاق عصره. وبّخ الكهنة لأنهم أخلّوا بوظيفتهم فلم يعلّموا الشعب إرادة الرب. لم ينقلوا إليه التعليم (توره أي الاشارة ثم الشريعة) بحيث إن البلد غرق في الفوضى (٤ : ١ – ٣، ٧ – ١٤). ولن نجد في إسرائيل إلاّ اللعن والغش والقتل والسرقة والزنى... هنا يعود النبي بصورة واضحة إلى الوصايا العشر (خر ٢٠؛ تث ٥). بما أن إسرائيل لم يعد يعرف إلهه (٤ : ١، ٦)، فسيمتلكه روح زنى يقوده إلى الدمار (٤ : ١٠، ١٢ – ١٥). انه يعش في السكر والفجور (٤ : ١١).

تلعب معرفة الله (٤ : ١، ٦؛ ٦ : ٦؛ ١٠ : ١٢ فعل عرف الله، رج ٢ : ١٠؛ ٥ : ٤؛ ٦ : ٣؛ ٨ : ٢؛ ١١ : ٣؛ ١٣ : ٤) دورًا هامًا في فكر هوشع. فمعرفة الله تتضمّن في الوقت عينه علاقة حميمة بالرب وفكرة دقيقة عن تدخّلاته وارادته. وهي تفترض تعليمًا ينقله الكهنة إلى المؤمنين. فان نقص هذا التعليم الضروري، أسقط إسرائيل في أحطّ الشذوذ الديني والاخلاقي الذي لاحظه هوشع عند معاصريه. فمعرفة الله تعارض نسيان الله (٢ : ١٥–١٦؛ ٤ : ٦؛ ٨ : ١٤؛ ١٣ : ٤ – ٦). معرفة الله هي أول اشكال اللاهوت.

هناك مدلول آخر في نبوءة هوشع: «حسد» (٢ : ٢١؛ ٤ : ١؛ ٦ : ٤ – ٦؛ ١٠ : ١٢؛ ١٢ : ٧). هذه اللفظة التي لا نقدر على ترجمتها بسبب غناها، تشير إلى التضامن والأمانة والحب والرحمة... ويتأسف هوشع على غياب «الحسد» من اسرائيل (٤ : ١) ويطالب بها باسم الرب (٦ : ٦) ويعد بها يوم يلتقي الرب بشعبه من جديد (٢ : ٣١).

رابعًا: العودة الى التقاليد

هذا النبي صاحب العاطفة العميقة والحياة الحميمة يعرف الأحداث التي تحصل في أيامه كما يعرف ماضي شعبه. وهو يعود مرارًا إلى التقاليد التي عاش منها إسرائيل حتى الآن والتي يجب عليه أن يحافظ عليها في حياته. يلمّح هوشع بوضوح إلى الخروج وإلى مقدمة الوصايا العشر (١٢ : ١٠؛ ١٣ : ٤؛ رج ٢ : ١٧؛ ١١ : ١). ويذكر العهد الذي يربط يهوه بإسرائيل (١ : ٩؛ ٦ : ٧؛ ٨ : ١)، ويُشير إلى موسى الذي به أصعد الله شعبه خارج مصر (١٢ : ١٤ – ١٥). موسى هو غير يعقوب. يعقوب هو ذلك الغاش والمُغتصب الذي نجد موقفه المُلتبس عند أبنائه (١٢ : ٣ – ٥، ١٣). وهكذا يكشف النبي في الوقت عينه أن الأزمة التي يمرّ فيها شعب إسرائيل في القرن ٨ تعود إلى أصول شعب الرب.

خامسًا: اعلان الدينونة

وأعلن هوشع دينونة الله وحُكمه على شعبه، وهذا يظهر في الكوارث الطبيعية (٢ : ١١ – ١٤؛ ٤ : ٣؛ ٥ : ٧) أو في النكبات العسكرية (١ : ٥؛ ٧ : ١٦؛ ٨ : ٣؛ ١٠ : ١٤ – ١٥). فبنو اسرائيل استسلموا إلى الفوضى والفساد (ف ٧ – ٨) فزرعوا الهواء ليحصدوا العاصفة (٨ : ٧؛ رج أي ٤ : ٧؛ أم ٢٢ : ٨). إنهم شعب عاقر وفاسد (٩ : ١٠؛ ١٠ : ١ – ٥؛ ١٣ : ١ – ٣، ٤ – ٨)، شعب يسير إلى حتفه: كُرِّس ابناؤه للقتل (٩ : ١٢ – ١٣)، وحُكم على نسائه بأن يبقين عواقر (٩ : ١٤)، أو بان يطرّحن أولادهنّ، أو بأن تُبقر بطونهنّ ويُسحق أطفالهنّ (١٤ : ١). إن «مثوى الأموات» (الشيول) الهائل يستعد لاستقبال أهل السامرة كلّهم لأن الرب صار منذ الآن بلا شفقة على المُتمرّدين (١٣ : ١٤ – ١٤ : ١).

سادسًا: آخر كلمة في الله هي الحب

غير أن إسرائيل لا يتعامل مع القدر الأعمى، بل مع إله حي يمزّق قلبَه موقفُ شعبه. فيهوه يبقى حائرًا أمام خفة التوبة عند شعبه (٦ : ٤). انه مضطرب بسبب جحود أخصائه ونكرانهم له. ولكنه ليس انسانًا يسود عليه الغضب، وهو لا يرتضي بأن يعامل إسرائيل

بقسوة فيزيله كما أزال الممالك الشريرة. ويكشف هوشع عن الصراع الذي يتحرّك في قلب الرب وعن العودة إلى الغفران الذي يفرضه على نفسه. فرأفته ستتغلّب على حبه المجروح وهو لن ينتقم. وهنا يتلفّظ النبي بأدهش كلمات قرأناها في التوراة: «لن أترك حدة غضبي تسير مسارها ولن أعود أخرب افرائيم. فأنا إله لا انسان، أنا القدوس في وسطك» (١١: ٩).

إذا كان إسرائيل لا يزال حيًا، فهذا يعود إلى قداسة الله. فخلاصه يرتكز في النهاية على هذه القداسة. لشعب إسرائيل مستقبل أمامه رغم التأديب الذي استحقته له الخيانة ونكران الجميل. فالهه هو الله وهو لا يتصرّف كما تتصرّف الخلائق. ويشير ف ١٤ إلى المغفرة والشفاء. وهكذا سيزهر الشعب كالسوسن ويكون بهاؤه كبهاء الزيتون (١٤: ٥ - ٨).

يبدأ خبر يهوه و إسرائيل بشكل لقاء حب وينتهي بتذكّر اللقاء المثمر بين الله وشعبه. إله هوشع هو إله حب. قال الكلمة الأولى في هذه المغامرة (له المبادرة). وستكون له الكلمة الأخيرة.

٣ - تفاسير زواج هوشع

إن معطيات هو ١ - ٣ فتحت الطريق أمام افتراضات مختلفة.

الأوّل: زواج النبي خدعة أدبية أفاد منها هوشع ليصوّر عن طريق الاستعارة علاقة الله بشعبه. وقد قال ايرونيموس مفسّر الشعبية اللاتينية: كل هذا تمّ في الرؤيا.

الثاني: تزوّج هوشع على التوالي امرأتين وكانت جومر احداهما (ف ١). ولكن هذين الزواجين لا يفيداننا كمثل لخبر الزواج بين الله وشعبه.

فالنص البيبلي يستند إلى اختبار تعيس لهوشع الذي خانته جومر فاكتشف مأساته ودعوته (ف ١). غفر للمخطئة بعد زمن من المحنة، كما غفر الرب لشعبه (ف ٣). عاقب الرب الخائنة، ولكنه أراد من خلال عقابه أن يعود إلى وضع طبيعي بينه وبين أخصائه (ف ٢).

الثالث: يتعلّق ف ١ و ٣ بالحدث عينه ويوردانه بطريقة مختلفة: ليست جومر زانية مبتذلة، بل هي تشارك في طقوس تستعمل البغاء المكرس وترتبط بالعبادات الزراعية في

كنعان. وهكذا كشف هوشع بعمله إلى أي حدّ وصل التلفيق في شعب إسرائيل، وكيف يحارب الرب هذا التلفيق.

ونورد هنا نصا من رمزية الزواج. إن رمزية الزواج موضوع محبّب إلى العالم النبوي. فهو يعطي الماضي قيمته. والخبر النبوي عن حب الله وشعبه له مدلول واضح يفهمه السامعون من دون صعوبة ومن دون الحاجة إلى تفسير وتأويل. فكل فترة من فترات الحب توافق فترة من التاريخ. فزمن الحب المؤثر، زمن الخطوبة والزواج وأول لقاء زواجي، كل هذا قد تمّ في البرية، وقبل الدخول إلى أرض كنعان.

وفي هذا الاتحاد الحالي تبقى معايير الحب هي هي كما في الماضي. فمملكة إسرائيل أعطت في صباها شهادة حب لا تمحى حتى وثقت بالله فتبعته في البرية وتركته يقود مسيرتها. ويجب أن تحرك إسرائيلَ ثقةٌ مماثلة في تاريخه الحالي ليستعد لمواجهة وحي جديد من عند الله. ومن خلال الماضي والحاضر، يُلقي الرمزُ الزواجي ظلّه على المستقبل. فبقدر ما تكون الخيانة معاشة وبقدر ما نحس بها، نتجاوزها بطرق مختلفة.

وقد يعني انحلال الأزمة واقع الزوجين. فقد يُقطع الرباطُ الزواجي بالطلاق. ولكن الأنبياء يذكرون هذا الافتراض لكي يرفضوه حالا. فلا شيء يدمّر الحب بين الله وشعبه. وان كان هناك من انفصال فهو انفصال مؤقت. والمصالحة ممكنة دوما. فاذا كان التاريخ حقا عمل الله، فيجب أن يصل إلى نهاية كاملة. وان كان هناك من أحداث، فيجب أن تُبتلع إما بتوبة عميقة تُصلح أخطاء الماضي وإما يتدخّل مجاني من قبل الله.

٤ - النبي والروح الدينية المعاصرة

أ - يهوه ضد بعل

المسألة الكبرى بالنسبة إلى هوشع هي ما يسمّيه الاختصاصيون الصراع بين اليهوية والبعلية أي عبادة يهوه وتقاليده وعبادة البعل مع فروضها الطقسية والاخلاقية.

فالاسم «بعل» هو أولاً اسم جنس. يدل على المالك والسيد والزوج. ثم صار اسم علم فدل على إله تختلف سماته من بلد إلى آخر. ولكنه بطريقة عامة مثل هدد: إنه إله العاصفة: حضوره يؤمّن الخصب للحقول والمواشي (وحتى الانسان)، وغيابه يسبّب

الجفاف والعقم. وقد كشفت نصوص أوغاريت (راس شمرا، في شمال سورية) دور ومميّزات بعل الاله العظيم الذي يبدو فاعلاً بصورة خاصة والذي نجد بعض ملامحه في نصوص العهد القديم. فالعهد القديم يعرف البعل في صيغة المفرد أو الجمع (١ مل ١٨: ٢١، ٢٦؛ هو ٢: ١٠؛ ١٣: ١، أو الجمع، ١ مل ١٨: ١٨؛ هو ١٥: ١٩؛ ١١: ٤: بعليم أي أبعال). وهناك أسماء أماكن (بعل فغور، بعل حاصور، بعل حرمون) تدلّ على أن شعب كنعان اعتاد أن يكثر من الآلهه المحلية ليؤمن دوام الحياة وتجديدها.

وان التنقيبات التي بدأت منذ سنة ١٩٢٩ على موقع أوغاريت قد أبرزت وثائق أدبية وفنية غنية: نصب بعل مع الصاعقة، نصوص دينية يكون بعل بطلها: بعل والبحر (يم)، بعل وعناة، قصر بعل، بعل والموت (موت)، بعل والعجلة.

ولا تبدأ المزاحمة بين يهوه وبعل ولا تنتهي في القرن ٨. فكل واحد يعرف مشهد الكرمل حيث واجه إيليا (ممثل يهوه) أنبياء بعل (كانوا ٤٥١) وانتصر عليهم (١ مل ١٨). وبدأت حينذاك حرب مكشوفة مع خلفية سياسية (١ مل ١٦: ٣١ – ٣٣). يجب أن نعرف من هو الاله الحقيقي في إسرائيل: يهوه اله الآباء والذي حرّر بني إسرائيل من عبودية المصريين، أو بعل الذي تسنده الملكة ايزابيل ابنة رئيس الكهنة، والملك في فينيقية. فوراء بعل الذي يحاول أن يفرض عبادته على جبل الكرمل، يختفي ملقارت اله صور المدينة البحرية الكبيرة. إنتصر إيليا انتصارًا باهرًا ولكنه لم يسوِّ المشكلة.

واصطدم هوشع بصعوبة أكبر، لأنه يحارب بعلية منتشرة بين الشعب وحاضرة حتى في الاوساط اليهوية. فعليه أن يحسب الحساب لا لخصم معروف، بل لعقيلة كنعانية تهدّد عبادة يهوه في أسسها.

ولا ينحصر الصراع بين يهوه والبعليم في القرنين ٩ و ٨. فهو يرافق تاريخ إسرائيل في كنعان. فقد عرف الشعب فترات صعبة بل مأساوية، دفعت إلى تجديد العبادات الزراعية مع ممارسات مذمومة ومشينة. خسر الشعب ثقته بيهوه، وبحث لدى الالهة المحلية عن عون في شقاء هذا الزمان. تلك ستكون حالة الشعب في السنوات الأخيرة من مملكة يهوذا، خلال المنفى وبعده (إر ٧: ٢٩ ي؛ ١٩: ١ ي؛ حز ٨: ١ ي؛ ١٦: ١ ي؛ أش ٥٧: ١ ي؛ ٦٥: ١ ي).

ب – سيطرة بعل على عبادة يهوه

ونحن نشهد سيطرة البعلية على اليهوية، سيطرة اتخذت شكلين: في شكل أوّل، عُرف يهوه على أنه إله إسرائيل، ولكن ملامحه الخاصة أمّحت على حساب ايديولوجيا وطقوس جاءت من عبادة إله العاصفة والخصب. وفي شكل ثان، ظلّ يهوه إله الآباء الذي يُعبَد، ولكن تكاثرت المعابد المحلية المكرسة لبعل مع الطقوس الزراعية التي تتضمّنها. عاش إسرائيل تلفيقًا دينيًا هو نتيجة تلفيق سياسي فرضه داود وسليمان يوم أدخلا في شعب الله السكان الكنعانيين الذين بقوا في البلاد (١ مل ٤: ١ – ٥: ٨؛ ٩: ١٠ – ٢٨). وكان هذا التيار قويًا إلى حد ظهر فيه يهوه لبعض الإسرائيليين على انه اله الماضي الذي قام بأعمال عظيمة لا في كنعان بل خارج أرض كنعان. يهوه نشيط في مصر وسيناء أو في البرية، ولكنه غريب على أرض كنعان حيث الخصب يرتبط أولاً بقوى الحياة التي تقيم فيها منذ زمن بعيد. فالشعب لا يظن انه يخون الهه حين يذكر مآثره ويعترف في الوقت نفسه بسلطة أكيدة لبعل المحلي، حين يقسم حياته الدينية بين اله الآباء والبعل الذي يؤمن له القمح والكتان والزيت، يؤمّن له كل ما هو ضروري لحياته.

ويرافق هذا الموقف أعياد يُمارَس فيها البغاء المقدس على نطاق واسع. يقتدي المؤمن باتحاد الاله والالاهة (بعل وعناة في أوغاريت، بعل وعشتاروت حسب التعبير التوراتي)، وهذا الاتحاد يتيح للحياة بأن تتجدّد. وكانت طقوس مجونية تنشّط خصب الحقول والحيوان والانسان. يصوّر هوشع أحد هذه المشاهد على قمة التلال وفي ظل الأشجار. كل واحد يذهب إلى حدة بعد أن شرب ما شرب، يذهب مع «بغية مكرسة» أو يدعو بناته وكناته إلى الزنى (٤: ١١ – ١٤). اذًا يستسلم إسرائيل لسحر هذه الطقوس ويصبح أعمى فلا يرى فيها شرًّا. فجاء تدخّل هوشع وعمله النبوي الذي أتمه حين تزوج جومر، ليجعل بعضهم يفتح عينيه. وان اتهام النبي العاطفي يجد مكانه في هذه الخلفيّة التي فيها تفسد عبادة «الحياة» (على الطريقة الكنعانية) الضمائر والقلوب. إنجرّ إسرائيل إلى «البعلية» وهو سيخسر جسده ونفسه.

ج – هوشع بين تلفيق الاولين واصولية الآخرين

ويعارض التلفيقَ الذي أخذ به مجمل الاسرائيليين موقفٌ جذري من الريكابيين (إر ٣٥) الذين يحاولون بأمانتهم ليهوه أن يبعدوا كل ما يشوّه تقاليد أجدادهم. وهكذا امتنعوا عن زرع الكرمة، عن بناء البيوت، عن زرع الحبوب ونصب الأشجار المُثمرة (إر

١٥ :٦). هم يعيشون تحت الخيام (إر ٣٥:٧، ١٠) كما فعل أجدادهم في أيام البرية، ويرفضون اطلاقًا الوضع الجديد الذي يوجد فيه شعب الرب فيدلون على اصولية متطرفة يفتخرون بها (إر ٣٥:٨ – ١٠). يعيشون في كنعان وكأنهم لا يعيشون فيها.

أما هوشع فيتبع طريقًا آخر بين مساومات أكثرية الاسرائيليين ورفض الأقلية الأصولية لأي اتصال بالأرض، هذه الأرض التي وعد بها الرب الآباء ونسلهم، فأعلن ان إله البرية هو أيضاً الاله الذي يحيي أرض كنعان وسكانها. فهو وهو وحده يؤمّن لاسرائيل الخيرات المادية الضرورية لوجوده (٢:١٠ – ١١).

ويشجب هوشع عالمًا جنسيًا ملتبسًا. اذ يعتبر انه يساعد على تجدّد الحياة، فهو يسمح للغريزة الجنسية أن تنفلت من قيودها من أجل دمار الشعب.

ويكشف النبي أخيرًا، من خلال مغامرته الشخصية مع جومر، أن يهوه هو اله حب: فمن خلال العقاب الذي يرسله والذي هدفه أن يُعيد اسرائيل إلى الهه، يعد أخصّاءه بخطبة جديدة تتم في البر والرحمة والحق (٢:٢١ – ٢٢). وهكذا انقلبت الأمور انقلابًا غريبًا: كان الحب يهدّد وجود إسرائيل تهديدًا خطيرًا، لأنه سببُ فساد وشذوذ وسط الاسرائيليين المُعاصرين لهوشع، فصار في تعليم النبي عربون مستقبل شعب يهوه. وهو يعبّر عن ذاته في موقف اله اسرائيل الذي يبقى أمينًا لشعبه رغم خياناته. بعد هذا، صار حب الله الذي عرفه هوشع صورة عمّا يمكن أن يكونه الحب البشري.

د – ماذا يفعل هوشع ليحارب «البعلية»؟

هذا هو الهدف الذي وضعه هوشع أمام عينيه: كن يهويًا صريحًا وسط حضارة زراعية. لأجل هذا، لم يلجأ إلى العنف مثل ايليا، ولا إلى المبادئ الاصلاحية مثل الريكابيين وأصحاب ياهو. بل عمل حسب منهج يقوم بأن نتّخذ على عاتقنا الشر حتى نشفيه. نزل هوشع في «حلبة» البعلية (ديانة بعل) ووسّخ يديه، وانخرط في العمل... يوم كان نبيًا، جاءه أمر سرّي من الله بأن يتزوج مثل هذا الزواج المريب. يوم كان رجلَ الله على الأرض، وجب عليه أن يصوّر أعمق وجهات حياة الله: عليه أن يعيش سطرة بعل، واذ يعيشها ينزع منها قوتها الهدّامة ووجهتها اللاأخلاقية. ان لله زوجة، ولكن هذه الزوجة ليست الاهة كما في السُطر، انها شعب اسرائيل بمجمله. ولكن الشعب ظهر في هذا الزواج

زوجًا غير أهل بربه، ولهذا سيتبع هذا الزواجَ انفصالٌ سيتبعه زواج جديد. غير ان العودة التي تتبع الانفصال لن تكون نتيجة حركة دورية (تتكرّر مرّة كل سنة كما في الميتولوجيا)، بل خلقا جديدًا. يمكننا القول إن هوشع أُخضع الطقس الكنعاني إلى تحولين اثنين: من جهة، نقله من نطاق الطبيعة إلى نطاق التاريخ، وحوّل ظاهرة فصولية (فصول السنة) إلى حدث فريد. ومن جهة ثانية، حمل إليه وجهًا باطنيًا فأظهر ان الحب لا يكون حقيقيًا إلا اذا استند إلى وحدة ارادتين (كم نحن بعيدون عن الميتولوجيا). وهكذا نشهد على الغاء السطر بتجاوزها.

ينتقد هوشع تأثير كنعان على شعائر العبادة، ولكنه يحتفظ بعناصر ايجابية فيعيد تقييمها في مناخ يهوي صريح. وهكذا يصبح طقس الزواج المكرّس تعبيرًا عن التاريخ. وهذا الاكتشاف أعطى توجيهًا جديدًا لكل التقليد اليهودي والمسيحي.

وأخيرًا وجد هوشع في الديانة الكنعانية صورًا عديدة تعبّر عن واقع حب الله: حب الزوجين أولاً، وحب الوالد لابنه (١١: ١) وحب الأم التي تمسك ابنها على صدرها (١١: ٤ - ٨).

المراجع

AMOS

AMSLER, S, *Amos, C. A. T. XI a,* Neuchatel - Paris, 1965, p. 157 – 247.

Amos, Prophète de la onzième heure, T. Z. 21 (1965) p. 318 – 328.

Amos et les droit de l'homme dans «de la Torah au Messie» Mélanges H. Cazelles, Paris, 1981, p. 181 – 187.

ANDERSEN, F. I. – FREEDMANN, D. N, *Amos: A New Translation With* Intr and Com (AB 24 A) New - York, 1989.

ASURMENDI, J, *Amos et Osée,* CE 64, Paris, 1988.

BARSTAD, H. M, *The Religious Polemics of Amos S. V. T.,* XXXIV, Leiden, 1984.

BARTON, J, *Amos, Oracles against the Nations,* Cambridge, 1980.

CLEMENTS, R, *When God's Patience out: The Truth of Amos for Today (Living word series)* Nottingham, 1988.

DELCOR, M, *Amos, B. P. C. VIII / 1,* Paris 1961, p. 175 – 238.

DOORLY, W. J, *Prophet of Justice,* Mahwah, 1990.

HAYES, J. H, *Amos, The Eight Centuury Prophet: His Times & His Preaching,* Nashville, 1989.

HUBBARD, D. A, *Joel and Amos. An Introduction & Commentary (Tyndale O. T. C.)* Leicester, 1989.

KING, P. J, *Amos, Hosea, Micah. An Archaeological Commentary,* Philadephia, 1988.

RUDOLPH, W, *Joel, Amos, Obadja, Jona, K. A. T. XII / 1,* Gütersloh, 1971.

MARTIN - ACHARD, R, *Amos, l'homme, le prophète, l'influence,* Genève, 1984.

MAYS, J. L, *Amos, O. T. L.,* London, 1969.

MONLOUBOU, L, *Amos, S. D. B. VIII* (Paris, 1972) col 706 – 724.

NEHER, A, *Amos. Contribution à L'étude du prophétisme,* Paris, 1950, 1981 (2° éd).

SMITH, G. V, *Amos. A Commentary (5 LBI),* Grand Rapids, 1988.

SOGGIN, J. A, *The Prophet Amos,* London, 1987.

WOLFF, H. W, *L'enracinement spirituel d'Amos,* Genève, 1974.

Dodekapropheton 2, Joel, Amos, B. K. XIV / 2, Neukirchen, 1969; 1975 (3° éd).

Joel and Amos. A Commentary on the Books of Prophets, Hermeneia, Philadelphie, 1977.

OSEE

ANDERSEN, Fr. – FREEDMANN, D. N, *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentray,* AB, New - York, 1980.

BEEBY, H. D, *Grace Abounding: A Commentray on the Book of Hosea (I. T. C.)* Grand Rapids, 1989.

DANIELS, D. R, *Hosea and Salvation History.* Berlin, 1990.

DEISSLER, A, *Osée, S. D. B. VI* col 926 – 940.

GELIN, A, *Osée, C. A. T. XI a,* Genève, 1982, p. 9 – 98.

L'Héritage cananéen dans le livre d'Osée in RHPR 43 (1963) p. 250 – 259.

JEREMIAS, J, *Der Prophet Hozea, ATD 24 / 1,* Güttingen, 1983.

McKEATING, H, *Amos, Hosea, Micah, C. B. C.*, Cambridge, 1971.

MAYS, J. L, *Hosea. A Commentary*, London, 1969.

MYERS, J. M, *Tha Layman's Bible Commentary 14/1*, Richmond, Virginia, 1970.

RUDOLPH, W, *Hosea, K. A. T. XIII, 1*, Gütersloh, 1966.

STUART, D, *Hosea - Jonah (W. B. T.)* Dallas, 1989.

WOLFF, H, *Dodekapropheton 1 Hosea, BK XIV / 1*, Neukirchen, 1965 (2° éd).

Hosea. A Commentary on the Book of the prophet, Hermeneia, Philadelphie, 1974.

الفصل السادس عشر

أشعيا

كتاب أشعيا كتاب يجمع ستة وستين فصلاً وهي على ما يبدو تعود إلى أزمنة متعدّدة، وقد دوّنتها أيدٍ مختلفة، أو بالأحرى دوّنتها يد واحدة وجاء بعد أشعيا من نقّح النصّ الأوّل وكيّفه حسب الظروف الجديدة. ولكن سواء كان المؤلّف واحدًا أم كثيرين، فالكتاب واحد بمواضيعه التي تمتدّ على أجيال من الزمن.

دوّن القسم الأوّل من الكتاب في القرن الثامن، ولكنّنا ننتقل مع ف ٤٠ إلى زمن الجلاء في القرن السادس فلا نعود نذكر اسم أشعيا، وتحلّ بابل محلّ أشور، وكورش محلّ نبوكد نصّر. ونتحدّث عن قسم ثالث من الكتاب اعتاد الشرّاح أن يسمّوه أشعيا الثالث، ينقلنا إلى زمن الرجوع من الجلاء بعد سنة ٥٣٨ ق م.

١ – تصميم الكتاب

أ – القسم الأوّل ف ١ – ٣٩

– قرار اتّهام ليهوذا (ف ١) وأورشليم مركز العالم الديني حيث تدبّ الفوضى الدينية والأخلاقية (ف ٢ – ٣). ويتحدّث النبي عن المصير المجيد الذي ينتظر الناجين من صهيون، ثمّ ينشد الكرمة ويعلن العقاب الآتي بشكل اجتياح أشوري على البلاد (ف ٤ – ٥).

– دعوة أشعيا ودورة عمّانوئيل (ف ٦ – ١٢). نتعرّف إلى دعوة أشعيا (ف ٦) وننتقل إلى دورة عمّانوئيل: سقوط أرام وإفرائيم، علامة عمّانوئيل، الولد المعجزة، الاجتياح الأشوري والضيق الذي يحلّ بالبلاد مع الحكم على السامرة ومملكة إفرائيم (ف ٧ – ٩). وبعد لعنة على قضاة السوء، يتوجّه النبي إلى أشور المتكبرة التي ستنتهي إلى الفشل (ف ١٠). أمّا البقية الباقية فتخلص، والمنفيّون سيعودون ويكون لهم ملك عادل (ف ١١ – ١٢).

– أقوال على الأمم (ف ١٣ – ٢٣). قول على بابل: ستُعاقَب وتدمَّر وينزل ملكها إلى الجحيم ويعود المنفيّون (١٣ : ١ – ١٤ : ٢٣). قول على أشور (١٤ : ٢٤ – ٢٧) وتنبيه إلى الفلسطيين (١٤ : ٢٨ – ٣٢). قول على موآب وما سيحلّ بها (ف ١٥ – ١٦). قول على دمشق وإفرائيم (١٧ : ١ – ٦)، ثمّ أقوال مختلفة عن عبادة الأوثان ودمار المجتاحين للبلاد (ف ١٧ : ٧ – ١٤). قول على كوش (١٨ : ١ – ٧)، قول على مصر التي ستُعاقَب وترجع إلى الرب مع أشور، التي ستُقلب مع كوش (ف ١٩ – ٢٠). قول على سقوط بابل (٢١ : ١ – ١٠)، على أدوم (٢١ : ١١ – ١٢)، على القبائل العربية (٢٢ : ١٣ – ١٧) على أورشليم (٢٢ : ١١ – ١٤)، ضد شبنا، جليس الملك (٢٢ : ١٥ – ٢٥)، وعلى صور (ف ٢٣).

– رؤيا أشعيا (ف ٢٤ – ٢٧). الرب يجتاح الأرض فيرتفع نشيد الشكر (٢٤ : ١ – ٢٥ : ٥)، الرب سيسحق موآب في اخر الزمن فيرتفع نشيد شكر (٢٥ : ٦ – ٢٦ : ١٩). الرب سيعاقب سكّان الأرض ولاويتان ويجمع شعبه ويهتمّ به كالكرّام بكرمه (٢٦ : ٢٠ – ٢٧ : ١٣).

– مجموعة عناصر مختلفة (ف ٢٨ – ٣٣). يتحدّث أشعيا عن سقوط السامرة وعلى الكهنة (الأنبياء) وعن المعاهدات الباطلة، ويورد مثل الحارث (ف ٢٨). يتحدّث عن حصار اريئيل (أي أورشليم) ونجاتها، عن عمى الشعب بديانته الخارجية، عن السياسات، ويفتح أمام شعبه أبواب الخلاص (ف ٢٩). ما قيمة العودة إلى مصر؟ لا شيء. الرب سيعاقب شعبه الخاطئ، ولكنّه يندم فيرحم أورشليم ويعاقب الأمم ولا سيّمَا أشور. فما قيمة معاهدة مع مصر والرب سيدافع عن شعبه بوجه أشور (ف ٣٠ – ٣١) ويرسل ملكًا عادلاً فتعمّ العدالة والسلام (ف ٣٢)؟ ويحلّ الضيق، فترتفع صلاة النبي طالبة عون الله، فيرى النبي مجد صهيون العتيد (ف ٣٣).

– عقاب الأمم ونجاة شعب إسرائيل (ف ٣٤ – ٣٥). سيعاقب الله الأمم المرموز عنها بموآب (ف ٢٤)، وينجّي شعب إسرائيل ويجعله في السعادة (ف ٣٥).

– تدخّل أشعيا الاخير (ف ٣٦ – ٣٩). اجتاح سنحاريب البلاد فنجح في يهوذا وفشل أمام أورشليم. تدخّل أشعيا فنجت أورشليم (ف ٣٦ – ٣٧) ومرض حزقيا فأنبأه أشعيا بالشفاء وأعطاه علامة على ذلك. حينئذ أنشد حزقيا نشيد شكر لشفائه (ف ٣٨). وينتهي هذا القسم بتنبيه أشعيا لحزقيا لأنّه أرى رسل مروداك بلادان خزائن قصره والهيكل (ف ٣٩).

ب – القسم الثاني ف ٤٠ – ٥٠

الله القدير والأمين لكلمته سيخلّص شعبه ويردّه إلى بلاده: اعلان، هيّئوا طريق الرب. هذا إلهك يا صهيون وهو الإله القدير العظيم. اتركي الأصنام وثقوا بالله (ف ٤٠).

الله دعا كورش ليحرّر شعبه، فهو سيّد الأحداث وقد هيّأ كورش لهذا النصر العظيم. فلينتظر بنو إسرائيل رجوعًا عجيبًا (ف ٤١).

نشيد عبد يهوه الأوّل: هوذا عبدي الذي أعضده (ف ٤٢).

الرب وحده سيّد الأحداث، وسيعمل فيدمّر بابل ويهيئ لشعبه خروجًا جديدًا. شعب إسرائيل شعب أصمّ وأعمى، ولكنّ الله يحميه ويذكّره بعقوقه، بل يخلّصه ويدعوه إلى نشيد شكر على الخلاص الذي تمّ (ف ٤٢ – ٤٣).

مجموعة عناصر تدور حول شخص كورش وحول سقوط بابل: حلول الروح، الرب وحده الإله وهو يدعو شعبه إلى التوبة وسيفديهم بواسطة أداته كورش. وعدَ الله ومواعيده واضحة: ستسقط بابل وسيسقط معها آلهتها بفضل كورش. فليستعدّ الشعب للرجوع (ف ٤٤ – ٤٨).

نشيد عبد يهوه الثاني: الرب دعاني من بطن أمّي (٤٩: ١ – ٩ أ).

سيكون رجوع المنفيين مجيدًا، فيُعاد بناء صهيون وتُسكن (٤٩: ٩ ب – ٥٠: ٣).

نشيد عبد يهوه الثالث: اعطاني السيّد الرب لسان التلاميذ (٥٠: ٤ – ١١).

نشيد عبد يهوه الرابع: هوذا عبدي يرتفع (٥٢: ١٣ – ٥٣: ١٢).

نظرة إلى المستقبل: أورشليم العتيدة (ف ٥٤) والخلاص الآتي (ف ٥٥).

ج - القسم الثالث ف ٥٦ - ٦٦

مواعيد الله للغرباء والخصيان، وقوله على الرعاة الأشرار (ف ٥٦)، وعلى العبادات الوثنية (ف ٥٧).

الصوم الحقيقي (ف ٥٨) والتوبة التي تحصل على الخلاص (ف ٥٩).

مجد أورشليم العتيدة (ف ٦٠)، مسيح الرب وصهيون الجديدة: أجل، جاءت البشرى واقترب الخلاص (ف ٦١ - ٦٢).

دعوة إلى الرب المخلّص لينتقم من أدوم (ف ٦٣ - ٦٤) وقول ضدّ عبادة الأوثان. لما يكون مصير الأشرار والأخيار حين تأتي السماء الجديدة والأرض الجديدة (ف ٦٥)؟

العبادة الروحية والخلاص القريب وسعادة الشعب المختار (ف ٦٦).

٢ - أشعيا

كل ما نعرفه عن أشعيا نقرأه في الكتاب المنسوب إليه. أمّا ما ورد في ٢ أخ ٢٦: ٢٢؛ ٣٢: ٣٢، فلم يَبقَ منه أثر، كما لا نستطيع الإفادة من كتابين منحولين هما: استشهاد أشعيا، صعود أشعيا.

اسمه يشعيا أو يشعيهو أي الرب يخلّص وهو ابن آموص. يشير تلمود بابل أنّه كان من عائلة ملكية، ولكنّنا لا نستطيع أن نأخذ بهذا القول ولا أن ننكره. غير أن أشعيا انتمى في أيّ حال إلى العائلات الرفيعة في العاصمة فبدا مرتاحًا في علاقاته مع العظماء. أقام في الأحياء الغنية، فاستطاع أن يلاحظ النساء المتأنّقات ومشيتهنّ المصطنعة ونظراتهنّ المثيرة (٣: ١٦ - ٢٤). كان أشعيا من المثقّفين، فأظهر معرفة بتاريخ بلاده وامتلاكًا للغة. هو ابن المدينة، وهو بذلك يفترق عن عاموس وميخا. أقام في أورشليم المدينة التي أحبّ بكل جوارحه ورأى فيها قلب العالم الديني في الآتي من الأيّام (٢: ١ - ٣).

كان حادّ الطباع، صاحب عزم وشجاعة، وهو يعبّر عن نفسه في خبر رؤياه الأولى. قال الرب: من أرسل ومن يذهب باسمنا؟ قال أشعيا: ها أنا فأرسلني (٦: ٨). قدّم نفسه

بكلّيتها لخدمة الرب، ولم يتأخّر يومًا عن هذه الخدمة، كما لم تخمد شجاعته ولم يضعف صفاء نظره. إليه سيعود الشعب والملك في الساعات الحرجة (٧: ٣ ي؛ ٣٧: ١ ي) أو الظروف الصعبة (٣٩: ٣ – ٧).

أرسل الربُ أشعيا، فقام أشعيا بالمهمّة بشجاعة وأمانة دائمة. ما عاد مُلكًا لنفسه بعد أن التزم بكلّيته في خدمة الرب. ولداه علامة وآية في أرض إسرائيل (٨: ١٨): اسم الأوّل: يقية تعود (٧: ٣). واسم الثاني: سلب سريع نهب قريب. بل سيكون هو علامة لشعبه فيسير عاريًا وحافيًا في شوارع أورشليم ثلاث سنين ليدلّ على مصير كوش ومصر (٨: ٣). ظلّ أربعين سنة شاهدًا أمام شعبه وحاملاً كلمة ربّه، فلم تخمد همّته أمام لامبالاة الناس وعداوتهم وهزء المستهزئين (٥: ١٩؛ ٢٨: ٩ ي؛ ٣٠: ٩ ي).

هذا النبي الذي رأى بقدرة روحية الأيّام الأخيرة وعزّى النائحين في صهيون (سي ٤٨: ٢٤) سينهي حياته قتلاً في أيّام الملك منسّى بن حزقيا (رج ٢ مل ٢١: ١٦). يقول التقليد إنّه نُشر، وإليه تشير الرسالة إلى العبرانيين حين تقول: «بعضهم نشروا» (عب ١١: ٣٧).

٣ – أشعيا وعصره أي التاريخ في القرن الثامن

وقبل أن نتوقّف على نشاط النبي أشعيا، نتعرّف إلى الزمن الذي عاش فيه، لأنّ كلامه يرتبط بالتاريخ الذي عايشه.

أ – مصر

ماذا نعرف عن حالة مصر في القرن الثامن وهو الوقت الذي نشط فيه أشعيا؟ لا نعرف الشيء الكثير. انقسمت البلاد منذ زمن بعيد وما استطاع رئيس أو ملك أن يثبّت سلطانه. في القسم الشرقي من الدلتا كانت السلالة الليبية تتخبّط في صراعات داخلية. في الجنوب بدأ النوبيون (أو الكوشيون) تنظيم صفوفهم. وبعد سنة ٧٣٠، توصل بيانكي إلى توحيد البلاد رغم وجود مزاحمه الرئيسي تفنخت. في الغرب أسّسَ تفنخت السلالة الرابعة والعشرين، وحارب القبائل العربية، ولكنّه لم يتدخّل في منطقة فلسطين ولبنان

وسورية. ومع أنّ مصر كانت ضعيفة فقد ظلّ تأثيرها قويًّا في هذه البلدان التي كانت تتطلّع إليها لتجد فيها عونًا على قوّة أشور. أمّا النبي أشعيا، فسيحارب بكلّ قواه سياسة موالية لمصر انتهجها مستشارو حزقيا.

ب – أشور

في القرن الثامن، ولاسيّما في القسم الثاني منه، بدأت مملكة أشور تتقوّى. ففي بداية القرن الثامن جرّد هدد نيراري الثالث سلسلة من الحملات فأجبر كل ممالك المنطقة فدفعت له الجزية بما فيها دمشق التي قاومت طويلاً ثم خضعت. دفعُ الجزية علامة الخضوع، وهذا ما فعله يوآش ملك إسرائيل، كما فعل قبله ياهو الذي دفع الجزية لشلمنصّر الثالث.

بعد هدد نيراري الثالث، عرفت أشور سباتًا عميقًا، فضعفت السلطة المركزية أمام الأشراف والعظماء وما استطاعت أن تواجه المشاكل. ولكنّ تبدّلت الأمور بعد سنة ٧٤٥، حين اعتلى العرش الثالث الذي نظّم جيشًا دائمًا. ما عاد يكتفي كأسلافه ببعض حملات من أجل السلب، بل أخذ يحتل البلدان ويقيم فيها ويسبي أهلها. ولكنه ما إن اعتلى تجلت فلاسر العرش، حتّى واجه الصعوبات في الشرق وفي الغرب. فنزل باتّجاه سورية والغرب فأخضع جميع الممالك، فدفع الملوك الجزية ومنهم مناحيم ملك إسرائيل.

واشتدّ ضغط أشور على البلاد بعد السنة ٧٣٤، فجرّدت مدّة ثلاث سنوات حملات متوالية لتقمع ثورة دمشق والسامرة وتمدّ يد العون للملك يهوذا. تقلّصت مملكة إسرائيل ودفعت مملكة يهوذا جزية باهظة لتعبّر عن شكرها للعون الذي حصلت عليه حين أرادت دمشق والسامرة أن تدخلاها في حلف معهما غصبًا عنها.

وتوسّعت أشور وامتدّت. وفي سنة ٧٢٢، استولى شلمنصّر الخامس أو سرجون الثاني على السامرة، وهكذا زالت مملكة الشمال من الوجود. أمّا مملكة يهوذا فعادت أشور، فجاء سنحاريب بن سرجون وحاصر أورشليم ولم تنجُ من يده إلاّ في آخر لحظة. كان نشاط النبي قويًّا في كلّ هذه الحقبة.

ج – الأراميون والفينيقيون والفلسطيون

لعبت مملكة أرام بعاصمتها دمشق دورًا هامًّا. فهي قوّة وسطى تستطيع أن تحتلّ مكانة كبيرة حين تغيب القوى العظمى، وأن تدعو إلى الثورة حين تقوى الدول الكبرى. ظلّت عدوّة إسرائيل في القرن التاسع، ولكن تقلّصت قوّتها في أواخر القرن الثامن بسبب دخول

أشور على مسرح الأحداث. دعت أرامُ إلى الثورة على أشور سنة ٧٣٥، فزالت من الوجود ولم تعد دولة مستقلّة سنة ٧٣٢.

نذكر في فينيقية مدينتين، صور وصيدون، كانتا تشكّلان مملكتين غنيّتين بسبب اتّساع تجارتها. أمّا صور فلم يحتلّها فاتح إلى ذلك الزمان فما دفعت جزية لأحد. وفي سنة ٧٣٥ – ٧٣٤ دخلت في حلف معادٍ لأشور.

تكوّنت فلسطية من سلسلة مدن على شاطئ كنعان، أهمّها غزّة وأشقلون اللتان دخلتا في الحلف المضاد للأشوريين؛ وتليها أشدود. دخل الفلسطيون ساحل كنعان يوم جاء العبرانيّون من الشرق والجنوب. أخضعهم داود وسليمان، ولكنهم ما عتمّوا أن استعادوا استقلالهم. كانت هذه المدن مهمّة بسبب غناها، ولا سيّما بسبب وضعها الستراتيجي بين مصر وبلاد الرافدين.

ولا ننسى أدوم الرابض جنوب يهوذا. خضع ليهوذا في أيّام داود واستقلّ ثمّ عاد إلى حماية يهوذا في أيّام الملك عزيا (٧٨١ – ٧٤٠).

د – مملكة إسرائيل

مات سليمان سنة ٩٣٣، فانقسمت مملكته قسمين: مملكة إسرائيل في الشمال بعاصمتها السامرة، ومملكة يهوذا في الجنوب بعاصمتها أورشليم.

كانت أوّل أيّام مملكة السامرة مضطربة، لأنّ السياسة لم تكن مستقرّة. ولكنّها عرفت استقرارًا وازدهارًا في أيّام عمري حوالي سنة ٨٨٥. تعاهد هذا الملك مع ممالك فينيقية، فزوّج ابنه بابنة الكاهن إيتوبعل ملك صور. اتّصلت السامرة بصور فعرفت الغنى، وعرفت أيضاً الثقافة الفينيقية وديانة صور المتعبّدة لبعل. في ذلك الوقت حارب إيليّا وأليشاع هذه العبادة، وعلى ضوء كلامهما سيدوّن كتابُ الملوك أحداثَ هذا الصراع. ونشير أيضاً إلى أنّ الازدهار المادي اتّسع أيضاً في عهد يربعام الثاني في النصف الأوّل من القرن الثامن.

حكمت سلالة عمري أربعين سنة، وقلبها الوطنيون بعد أن أحسّوا بالضغط الأرامي وهجوم العبادات والعادات الأجنبية، فنقوا الديانة (قتلوا المعارضين) من كل العبادات

الغربية، وأقاموا نظامًا جديدًا بقيادة ياهو. ولكنّ القوّة الأشورية كانت على الأبواب فأجبرت ياهو على دفع الجزية لشلمنصر الثالث.

امتدّ حكم سلالة ياهو طويلاً بسبب الحالة الدولية، فعرفت مملكة إسرائيل النمّو والازدهار، وكان أعظم ملوكها في ذلك الوقت يربعام الثاني (٧٨٣ – ٧٤٨). خلال هذه الفترة التي فيها عرفت البلاد بعض الاسترخاء إذ لا قوّة عظمى تسيطر عليها، ازدهرت التجارة والصناعة، ولكن ازدادت الفوارق الاجتماعية. فقام نبي من الجنوب اسمه عاموس وأخذ يكرز في معبد بيت إيل وينتقد بقساوة التعارض بين شعائر عبادة غنيّة وظلم اجتماعي ظاهر. إنّ الحفريات الأثرية أظهرت الفرق بين الأحياء الغنية والأحياء الفقيرة في ترصة أو السامرة.

ومات يربعام وخَلفه مناحيم (٧٤٨ – ٧٣٧) الذي دفع جزية باهظة إلى تجلت فلاسر الثالث. ولكنّه قُتل لأنّه عارض الحلف المضاد لأشور. ولمّا وصل تجلت فلاسر إلى اسرائيل، خسرت مملكة الشمال القسم الأكبر من أرضها ولم يبق لها إلاّ السامرة وجبل إفرائيم. قامت ثورة في القصر أوصلت إلى الملك هوشع بن ايلة الذي خضع حالاً لأشور.

ولكنّ التبدّل في سياسة السامرة جعلها تخضع مرّة لأشورية وتثور عليها (مدفوعة بمصر)، ومرة أخرى تخضع لمصر. وهذا ما جعل نهاية مملكة الشمال قريبة. ثار هوشع فجاء الأشوريون، وسقطت السامرة وصارت مملكة إسرائيل مقاطعة أشورية.

هـ – مملكة يهوذا

في سنة ٨٣٥، أعاد يوآش بعض الهيبة إلى سلالة داود. خلفه أمصيا الذي انتصر على الأدوميين وحاول التحرّش بالسامرة فقهرته فمات مقتولاً (رج ٢ مل ١٤ : ١٩). فخلفه ابنه عزريا فبدأ بتجديد في مملكة يهوذا. كان معاصرًا ليربعام ملك إسرائيل وحكم مدّة طويلة مثله. في تلك الفترة، عرف الاقتصاد ازدهارًا ونموًّا. أمّا كتاب الملوك فلم يذكر من نشاط هذا الملك سوى أنّه استرجع ايلة (٢ مل ١٤ : ٢٢). أمّا سفر الأخبار الثاني فيطيل الحديث عن هذا الملك، ولكنّنا لا نستطيع أن نثق بأخباره. وما يمكننا القول هو أنّ عهد عزريا عرف نشاطاً حربيًا واقتصاديًا هامًّا وأنّ تأثيره كان كبيرًا.

وأصيب عزريا بالبرص في أواخر أيّامه، فأشرك ابنه يوتام في الحكم بانتظار أن يخلف الابن أباه سنة ٧٤٠. في هذا الوقت بدأ نشاط أشعيا النبوي وأطلّت أشور مع تجلت فلاسر

الثالث فخلقت مناخًا من الرعب أزال فترة الازدهار السابق. وبدأت الممالك تدفع الجزية الواحدة بعد الأخرى، ولم ينجُ إلاّ أورشليم. ولكن هل تستطيع مملكة يهوذا أن تبقى خارج الصراع (٢ مل ١٥ :٣٧)؟ فما إن بدأ أحاز حكمه، حتّى وجد نفسه أمام حلف مؤلّف من السامرة ودمشق وصور وقد أراد أن يدخله معه بالقوة. فرفض واستنجد بملك أشور الذي وصل حالاً إلى المنطقة. أمّا يهوذا فخضعت لأشورية ودفعت لها الجزية.

لم يرضَ أهل يهوذا عن سياسة أحاز الموالية لأشور (أش ٣ :١ ي؛ ٧ :١٣)، فأشركوا حزقيا بن أحاز في الحكم (سنة ٧٢٩ – ٧٢٨)، فاستقرّت الحال حتّى موت أحاز (٧١٦ – ٧١٥). فحكم حزقيا البلاد وحده بفضل شخصيّته القويّة.

في سنة ٧١٣ ثارت على أشور مدن فلسطية وممالك الجنوب ويهوذا بدفع من مصر التي استعادت بعض القوّة. ولكنّ يهوذا خرجت من التحالف، فلم يكن مصيرها كمصير أشدود سنة ٧١١. هل كان هذا الخروج نتيجة كلام أشعيا؟ الأمر معقول.

ولـمّا مات سرجون الثاني ثارت عليه البلدان الخاضعة له ومنها يهوذا. فوصل الأشوريون ودمّروا البلاد وحاصروا أورشليم فبدا وكأنّ كل شيء قد ضاع. غير أنّ أشعيا أعلن خلاص المدينة، وهذا ما حدث. فحسب الناس أنّ أورشليم مدينة لا تُغلب بفضل الرب الساكن فيها.

في هذه الفترة من تاريخ أورشليم، تدخّل أشعيا في سياسة البلاد الداخلية، فعارض أعمال الطبقة الحاكمة، كما تدخّل في السياسة الخارجية فرفض حكمة القائلين بوجوب الخضوع لدولة عظمى. بالنسبة إلى أشعيا، لا يحالف يهوذا إلاّ ربّه الذي هو مصدر قوّته. فكل الدول ومنها أشور خاضعة للرب وإن هي فعلت فما هي إلاّ قضيب وعصا في يد الرب (١٠ :٥).

٤ – نشاط أشعيا

ما كان نشاط أشعيا في تلك الحقبة التاريخية التي ذكرنا؟

امتدّ نشاطه منذ سنة ٧٤٠ إلى سنة ٧٠٠ تقريبًا في أيّام الملوك عزيا (+ ٧٤٠) ويوتام (٧٤٠ – ٧٣٦) وأحاز (٧٣٦ – ٧١٦) وحزقيا (٧١٦ – ٦٨٧). نشير هنا إلى أنّ عاموس

تنبّأ حوالي السنة ٧٥٠، وهوشع في السنوات ٧٥٠ – ٧٣٠، وميخا حوالي السنة ٧٤٠. أمّا التواريخ في سفر أشعيا فهي قليلة: سنة ٧٤٠ في ٦: ١، سنة ٧١٦ في ١٤: ٢٨، السنة ٧١١ في ٢٠: ١، السنة ٧٠١ في ٣٦: ١.

نعود إلى هذه التواريخ، كما نعود إلى ما ورد من معطيات في كتاب الملوك لنصوّر نشاط النبيّ بوجه تقريبي.

سنة ٧٤٠، سنة موت عزيا، دعا الله نبيه (٦: ١ – ١٣). انتقل أشعيا في الرؤيا إلى الهيكل فرأى الرب القدير الذي أمره بأن يقسّي قلب هذا الشعب ويهيّئه للخراب: مهمّة قاسية ستحمّله سخرية أعدائه ومعارضة الشعب الباحث عن رؤى ناعمة ومخادعات (٣٠: ١٠).

سنة ٧٣٩ – ٧٣٤، في أيّام يوتام وبداية حكم أحاز، شجب النبي بشدّة خطايا يهوذا الذي أسكره ازدهار حكم عزريا – عزيا (٧٨١ – ٧٤٠؛ رج ٢ مل ١٤: ٧، ٢٢؛ ٢ أخ ٢٦: ١ – ١٦): موقف العظماء متشرّب بالأنانية والظلم. هم كذّابون خبثاء ماكرون سكّيرون يقبلون الرشوة في العدالة ويسيطرون على الأرض. أسمعهم أشعيا أقسى التهديدات: سيتدخّل الله بسرعة. هذا ما قاله أيضاً عاموس وميخا وفي الزمن نفسه. إليك ما قيل في أيّام يوتام: ٢: ٦ – ٢٢؛ ٩: ٧ – ٢٠؛ ٣٢: ٩ – ١٤. وفي أيّام احاز: ٣: ١ – ١٥؛ ٣: ١ – ١٥؛ ٣: ١٦ – ٤: ١؛ ٥: ١ – ٧؛ ٥: ٨ – ٢٥ + ١٠: ١ – ٤؛ ٥: ٢٦ – ٣٠.

سنة ٧٣٤. تدخّل أشعيا خلال الحرب الأرامية الإفرائيمية (٧: ١ – ٣؛ ٢ مل ١٦: ٥ – ٩). أرسل الله نبيّه فحذّر أحاز، ولكنّ أحاز استجار بتجلت فلاسر الثالث ملك أشور، وأرسل إليه هدايا من الفضة والذهب أخذها من بيت الرب (٧: ١٢؛ ٢ مل ١٦: ٥ – ٩). هنا تأتي نبوءة عمّانوئيل: إنّ السلالة ستنجو (٧: ١٤ – ١٦)، أمّا الشعب فسيُعاقَب بسبب قلّة إيمان ملكه (٧: ١٧ – ٢٥). هذه الفترة هي قمّة نشاط أشعيا وفيها قال ف ٧، ف ٨، ٩: ١ – ١٦.

سنة ٧٣٢ – ٧٢٥ بعض الأقوال على دمشق ومملكة الشمال (١٧: ١ – ٦؛ ٢٨: ١ – ٤) وتنبيه إلى فلسطية (١٤: ٢٨ – ٣٢).

٧١٢ – ٧٠١: تدخّلَ أشعيا مرّات عديدة ضدّ أشور ومصر. متى قيلت هذه الأقوال؟ لا نستطيع أن نقول بالتحديد متى قيلت: ١٠: ٥ – ٣٤؛ ١٤: ٢٤ – ٢٧،

٢٨ - ٣٢؛ ١٧ : ١٢ - ١٤؛ ١٨ : ١ - ٦؛ ١٩ : ١ - ١٥؛ ٢٠ : ١ - ٦ (قبل سنة ٧١١)؛ ٢٢ : ١ - ٢٤؛ ٢٨ : ٧ - ٢٩؛ ٢٩ : ١ - ١٦؛ ٣٠ : ١ - ١٧؛ ٣١ : ١ - ٩؛ ٣٩ : ٣ - ٨.

سنة ٧٠١ خلال حملة سنحاريب قبل ف ٣٦ - ٣٧، وخلال مرض الملك حزقيا ف ٣٨، وخلال بعثة مروداك بلادان ٣٩ : ١ - ٨.

٥ - تعليم أشعيا

أ - الله وعمله

الله هو القدّوس (٦ : ٣)، الذي لا يحدّه شيء ولا يجاريه إنسان، الذي فيه كل غنى وقداسة. هو وحده القدّوس (٨ : ١٣)، قدوس إسرائيل. وقد كشف تساميه لشعبه (١ : ٤؛ ٥ : ١٩، ٢٤؛ ١٠ : ٢٠؛ ١٢ : ١٦؛ ١٧ : ٧؛ ٢٩ : ٢٣؛ ٣٠ : ١١ ي؛ ٣٧ : ٢٣ رج في أشعيا الثاني: ٤٠ : ٢٥؛ ٤١ : ١٤؛ ١٦ : ٢٠؛ ٤٣ : ٣؛ ٤٥ : ١١). هو الملك (٦ : ٥) ومجده، أي اشراق شخصه، يملأ الأرض كلّها (٦ : ٣؛ ٣٥ : ٢؛ رج أيضاً ٢ : ١٠ - ١١؛ ١٧ : ٢٠ وفي أشعيا الثاني والثالث: ٤٠ : ٥؛ ٤٢ : ٨؛ ٤٨ : ١١؛ ٥٨ : ٨؛ ٦٠ : ١ ي).

الله يفعل فعله ويعمل عمله (٢٨ : ٢١) وهذا ما يسمّيه النبي: فعل الرب وعمل يديه (٥ : ١٢). ويتحدّث فيقول: حين يكمّل الرب كل عمله على جبل صهيون (١٠ : ١٢). ينوي الرب نية فلا يستطيع أن يفشل فيقول: كما قصدت يصير وكما نويت يثبت (١٤ : ٢٤؛ رج ١٠ : ٢٢ ي). ينوي فلا يقدر أحد أن يردّ يده الممدودة (١٤ : ٢٧). مقاصد الرب نواها الرب منذ زمان بعيد، وهو يحقّقها في أوانها. يقول: منذ البعيد صنعته، منذ القديم تصوّرته والآن أحقّقه (٣٧ : ٢٦؛ رج ٢٢ : ١١). الله يعمل ولا يعجل، بل يفكّر طويلاً قبل أن يعمل. يقول: أنتظر بهدوء في مسكني، وأنظر (١٨ : ٤). وما يعمله الله يعمله بنظام وعقل، فيشبّه نفسه بالفلاح الذي يعرف متى يحرث الأرض ليزرع ومتى يشقّ الأرض ويمهّدها، وأين يزرع الحنطة والشعير، وكيف يعامل الكمّون والقمح (٢٨ : ٢٣ - ٢٩). هكذا يسيّر الله الأحداث نحو الهدف الذي يريد وبوسائل متنوعة.

وحين يريد الله أن ينفّذ مقاصده يدعو الأمم، ويصفر لها (٥: ٢٦؛ ٧: ١٨) ويستعملها كما يستعمل الحلاّق الموسى. هو الذي أصعد مياه النهر أي ملك أشور وكل مجده ليغطّي الأرض كلّها (٨: ٧ ي). أشور هي قضيب غضبه والعصا التي يضعها سخطه في يده (١٠: ٥؛ رج ١٠: ١٥). إنّ ملك أشور هذا قد أرسله الله على أمّة منافقة، أرسله على شعب أسخطه (١٠: ٦). وبعد هذا، يعاقب الرب منفّذي غضبه، لأنّهم تكبّروا ونسوا أنّهم كانوا أداة في يده (رج ١٠: ٢٦؛ ١٤: ٢٢ ي؛ ٣٠: ٢٧ – ٣٣؛ ٣١: ٤ – ٩).

ب – الله وشعبه الخاطئ

يفتتح أشعيا كتابه بعقاب الله لشعبه: ربّيت بنين ونشّأتهم أمّا هم فخانوني، ويل للأمّة الخاطئة، الشعب المثقل بالإثم، نسل فاعلي الشر، الأولاد الفاسدون. تركوا الرب (١: ٢–٤). هذه التهمة ترد مرارًا (١: ١٠ – ٢٦؛ ٢: ٦ – ٧؛ ٣: ٨ ي؛ ٥: ٨ – ٢٣؛ ١٠: ١ – ٤) وتبرز في كلمات مؤثّرة في نشيد الكرمة: ماذا يمكن أن يُصنع لكرمي وأنا لم أصنعه؟ انتظرت منه عنبًا فاعطاني عنبًا بريًّا (٥: ٤).

ويوبّخ أشعيا الشعب بقساوة، إذ لا ايمان له. والإيمان فضيلة جوهرية (٧: ٩؛ ٨: ١٧؛ ٢٨: ١٦؛ ٣٠: ١٥، ١٨). بحث الشعب عن طمأنينة بعيدًا عن يهوه في تنظيمات الدبلوماسية، والمعاهدات مع الدول العظمى. ويل للبنين المتمرّدن الذين ينوون نوايا بدوني، الذين يعقدون معاهدات بدون روحي (٣٠: ١). وويل للذين ينزلون إلى مصر للمعونة، ولا ينظرون إلى قدّوس إسرائيل، ولا يقبلون الرب (٣١: ١). بل يقولون: عقدنا عهدًا مع الموت وميثاقًا مع الجحيم، إذا عبرت الضربة الجارفة فلا تصيبنا لأننا جعلنا الكذب ملجأنا وبالغش استترنا (٢٨: ١٥).

حاول السياسيون أن يتهرّبوا من الخطر المتمثّل بأشور، فاستندوا إلى مصر، فوجّه أشعيا سهامه على مصر. سيسوق ملك أشور أهل مصر إلى السبي فيرسل إلى المنفى الفتيان والشيوخ عراة وحفاة خزيًا لمصر (٢٠: ٥ ي). فمصر لا تنفع، وعونها باطل (٣٠: ٦ – ٧)، والمصريون أناس لا آلهة (٣١: ٣). فلماذا تتكّلون على مصر تلك القصب المشقوقة بسبب مركباتها وفرسانها (٣٦: ٩)؟. وبمختصر الكلام، إنّ الشعب ترك إلهه في الحياة السياسية كما في الحياة الاجتماعية والدينية.

فماذا سيفعل الله ليردّ شعبه إليه؟ سيُرسل إليه عقابًا قاسيًا. أين يضربكم بعد أنتم الذين تستمرّون في تمرّدكم؟ الرأس كلّه مريض والقلب كلّه سقيم (١: ٥؛ رج ٩: ١١، ١٦، ٢٠؛ ١٠: ٤؛ ٥: ٢٥). ولكنّ هذا التأديب يلقى معارضة عنيفة. فالشعب ما رجع إلى الذي ضربه، وما مال بوجهه إلى الرب القدير (٩: ١٠). قال لهم: هذه هي الراحة. اتركوا المتعب يرتاح. وهذا هو السكون. ولكنّهم لم يشاؤوا أن يسمعوا (٢٨: ١٢). إنّهم شعب متمرّد وأولاد كذبة لم يشاؤوا أن يسمعوا شريعة الرب (٣٠: ٩). اكتفوا بديانة خارجية، بذبائح ومحرقات من الكباش والثيران والتيوس (١: ١١)، اكتفوا بالكلام (٢٩: ٣٠) وفي الوقت نفسه نقضوا الحق والعدل وظلموا المساكين (١: ١٦ – ٢٣؛ ٣: ١٤؛ ٥: ٢٣). لهذا لم تفعل كرازة النبي فعلها. ما جاءت بالشعب إلى التوبة، بل دفعته إلى الغرق في خطيئته، فغلُظ قلبُه وثقلت أذناه وعميت عيناه (٦: ١٠). وهكذا صار الرب لهم حجرًا يصطدمون به، وصخرة يعثرون بها وفخًّا وشركًا (٨: ١٤). لقد صار إسرائيل شعبًا عنيدًا قاسي القلب.

بعد هذا، كيف يتجنّبون العقاب؟ تقرّر الدمار، والعدالة ستأخذ مجراها. أجل إنّ الرب القدير سيُتمّ على كل الأرض الدمارَ الذي أقرّه (١٠: ٢٢ – ٢٣). وقال الرب: سأنتقم... وليس من يطفئ (١: ٢٤، ٣١). سأعلمكم ماذا أصنع بكرمي، أنزع سياجه فيُرعى، أهدم جدرانه فيُداس (٥: ٥).

ولكن وإن تدخّل الله وانتقم، فهو لا يريد إفناء كل شعبه بل تنقيته (١: ٢٥). يريد غسل قذر بنات صهيون وتنظيف الدماء من وسط أورشليم بروح العدل وروح الدمار (٤: ٤). سيهلك المذنبون والخطأة على السواء، أمّا صهيون فتُفدى بالحق ويُحرَّر تائبوها بالبرّ (١: ٢٧ – ٢٨).

وهكذا تبرز فكرة أساسية عند النبي أشعيا: بقية ستخلص، هي بقية الشعب، بقية إسرائيل ويعقوب. هم الناجون من إسرائيل وبيت يعقوب، الذين سيُتركون في صهيون ويبقون في أورشليم (٤: ٣). فالرب يحفظ لهم ولهم وحدهم مستقبلاً مجيدًا: الذين يبقون في صهيون والذين يُتركون في أورشليم يُدعَون قدّيسين، كل الذين كُتبت أسماؤهم في كتاب الحياة في أورشليم (٤: ٣). فالناجون من بيت يهوذا – ما تبقّى منهم – يتأصّلون عميقًا من جديد وتمتلئ أغصانهم بالثمار (٣٧: ٣١).

ج – المسيحانية

مولد عمانوئيل (٧ : ١٤) الذي يثبت المواعيد لداود ونسله (٢ صم ٧ : ١٦؛ ١ أخ ١٧ : ١٤)، يُنعش آمال الشعب ويدشّن عهدًا من المجد والسعادة. النصوص المسيحانية عديدة (٨ : ٢١ – ٩ : ٦؛ ١١ : ١ – ٩؛ ٢٩ : ١٧ – ٢٤؛ ٣٢ : ١ – ٥، ١٥ – ٢٠؛ ٣٣ : ١٧ – ٢٤؛ ٣٥ : ١ – ١٠). فاضت من فم أشعيا، فتوسّع فيها تلاميذ أشعيا والجماعة المؤمنة، وأعادوا قراءتها، ونحن نستطيع أن نلخّصها كما يلي: سيخرج ملك من جذع يسّى (١١ : ١)، ويحلّ عليه ملء روح الرب (١١ : ٢ ي)، فيُحلّ العدل والسلام ويؤمّن لشعبه سعادة لا تستطيع أن تعكرها أيّة قوّة معادية.

لا شكّ أنّ سلالة داود ستنهار حين تؤخذ مدينة أورشليم، ولكن من السراج الصغير (٢ مل ٨ : ١٩) المتروك في بابل (٢ مل ٢٥ : ٢٧ – ٣٠) سيخرج نور عظيم (مت ٤ : ١٥ ي؛ لو ١ : ٧٨ ي). سيخرج نسل يسى (روم ١٥ : ١٢) ونسل داود (رؤ ٥ : ٥) وابن داود الذي لن يكون لملكه انقضاء (لو ١ : ٣٢ ي).

ويكون مصير جبل صهيون كمصير المسيح (١١ : ٩؛ ٢٧ : ١٣). إنّه مسكن الرب واسمه على الأرض (٨ : ١٨؛ ١٨ : ٧). وأورشليم هي المدينة التي يحميها الله وينقذها ويعفو عنها وينجيّها (٣١ : ٥). حين هجم سنحاريب على أورشليم نجّاها الله بأعجوبة (١٠ : ٣٢ ي؛ ٢٩ : ١ – ٨؛ ٣١ : ٤ – ٩؛ ٢ مل ١٩ : ٣٥ ي)، ولكنّ الرب لا يسكن في بيت تصنعه الأيدي (أع ٧ : ٤٨)، والقيم الروحية التي تتضمّنها الحجارة وتدلّ عليها، ستبرزها ديانة الروح والحق (يو ٤ : ٢٤) التي ترضي وحدها الله. أمّا بالنسبة للرسالة إلى العبرانيين، فصهيون هي رمز الكنيسة المجاهدة والمنتصرة: اقتربتم من جبل صهيون، من مدينة الله الحيّ، من أورشليم السماوية، من جماعة الأبكار المدوّنة أسماؤهم في السماء (عب ١٢ : ٢٢ ي). أمّا صاحب سفر الرؤيا فسيتأمّل الحمل الواقف على جبل صهيون ومعه ... ١٤٤ كُتب على جباههم اسمه واسم أبيه (رؤ ١٤ : ١).

٦ – القسم الثاني أو أشعيا الثاني

أ – عالم الجغرافيا والتاريخ

إذا أردنا أن نفهم أشعيا الثاني، نعود إلى المحيط الذي وُلد فيه وهو زمن المنفى، أكلح زمن في تاريخ بني إسرائيل.

كل تاريخ الشرق القديم تجتذبه قوتان عظميان: مصر وبلاد الرافدين، أمّا شاطئ البحر المتوسّط فهو موضع مرور القوافل والحملات العسكرية المختلفة.

في سنة ٧٢٢، أزال الأشوريون مملكة الشمال، وفي سنة ٧٠١ حاصروا مدينة أورشليم وكادت تؤخذ، فلم يتركوا لمملكة يهوذا إلاّ حرّية محدودة. وملكَ في أورشليم ملكٌ شاب اسمه يوشيا من سنة ٦٤٠ إلى سنة ٦٠٩. تحلّى بروح العدالة و إرادة الإصلاح الديني، فأثّر في شعبه. سنة ٦٢٢، إكتشف في الهيكل كتاب الشريعة أو سفر التثنية بأقدم فصوله وفيه: تحب الرب إلهك من كل قلبك، من كل نفسك، من كل قوّتك (تث ٦: ٥)، تقدّم محرقاتك في الموضع الذي اختاره الرب (تث ١٢: ٤). وهكذا صار معبد أورشليم المعبد الوحيد ورمز الإيمان المشترك بالإله الواحد.

على ضوء هذا الكتاب، فهمت جماعة يهوذا أنّ الأرض عطية من الله. فعلى المؤمن أن يحمل إلى المعبد بواكير غلاله فيشكر الرب لأنّه نجّاه من العبودية وأدخله إلى هذه الأرض الخصبة. إذًا، حين نزرع الأرض ونقتات من ثمارها، إنّما نفعل هذا بالشكر لعطيّة الله (تث ٢٦: ١ – ١١). قلبُ أورشليم العاصمة هو الهيكل حيث يلتقي المؤمنون في الأعياد، فيقدّمون ذبائح يرضى عنها الله، والذبيحة تبادلٌ بين الله والإنسان ويقينٌ أنّ الله يبارك أخصّاءه (١ مل ٨: ٢٧ – ٣٠). رأس الحياة السياسية مَلِكٌ قدَّسه الرب واختاره من نسل داود الذي اقتبل المواعيد (٢ صم ٧: ١٢ – ١٦). من هذه العائلة سيأتي المسيح السيّد العادل الذي سيعطي الشعب السعادة والسلام (أش ١١: ١ – ٩). والحياة اليومية تسير بهدي الشريعة الشفهية أو المكتوبة، شريعة مدنية وشريعة دينية، فتربط بإرادة الله كلَّ أعمال الإنسان. وهكذا، فالله حاضر في كل حياة المؤمن، وعلامات حضوره و إرادته بارزة في كل مكان. فعلى شعب إسرائيل أن يحيا حياته في إطار العهد: تكونون شعبي وأكون إلهكم (إر ١١: ٤). ولكن سيأتي يوم تضيع الأرض ويدمّر الهيكل ويذهب الملك إلى المنفى وتضيع الشريعة والعهد.

كان ذلك يومَ اجتاح العدوُّ يهوذا ودمّر أورشليم. ونعود إلى الوراء. ثار البابليون على الأشوريين فانتصروا عليهم ودمّروا عاصمتهم نينوى سنة ٦١٢. فكانت صراعات في الشرق مات فيها يوشيا فتشكّك الشعب من موت هذا الملك الشاب (كان عمره ٣٩ سنة) والصالح. كيف يرضى الرب بذلك؟ وحلّ القنوط بدل الرجاء لاسيّمَا وأنّ الملوك الذين خلفوه كانوا أعجز من أن يحكموا البلاد في مثل هذه الظروف الصعبة.

وهكذا صارت البلاد عرضة لتدخّل الأعداء. وتابع البابليون زحفهم، فحاصروا أورشليم واحتلّوها مرّة أولى سنة ٥٩٧ وسبوا إلى بابل نخبة رجال السياسة والحرب والاقتصاد

والصنّاع، وما تركوا فيها إلاّ شعب الأرض. ثمّ احتلّوها مرّة ثانية سنة ٥٨٧، فدمّروها وأحرقوا الهيكل وسبوا من سبوا وضمّوا البلاد فصارت مقاطعة بابلية.

ب - مأساة أخلاقية ودينية

وانتقل بنو يهوذا إلى المنفى، إلى بابل، وخسروا ما تأسّست عليه حياتهم من قبل. فالأرض التي يقيمون عليها ليست تلك التي أعطاهم إيّاها الرب: كيف يشكرونه حين يعملون ويأكلون؟ والهيكل بعيد وقد هُدم، فكيف يقدّم المؤمن ذبائحه فيحسّ أنّه التقى الرب. والملكُ في المنفى والبنية السياسية التي يعيش فيها الشعب بنية وثنية معادية لله. والشرائع والعادات ليست تلك التي أعطاها الرب، وإطار الحياة مطبوع بالعالم الوثني بطقوسه وآلهته وشعائر عبادته. ماذا بقي من العهد؟ ما حمى الله شعبه وخاصّته، فهل كان أضعف من الآلهة الوثنية؟ هل نعتبر أنّ العهد انتهى وزال؟ لم يقم شعب إسرائيل بالتزاماته رغم تحذير الأنبياء، فلماذا يلتزم الرب؟ يبدو أنّه تخلّى عن شعبه الذي اختاره في القديم، وانتهت المغامرة التي بدأت مع إبراهيم.

لو سار التاريخ مسراه لزالت الديانة اليهودية من ضمير الشعب كما كانت الحال بالنسبة إلى المنفيين الذين من مملكة الشمال. ولكن لم يكن الأمر هكذا بالنسبة إلى المنفيين من مملكة يهوذا الذين لم يتبعثروا بل ظلّوا مجتمعين (مز ١٣٧) حول شيوخهم (مز ٨: ١) وأنبيائهم (مز ٣٣: ٣٠ - ٣١) أو حول توراتهم. تأمّلوا في أقوال إرميا (إر ٢٩: ١٠ - ١١)، فاستطاعوا أن يعيشوا المحنة دون أن يفقدوا إيمانهم. لا، لم يُقهرَ إله إسرائيل، بل هو الذي أراد الحدث وأنبأ به كعقاب لشعبه. وعاد المؤمنون إلى ماضيهم يتأمّلون فيه، وقرأ الكتبة النصوص القديمة وأعادوا قراءتها كما قرأوا الأحداث على ضوئها، فكان لنا ما يسمى التاريخ الاشتراعي (يش، قض، صم، مل)، والتاريخ الكهنوتي الذي استعاد التوراة منذ الخلق حتّى موت موسى فأنعش الأمل بإله هو سيّد الكون.

وشدّد المنفيّون على ممارستين: السبت والختان. لا ذبائح ولا هيكل ولا ملك ولا أرض، ولكن ماذا يمنعنا من أن نتوقّف عن العمل يومًا في الأسبوع نكرّسه للرب. ثمّ إنّنا نستطيع أن نسم بعلامة العهد كل صبي يولد لنا فنختنه ليكون للرب. ونعود أيضاً إلى كتبنا المقدّسة نقرأها في اجتماعات السبت ونتأمّل فيها ونصلّي. وهكذا لم يكن المنفى زمن

انحطاط، بل زمن نهوض وقيامة كما قال حز ٣٧ : ١ ي. صدمت المحنة الشعب فاستيقظ فيه الإيمان وانتعش الرجاء، لاسيّما لما بلغ الخبر إلى مسامع الشعب أنّ كورش ينتصر المرّة تلو الأخرى. أيكون كورش أداة بيد الرب يحرّر بها شعبه الذي نال الغفران عن خطيئته؟

في هذا الإطار دوّنت أقوال أشعيا الثاني.

ج – نبي يتنبأ في بابل في زمن المنفى

يبدأ القسم الثاني من سفر أشعيا بهذه الكلمات: عزّوا، عزّوا شعبي (٤٠ : ١). يجيبه صوت: ناد. فيجيب: ماذا أنادي؟ قل لمدن يهوذا: هوذا إلهك يأتي (٤٠ : ٦ – ١٠). من يتكلّم؟ عوّدنا الأنبياء الأوّلون (عاموس، هوشع) أن يخبرونا عن حياتهم وموطنهم ودعوتهم، وحدّثنا حزقيال وإرميا عن ظروف حياتها. أمّا هنا فلا نسمع إلاّ صوتًا. حدّثنا مرّة بصيغة المتكلّم فقال: اقتربوا إلي واسمعوا هذا: لم أتكلّم من البدء في الخفاء فأنا هنا منذ حصل هذا، والآن السيّد الرب أرسلني مع روحه (٤٨ : ١٦). ونسمع أيضاً شخصاً يحدّثنا عن نفسه: أعطاني السيّد الرب لسان تلميذ لأعرف أن أغيث المعيي (٥٠ : ٤). هل هو النبي أم شخص آخر نسمّيه عبد يهوه وهو يقول عن نفسه: من منكم يخاف الرب يسمع لصوت عبده (٥٠ : ١٠)؟

إذًا كاتب أشعيا الثاني مجهول، هو النبي أي رجل كلمة الله. هو أداة الرب ورسوله، والكلمة التي يعلنها حيّة وفاعلة. هكذا قال الرب، عبارة يرددها إرميا ١٥٧ مرّة وحزقيال ١٢٥. أمّا أشعيا الثاني فيوردها ١٨ مرّة، ولكن بطريقة خاصّة فيقول مثلاً: هكذا يقول الله، الرب الذي خلق السماوات ونشرها، وبسط الأرض بنباتها، الذي يعطي النسمة للشعب الذي يقيم بها، والحياة للذين يجولون فيها (٤٢ : ٥). ويقول أيضاً: هكذا يقول الرب الذي جعل في البحر طريقًا وفي المياه القويّة سبيلاً الذي جنّد معًا المركبات والخيل والجيوش ونخبتها. سقطوا فما استطاعوا أن يقوموا، خمدوا كفتيلة وانطفأوا (٤٣ : ١٦ – ١٧).

الله الذي يرسل النبي هو إله الخلق، وهو أيضاً سيّد تاريخ إسرائيل. هذا ما يجب أن يتذكّره المنفيّون وسط عالم وثني له كهنته وأنبياؤه. أمّا الرسالة التي يحملها النبي، فما هي محدّدة بكلمات واضحة، بل هي مركّزة على شخص الرب. أنا الرب، دعوتك حسب البر

وأمسكت بيدك (٤٢: ٦). أنا الأوّل وأنا الآخر ولا إله غيري (٤٤: ٦). أنا الرب إلهك الذي يعلّمك ما يفيدك (٤٨: ١٧). إذًا يهتمّ هذا النبي بأن يقول لشعبه إنّ الرب هنا دائمًا وهو يكلّم اليوم أحبّاءه.

النبي هو نبي الله، والله حاضر في كلامه من البداية إلى النهاية. لنقرأ السطور الأولى: عزّوا عزّوا شعبي، يقول إلهكم، طمئنوا أورشليم وأعلنوا لها أنّها كملت جهادها وأتمّت عقابها. إنّها قبلت من يد الرب قصاصاً مضاعفًا عن كل خطاياها. صوت صارخ: أعدّوا في البرّية طريقًا للرب، افتحوا في القفر دربًا لإلهنا... حينئذ يُعلَن مجد الرب ويرى كل بشر أنّ الرب تكلّم (٤٠: ١ - ٣، ٥).

يرد اسم يهوه في أشعيا الثاني ٩٠ مرّة واسم الوهيم ٤٦ مرة وهناك تسميات أخرى. الله هو القوّي والحاضر في التاريخ وخالق الكون والمسلّط نظره على المستقبل كما على الماضي، المنبئ بالمستقبل بواسطة أنبيائه، الساحق أعداءه، المخلّص شعبه... الله فاعل يكشف عن نفسه عبر الأحداث وهو سيعمل شيئًا جديدًا، سيسير الشعب في خروج ثانٍ أعجب من الأوّل.

يتنبأ النبي من بابل (يرد اسمها ٤ مرّات)، ويتطلّع إلى أورشليم (يرد اسمها ١٠ مرّات)، إلى صهيون (١١ مرّة. رج ف ٤٥ حيث يحدّثنا النبي عن أورشليم دون أن يذكر اسمها) المدينة المقدّسة التي دمّرت وأفرغت من سكّانها. ولكنّ الرب يقول لها: سيعود الرب إليك مع المنفيين، ستُبنين من جديد فتجذبين إليك كل الأنظار. سأبني أسوارك بحجارة كريمة، وأؤسّسك باللازورد، وأجعل شرفاتك ياقوتًا وأبوابك حجارة بهرمان وجميع حدودك حجارة ثمينة (٥٤: ١١ - ١٢).

ينطلق النبي من الحاضر الذي يعيش فيه المنفيون بالذلّ والعار. الخراب والدمار والحرب والجوع هي هنا، ولكن من يرثي لك ومن يعزّيك؟ بنوك تعبوا فقاموا في رأس كل زقاق كالوعل في الشباك. قال الأعداء لك: إنحني لنعبر عليك، فقدّمت ظهرك كأرض الشارع للعابرين (٥١: ١٧ - ٢٣). أحسّت صهيون أنّ الرب تركها وتخلّى عنها (٤٩: ١٤).

ولكنّه يتطلّع إلى الماضي، ماضي شعب الله، وإلى الحدث المؤسّس الذي هو الخروج من مصر. يعود النبي إلى الماضي ليرفع نظر الشعب إلى المستقبل من أجل خلق جديد

وخلاص جديد. يقول الرب: أسكب روحي على نسلك، وهذا يكتب على يده: انا للرب (٤٤: ٣ – ٥). ويقول أيضاً: أرفع رايتي نحو الشعوب فيأتون بأولادك على أيديهم ويحملون بناتك على أكتافهم. الملوك يحضنونهم والملكات يرضعونهم. يسجدون بوجوههم إلى الأرض أمامك ويلحسون غبار رجليك (٤٩: ٢٢ – ٢٣) ويقول: صداقتي لا تزول عنك ولا يتزعزع عهد أعدك فيه بالسلام (٥٤: ١٠).

د – الأشخاص

يتحدّث النبي من بابل ويشير إلى أورشليم، يتطلّع إلى تاريخ شعبه ليبشّر بتاريخ يكون فيه كل شيء جديدًا. ولكن من هم الأشخاص الذين يتكلّم عنهم؟

أوّل شخص في نبوءة أشعيا الثاني هو الرب، ولا عجب في الأمر. هو الخالق والمخلّص، هو الله، يهوه صباؤوت، السيّد، القدّوس، الحيّ، الأوّل والآخر الذي لا يساويه واحد ولا يوازيه شيء، الصخر، الذي لا يقهر، الملك، الراعي، القريب، الأب والأمّ، الزوج الغيور.. ويحدّثنا الكتاب عن اسمه وروحه وكلمته وشريعته وذراعه ويمينه.

هو الذي خلق وأسّس وكوّن وصنع وعمل جديدًا، وحقّق وثبّت واختار ودعا وأقام، وأتى وأرسل وساعد وأقام، وأسند وأعطى عونًا وسندًا، وأوقف وحمل وأحبّ ونظر وبارك وقاد... وفوق كل هذا، الرب هو من يستطيع أن يقول: أنا هو. نقرأ: أنا اخترتكم لكي تعرفوا وتؤمنوا وتفهموا أنّي أنا هو (أي يهوه). قبلي لم يَكُن إله، وبعدي لن يكون إله. أنا هو الذي يمحي ذنوبك لأجل اسمي، الذي لا يذكر خطاياك (٤٣: ١٠، ٢٥؛ رج ٤١: ٤؛ ٤٦: ٤؛ ٤٨: ١٢؛ ٥٢: ٦).

الشخص الثاني هو الشعب المختار، جماعة المنفيين بماضيها الثقيل، بقلقها وآمالها. لقد تعلّموا في ضيقهم أنّ كل ما لهم هو من عند الله، وأنّهم يستطيعون أن يرجوا منه كل شيء. هذا الشعب هو أورشليم أو صهيون. وأورشليم لا تعني فقط مدينة دُمّرت وسوف تُبنى، بل تدلّ أيضاً على الشعب كلّه على مرّ تاريخه. قال الرب: أنت شعبي (٥١: ١٦). وقال: نقشتك على كفي وعيني على أسوارك. أسرع بانوك فخرج هادموك ومدمروك. إرفعي عينيك حواليك وانظري: كلّهم اجتمعوا وأتوا إليك. حيّ أنا، يقول الرب، ستلبسينهم كحلي وتتمطقين بهم كعروس (٤٩: ١٦ – ١٨). ستسمع صهيون هذا الوعد فتقوم

لتستقبل الآتي إليها. إنهضي انهضي والبسي ثياب عزّك يا صهيون، إلبسي ثياب بهائك يا أورشليم المدينة المقدّسة (٥٢ : ١). سيكون لصهيون حياة جديدة وعهد أبديّ وحبّ لا ينقطع. يقول لها الرب: فاض غضبي فحجبت وجهي عنك لحظة، وبحبّ أبدي رحمتي لك (٥٤ : ٨).

الشخص الثالث هو بابل التي تعارض أورشليم. طُلب منها أن تعاقب بني إسرائيل الخاطئين، فتعدّت المهمّة التي أوكلت إليها وتصرّفت بقساوة (٤٧ : ٦؛ رج ١٠ : ٥ – ١٩ فيما يخص الأشوريين). ولكن ستُحَطّ بابل المتكبّرة وتُذَل، ولن يدافع عنها آلهتها ولا عرّافوها.

الشخص الرابع هو كورش الملك الفارسي. يرد اسمه مرتين (٤٤ : ٢٨؛ ٤٥ : ١) ولكنّه حاضر في ف ٤٠ – ٤٩. هو صاحب العدالة (٤١ : ٢) وراعي الرب (٤٤ : ٢٨) والطير الكاسر (٤٦ : ١١) الذي أحبّه الرب (٤٨ : ١٤) وسمّاه مسيحه (٤٥ : ١) أي ذلك الذي كرّسه ملكًا على مثال شاول وداود. أُعطي مهمّة من أجل خلاص شعب الله ومستقبل البشرية الديني. وهكذا يكون الاحتلال الفارسي جزءًا من مخطّط الله الذي لا يفلت أحد من يده، والذي يحقّق الخلاص بواسطة أناس وثنيين.

الشخص الخامس هو الشعوب الوثنية، سكّان الجزر والمناطق النائية. إنّهم كثيرون (٥٢ : ١٥؛ ٥٣ : ١٢) ولكنّهم لا يشكّلون شيئًا أمام الرب. هم كنقطة ماء في دلو أو كغبرة في الميزان (٤٠ : ١٥). وهم معروفون بعدائهم لله، لأنّهم يدافعون عن الأوثان التي يحاكمها الرب (٤١ : ١). سيُعيدون في يوم من الأيّام الأسرى الذين في أيديهم وينحنون أمام شعب الله (٤٩ : ٢٢ – ٢٣).

غير أنّ دورهم ليس سلبيًا فقط، لأنّهم سيكونون الشهود للأحداث العظيمة الآتية. قال النبي: إنّ الجزائر (أو الشعوب البعيدة) نظرت (إلى كورش) فخافت، وارتعدت أطراف الأرض. وقال أيضا: إسمعي لي أيّتها الشعوب البعيدة وأصغوا أيّها الأمم: الرب دعاني (٤٩ : ١)، والرب يهتمّ بهذه الأمم لأنّها جزء من مخططه وهي ستخلص بدورها. قال الرب: إلتفتوا إليّ واخلصوا يا سكّان أقاصي الأرض ٤٥ : ٢٢).

والشخص الأخير هو عبد يهوه الذي نتوقّف عليه طويلاً.

هـ - عبد يهوه

ترد كلمة «عبد» ٢٣ مرة في أشعيا الثاني. ٣ مرّات تعني العبد والعبودية (٤٣ : ٢٣ - ٢٤؛ ٤٩ : ٧). وفي ٢٠ حالة تدل على «عبد يهوه، عبد الرب». ترد مرّة واحدة في الجمع (٥٤ : ١٧) فتدلّ على الشعب أو على الأتقياء في الشعب، وفي عشر مرّات تدلّ على يعقوب - إسرائيل (٤١ : ٨، ٩؛ ٤٣ : ١٠؛ ٤٤ : ١ - ٢ - ٢١؛ ٤٥ : ٤؛ ٤٨ : ٢٠؛ ٤٩ : ٣). نشير إلى أنّ كلمة إسرائيل زيدت في ٤٩ : ٣. نحن أمام كورش (رج ٤٤ : ٢٨ حيث يرد اسم كورش). في ٤٢ : ١٩ يبدو العبد أصم وأعمى، وهو يدلّ على إسرائيل (رج ٤٢ : ٢٢، ٢٤). في ٤٩ : ٥ - ٦ نعيش المناخ ذاته الذي نجده في ٤٩ : ٣، ولكنّ العبد هو في خدمة إسرائيل (آ ٥) أو مدعو إلى مهمّة تتجاوز إسرائيل، فكيف يكون لهاتين الآتين معنى إن كان إسرائيل هو عبد الله بالذات. وأخيرًا في ٤٢ : ١؛ ٥٠ : ١٠؛ ٥٢ : ١٣؛ ٥٣ : ١١ نحن أمام شخص قريب من الله أُلقيت على عاتقه رسالة هامّة.

ولنتوقّف بصورة خاصّة على ما تعوّد الشرّاح أن يسمّوه أناشيد عبد يهوه (أي: عبدالله) وهي ٤٢ : ١ - ٧؛ ٤٩ : ١ - ٩؛ ٥ : ٤ - ١١؛ ٥٢ : ١٣ - ٥٣ : ١٢.

أ - النص الأوّل (٤٢ : ١ - ٧)

ينقسم قسمين. في الأوّل (آ ١ - ٤) يتكلّم الرب عن عبده الذي اختاره وجعل عليه روحه كما على الأنبياء والملوك (حز ٢ : ٢؛ ١ صم ١٦ : ١٣). ثمّ يصوّر الكاتب نشاط العبد الموجّه إلى الأمم البعيدة، إلى الجزر. عملُ عبد الله يتمّ دون ضجة ولا عنف. في الثاني (آ ٥ - ٧) نقرأ قولاً يذكّرنا بالله خالق الكون الذي يتوجّه إلى عبده ويشدّده في دعوته التي هي دعوة تحرير شاملة.

أي تفسير نعطي لهذا النص الأوّل؟ هل يعني كورش الذي سيجمع الشعوب لا بالعنف والقتل كما فعل الآشوريون والبابليون، بل بالتسامح والعدالة؟ أمّا شعب إسرائيل الذي أعياه المنفى كالقصبة المرضوضة والفتيل المدخّن فسيستعيد الحياة. هذا تفسير، وهناك تفسير آخر. هذا العبد هو النبي في خط إرميا. حمل رسالة وطُلب منه أن يحقّقها في الظلمة والضعف واحترام المساكين والمتعبين. ولكن هذا العمل الخفي سيصل إلى أقاصي الأرض التي تنتظره دون أن تدري. إنّ الترجمة السبعينية قرأت ٤٢ : ١ : عبدي يعقوب مختاري

إسرائيل، فربطت عبد الله بإسرائيل. أمّا العهد الجديد فألمح إلى هذا النصّ حين تحدّث عن يسوع وقت عماده (مت ٣:١٧؛ مر ١:١١) وتجلّيه (مت ١٧:٥؛ لو ٩:٣٥). أمّا متّى فأورده ليدلّ على طريقة يسوع الخفية في عمله الرسولي (مت ١٢:١٨ - ٢١، رج ما قاله لوقا عن بولس في أع ٢٦:١٧ - ١٨ وقابله مع أش ٤٢:٧، ١٦).

٢ - النص الثاني (٤٩:١ - ٩)

ينقسم قسمين. في قسم أوّل (آ ١ - ٦) يتوجّه شخص إلى الأمم البعيدة فيتحدّث عن علاقته بالرب وعن الكلمات التي سمعها منه. يذكّرنا بدعوته وبدوره كسلاح في يد الرب وكتجلّ لبهائه (آ ١ - ٣). ثمّ يرسم أما منا صراعًا داخليًا يُعيد إلى أذهاننا صراع إرميا الذي عمل عبثًا. ولكنّ الله يشجّعه ويثبته في دعوته من أجل شعب إسرائيل ومن أجل الأمم البعيدة (آ ٤ - ٦). في قسم ثان (آ ٧ - ٩) نقرأ قولاً يذكر ذل عبد يهوه ومجده العتيد. يتوجّه الله إليه ويؤكّد له عونه، ويحدّد له رسالته التي هي رسالة تحرير. نجد هنا كما في ف ٤٢: الجزر، نور الأمم، عهد الكثيرين، خروج الأسرى.

أي تفسير نعطي لهذا النص الثاني؟ يحدّد النص أنّه يعني إسرائيل أي إسرائيل الحقيقي ونواة المؤمنين. هذه الجماعة المحدودة دعاها الرب منذ البطن (٤٤:٢) وكوّنها (٤٣:١) واختارها (٤٤:٨) ودعاها باسمها. والعبد هو في الوقت ذاته في خدمة إسرائيل وقبائل يعقوب، ومهمّته أن يقيمهم ويجمعهم. سيشجّع المنفيين ليجاوبوا على نداء كورش ويخرجوا من بلاد سبيهم. وهناك تفسير ثان يحذف كلمة إسرائيل من النصّ ويعتبر أن عبد الرب يكرّر دعوته النبوية ويحدّثنا عن صراع داخلي تغلّب عليه بقدرة الرب مثل موسى (عد ١٢) وإيليا (١ مل ١٩) وإرميا (١١:١٨ - ٢٣). اكتشف مرّة ثانية رسالته من أجل شعبه وسائر الشعوب (٤٢:٦). هو الآن ذليل مع شعبه (عبد المتسلطين)، ولكنّه سيمجّد وسط شعبه المحرَّر أمام الشعوب.

سيستعيد العهد الجديد آ ٦ في أع ١٣:٤٧ ليشير إلى مهمة الرسل (رج ايضا لو ٢:٣٢).

٣ - النص الثالث (٥٠:٤ - ١١)

ينقسم قسمين. في آ ٤ - ٩ نجد ٤ جمل تبدأ بهذه العبارة: السيد الرب. والجملة الرابعة تردّد ما قالته الجملة الثانية. نحن أمام شخص يتكلّم عن عمل الرب في حياة تلميذه الذي يرفض العنف أمام شراسة محيطه. هو يعرف أنّ الرب يدافع عنه في كل

هجوم وأنّه سيسحق خصومه (رج إر ٢٠: ٧ – ١٣). في آ ١٠ – ١١ يتوجّه النبي إلى الشعب ويتكلّم عن العبد: ليثق الذين يسمعونه أنّ الله معهم. أمّا الآخرون فسيُدمَّرون بالنار.

كيف نفسّر هذا النصّ الثالث؟ هو لا يعني كورش (النصّ الأوّل) ولا إسرائيل (النصّ الثاني) بل النبي نفسه الذي يتكلّم بطريقة شخصية على مثال إرميا. تكلّم ضدّ بابل فجاءه الاضطهاد، ووبّخ شعبه فلم يرضَ شعبه. ولكنّ هذا النبي يثق كل الثقة بالرب الذي لا يمكنه أن يتخلّى عنه. في آ ١٠ – ١١ يتابع النبي كلامه فيعارض الذين يسمعون بالذين يرفضون.

والتفسير الثاني: رأينا في النشيد السابق أنّ النبي قلق بسبب قلّة فاعلية كلامه، وها هو الآن مضطهد بعنف ولكنّه يتقبّل كل شيء بهدوء لأنّه يعرف أنّ الله هنا في كل وقت ليمدّه بكلمته وبعونه. وهكذا من نص إلى آخر نحسّ أنّ الأمور تصل بنا إلى حدود المأساة.

يشير العهد الجديد إلى عناصر هذا النص في لو ٩: ٥١؛ روم ٨: ٣٣ – ٣٤؛ يو ٨: ٤٦، وفي روايات الآلام (رج مت ٢٦: ٦٧؛ ٢٧: ٣٠ وما يوازيها من نصوص).

٤ – النص الرابع (٥٢: ١٣ – ٥٣: ١٢)

أطول النصوص وأهمّها وأصعبها. نجد فيه أربعة أقسام.

٥٢: ١٣ – ١٥. يتكلّم الرب عن عبده، يتكلّم إلى الأمم والملوك. هناك معارضة بين الماضي والقرف الذي يثيره منظر العبد المشوّه، وبين المستقبل والمجد الذي يُدهش ما نسمّيه اليوم الرأي العام.

٥٣: ١ – ٦. نجد في هذا المقطع صيغة المتكلّم الجمع (نحن، نحن كلنا). من يتكلّم؟ الملوك والأمم التي صمتت من الدهشة أم اليهود المنفيون؟ في آ ٢ – ٣ نقرأ عن انحطاط عبد الله وفي آ ٤ يكتشف المتكلّمون أنّ لهذا الضيق معنى بالنسبة إليهم. ليس الله من يعاقب العبد، بل هو يحمل آلام الآخرين لشفائهم وسلامهم (أي سعادتهم التامة). الذين كانوا خرافًا مشتتة وضالّة يأملون بفضله بمصير آخر.

٥٣: ٧ – ١٠. يتركّز الكلام هنا على مصير عبد يهوه: سيق كحمل بريء (رج إر ١١: ١٩)، فقُتل ودُفن كملعون رغم براءته. لكنّ الرب أحبّ هذا المتألّم، فاقتبل موته

كذبيحة لخلاص الشعب. إنّ موته سيكون خلاصاً للآخرين وبداية سعادة تبدو بشكل حياة طويلة وأولاد عديدين.

٥٣ : ١١ – ١٢. ويعود الرب إلى الكلام عن عبده. برّر الجماعة الخاطئة بفعل ذبيحة العبد الكاملة وأعطى لعبده ميراثًا.

كيف نفسر هذا النص الرابع؟

التفسير الأوّل: اعتبر الشرّاح أن النصوص الثلاثة الأولى تشير إلى أشخاص مختلفين. وفي هذا النص كما في النص الثاني في ف ٤٩ نحن أمام القسم الأمين من شعب إسرائيل الذي ذُلّ وسُحق ودمّر وحُمل إلى المنفى وحسب ميتًا بعد الكارثة ودُفن عند البابليين الخطأة في أرض غريبة. ولكنّه بريء ومحبوب من الله رغم كل ما أُلمَّ به من مصائب. آمن وتحمّل عقابه الذي سيرجع بالخير على إسرائيل الخاطئ وعلى الوثنيين. وَرِضيَ الرب بألمه كذبيحة مقبولة. هذا الألم قبله العبد متضامنًا مصليًا من أجل إخوته الخاطئين، فكافأه الله وأعطاه حياة طويلة وأجيالاً عديدة، وأعطى الخلاص لجميع الناس بشفاعة مؤمنيه.

التفسير الثاني: بدأ الاضطهاد في ف ٥٠ وانتهى إلى الموت والدفن. ولكنّ العبد لم يقبل موته بطريقة سلبية، بل تألّم متضامنًا مع العالم الخاطئ. أعطيت له نعمة الرب الذي أحبّه فصار موته ذبيحة فاعلة، وقادته إلى حياة جديدة هو والشعوب الخاطئة التي لأجلها وهب حياته.

إنّ شخصية عبد يهوه تجد كمالها في يسوع المسيح. وأوّل فعل إيمان مسيحي (رج ١ كور ١٥) يستوحي كلماته من أش ٥٣ حين يقول: المسيح مات من أجل خطايانا كما كُتب. أمّا يسوع فسار مسيرته إلى الموت ومات بحسب روح هذا النص.

التفسير الأوّل هو التفسير اليهودي والذين يدورون في فلكه، لأنّه يشدّد على بقيّة إسرائيل الأمينة وسط الشعوب. ولكنّ عبد يهوه هو تارة إسرائيل كلّه وتارة نخبة إسرائيل وتارة كورش. أمّا التفسير الثاني فيعتبر النصوص متتابعة لا متقطّعة، ويجعلنا نعيش آلام عبد يهوه. ولكن من هو عبد يهوه الذي يرمز إلى تاريخ إسرائيل؟ هل هو يوياكين الملك، هل هو إرميا أو صدّيق مجهول؟ هل هو صورة من المستقبل أخذت ملامحها من الأنبياء على مثال صورة المسيح؟ حاول أشعيا أن يرسمها انطلاقًا من الملوك، متأملاً أن يأتي ذلك الذي يأتي يومًا فيعطي حياته من أجل الكثيرين فتُقبل ذبيحته من أجل خلاص العالم؟ لا

نستطيع أن نجزم في ما يتعلّق بالماضي وفي عالم ما بعد المنفى، ولكنّنا نكتشف رجاء عتيدًا: سيأتي يومًا يسوع المسيح فيتمّ هذه النبوءة ويحقّقها في حياته وفي موته على الصليب.

٧ – القسم الثالث أو أشعيا الثالث

يتألّف أشعيا الثالث من مجموعة أقوال قيلت في يهوذا بعد الرجوع من الجلاء (٥٣٨) وحتّى زمن نحميا (حوالي السنة ٤٥٠). بعد الآمال التي أنعشها أشعيا الثاني في مجيء كورش، جاء اليأس وخيبة الأمل (٥٩ : ٩). وبدا الله وكأنّه لا يستطيع أن يقوم بمواعيده (٥٩ : ١). ولكنّ الراجعين سيشجّعون: فالمستقبل سيكون زاهرًا بعد الشقاء الحاضر.

أ – الشقاء الحاضر

الشقاء الحاضر يصوّره لنا النبي فيقول: انتظرنا النور فإذا الظلام، انتظرنا الضياء فإذا نحن نسير في ظلام دامس (٥٩ : ٩). والسبب: خطاياكم فصلت بينكم وبين إلهكم، خطاياكم جعلت الرب يستر وجهه عنكم حتّى لا يسمع (٥٩ : ٢). شقاء متنوّع سيحسّ به الراجعون من المنفى. شقاء على المستوى المادّي بعد أن رأوا البلاد مدمّرة خربة: مدنك المقدّسة صارت مقفرة، صهيون صارت مقفرة وأورشليم موحشة. هيكلنا المقدّس والجميل حيث سبحك آباؤنا، صار طعمًا للحريق، وكلّ ثمين عندنا صار خرابًا (٦٤ : ٩ – ١٠؛ رج ٥٨ : ١٢؛ ٦١ : ٤). وشقاء على مستوى السياسة: رؤساء عاجزون لا يعرفون شيئًا ولا يفهمون، رؤساء كسالى طمّاعون سكيّرون (رج ٥٦ : ١٠ – ١٢). شقاء على المستوى الاجتماعي والأغنياء يظلمون الفقراء: يسخّرون عمّالهم، يخاصمونهم ويضربونهم (٥٨ : ٣–٧). أيديهم ملطّخة بالدماء وأصابعهم بالإثم، شفاههم تتكلّم بالكذب ولسانهم يلهج بالشر (٥٩ : ٣). والنتيجة: تراجعَ الحقّ ووقفَ العدل بعيدًا (٥٩ : ١٤). وشقاء على المستوى الديني لأنّ الشعب لا يفهم طرق الرب (٥٩ : ١) ويمارس شعائر أفرغها من كل محتوى: لماذا يصومون، لماذا يحفظون السبت (٥٨ : ١ – ١٤)؟ والشعب يُقبل على عادات وثنية: أشجار مقدّسة، ذبائح أطفال، عبادة الحجارة المكرسة، تسارع نحو الآلهة الكاذبة (٥٧ : ٣ – ١١؛ ٦٥ : ٣ – ٧؛ ٦٦ : ٣ ي).

ولكن رغم كل هذا الشقاء وهذه الخطايا، فلا يجب أن تيأس الجماعة لأنّ مستقبلاً مجيدًا ينتظر الشعب، بل ينتظر كل شعوب الأرض.

ب - مستقبل مجيد

أولاً: أورشليم العتيدة

يرسم النبي ملامحها وفيها يجتمع أبناؤها. يقول الرب: جمعت فيها وسأجمع فيها بعد (٥٦: ٨). ويخاطبها: ارفعي عينيك حواليك وانظري. كلّهم يجتمعون ويأتون إليك. بنوك يَصِلون من بعيد وبناتك يُحملن على الأيدي (٦١: ١). ويأتي إليها غنى الأمم: ترضعين حليب الأمم، ترضعين ثدي الملوك، تأكلين ثروة الأمم (٦١: ٦). وها أنا أوجّه إليك الازدهار كنهر، وغنى الأمم كسيل جارف (٦٦: ١٢). ستُبنى أورشليم من جديد بأجمل الحجارة وأثمنها وتكون فخر الأجيال (٦٠: ١٥ - ١٧) ويشعّ منها مجد الرب (٦٠: ١ - ٤) فتسير الأمم على ضيائها ويرون مجد الرب. وستشارك الأمم شعب إسرائيل في دعوته الرسولية وكهنوته (٦٦: ١٨ - ٢١)، بل ستأتي وتسجد أمام الرب (٦٦: ٢٣). وهكذا تنفتح الجماعة على مدى العالم كلّه (٥٦: ١ - ٨) ويكون الخلاص زمن فرح وابتهاج.

ثانيًا: سماء جديدة وأرض جديدة

وينظر النبي من خلال أورشليم العتيدة الى مستقبل بعيد، إلى عالم جديد (٦٥: ١٧ - ٢٥؛ ٦٦: ٢٢) سيكون موضوع سفر الرؤيا (ر ٢١: ١ - ٢٢: ٥). وإليك ملامح هذا العالم الخيالي: الفرح والبهجة، الأمان وطول العمر (الصغير يموت وهو ابن مئة سنة ومن لا يدرك هذا العمر يعتبر نفسه بعيدًا عن بركة الله، ٦٥: ٢٠). لن يموت أحد فجأة (٦٥: ٢٣)، ويكون لكل واحد نسل كبير (الصغير يصير ألفًا والحقير يصبح أمّة قويّة، ٦٠: ٢٢) وإذا صلّى، استجاب الله له حالاً صلاته (٦٥: ٢٤). الوحوش لا تؤذي أحدًا (٦٥: ٢٥) ويزول كل شر وفساد عن الجبل المقدّس (٦٥: ٢٥) وتصبح الأرض فردوسًا.

المراجع

ALONSO - SCHOKEL, L, *Isaie* (Livre d'), Dictionnaire de Spiritualité, t. VIII, col 2070 – 2075.

ASURMENDI, J, *Isaie* CE, 1 – 39, CE, Paris, 1978.

AUBERT, L, *Une première apocalypse* (Esaie 24 – 27) in ETR 11 (1936) p. 280 – 296:12 (1937) p. 54 – 67.

AUVRAY, P, *Isaie 1 – 39*, S. B., Paris, 1972.

BAILLET, G, *Le prophète Isaie*, Paris, 1944.

BEAUCHAMP, P, *Le Deutéro - Isaie dans le cadre de l'alliance*, Lyon, 1970.

BONNARD, P. E, *Le Second Isaie*. Son disciple et leurs éditeurs. Isaie 40 – 66, Paris, 1972.

BONORA, A, Isaie 40 – 66. *Israele: Servo di Dio, popolo Liberato* (Leggere oggi la Bibbia) Brescia, 1988.

BRUNET, G, *Essai sur L'Isaie de l'histoire*, Paris, 1975.

CHILDS, B. S, *Isaiah and Assyrian Crisis*. Studies in Biblical Theology II / 3, London, 1967.

CLEMENTS, R. E, *Isaiah 1 – 39*, N. C. B. C., Grand Rapids, London, 1980.

Isaiah and the Delivrance of Jerusalem, J. S. O. T. Suppl Series 13, Sheffield, 1980.

DAVIES, E. W, *Prophecy and Ethics*, JSOT Suppl series 16, Sheffield, 1981.

DE BOER, P. A. H, *Second Isaiah's Message*, O. T. S., 11, Leiden, 1956.

DIETRICH, W, *Jesaja une die Politik*, München, 1976.

ELLIGER, K, *Deuterojesaaja*, BK XI, Neukirchen.

FEUILLET, *Isaie* (Le Livre d'), SDB t. IV, col 690 – 714.

Etudes d'exégèse et de théologie biblique. Ancien Testament, Paris, 1975, p. 97 – 179.

GOSSE, B, *Isaie 13, 1 – 14, 23 dans la tradition littéraire et dans la tradition des oracles contre les nations*, OBO, Fribourg, 1988.

GRELOT, P, *Les poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique*, Paris, (L. D.) 1981.

HARNER, P. B, *Grace and Law in Second Isaiah:* «I am the Lord». Gerenston (Ont), 1988.

HERBERT, A. S, *The Book of the Prophet Isaiah ch 1 – 39*. CNEB, Cambridge, 1973.

Isaiah 40 – 66, CBC, Cambridge, 1975.

KAISER, O, *Das Buch des Propheten Jesaia*. Kapitel 1 – 12, ATD 17, Göttingen, 1976 (2° éd).

KILIAN, R, *Jesaja 1 – 39, Ertäger der Forschung*, Darmstadt, 1983.

Is 1 – 12. Die Neue Echter Bibel, Würzburg, 1986.

KNIGHT, G. A. F, *The New Israel. A Commentary on the Book of Isaiah 56 – 66* (ITC) Grand Rapids, 1985.

KOENEN, K, *Ethik une Eschatoloogie in Tritojesajabuch*, Neukirchen, 1990.

LACK, R, *La Symbolique du livre d'Isaie*, Rome, 1973.

MCKENZIE, J. L, *Second Isaiah*, AB 20, New - York, 1968.

MCMELUGIN, R. F, *The Formation of Isaiah* 40 – 55, BZAW 141, Berlin, 1976.

MERENDINO, R. P, *Der Erste und der Letzte*. Eine Untersuchung von Jes 40 – 48, S. V. T. XXXI, Leiden, 1981.

MONTAGNINI, F, *Isaia 1 – 39*. L'occhio del popheta sugli eventi della storia (Leggere oggi la Bibbia), Brescia, 1990.

NIELSEN, K, *There is Hope for a Tree*. Sheffield, 1989.

NORTH, C. R, *Isaiah 40 – 55*. T. B. C. London, 1952.

The Second Isaiah. Intr, transl, and Comm to ch XL - LV, Oxford, 1964.

OSWALD, J. N, *The Book of Isaiah, ch. 1 – 39* (NOTOLT) Grand Rapids, 1986.

OTZEN, B, *Traditions and Structures of Isaiah XXIV - XXVII,* in VT (1974) p. 5 – 38.

PARTAN, J. – DEUTSCH, R, *A Guide to Isaiah 1 – 39,* London, 19886.

PENNA, A, *Isaie dans Catholicisme,* t. VI, col 135 – 143.

RIDDERBOS, J, *Isaiah* (tr. par J. Vriend), Grand Rapids, 1985.

SAWYER, J. F. A, *Isaiah vol. 2* (Daily Bible Series), Philadelphie, 1986.

SCHOORS, A, *I am God Your Saviour.* A Formcritical Study of the main genres in is XL – LV, SVT 24, Leiden, 1973.

SNAITH, N. H, *Isaiah 40 – 66. A Study on the teaching of the Second Isaiah and is consequences,* SVT 14, Leiden, 1977.

STEINMANN, J, *Le Preophère Isaie, sa vie, son oeuvre, son temp,* LD 5, Paris, 1960, 1952 (2° éd).

Le Livre de la consolation d'Israël et les prophètes du retour de l'exil, Paris, 1960.

SWEENEY, M. A, *Isaiah 1 – 4 and the Postexilic Understanding of the Isaianic Tradition,* Berlin, 1988.

VERMEYLEN, J, *Du prophète Isaïe à L'Apocalyptique,* EB, Paris, 1977/78 (I/II).

Le Livre d'Isaïe. Colloquinm Lovaniense XXXVII, Leuven, 1987.

WATTS, J. D. W, *Isaiah* (WBT) Dallas, 1989.

WERNER, W, *Eschatologische Texte in Jesajal 1 – 39*. Messias, Heiliger Rest, Völker, Würzburg, 1982.

WESTERMANN, C, *Das Buch Jesaja,* Kap 40 – 66, ATD 19, Göttingen, 1966.

WHYBRAY, R. N, *Isaiah 40 – 66,* London, 1975.

WIDYAPRANAWA, S. H, *The Lord is Saviour: Faith in National Crisis:* A Commentary on the Book of Isaiah 1 – 39 (ITC) Grand Rapids, 1990.

WIENER, C, *Le Deuxième Isaïe,* CE 20, Paris, 1977.

WILDERBERGER, H, *Jesaja* BK X/1. 1 Teilband (Jesaja 1 – 12), Neukirchen, 1972; X/2, 2 Teiband (Jesaja 13–27), 1978; X/3, 3 Teilband (Jesaja 28–39 + intr), 1982.

سفر ميخا

١ – من هو ميخا؟

اسم ميخا اختصار لسؤال: من مثل الرب؟ قال ميخا (٧: ١٨): ليس من إله يشبهك يا رب. هذا الاسم يذكّرنا بصرخات ليتورجية نقرأها في سفر المزامير (٣٥: ١٠؛ ٨٩: ٧ – ٩؛ ١١٣: ٥) أو في أشعيا (٤٤: ٦ ي). يجدر بنا أن نميّز ميخا الذي من مورشت جت الواقعة في المنطقة السفلى من يهوذا والقريبة من جت، عن ميخا بن يملة الذي عاش في أيّام أحاب والذي ضُرب وجُعل في السجن لأنّه تكلّم باسم الرب (١ مل ٢٢: ٥ – ٢٨؛ ٢ أخ ١٨: ٧ – ٢٧).

ميخا هو نبيّ من يهوذا، من منطقة تقع جنوبي غربي أورشليم، وقد اجتاحها الجيش الأشوري، فأصيب النبي في الصميم.

كان ميخا معاصرًا لأشعيا ولكنّه اختلف عنه. كان أشعيا ابن المدينة، أمّا ميخا فابن الريف. تدخّل أشعيا، وحكم باسم الرب على العمل السياسي الذي يمارسه المسؤولون في أورشليم. أمّا ميخا، فلم يتدخّل في اللعبة السياسية، بل رأى في الحدث المؤلم الذي أصاب البلاد نتيجة خطيئة شعب نتيجة ظلم اجتماعي وتعامل مع شعائر العبادة الغريبة.

سيبدو ميخا في صراعه وكأنّه يجاهد وحده. كان وحده أمام الشعب مع أنّه قاسمه آلامه وشقاءه. كان وحده أمام العظماء، من كهنة وقضاة وعظماء الذين رفضوا أن يعرفوا الحق:

أبغضوا الخير وأحبّوا الشرّ وسلخوا جلد الشعب عن لحمه (٣ : ١ – ٢). وكان وحده أمام الأنبياء العميان الذين يكرزون بمستقبل من السعادة والحياة الهيّنة (٢ : ٦ – ١١؛ ٣ : ٥ ي). ولكنّ النبيّ واجه كل هذه الحالات بشجاعة، وهو عارف أنّ روح الرب يقوده ويعطيه القوّة ليقوم برسالته (٣ : ٨).

٢ – متى عاش ميخا؟

إذا قرأنا عنوان الكتاب (١ : ١) نعرف أنّ ميخا مارس وظيفته النبوية في أيّام ملوك يهوذا يوتام (٧٤٠ – ٧٣٦) وأحاز (٧٣٦ – ٧١٦) وحزقيا (٧١٦ – ٦٨٧)، أي بين سنة ٧٥٠ وسنة ٦٩٧. ولكنّنا لا نجد نصًّا واحدًا يؤكّد لنا أنّ ميخا تنبّأ في أيّام يوتام. فمن المعقول أذًا أن يكون قد بدأ عمله في نهاية مُلك أحاز. ثمّ إنّ هناك نصوصاً قاسية تشير إلى منسّى، الملك الشرير (٧ : ١ – ٧). وهكذا نفترض أنّ ميخا تنبّأ بين السنوات ٧٢٥ – ٦٨٠. هذه الفترة عرفت حدثين هامين. الأوّل: سقوط السامرة سنة ٧٢٢ – ٧٢١ بعد سلسلة من الأزمات الداخلية. عاش ميخا هذه الكارثة فقال فيها: سأجعل السامرة حقلاً من الدمار وأرضاً تُغرس فيها الكرمة. أدحرج حجارتها إلى قعر الوادي وأكشف أسسها (١ : ٦). والحدث الثاني هو اجتياح المنطقة السفلى من يهوذا على يد سنحاريب سنة ٧٠١ ق م. وقد عاش ميخا هذه الحالة التعيسة فقال: ها أنا أبكي وأولول، وأمشي حافيًا وعريانًا، وأقيم انتحابًا كبنات آوى ونوحًا كبنات النعام. كانت ضربة السامرة مميتة، فوصلت إلى ارض يهوذا وبلغت إلى أبواب أورشليم حيث يقيم شعبي (١ : ٨ – ٩).

نشير هنا إلى أنّ ميخا تكلّم في تلك الفترة، ولكنّه لم يدوّن بيده كلّ ما في كتابه. في الأقوال التي يحكم فيها على شعب إسرائيل (ف ١ – ٣)، نضع جانبًا ٢ : ١٢ – ١٣ على أنّها دوّنت فيما بعد. وكذلك نقول عن ٤ : ١ – ٥ الذي يشبه أش ٢ : ١ – ٥. يبدو أنّ هذين النصّين دُوّنا في زمن الجلاء أو بعده. قال بعضهم إنّ ف ٤ – ٥ يتضمّنان أقوالاً قيلت بعد الجلاء. وقال آخرون: نحن أمام نص سطّره ميخا، إنّما أُعيدت قراءته على ضوء الأحداث. ومهما يكن من أمر هذه المسألة النقدية، فالكلام كلام الله ونحن سنقرأه كلّه، ونستخلص التعليم بعد أن نتحدّث عن التصميم.

٣ – تصميم سفر ميخا

بعد العنوان (١:١) نجد أربعة أقسام. في القسم الأوّل (١:٢ – ٣:١٢) نقرأ قرار اتّهام على إسرائيل ويهوذا: تهديد السامرة والكارثة التي لحقت بمنطقة يهوذا السفلى. يدعو ميخا الشعب إلى التوبة بسبب المتسلّطين، والأنبياء الكذبة، والرؤساء الذين يستثمرون الشعب، وحكّام البلاد. وبعد أن كان النبيّ قد وعد بالخلاص (٢:١٢ – ١٣)، ها هو في القسم الثاني (٤:١ – ٥:١٤) يعد بمستقبل زاهر. فأورشليم ستُصبح قلب العالم ويجتمع فيها القطيع المشتّت. تنسى شقاءها الماضي، وتتنقّى وتتطلّع إلى مجد الملك الآتي وإلى ما ستفعله البقيّة الباقية. ويعود النبيّ في قسم ثالث (٦:١ – ٧:٧) فيوبّخ شعب إسرائيل. أجل، الرب يحاكم شعبه ويدعوه إلى العبادة الحقّة ويذكّره بما فعله عمري وأحاب وسائر المنافقين في المدينة. ويصل بنا النبيّ إلى زمن منسّى وما فيه من فساد وشرور. ثمّ يعود بنا في القسم الرابع (٧:٨ – ٢٠) إلى نظرة مستقبلية. سيعيد الرب بناء شعبه ومدينته. ويرفع ميخا صلاة طالبًا فيها مستقبلاً سعيدًا داعيًا الله لكي يغفر لشعبه.

٤ – تعليم سفر ميخا

أوّلاً: ينبّه ميخا شعبه فيقول إن مصير أورشليم سيكون كمصير السامرة (التي دمّرت سنة ٧٢٢ – ٧٢١)، ويعلن لهم أنّ الكارثة هي نتيجة خطاياهم ولاسيّمَا في المجال الاجتماعي. ويبدأ النبي باسم الرب فيحاسب العظماء في الشعب أكانوا قضاة أو كهنة أو قوّاد حرب أو حكّامًا أو ملاّكين كبارًا. ويوبّخ الأنبياء الكذبة الذين يغشّون الشعب ويقولون له: سلام، وليس سلام. خطئَتْ أورشليم كالسامرة، فصارت رمزًا للخطيئة، ولهذا سيعاقبها الرب كما عاقب السامرة. حينئذ يدعو النبي الشعب ليعود إلى العهد الملخَّص في ٦:٨: علّموك ما هو السلوك المستقيم الذي يطلبه منك الرب: يطلب منك أن تحترم حقوق الآخرين، أن تحبّ الرحمة وتمارسها، أن تسير باهتمام في الطريق الذي رسمه الرب لك.

ثانيًا: قالوا إنّ ميخا هو نبيّ الشقاء، فبقيت له هذه السمعة حتّى أيّام إرميا (٢٦:١٨). تحدّث عن الكارثة المقبلة على أنّها حكم الله الذي لا يرضى بالجور. ولكنّ العقاب ليس كلمة الله الأخيرة. فالعقاب يتحوّل إلى توبة، والرب يهيّئ تجديد القلوب في

عشيرة إفراتة المتواضعة التي تنتظر ملكًا مسيحانيًا من نسل داود، وتجتمع القبائل المشتّتة فيدشّن تجمعُها عهدَ سلام يمتدّ إلى أقاصي الأرض. وتصير أورشليم مركزًا يجتذب كل الشعوب، فتتسارع الأمم من كل صوب لتلتقي الرب وتسمع كلمته (٤ : ١ – ٥). ويتحدّث ميخا عن البقيّة الباقية التي ستكون مصدر بركة لهذه الأمم الراجعة إلى الرب. حينئذ تسقط كل طمأنية بشرية وكل عبادة كاذبة وكل ممارسة وثنية، فيسلّم شعب إسرائيل نفسه إلى الرب ولا ينتظر خلاصاً إلاّ من مبادرة يقوم بها الله الأمين لعهده. هو وعَدَ وهو يفي.

نتعرّف في سفر ميخا إلى الولد العجيب (٥ : ١ – ٥). يقابل القولُ النبوي بين ملك إسرائيل الذي أذلّه الآن سنحاريب (٢ مل ١٨ : ١٣ – ١٦) والملك المسيح الذي سيدشّن بمولده عهدًا جديدًا من المجد والسلام كما في أش ٩ : ٥.

ونسمع شكوى الرب من شعبه (٦ : ١ – ٥) فنتأثّر بهذا الكلام: يا شعبي، ماذا صنعت بك؟ وبم أسأمتك؟ أجبني: هل لأنّي أخرجتك من أرض مصر، وحرّرتك من دار العبودية، وأرسلت أمامك موسى وهارون ومريم؟ إعرف ما فعله الرب بك.

ويتحدّث ميخا عن البقيّة أي الذين يبقون على قيد الحياة بعد المحنة التي حلّت بالشعب ونقّته من العناصر السيّئة. هذا ما قاله عاموس وأشعيا.

٥ – النبيّ وانتظار المسيح

إعتدنا أن نرى في الأنبياء المنادين بالمسيح. ما معنى هذا القول لا سيّما أنّنا نجد مع أشعيا وميخا أقوالاً نبوية اعتبرها التقليد المسيحي «مسيحانية»؟

تعود كلمة مسيح إلى الجزر «مشح» (مسح في العربية) الذي أعطى في العبرية مشياح، وفي الأرامية مشيحا (في السريانية: مشيحو)، وفي اليونانية مسياس (يو ١ : ٤٢؛ ٤ : ٢٥) الذي ترجم كرستوس. إنّه يدلّ على الممسوح بصورة عامّة. يدلّ على الملك الذي يُمسح بالزيت خلال حفلة تنصيبه، فيصبح كائنًا يشارك الله في قداسته. لهذا لن يرفع أحد يده عليه (١ صم ٢٤ : ٦ – ٧، ١١ – ١٢؛ ٢٦ : ٩، ١٦، ٢٣).

ويتنوّع استعمال هذه اللفظة: أربع مرّات في البنتاتوكس، ١٨ مرّة في الأنبياء الأوّلين (يش، قض، صم، مل) لا سيّما ما يتعلق بشاول وداود، مرّتين عند الأنبياء اللاحقين

(حب ٣: ١٣ عن إسرائيل، وأش ٤٥: ١ عن كورش)، ١٤ مرّة في سائر الكتابات ومنها عشر في المزامير. إنّ لفظة مسيح لا ترد مطلقًا في النصوص الحكمية.

يلاحظ بعض الشرّاح أنّ اللفظة تشدّد على الرباط بين يهوه والملك. فالمسحة تعني المناعة، ولكنّها تعني أيضاً عطيّة الروح (١ صم ١٦: ١٣) ونشير إلى أنّه ليس من مدلول اسكاتولوجي للمشياح في التوراة.

أ - آراء حول المسيحانيّة

تختلف الآراء حول المسيحانية البيبلية. يقول البعض: المسيح هو قبل كل شيء صورة اسكاتولوجية أي صورة من المستقبل. ولا يظهر دوره إلاّ بعد المنفى وفي زمن اليهودية المتأخّرة. ويقول البعض الآخر: يدلّ اللقب على ملك إسرائيل الحالي الذي ينتظر منه شعبه السعادة، لأنّه تقبّل بفعل المسحة عطايا تجعله كائنًا مفروزًا ومكرّسًا. المسيحانية هي هنا إقامة الملكية وسط شعب الله، وأهمّيتها رئيسية في الحقبة الداودية. وهناك رأي ثالث يربط المسيحانية برجاء شامل يولّده القائد الموهوب في العشيرة أو القبيلة. وفي الحضارات المنظّمة، كما في مصر، تقابل اللفظة انتظارًا يجعله الناس في ملكهم. ويغذّيه البلاط الملكي بإيديولوجيا وطقس يرتبطان بالملك ويرفعان طابعه المكرس. شارك إسرائيل في هذه العقلية، وأعلن أنّ ملكه هو مختار يهوه الذي تقوم مهمته بأن يؤمّن الازدهار لشعبه مؤسّسًا إيّاه على الحق والدل. الملك هو ممثّل يهوه بين أخصّائه وهو ينال تفويضاً منه وقسمًا من سلطته.

لم تؤكّد هذه الإيديولوجيا الملكية عند الأنبياء الكتاب، بل في البلاط، بين الموظّفين الكبار والكهنة والأنبياء المتعلّقين بالملك. ونحن نكتشف صداها في المزامير (٢؛ ١٨؛ ٢٠؛ ٢١؛ ٤٥؛ ٧٢؛ ٨٩؛ ١٠١؛ ١١٠؛ ١٣٢) وفي مقاطع من البنتاتوكس (تك ٤٩: ٨ - ١٢؛ عد ٢٤: ١٥ - ١٩). ستلعب دورًا هامًّا في التقليد المسيحاني المتأخّر. أخذ الأنبياء بهذا التيّار ولكنّهم انتقدوه. أمّنوا استمراره في إسرائيل، ولكنّهم حوّلوا بعض مفاهيمه.

ب - الشهادة النبويّة

لا نجد أيّ تلميح مسيحاني في تعليم عاموس إلاّ في ٩: ١١ - ١٥ (وهو نصّ يعتبر ثانويًا). ونقول الشيء عينه عن هوشع. أمّا ميخا فيعلن ولادة جديدة للسلالة الداودية (٥: ١ - ٥). والأهميّة العتيدة لبيت داود ومدينته ستظهر عند أشعيا. فهناك وجهة جوهرية

من تعليم هذا النبيّ تستند إلى اختيار ملك إسرائيل واختيار صهيون (أش ٧: ١ – ١٧؛ ٨: ٢٣ ب – ٩: ٦؛ ١١: ١ – ٩). أمّا صفنيا فلا يقول كلمة في هذا الموضوع الذي يلعب دورًا ثانويًا في مداخلات إرميا وحزقيال (إر ٢٣: ٥ – ٦؛ حز ٣٤: ٢٣، ٣٤؛ ٣٧: ٢٤ – ٢٥). لم ينكر إرميا المواعيد السابقة ولكنّه يكمّلها مشدّدًا على حياة المدينة والشعب. أمّا حزقيال فقاده سقوط السلالة الملكية إلى إعطاء عهد الشعب الطابع الأبدي المرتبط باختيار السلالة. ما كان للملك صار للشعب. والوظائف الدينية التي ارتبطت بملك أورشليم أخذت منه وأعطيت للكهنة ونُزع الطابع المكرّس عن السلطة الملكية. هذا هو قلب ما سمّي «توراة» حزقيال (حز ٤٠ – ٤٨) وهكذا تهيّأت الطريق من أجل مسيحانية كهنوتية سنجدها في سفر اللاويين.

إذا كان أشعيا الثاني قد أعطى لملك وثني هو كورش، لقب مسيح أو ممسوح، فلأنّ هذا الملك هو أداة الله من أجل تحرير اليهوذايين المنفيين. ثمّ إنّ النبيّ يشدّد بالأحرى على صورة سريّة، هي صورة عبد يهوه (أش ٤٢: ١ – ٤؛ ٤٩: ١ – ٦؛ ٥٠: ٤ – ٩ أ؛ ٥٢: ١٣ – ٥٣: ١٢). فهذا العبد سيلعب دورًا حاسمًا في مصير إخوته (بني إسرائيل) بل في مصير البشرية. ولكنّ البيبليين يتساءلون: هل نحن أمام صورة ملكية أم نبوية؟ وإلى أيّ درجة نستطيع أن نربط هذا العبد بالتقليد المسيحاني؟

بعد العودة من المنفى، لفت شخص زربابل الداودي انتباه النبيّين حجّاي وزكريّا (حج ٢: ٢٣؛ زك ٣: ٨؛ ٤: ٦؛ ٦: ١٢). ولكنّ يشوع الكاهن الأعظم سيأخذ المكانة الأولى في النظرة المرتبطة بالحقبة التي بعد المنفى (زك ٤: ١٠ ب – ١٤؛ ٦: ١١ – ١٤). نحن أمام مسيحانية كهنوتية نجد آثارها في وثائق قمران وهي ترتبط بسيطرة الكهنة على السلطة السياسية. وولّد عالم الجليان اليهودي من جهته صورة اسكاتولوجية جديدة (قد تكون صورة مسيحانية) هي صورة ابن الإنسان التي نجدها في دا ٧: ٩ – ١٠، ١١ ب – ١٤. لا تدلّ هذه الصورة على شخص بشري بل على شعب قدّيسي العليّ الذين أعطي لهم أن يسودوا على الأمم.

وخضعت نظرة الشعب اليهودي في زمن المنفى والأزمنة المكابيّة لتحوّلات هامة. وهكذا لم يكتفِ الانتظار المسيحاني في زمن يسوع بتعليم الأنبياء الكبار في هذا الموضوع. من أجل هذا لم يفهم الشعب كلام يسوع.

ويشهد أنبياء القرون ٨، ٧، ٦ تحفّظاً بالنسبة إلى نظرة مقدّسة إلى الملك وهذا واضح في أنّهم لا يستعملون في أقوالهم لفظة مسيح، مع أنّ هذه اللفظة استعملت في سائر التوراة العبرية ٤٠ مرّة تقريبًا. فهذا الصمت له مدلوله يوم كان أشعيا وميخا يعلنان لمعاصريها أنّ يهوه سيعطيهم ملكًا يتجاوب مع مخطّطه الخلاصي من أجل شعبه. ويستندان في كلامهما إلى أن المواعيد التي أعطاها الله لداود تحدّد وضع السلالة الداودية (٢ صم ٧؛ ٢٣: ٥؛ مز ٨٩: ٤ – ٥، ٢٠ – ٤٠). لقد أراد الأنبياء ولا شكّ، أن يتجنّبوا كلّ خلط بين يهوه ومختاره، بين سلطة الله السامية وسلطة ممثّله على الأرض. وهي سلطة تتفرّع من سلطة الله. فلا يجب أن تؤثّر الإيديولوجيا الداودية المقدّسة سلبًا في ذلك الذي يستحقّ وحده لقب ملك في إسرائيل، عنيت به يهوه نفسه (أش ٦: ١، ٦).

ج – أقوال أشعيا

اهتمّ أشعيا، وهو صاحب النصوص المسيحانية العديدة، بإظهار الفرق بين إله إسرائيل ومسيحه. في ٧: ١٤ يعلن النبيّ أن الصبيّة التي حبلت ستلد ابنًا تعطيه (أو يُعطى له) اسم عمّانوئيل. سيستعيد الإنجيل هذا الإعلان (مت ١: ٢٣) ويطبّقه على يسوع المسيح. أمّا النبيّ فيرى في عمّانوئيل (الله معنا) لا المخلّص بل ذلك الكافل للوعد (أش ٧: ١ – ٩) الذي يستند إلى اختيار الله لبيت داود ولأورشليم: «الذين يؤمنون (بكلمة الله) سيأمنون» (أي يبقون على قيد الحياة) (أش ٧: ٩ ب). سيكون عمّانوئيل علامة أي تأكيدًا منظورًا لقول نبويّ. وهذه العلامة تحمل معنيين كما يُظهر ذلك شرحُ النصّ (أش ٧: ١٦ – ١٧): تتضمّن الخلاص للبعض، للذين يستمعون إلى حامل كلام الرب، والدمار للبعض الآخر، للذين يتبعون سياسة أحاز.

حين ضمّ تجلت فلاسر الثالث مقاطعات مملكة الشمال سنة ٧٣٢، أعلن النبيّ (أش ٨: ٢٣ ب – ٩: ٦) لإخوته النور والتحرّر والفرح: سيحطّم نير أشور. وأعطى يهوه عربونًا لوعده: ولادة طفل ملكي سيكون ملك يهوذا العتيد، وقد يكون حزقيا. فالأسماء العجيبة المعطاة له تشير إلى عهد من الاستقرار والسعادة (أش ٩: ٥). ليس عمل المسيح أن يحرر يهوذا وإسرائيل (سيكون هذا عمل يهوه نفسه)، بل أن يثبّت بالحقّ والعدل سلطانًا ناله من الله من أجل خير شعبه (أش ٩: ٦).

ووعد النبي (ش ١١: ١ – ٩) في نهاية حكم حزقيا (حوالي ٧٠٣ – ٧٠١) بمولد جديد للسلالة الداودية مع ظهور ملك سيكون موقفه عربون عدل لشعبه (أش ١١: ٣ –

٥) وتوازن في الطبيعة (أش ١١ : ٦ – ٨). نلاحظ أنّ هذا الملك الآتي ينال مثل سلطة داود عطايا الروح التي تساعده على القيام بوظائفه. سيلبس الحكمة والقوّة والتقوى (أش ١١ : ٢؛ رج ١ صم ١٦ : ١٣). فعمل المسيح هو أيضاً ثمرة تدخّل الله المسبّق من أجل مختاره ومن أجل شعبه.

ويشدّد النبيّ في كل أقواله على أنّ المسيح الذي يعلن مجيئه قد نال كل شيء من يهوه. إنّه يدخل في مخطّط خلاصي سيلعب فيه دورًا هامًّا، مع العلم أنّ العمل الحاسم يعود إلى المبادرة الإلهية.

د – من الملك الحاليّ إلى المسيح الآتي

تطلّع أنبياء القرن ٨ إلى الملك الذي سيتسلّم السلطة في أورشليم. وتطلّع أشعيا إلى حزقيا في وقت من الأوقات. فهذا الملك قد أتمّ جزءًا من رسالته تجاه شعب الله. ولكنّ الأحداث كذبّت الأمل بتنصيب قريب للملك المسيح. فأجبرت أشعيا على التطلّع إلى المستقبل البعيد (الإسكاتالوجي). وظلّت النصوص تقوّي إيمان المؤمنين وانتظارهم. ولكن وجب عليهم أن يتعلّموا الانتظار حتّى اليوم الذي يعرفه الرب وحده والذي فيه يمنح شعبه (حسب وعده) الملك (داود الجديد) الذي أعلن الأنبياء مجيئه. وهكذا نما الرجاء المسيحاني بالمعنى العادي الذي نعطيه لهذه العبارة. فبيْن كلّ الأحداث التي ستطبع بطابعها الأحداث الأخيرة لكي يفرض مُلك الله نفسَه على العالم، نجد حدث المسيح الذي هو صدى بعيد للإيديولوجيا الملكية. وهذه الإيديولوجيا التي أشار إليها الأنبياء اتّخذت في النصوص اليهودية أشكالاً متنوّعة في حقبة الصراع مع العالم اليوناني حوالي سنة ١٧٠ ق م، ومع العالم الروماني بعد سنة ٦٣ ق م.

وفي يوم من الأيّام ارتفع صوت في فلسطين فارتبط بهذا التقليد بشكل غير منتظر جعل الناس يشكّون بأمره. هو صوت يسوع المسيح. اسكته الرؤساء وسوف ينتظر بعض اليهود معجزة الفصح ليروا في يسوع الناصري مسيح شعبهم. ومن هذا الاعتراف ولدت الكنيسة وتوّجت كرازتها بما تقرأه في بداية إنجيل مرقس (١ : ١): بدء بشارة يسوع الذي هو المسيح وابن الله.

المراجع

MICHEE

ALFADO, J. J, *Justice and Loyalty: A Commentary on the Book of Micah* (ITC), Grand Rapids 1989.

CRAIGIE, P. C, *The Twelve prophets*, vol. 2: *Micah, Nahum, Habakuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah and Malachi* – The Daily Study Bible O. T. Einburg, 1985.

DEISSLER, A, *Michée, B. P. C. VIII/2, Paris, 1964, p. 293 – 359.*

GEORGE, A, Michée, S. D. B. V col 1252 – 1263.

HILLERS, D. R, *Micah. A Commentray on the Book of the Prophet Micah,* Philadelphie, 1984.

JEPPESEN, K, *New Aspects of Micah Reesearch,* J. S. O. T. 8 (1978) p. 3 – 32.

MAILLOT, A, ET LELIEVER, A, *Actualité de Michée. Un grand «petit» prophète,* Genève, 1976.

MAYS, J. L, *Micah,* O. T. L., London, 1976.

NICCACCI, A, *Un profeta tra oppressori e oppressi,* Jerusalem, 1989.

RENAUD, B, *Structures et attaches littéraires de Michée IV – V,* Cahiers de la R. B., Paris, 1964.

La formation du livre de Michée. Tradition et actualisation, Paris, 1977.

RUDOLPH, W, *Micha,* K. A. T., Gütersloh, p. 19 – 140.

SCHIBLER, D, *Le livre de Michée* (Commentaire évangélique de la Bible), Vaux sur Seine 1989.

VAN DER WAL, A, *Micah: A Classified Bibliography* (Applicatio 8) Amsterdam, 1990.

VUILLEUMIER, R, *Michée,* C. A. T. XIb, Neuchâtel – Paris, p. 3 – 92.

WOLF, H.W, *Dodekapropheton 41 Micha BK 14/4.* Newkirchen, 1982.

WAHL, O, *Die Bücher Micah, Obadja, und Haggai,* Düsseldorf, 1990.

الفصل الثامن عشر

ثلاثة أنبياء في نهاية القرن السابع

كان القرن الثامن العصر الذهبي لأشورية. وفي النصف الأوّل من القرن السابع ظلّت الهيمنة الأشوريّة حاضرة في الهلال الخصيب على أيّام الملوك سنحاريب وأسرحدون وأشور بانبيال. وامتدّت في سنة ٦٦٩ حتّى طيبة في مصر العليا. ولكنّ الجبار هوى سريعًا في عشرات من السنين بعد موت أشور بانيبال. اجتاح الأسكوتيّون سورية حوالي سنة ٦٣٠، وحطّموا نكو الثاني فرعون مصر الذي حاول أن يُنجد الأشوريين (٦٠٥ ق م).

واتّبع يهوذا المسار التاريخي اتّباعًا معاكسًا. ففي أيّام منسّى (٦٨٧ – ٦٤٢) وأمون (٦٤٢ – ٦٤٠) خضع خضوعًا تامًّا للأشوريين، كانت نتيجته تلفيفًا دينيًا خطيرًا (٢ مل ٢١ : ١٠ ي؛ رج إر ١٥ : ٤). وفي ذلك الوقت الذي فيه وُلد إرميا نستطيع القول إنّه كان من النادر أن يتكلّم الله (١ صم ٣ : ١ : كانت كلمة الرب نادرة). ولكن سُمعت كلمة الله مع رجل عناتوت ومع غيره من الأنبياء هم صفنيا وناحوم وحبقوق.

حوالي سنة ٦٢٧/٦٢٦، وبعد موت أشور بانيبال، استقلّت بابل على يد نبو فلاسر. وسقطت نينوى، فسيطرت بابل على الشرق الأوسط منذ سنة ٦٠٥.

أمّا يوشيا فبدأ إصلاحًا دينيًا وسياسيًا، ولكنّه توّفي سنة ٦٠٩. وستسقط أورشليم مرّة أولى (٥٩٧) ومرّة ثانية، فتُحرق ويُدمّر الهيكل.

في تلك الحقبة برز أربعة أنبياء. إرميا الذي عمل منذ سنة ٦٢٧ حتّى سنة ٥٨٧. إنّه الشاهد المميّز على نهاية مملكة يهوذا. بدأ يتنبّأ قبل إصلاح يوشيا. ولم ينتهِ إلاّ بعد سقوط أورشليم سنة ٥٨٧.

وبدأ ناحوم يتنبّأ منذ منتصف القرن السابع وحتّى سنة ٦١٢. وبدأ صفنيا تدخّله في بداية حكم يوشيا. أمّا حبقوق فتدخّل في حياة شعبه بعد معركة كركميش (٦٠٥) وفي أواخر القرن السابع.

نكرّس هذا الفصل للتعرف إلى صفنيا وناحوم وحبقوق، على أن نعود في فصل لاحق إلى إرميا.

I – سفر صفنيا

١ – السؤال الذي يطرحه صفنيا

لا نعرف عن صفنيا شيئًا سوى أنّه من عائلة ملوكية (١ : ١). ولكنّنا نعرف السؤال الذي طرحه عليه معاصروه: هل يهتمّ الله بالناس؟ هل هو الذي يقود التاريخ؟ قالوا: الله لا يقدر أن يصنع شرًّا ولا خيرًا، فحسبوا الإله الحيّ كالأصنام الميتة، ونسوا ما فعله من أجل شعبه على صعيد التحرير والشريعة والعهد.

لماذا تفوّه معاصرو صفنيا بهذا الكلام؟ لأنّهم عاشوا حقبة دراماتيكية من التاريخ. توسّع الأشوريون فدمّروا وقتلوا. دمّروا ممالك الأراميين الواقعة بين الفرات والبحر المتوسّط. دمّروا دمشق سنة ٧٣٢، وأخذوا السامرة سنة ٧٢٢ – ٧٢١ وأجلوا سكّانها. أخذوا صور سنة ٧٠١، ودمّروا صيدا سنة ٦٧١، وسلبوا طيبة في مصر سنة ٦٦٣، وكانوا قد نهبوا بابل سنة ٦٨٩.

وما مضت عشر سنوات حتّى انقلبت الحالة. أزال المادايون نينوى سنة ٦١٢، واجتاح الكلدانيون الجدد غربي الفرات وحاصروا أورشليم ودمّروها سنة ٥٨٧، ولن نتكلّم عن الإسكوتيين الآتين من شمالي البحر الأسود الذين وصلوا إلى مصر، وأخذوا ينهبون ويقتلون ويدمّرون. وبعد هذا، احتلّ الفرعون نكو غزة، وانتصر على تحالف في مجدو، وتقدّم فوصل إلى حرّان في بلاد الرافدين.

ولم تكن أورشليم بمأمن من كل ما يُحاك حولها. فأمون ملك يهوذا قتله ضبّاط أرادوا أن يزيحوا النير الأشوري. ولكنّ شعب الأرض رفض هذا التعاطف مع مصر، وأقام يوشيا ملكًا وهو ابن ثماني سنوات.

ويوم كان يوشيا قاصرًا، تنبّأ صفنيا ضدّ الوزراء والأمراء في الحاشية الملكية، الذين يقلّدون الغرباء في لباسهم وعاداتهم، بل في ممارساتهم الدينية. أجل، بدأت نبوءة صفنيا حوالي السنة ٦٣٠ وقد يكون عرف سقوط نينوى، بل سقوط أورشليم سنة ٥٨٧. وحين رأى أهلها ذاهبين إلى السبي، تلفّظ بقول يعد فيه المنفيين بالعودة.

٢ - تصميم سفر صفنيا

بعد العنوان (١ : ١) والمقدمة (١ : ٢ - ٣) التي تتحدّث عن الدينونة العامة، نتوقّف في قسم أوّل (١ : ٤ - ٢ : ٣) على مرافعة ضدّ يهوذا وأورشليم. هاجم النبي العبادات الغريبة، وهدّد عظماء المملكة وتجّار أورشليم بيوم الرب الآتي، ودعاهم إلى التوبة. وفي قسم ثان (٢ : ٤ - ١٥) هاجم النبيّ الشعوب الغريبة: الفلسطيون، موآب وعمون، الكوشيون، أشور. وفي قسم ثالث (٣ : ١ - ٢٠) هاجم النبي أورشليم أيضاً قبل أن يعلن مستقبلاً زاهرًا يرجع فيه الشعوب إلى الرب، ويعود المشتّتون إلى أورشليم.

٣ - مواضيع سفر صفنيا

هناك سماء مخيفة وأرض من أجل المساكين، والله يقيم في وسط شعبه، وهو الذي يقود التاريخ ويخلّص المتواضعين.

يوم الرب هو الوقت الذي فيه ينتقم الرب من أجل شعبه وينظّم مصيره ويخلصه كما في زمن الخروج مجترحًا معجزاته ضدّ الأمم. ولكنّ نبوءة صفنيا تتعدّى إطار التاريخ. فما يتنبّأ به هو زلزلة كونيّة. فدينونة الله لا تصيب فقط البشر والممالك، بل كلّ حيّ على الأرض، وكأنّي بها تعود بالخليقة إلى العدم.

ولكنّ يوم الرب ليس أساسًا نهاية العالم والتاريخ، بل إعادة بناء شعب الله ونهاية عهد الخطيئة. وكل هذا يصل بنا الى موضوع البقيّة الباقية.

ويدين صفنيا أورشليم والأمم. المدينة خائنة عاصية، ورؤساؤها أصمّوا آذانهم لئلاّ يسمعوا صوت الله. لهذا سيأتي الرب فيفتّش ويحكم ويعاقب: يعاقب العظماء وعبّاد الأوثان، يعاقب الموظّفين والتجّار والكفّار. وكلّ المدينة ستصيبها ضربة الله، من الهيكل إلى آخر حيّ من أحيائها.

أمّا الأمم الوثنية فسيصيبها هي أيضاً عقاب الله. التفت صفنيا إلى الجهات الأربع: إلى الغرب حيث الفلسطيون، وإلى الشرق حيث الموآبيون والعمونيون، وإلى الجنوب حيث الكوشيون، وإلى الشمال حيث الأشوريون، وأعلن لهم أنّهم سيدمّرون ويزولون.

وتطلّع صفنيا إلى الوضعاء الذين سينجون من الكارثة، وتطلّع إلى جبل الرب المقدّس حيث ستجتمع البقيّة في أورشليم في جوّ من الرجاء والفرح.

II – سفر ناحوم

١ – من هو ناحوم؟

هو السابع بين الأنبياء الاثني عشر. لقد عُزّي فاستطاع أن يعزّي. عاش مع شعبه في مرحلة قاتمة من تاريخه، فحمل إليه التعزية وأعاد إلى قلبه الأمل، فاستطاع أن يَثبُت.

وهذا الرجاء الذي في قلب النبيّ هو امتداد لإيمانه القويّ بالرب، سيّد الأرض والتاريخ. لا شكّ في أنّ الأعداء كثيرون واقوياء (١:٢) كالأسود والأشبال (٢:١٢ – ١٤)، ولكنّ الله ينتصر عليهم رغم ما يملكون من سلاح.

ناحوم هو من القوش التي تقع ولا شكّ في فلسطين والتي لا نعرف أن نحدّد موقعها. أمّا الرؤية التي يقدّمها لنا هذا النبي، فهي رؤية شاعر كبير يتمتّع بإحساس عميق وقدرة تخيُّل عظيمة. هو لا يكتفي بأن يرى، بل هو يعيش الحدث ويجذبنا في إثره لنشارك في الفرحة التي ستعمّ العالم يوم تُدمّر نينوى.

فناحوم كتب عن دمار نينوى قبل دمار نينوى. لقد دوّن كتابه بين سقوط طيبة في مصر سنة ٦٦٣ ق م وبين دمار نينوى على يد البابليين سنة ٦١٢ ق م. إذا قرأنا ١:١٣، نفهم أنّ أرض يهوذا لم تزل خاضعة للنير الأشوري، ولن تتحرّر منه قبل سنة ٦٣٠، أي قبل نهاية حكم أشور بانيبال. أمّا سقوط نينوى فسيكون في عهد الملك الثاني الذي جاء بعد أشور بانيبال وهو نبو فلاسر (٦٢٦ – ٦٠٥).

قال بعض الشرّاح إنّ سفر ناحوم هو كتيّب ليتورجي يحتفل في خريف سنة ٦١٢ في أورشليم بعيد رأس السنة وبسقوط نينوى، فينشد انتصار الرب على أعدائه. لا شكّ في أنّ المزمور المدوّن في بداية السفر يعطي الكتاب اتّجاهًا عباديًا؛ ثمّ إنّ تحقيق النبوءة ساعد

على إعادة قراءة المزمور على ضوء الحدث، ولكنّنا نقول ما سبق وقلناه: دوّن ناحوم سفره قبل سقوط نينوى، فدلّنا على حدّة رؤيته وقوّة حماسه وحرارة إيمانه. أكّد، رغم الظواهر، وبقوّة عقيدة لا تتزعزع جاءته من العلي، أنّ الرب سينتصر. أجل، إنّ الرب انتصر، ولم تُعد القضيّة إلاّ قضيّة وقت. لا شكّ في أنّ ناحوم عاش حياة حميمة مع الرب، فأعلن أنّه سيّد التاريخ وسيّد كلّ إنسان على الأرض.

٢ - تصميم سفر ناحوم

إذًا موضوع سفر ناحوم هو دمار نينوى. وهذا الموضوع يتوسّع فيه النبي في ثلاثة أقسام. يبدو القسم الأوّل (١ : ٢ - ٨) بشكل مزمور. إنّه مقدمة عامّة تؤكّد قدرة الله الذي يسود الخليقة كلّها ويدين العالم. يشدّد على وجه الرب المرّوع الذين يتسلّط على الأرض كلّها. ولكنّه لا ينسى الوجه الآخر للرب الطويل الأناة (١ : ٣). إنّه صالح وهو ملجأ في يوم الضيق. إنّه يهتمّ بالذين يحتمون به (١ : ٧). تشير آ ٣ - ٤ إلى تاريخ الخلاص. نرى الله يُرهب أعداءه ولكنّه كثير الأناة (خر ٣٤ : ٦). غير أنّ أناته ليست استسلامًا أمام الشر، بل هي ترتبط بقدرته (رج حك ١١ : ٢٣). أناته تدوم يومًا (رج أش ٤٨ : ٩)، لأنّ الله الغيور المنتقم (آ ٢) سيقسو على العصاة الذين لم يستفيدوا من المهلة المعطاة لهم. سيأتي الرب، والغمام علامة مجيئه (خر ١٩ : ٩). وهو يهدّد: سيجفّف البحر وينشّف السواقي: هذا ما فعله في البحر الأحمر وفي الأردن. إنّه الإله المخلّص وهو أيضاً الإله الخالق الذي نظّم الفوضى الأوّلية، وبسط سلطته على الأمواج العاتية التي تريد أن تدمّر الكون.

ويوضح القسم الثاني (١ : ٩ - ٢ : ٣) كيف ستظهر قدرة الله في الإطار السياسي الذي يعيشه ناحوم. سيظهر في تدمير مدينة نينوى وفي تحرير سكّان يهوذا من نير الأشوريين. بدأ النبي (١ : ٩) فوجّه كلامه إلى أناس ذاقوا الضيق وبحثوا بمعزل عن الله عن سياسة بشرية تخلّصهم. ثمّ أعلن أنّ الرب سيُزيل هؤلاء الذين يخافهم شعبه كما سيزيل مشاريع شعبه التي لا نفع منها.

ويحتفل القسم الثالث (٢ : ٤ - ٣ : ١٩) بسقوط نينوى وبما تمثّله من سلطان. إنّ نينوى، شأنها شأن بابل، تمثّل المعارضة لأمر الله. فهي التي تقول: أنا ولا أحد غيري (صف ٢ : ١٥). ولهذا سيكون عقابها وعقاب ملكها عبرة لكلّ سكّان الأرض (٣ : ٦).

وإذا كان الله قد تدخّل ضدّ نينوى، فمن أجل تحرير المضايقين (٣ : ١٩)، من أجل خلاص شعبه (١ : ٧؛ ٢ : ١ – ٣).

ما نتعلّمه من هذا السفر هو أنّ الله سيّد التاريخ. ينتقم من الشر والأشرار (١ : ٢)، ويفني كلّ من يقف في وجهه (١ : ٨). ولكنّنا نحن أبناء العهد الجديد نعرف أن لا عدو لله إلاّ الشرّ والخطيئة والموت، وهو سيضع هؤلاء الأعداء تحت قدميه قبل أن يملك على الكون كلّه (١ كور ١٥ : ٢٥).

III – سفر حبقوق

١ – من هو حبقوق؟

لا نعرف شيئًا عن حبقوق النبي (١ : ١). فلا سفر حبقوق ولا سائر الأسفار تتحدّث عن هذا النبي الذي دخل في عالم الأسطورة بعد أن انتشر كتابه. فهو سيلعب دورًا في سفر دانيال (١٤ : ٣٣ – ٣٩)، فيأخذ إلى ذلك المسجون في جب الأسود طعامًا كان قد هيّأه له. حمله الملاك بشعر رأسه ووضعه في بابل عند الجب... وبعد أن أكل دانيال الطعام، ردّ ملاكُ الرب حبقوق من ساعته إلى موضعه.

قرأ بعضهم ٢ : ١ – ٣: إنّي أقف على مرصدي، وأنتظر كالرقيب فوق السور لأعرف ماذا سيقول لي الرب وكيف يجيبني الى شكواي. وقرأوا ٣ : ١٦ : سمعْت فخفقت أحشائي، ورجفت شفتاي من الصوت، ودخل النخر عظامي. وحاولوا أن يطبّقوا ما قرأوه على حبقوق، فما اكتشفوا إلاّ شيئًا بسيطاً من نفسيته الرقيقة التي تقلقها مشكلة الشر (١ : ٣، ١٣). هو لا يطيق الشر، ولا يفهم أنّ الرب القدّوس (١ : ١٢) يقدر أن يطيقه. يتعلّق حبقوق بالبرارة ويعتبر أنّ شعب يهوذا بار، فكيف سمح الله أن يعاقبه شعب خاطئ مثل الكلدانيين؟

٢ – تصميم الكتاب

الموضوع الأساسي هو: شرور الكلدانيين (أو البابليين). فلماذا لا يعاقبهم الله؟

ويُقسم الكتاب ثلاثة أقسام، القسم الأوّل (١ : ٢ – ٢ : ٥) يتضمّن شكويين يرفعها النبي وجوابين من قبل الرب. الشكوى الأولى (١ : ٢ – ٤): لماذا يسود العنف والشر وسط

الشعب ولا يتدخّل الله؟ الشكوى الثانية (١ :١٢ – ١٧): كيف يقبل الإله القدّوس أن يعاقِب شعبُه البار على يد الخطأة. فيجيب (١ :٥ – ١١) الرب على الشكوى الأولى: إنّه سيّد التاريخ، وهو يثير الكلدانيين ليكونوا أداة بين يديه. والجواب الثاني (٢ :١ – ٥): الله يفعل في الوقت الذي حدّده. فعلى البار أن ينتظر ويبقى ثابتًا في أمانته.

ويتحدّث القسم الثاني (٢ :٦ – ٥) عن الكلدانيين وسياسة العنف والجشع التي ينتهجونها. نقرأ هنا خمسة ويلات، الويل الأوّل (٢ :٦ – ٨) يتوجّه إلى الكلدانيين بسبب السلب الذي مارسوه. الويل الثاني (٢ :٩ – ١١) يقابل الكلدانيين بأناس حاولوا أن يؤمّنوا حياتهم فبنوا بيوتهم بربح غير مشروع. الويل الثالث (٢ :١٢ – ١٤) يلوم الكلدانيين الذين بنوا مدينتهم (بابل في أيّام نبوكد نصّر) بالدماء وأسّسوها بالظلم. الويل الرابع (٢ :١٥ – ١٧) يتحدّث عن الكلداني الذي يُسكر الناس ليرى عورتهم، ولكنّ دوره آت. الويل الخامس (٢ :١٨ – ٢٠) هو انتقاد لعبادة الأصنام التي يمارسها الكلدانيّون.

ويتألّف القسم الثالث (٣ :١ – ١٩) من مزمور يصوّر حرب الله مع الأشرار (٣ :١٣؛ رج ١ :١٣) أي الكلدانيين. إنّه سيأتي حقًا ليعاقب الشرير. أعلن النبي هذا التدخّل في صلاة واثقة، فإذا هو أمام ظهور يهزّ الكون ويسحق الأشرار.

٣ – تعليم سفر حبقوق

عاشت جماعة المؤمنين مأساة يوم هدّدت الظروفُ الوطنية والدولية أسس العلاقات بين الله وشعبه. وضاع المؤمن، فاتهم الله أمام الله نفسه، لأنّ عمله في التاريخ لم يعد مفهومًا. فجاءه الجواب في كلمة أساسية هي الأمانة (٢ :٤). فالأمانة هي أساس حياة المؤمن، وهي تقابل أمانة الله الحقيقية. رغم كل الظواهر، لقد برهن الله في الماضي عن حضوره وسط شعبه. لقد رافق الآباء وعرّف نفسه إلى شعب الخروج. كان حاضرًا في البحر الأحمر وفي نهر الأردن (٣ :٨)، وكان حاضرًا عبر العاصفة والزلزال في جبل فاران المرتبط بجبل سيناء (٣ :٣)، هذا هو الإله الذي يأتي من أجل خلاص مسيحه (٣ :١٣). لهذا يُعلن النبي بإيمان: الربّ هو ربي، الربّ هو قوّتي.

وعاد اليهود إلى سفر حبقوق في الأوقات الحرجة، وحاولوا أن يجدوا جوابًا على تساؤلهم. وبحثت فيه جماعة قمران عن ضوء حاسم تلقيه على الأحداث الصاخبة التي

يعيشون. وعادت إليه الجماعة المسيحية الأولى لتحدّد وضع المؤمن بالنسبة إلى إله يسوع المسيح. فردّد القدّيس بولس عبارة حبقوق (٢ : ٤) كما وردت في النص اليوناني: البار بالإيمان يحيا (روم ١ : ١٧ ؛ غل ٣ : ١١ ؛ رج عب ١٠ : ٣٨). فكانت هذه العبارة ملخّصاً لإنجيله: الإيمان يفتح الإنسان على الحياة التي في المسيح.

الفصل التاسع عشر

ارميا

١ - مقدّمة

حين نقرأ كتاب إرميا، نكتشف نبيًّا بعيدًا عن الناس منفردًا عن الجماعة (١٥ : ١٧). ما فهمه معاصروه بل اضطهدوه، ما أحبّه إخوته وأهل بيته (١٢ : ٦؛ ٢٠ : ١٠) بعد أن انتظر منهم أن يحيطوه ويشجّعوه. بل هو نفسه رفض أن يشاركهم حفلات الندب أو حفلات الفرح والطرب (١٦ : ٥، ٩). عاش بعيدًا، فلم يتزوّج بامرأة ولم يكن أبًا لأولاد، فما عرف أفراح الحياة الزوجيّة ومسؤوليّاتها (١٦ : ١ - ٤). سُجن، عُذّب، دُفع غصبًا عنه إلى مصر فأنهى حياته في أرض غريبة.

ولكنّ هذه الأمور لم توافق يومًا طبع إرميا، بل فُرضت عليه من الخارج: هي قوّة تعنّفه وتهاجمه وتمزّقه وتفرض عليه أن يتعلّق بها بكل إرادته، وتدعوه إلى العزلة. هذه القوّة التي لا ترحم هي كلمة الله. توجّهت إليه (١ : ٢)، وجدها فأكلها، فكانت له مبعث سرور وفرح (١٥ : ١٦)، ولكنّه ما عتّم أن أحس بنتائجها المدمّرة: بسبب هذه الكلمة، رجفت كل عظامه، صار كإنسان سكران، كرجل غلبته الخمرة (٢٣ : ٩). هذه الكلمة القاسية تشبه النار التي تحرق، والمطرقة التي تحطّم الصخر (٢٣ : ٢٩). تقبّلها إرميا في رؤية بسيطة (١ : ١١ - ١٤)، وسمعها في مجلس الرب (٢٣ : ١٨، ٢٢) حيث يحقّ له كنبيّ أن يدخل. هذه الكلمة قد وضعها الرب على شفتيه (١ : ٩) وسهر عليها (١ : ١٢) ليجعلها نارًا تحرق الشعب العنيد (٥ : ١٤).

هذا هو إرميا الذي سوف نتحدّث عنه. هو رجل كلمة الله ، وما تحدّث نبيّ عن هذه الكلمة التي تؤلم كما تحدّث هذا النبيّ. هذه الكلمة هي قلب حياته ومحورها، هي سيّد متسلّط يفسد عليه حياته ، ولكنّها علّة وجوده. ولولاها لظلّ إرميا ابن قرية عناتوت، ولعاش عيشًا هادئًا كما يعيش الناس الوضعاء بعيدًا عن صخب المدينة وضوضائها. ولكنّ طرق الرب غير طرق الإنسان، وهو الذي أرسل كلمته فأمسكت بإرميا وألقته وسط صراع مرير سيعيشه في الألم والعذاب. ولكنّ هذا هو مصير العظام الذين يدعوهم الرب في الظروف الحالكة. وهذا كان مصير إرميا يوم كان شعب يهوذا على شفير الانهيار. ستضيع الملكية، وتدمَّر أورشليم، ويُحرَق الهيكل، ولكنّ الشعب سيجد في كلام إرميا القوّة التي تعيد إليه الرجاء بأنّ الله أمين لمواعيده: ها إنّها تأتي أيّام تُبنى فيها مدينة أورشليم، وتصبح الأرض التي حولها مكرّسة للرب (٣١: ٣٨ ي).

٢ - من هو إرميا؟

ولد إرميا بين سنة ٦٥٠ - ٦٤٥ ق م، فكان عمره يوم دعاه الرب عشرين سنة، وكان ذلك في السنة الثالثة عشرة من ملك يوشيا (٦٤٠ - ٦٠٩) أي سنة ٦٢٧/٦٢٦ (١ : ٢). ويؤكّد خبر الدعوة (١ :٦) أنّ إرميا كان فتى يوم سمع نداء الرب.

هناك رأي آخر يسنده بعض الشرّاح فيقولون إنّ إرميا وُلد سنة ٦٢٧، ودعي إلى الرسالة النبوية، سنة موت يوشيا، أي سنة ٦٠٩. ويُسندون كلامهم إلى دعوة الله إلى إرميا لكي يمتنع عن الزواج. أراد الرب أن يبيّن من خلال دعوته لإرميا أنّ مصير شعبه إلى الشقاء، وهذا الكلام قيل سنة ٦٠٤ يوم اعتلى نبوكد نصّر عرش بابل. فيقول هؤلاء الشرّاح: ما معنى هذه الدعوة إلى العزوبية لرجل يزيد عمره على الأربعين في مجتمع عرف زواج الرجل قبل العشرين؟

ولكن، إن جعلنا ولادة إرميا سنة ٦٢٧، رفضنا له أن يكون تنبأ في زمن يوشيا، وهذا أمر لا يمكن الدفاع عنه.

كان إرميا من عائلة أقامت في عناتوت، وهي قرية صغيرة تبعد ستة كيلو مترات إلى الشمال الشرقي من أورشليم، ولكنّها ترتبط ببنيامين وبقبائل الشمال. هنا نفهم لماذا اهتمّ إرميا بمستقبل قبائل الشمال وفيها قال أوّل أقواله. وكان إرميا بن حلقيا من عائلة كهنوتية،

وقال بعضهم إنّه من نسل أبياتار الذي فَرض عليه سليمان الإقامة الجبرية في عناتوت، لأنّه تحزّب لأدونيا بن داود الذي زاحم أخاه على العرش (١ مل ١ :٢٧؛ ٢ :٢٦ – ٢٧). الأمر معقول، لا سيّمَا وأنّ عناتوت هي إحدى مدن اللاويين (٢١ :١٨). ولكن إن كان الوالد كاهنًا، هل كان الأبن كاهنًا؟ أما جاء إصلاح يوشيا سنة ٦٢٢ وقلب رأسًا على عقب حياة الكهنة في قرية عناتوت؟ هذا ما لا نستطيع تأكيده، ولكن حين يأتي إرميا إلى أورشليم، سيكون شاهدًا على رفض كهنة الهيكل لقبول خدّام من المعابد المحلية، وسيصطدم بأبناء الكاهن صادوق (رج ٢٠ :١ ي) الذين سيقدّمونه للمحاكمة (٢٦ :٧ ي). ومهما يكن من أمر، لم يرتبط إرميا بالهيكل مثل حزقيال، وهو الذي ألقى خطبة ضدّ الهيكل الذي اتّكل عليه اليهوذ ايون فاعتبروه عربون خلاص، ولم يحاولوا أن يعودوا إلى الرب بتوبة حقيقية.

إذًا كان إرميا ابن قرية صغيرة، وما كان يومًا ابن المدينة رغم وجوده في أورشليم عند نهاية حكم يوشيا. وتعلّق قلبه بعناتوت وبالبريّة المحيطة بها إلى حد جعله يشتري خلال حصار أورشليم حقلاً من ابن عمه، فيكشف بعمله عن ارتباطه بعائلته وقريته، كما عن الأمل الذي يعمر في قلبه بمستقبل ينتظر شعبه.

كان إرميا ابن الخوف والخجل، فنقصته الثقة بنفسه، وخاف من مجابهة الآخرين. قال: «لا أعرف أن أتكلّم لأنّي صبيّ» (١ :٦). كم هو بعيد عن أشعيا ذلك الواثق بنفسه الذي يقول للرب يوم دعاه: «ها أنذا، فأرسلني» (أش ٦ :٨). وكان إرميا رقيق الشعور جيّاش العواطف، يحسّ بالحدث قبل أن يقع، يراه، يسمعه، يتألّم من حدوثه فيبكي ويصرخ ويتوجّع حتّى في أعماق قلبه وفي أحشائه (٤ :٥ – ٣١). قال: «امتلأت من غضب الرب، وتعبت عن إمساكه، أفرغه على أطفال الشوارع» (٦ :١). وقال أيضاً: «آه، لو امتلأ رأسي ماء وكانت عيناي ينبوع دموع فأبكي نهارًا وليلاً على قتلى شعبي» (٨ :٢٣). هذه العاطفة تقرّبه من هوشع وقد جعلها صفة من صفات الله. «اقبلي التأديب يا أورشليم، لئلاّ أتبرّأ منك فأجعلك أرضاً لا تُسكن» (٦ :٨). هذا ما قال الرب بلسان إرميا. وقال: «تركت بيتي وهجرت ميراثي وسلّمت محبوبتي إلى قبضة أعدائها» (١٢ :٧). وقال أيضاً: «أحببتك حبًّا أبديًا، فلذلك اجتذبتك برباط الحبّ... إفرائيم ابن لي عزيز، ولد محبوب. كلّ مرة أتكلّم ضدّه أتذكّره غصبًا عني. لهذا حنّت أحشائي إليه. إنّي سأرحمه، إنّي سأرحمه» (٣١ :١٣، ٢٠).

ونكتشف عند إرميا حبّه للطبيعة. هو يحبّ الأشجار والمياه والينابيع وثلج لبنان وتغريد العصافير. حلّ الجفاف بالبلاد، فانذهل إرميا وأشفق على «الغزالة في الصحراء التي تترك ولدها لأن لا عشب في البلاد، وعلى الحمار الوحشي الذي وقف على الروابي يستنشق الريح كبنات آوى والذي كلّت عيناه لأن لا عشب في البلاد» (١٤ : ٥ – ٦). ويحسّ إرميا مع الحياة في القرية: صوت الطرب وصوت الفرح، صوت العروس وصوت العروسة (٧: ٣٤؛ ١٦ : ٩)، صوت الرحى ونور السراج (٢٥ : ١٠؛ ٣٣ : ١١)، الضحك والدفوف والرقص (٣٠ : ١٩؛ ٣١ : ٤). يراقب إرميا اللوز، ذلك الساهر الذي يزهر قبل سائر الأشجار فينبئ بالربيع (١ : ١١). ويعرف عادات العصافير، عادات الحجل (١٧ : ١١) عادات اليمامة واللقلق والخطاف (٨ : ٧). الماء ضرورية للناس والحيوان والأرض (١٤ : ٣ – ٦)، لهذا تُحفر الآبار لتَحفظ الماء (٢ : ١٣). رأى الفلاح يغرس كرمه وينتظر منه أن يحمل ثمارًا (٢ : ٢١). كل هذا يكلّم النبي عن الله وعن عمله في الكون. وسينطلق الله من كل هذا ليدعو هذا الرجل الحسّاس واللطيف، ويرسله في مهمّة نبويّة.

بعد هذا النداء، سيكتشف إرميا أنّ كلمة الله التي ينقلها هي موضوع هزء (٦ : ١٠). سيستصعب النبي حملها، فيقنط ويحاول أن يتخلّى عن رسالته حين تتأزّم معه الأمور (١٥ : ١٥ – ٢١). تكلّم النبي وخاصّة في عهد يوياقيم، ولكنّ نداءاته إلى التوبة لم تُسمع. وسيشهد إرميا أحداث سنة ٥٨٧ فيتألّم ولا يستطيع أن يفعل شيئًا. أجل، اختبر النبيّ أنّ عليه أن يشهد بحياته وآلامه على قوّة كلمة ذلك الذي اختاره وجعله في خدمته.

٣ – مراحل كرازة النبيّ

نستطيع أن نقسم كرازة النبي أربع مراحل:

المرحلة الأولى تمتد من سنة ٦٢٧ إلى سنة ٦٠٩. أرسل إرميا إلى بني إسرائيل في الشمال نداء الى التوبة (ف ١ – ٦) كما بعث برسالة ملؤها الأمل إلى الذين يقيمون في مناطق خضعت للنفوذ الأشوري منذ سنة ٧٢٢ (ف ٣٠ – ٣١). هذه الفترة هي أسعد أيّام النبي، لأنّها فترة البدايات. هل شارك إرميا في الإصلاح الذي قام به الملك يوشيا؟ سواء شارك أو لم يشارك، فقلبه يعمر بالامل لما يمكن أن ينتج من هذا الاصلاح. ونتساءل:

متى جاء إرميا إلى أورشليم؟ هذا ما لا نعرفه، ولكن ما نعرف هو أنّه تمتّع بحماية بعض الموظّفين في القصر الملكي مثل شافان. وسيتدخل أولاده من أجل إرميا في الأوقات الحرجة (٢٦ : ٢٤؛ ٣٦ : ١٢؛ رج ٢ مل ٢٢ : ٣؛ ٨ – ١٤). فيكون من المعقول أنّ إرميا تعرّف إلى هؤلاء الموظّفين في نهاية حكم يوشيا.

المرحلة الثانية تمتدّ من سنة ٦٠٩ إلى سنة ٥٩٨ وهي ترافق عهد الملك يوياقيم. يُقيم إرميا في أورشليم ويصطدم بعداوة الملك يوياقيم الذي تخلّى عن السياسة التي انتهجها يوشيا. ما قاله إرميا في هذه الفترة نجده في ف ٧ – ٢٠. وهناك حدثان بارزان في هذه المرحلة: الخطبة ضدّ الهيكل (٧ : ١ ي) التي تثير عداء الكهنة على إرميا (٢٦ : ١ ي)، وحدث الكتاب الذي سيحرقه الملك سنة ٦٠٤ (٣٦ : ١ ي).

المرحلة الثالثة تمتدّ من سنة ٥٩٧ إلى سنة ٥٨٧ وهي ترافق عهد الملك صدقيا. إنتهى حصار اورشليم الأول سنة ٥٩٧ على يد البابليين، وأخذ الموظّفون ينصحون الملك فجاءت نصائحهم في ثلاثة اتّجاهات: الخضوع لبابل، التعامل مع مصر، التحرّر من بابل ومصر. أمّا إرميا فنادى بسياسة الخضوع لبابل، ولكنّه اصطدم بضعف الملك صدقيا وبسياسة الحاشية الموالية لمصر. في هذه الحقبة نقرأ نصوصاً عن حياة النبي (ف ٢٧ – ٢٩؛ ف ٣٤ – ٣٥؛ ف ٣٧ – ٣٩).

المرحلة الرابعة بعد سنة ٥٨٧ وخلال الهيمنة البابلية. تبيّن لنا نصوص الكتاب أنّ إرميا أُجبر على الذهاب إلى مصر بعد مقتل جدليا (ف ٤٠ – ٤٣). كيف مات النبي وأين مات؟ هذا ما لا نجد له جوابًا. ولكنّ ما نستطيع قوله هو أنّ تأثير النبي امتد بعد موته عبر مجموعة كرازته. استعادها تلاميذ النبيّ وأعادوا قراءتها على ضوء الأحداث، فقدّموا لنا سفر إرميا كما نقرأه اليوم.

وسيتأثر بإرميا كل من حزقيال وصاحب أسفار المراثي وباروك ورسالة إرميا. دخل إرميا في عالم الأسطورة، فوجد مكانًا في التقليد اليهودي (٢ مك ٢ : ١ – ٨). ثمّ يورد إنجيل متّى اسم إرميا مرارًا (مت ٢ : ١٧؛ ١٦ : ١٤؛ ٢٧ : ٩)، كما أنّ كتّاب العهد الجديد يرون في ما عمله يسوع، لاسيّما تأسيس الإفخارستيا، تحقيقًا للعهد الذي نادى به إرميا فقال: «ها إنّها تأتي أيّام، أقطع فيها مع آل إسرائيل وآل يهوذا عهدًا جديدًا...: أجعل شريعتي في ضمائرهم، وأكتبها على قلوبهم، وأكون لهم إلهًا وهم يكونون لي شعبًا» (٣١ : ٣١ – ٣٣).

٤ - إرميا وعصره

جُعل إرميا نبيًّا للأمم (١ : ٥)، فوجب عليه أن يتّخذ موقفًا من الأحداث. أجل، كلمته لا تنفصل عن الإطار السياسي الذي هو إطار مملكة يهوذا في السنوات التي تسبق سقوط أورشليم سنة ٥٨٧.

أً - منذ سنة ٧٢٢ زالت مملكة إسرائيل وتحوّلت إلى مقاطعة أشورية. أجلي بعض السكّان إلى بلاد الرافدين، وعاش الباقون في البلاد. أمّا مملكة يهوذا فهي تابعة لأشور في أيّام سنحاريب (٧٠٤ - ٦٨١) وأسرحدّون (٦٨٠ - ٦٦٩) وأشور بانيبال (٦٦٩ - ٦٣٠). وصلت مملكة أشور إلى أوج مجدها، ولكن أخذت علامات الضعف تبرز منذ نهاية أشور بانيبال. احتلّت أشور مصر، ولكنّ الحاميات لم تستطع مقاومة الذين يسعون إلى توحيد البلاد. ثمّ إنّ هذه الحاميات لم تكن تحصل على الإمدادات، لأنّ قوى أشور كانت مشغولة في بلاد بابل وعيلام. وما إن استعادت مصر وحدتها في عهد بسامتيك الأوّل (٦٦٤ - ٦١٠) حتّى رسّخت أقدامها في كنعان وحاصرت مدينة أشدود سنة ٦٤٠. ويقول المؤرّخ اليوناني هيرودوتس إنّ مصر لم تحتلّ أشدود إلاّ سنة ٦١١.

٢ً - تشكّل سنة ٦٤٠ منعطفًا في حياة مملكة يهوذا. فبعد أن حكم منسّى البلاد زمنًا طويلاً (٦٨٧ - ٦٤٠)، اعتلى ابنه آمون العرش ولم يحكم إلاّ سنتين (٦٤٢ - ٦٤٠) لأنّ قوّاده تآمروا عليه وقتلوه في قصره (٢ مل ٢١ : ١٩ - ٢٣) وتقاربوا من مصر. نشير هنا إلى أنّ مصر لم تكتفِ بإثارة اليهوذايين فقط، بل أثارت أيضاً قبائل العرب ومدينتي عكّا وصور على أشور بانيبال. قهرت أشور العرب بجوار دمشق، وأخضعت سائر الممالك. واعتلى يوشيا العرش وهو ابن ثماني سنوات، فما كان له أن يوجّه السياسة بنفسه. ولمّا اقتربت جيوش أشور أبانت مملكة يهوذا عن ولائها بأن قتلت قتلة آمون فنجت من عقاب المهاجمين. بعد سنة ٦٣٨ لا نجد أثرًا لكتابات أشور بانيبال، وفي سنة ٦٣٠ بدأ الانحطاط في مملكة أشور. فكيف كانت الحالة في يهوذا؟

٣ً - حين اعتلى يوشيا العرش كان ابن ثماني سنوات (٢ مل ٢٢ : ١) فكانت السلطة في يد الموظّفين الذين يصفهم صفنيا بالجور والمكر (صف ١ : ٨ - ٩؛ ٣ : ٣ - ٤). ما زالت أشور قويّة، لهذا لم تستطع مصر أن تجعل ميزان القوى يميل إليها. وهكذا تطوّرت الحال في خدمة الذين يبحثون عن استقلال سياسي. سنة ٦٣٠، كان يوشيا ابن ١٨ سنة

فتقلّد الحكم بنفسه وبدأ سياسة إصلاحية في سنة ٦٢٨ تقريبًا (رج ٢ أخ ٣٤ : ٣). كان ذلك قبل البدء بترميم الهيكل واكتشاف كتاب الشريعة سنة ٦٢٢. ونشير هنا إلى أنّ نبوفلاسر (٦٢٦ – ٦٠٥) البابلي استولى على السلطة في بابل وأسّس سلالة جديدة، كما أنّ المادايين شكّلوا خطرًا على الأشوريين.

قام يوشيا بإصلاح ديني، ثمّ مدّ حدود مملكته فوصلت إلى بيت إيل (٢ مل ٢٣ : ٤ ، ١٥–٢٤) والسامرة (٢ مل ٢٣ : ١٩). هذه السياسة وجدت توافقًا لدى الآتين من الشمال والمقيمين في أورشليم أو في جوارها (النبية حلدة تقيم هناك في الحي الجديد، ٢ مل ٢٢ : ١٤). ما كان تأثير هذا الإصلاح؟ إذا رجعنا إلى أقوال إرميا وحزقيال، نعلم أنّه لم يكن عميقًا. ومهما يكن من أمر، مات يوشيا سنة ٦٠٩ في مجدو، ويبدو أنّ قوّاده قتلوه لأنّه حاول أن يقف بوجه الفرعون نكو (٦١٠ – ٥٩٥) الزاحف لمساعدة الأشوريين.

٤ً – مات يوشيا فأقام شعب الأرض مكانه يوآحاز (٢ مل ٢٣ : ٣٠) الذي لم يكن البكر (ق ٢ مل ٢٣ : ٣١؛ رج ٢ أخ ٣٦ : ٢ و ٢ مل ٢٣ : ٣٦). سنة ٦٠٩ كان عمر يوآحاز ٢٣ سنة، وعمر يوياقيم ٢٥ سنة، الذي سمّي أيضاً شلوم (٢٢ : ١١؛ أخ ٣ : ١٥). لماذا اختار شعب الأرض يوآحاز؟ لأنّهم رأوا فيه ذلك الذي يتابع سياسة أبيه يوشيا المستقلّة عن مصر وعن أشور. ولكن الامور تبدّلت فلم تمضِ أسابيع على تبوّء يوآحاز العرش، حتّى جاء نكو وأزاحه عن العرش وأخذه إلى مقرّه العام في ربلة وعامله كأسير قبل أن يأخذه إلى مصر حيث مات (٢ مل ٢٣ : ٢٤؛ ٢ أخ ٣٦ : ٣ – ٤؛ إر ٢٢ : ١٠ – ١٢؛ حز ١٩ : ٤).

٥ً – أزال فرعون يوآحاز المعارض لسياسته، وأقام مكانه أخاه الياقيم الذي سمّي يوياقيم يوم توّج (٢ مل ٢٣ : ٣٤). والى الملكُ الجديد مصرَ ودفع الجزية (٢ مل ٢٣ : ٣٣–٣٥؛ ٢ أخ ٣٦ : ٣). ماذا يقول إرميا عن يوياقيم؟ «بنى بيته بغير عدل، وغُرَفه بغير حقّ». استخدم الناس بلا أجرة، وما دفع لهم شيئًا عن عملهم (٢٢ : ١٣ – ١٩). إذًا لجأ يوياقيم إلى أعمال السخرة ليبني قصره.

تبعت مملكة يهوذا مصر، ولكنّها لم تكن في أمان، لأنّ البابليين سيهاجمون بقيادة نبوكد نصّر الجيوش المصرية التي حلّت محلّ الجيوش الأشورية وسينتصرون عليها في كركميش (٤٦ : ٢ – ١٢) ويلاحقونها حتّى مقاطعة حماة ويضعون يدهم على ربلة.

ومات نبوفلاسر في ١٥ آب سنة ٦٠٥، فعاد نبوكد نصر بسرعة وتُوّج ملكًا في ٧ أيلول من السنة نفسها. ثمّ رجع إلى سورية فأفاد من انتصاره في كركميش وعاد إلى بابل في شهر آذار ليحتفل بعيد رأس السنة (٦٠٤). وفي شهر أيّار، زحف على بلاد سورية وفلسطين، وفرض الجزية على الملوك هناك، واحتلّ أشقلون وأخذ ملكها فخضع يوياقيم وصار تابعًا لبابل. في هذا (٢ مل ٢٤ : ١٠) الجوّ المضطرب، أحرق درج الكتاب الذي دوّنه باروك (٣٦ : ١ ي).

في سنة ٦٠١ عرف نبوكد نصّر أنّ مصر لم تتخلّ عن أطماعها في سورية ولبنان وفلسطين، وما زالت تدفع تبّاعها القدماء إلى الثورة. فهاجم الفرعون في عقر داره فانكسر وتراجع أمام فرعون الذي احتلّ غزّة (٤٧ : ١). فأملت أورشليم بانقلاب الحال، وتوقف الملك عن دفع الجزية السنوية لنبوكد نصّر علامة تحرّره. وفي سنة ٦٠٠، ثار على سلطة بابل، ووجّه آماله إلى مصر رغم تحذيرات إرميا. لم يتحرّك نبوكد نصّر في بادئ الأمر، بل اكتفى بإرسال عصابات مسلّحة بانتظار أن ينظّم جيشه. ثمّ تدخّل في يهوذا في كانون الأوّل سنة ٥٩٨. في تلك الأثناء مات يوياقيم ربّما ميتة طبيعية (رج ٢ مل ٢٤ : ٦) وربما قتلاً (رج إر ٢٢ : ١٩؛ ٣٦ : ٣٠).

وملك يوياكين على يهوذا بعد موت أبيه (٢ مل ٢٤ : ٦) فرأى بداية عهده حصار أورشليم على يد نبوكد نصّر. دام الحصار شهرًا وبعض الشهر وانتهى في ١٦ آذار ٥٩٧. إستسلم يوياكين لملك بابل مع أمّه وحاشيته (٢ مل ٢٤ : ١٢؛ حز ١٧ : ١٢)، فحُسب اسيرا وعومل بطريقة لطيفة، وهذا ما لن يحظى به صدقيا. إذًا تمّ السبيُ الأوّل سنة ٥٩٧، وانطلقت القافلة الأولى إلى بابل (٢ مل ٢٤ : ١٤ - ١٦؛ إر ٥٢ : ١٨)، فضمّت شخصيّات من بلاد يهوذا كما ضمّت الصّناع الماهرين. حكم يوياكين ثلاثة أشهر فما كان مسؤولاً عمّا حدث. ولمّا استسلم، أظهر أنّه كان حكيمًا في تصرّفه فوفّر على المدينة الدمار. لهذا سيبقى الملك الحقيقي ليهوذا رغم وجوده في المنفى.

٦ً - واختار نبوكد نصّر متتيا، ابن يوشيا وعم يوياكين، وجعله ملكًا باسم صدقيا (٢ مل ٢٤ : ١٧). توّج صدقيا وحلف يمين الولاء لنبوكد نصّر (حز ١٧ : ١٢ - ١٤؛ ٢ أخ ٣٦ : ١٣)، ودفع جزية باهظة نتيجة سياسة يوياقيم الخرقاء. خسرت مملكة يهوذا منطقة النقب، ورأت مدنها مدمّرة. فهل سيتعلّم الملك الجديد؟ هل يتمرّد أم يحفظ عهده (حز ١٧ : ١٤)؟ كلا، لا سيّما وأنّ مستشاريه وطنيّون متطرّفون.

كان صدقيا ملكًا وهو بعمر ٢١ سنة. طلب نصائح إرميا (٣٨: ١٤ - ٢٢) ولكنّه تأخّر، ونقصته الشجاعة السياسية ليسمع كلام النبي، وضعف أمام حاشيته التي رفضت الخضوع لملك بابل. ما عرف صدقيا كيف يتوجّه، فترك الأمور تسير مسراها وكانت النتيجة قاتلة. فانقادت أورشليم وسكّانها إلى الكارثة. ومرّت بابل في صعوبات بسبب العيلاميّين (٤٩: ٣٤ - ٣٩)، وكانت ثورة داخل الجيش البابلي (سنة ٥٩٥/٥٩٤) دخل فيها بعض المنفيّين، فوصل الخبر الى أورشليم، فكتب إرميا رسالة الى المنفيّين يدعوهم إلى الإقامة في بابل، ويحذّرهم من السماع لأنبياء كذبة (٢٩: ١ - ١٠) سيعدمهم نبوكد نصّر (٢٩: ١٥ - ٢٣). هذه الثورة الداخلية في بابل دفعت البعض إلى انتهاج سياسة معادية لبابل في أورشليم، لاسيّما وأنّ حالة مصر موافقة. ولكن سنة ٥٩٤ مات نكو وحلّ محلّه بساميتيك الثاني (٥٩٤ - ٩٨٩) الذي انشغل بثورة ضدّ الكوشيين (أهل الحبشة) فما استطاع أن يتدخّل في فلسطين.

وتنظّم لقاء ضمّ رسل ملوك أدوم وعمون وموآب وصور وصيدون لدى صدقيا. فقام إرميا بعمل رمزي (٢٧: ٢- ٣) دعا فيه هؤلاء الملوك عبر رسلهم أن يخضعوا لنير بابل. وفي تلك السنة (٥٩٣) حرّض النبي حنانيا شعب يهوذا على رفض نير بابل قائلاً إنّ آنية الهيكل التي أخذها نبوكد نصّر ستعود بعد سنتين (٢٨: ٢ - ٤). ولكنّ إرميا فضح الطابع الوهمي لهذا الوعد (٢٨: ٥ - ١٧).

لم يصدر شيء عن هذا الاجتماع، لأنّ مصر كانت مشغولة في الجنوب. ولكنّ موقف صدقيا كان حرجًا فأرسل رسلاً إلى بابل في السنة الرابعة من ملكه (٥١: ٥٩؛ رج ٢٩: ١-٣). غير أن مملكة يهوذا ما زالت تتطلّع إلى مصر وتنتظر عونًا لإزاحة نير بابل. ولكن مات بساميتيك الثاني سنة ٥٨٩ وخلفه خفرع (٥٨٩ - ٥٦٨)، فقرر صدقيا حينذاك الثورة على ملك بابل (٥٢: ٣؛ ٢ مل ٢٤: ٢٠)، فما رافقه في ثورته إلاّ العمونيون (حز ٢١: ٢٣ - ٢٧)، فكان عمله جنونًا.

أمّا بابل فلم تتأخّر في معاقبة هذا العصيان. فبدأت حصار أورشليم (الثاني، سنة ٥٨٩) الذي امتدّ ١٨ شهرا (٣٩: ١؛ ٥٢: ٤؛ حز ٢٤: ١ - ٢؛ ٢ مل ٢٥: ١). اجتاح نبوكد نصّر أرض يهوذا وسقطت الحصون الواحد بعد الآخر، وثبتت بعض الوقت لاكيش وعزيقة. انتظر اليهوذايون عونًا من مصر طلبه صدقيا كما قال حزقيال (١٧: ١٥):

«تمرّد (حزقيا) على (ملك بابل) فأرسل رسله إلى مصر ليعطوه خيلاً وجنودًا كثيرين» (راجع الرسالة ٣ من رسائل لاكيش أو تلّ الدوير). وفي الواقع، جاء العون إلى أورشليم في نهاية سنة ٥٨٨ فتراجع البابليون عن العاصمة والحقوا الهزيمة بالمصريين، ثمّ عادوا إلى حصار المدينة واستولوا عليها في تموز سنة ٥٨٧.

أعلن إرميا لصدقيا مصيرًا معقولاً إن هو استسلم للبابليين (٣٤: ١ – ٧)، وأخذ صدقيا إجراء بتحرير العبيد حسب تث ١٥: ١٢ – ١٣. ثمّ تراجع عن إجرائه يوم جاء العون المصري، فشجب إرميا هذا النقض بالوعد (٣٤: ٨ – ٢٢). وحين رفع البابليون الحصار، أراد إرميا أن يذهب إلى عناتوت ليمتلك الحقل الذي اشتراه من ابن عمه (٣٧: ١١ – ١٢؛ رج ٣٢: ١ – ١٥)، فأوقف عند باب المدينة، واتّهم بالخيانة، وجعل في السجن عند شخص اسمه يوناتان (٣٧: ١٣ – ١٦). فتدخّل من أجله عبد الملك الكوشي لدى صدقيا، فسمح له الملك أن يقيم في دار السجن إلى نهاية الحصار (٣٨: ٧ – ١٣).

خلال هذه الأحداث المتعلّقة بإرميا، شدّد البابليون الحصار (٣٢: ٢٤؛ ٣٣: ٤) إلى أن سقطت المدينة بعد أن فتح المهاجمون ثغرة في الأسوار. وعمّ الجوع سكّانًا لا يجدون شيئًا يأكلونه (٣٩: ٢؛ ٥٢: ٦ – ٧؛ ٢ مل ٢٥: ٢ – ٣). حاول صدقيا أن يهرب من المدينة فتوجّه مع بعض الجنود صوب نهر الاردن (٥٢: ٧ – ٨؛ ٢ مل ٢٥: ٤ – ٥)، فتبعه البابليون واقتادوه إلى ربلة أمام نبوكد نصّر. فشهد هناك مقتل أبنائه ثمّ فقئت عيناه واقتادوه إلى بابل حيث مات (٥٢: ٩ – ١١؛ ٢ مل ٢٥: ٦ – ٧).

ولكن هل انتهت مأساة أورشليم؟ لا. فقد جاء نبوزرادان فسلب كل ثمين من المدينة، ثمّ أحرقها وهدم أسوارها بسبب ملكها الذي خان العهد. وسبى ٨٣٢ شخصاً (٥٢: ٢٩) إلى بابل.

٧ً – لم يكن مصير سكّان يهوذا كمصير أورشليم قساوة، فعيّنت لهم السلطة البابلية واليًا يهتمّ بهم اسمه جدليا بن احيقام بن شافان (٢ مل ٢٢: ٨ – ١٢) وكان من موظّفي الملك. لقد كان جدليا مواليًا لسياسة بابل على مثال والده (٢٦: ٢٤) وعمّه جمريا (٣٦: ٢٥). ولهذا ظلّ إرميا بقربه (٤٠: ٦) بعد أن أطلق له البابليون حرّية التنقّل (٣٩: ١٤) فرفض أن يسير مع السائرين إلى المنفى.

أقام جدليا في المصفاة، وهي مدينة تبعد عشرة كيلو مترات إلى الشمال من أورشليم (٢ مل ٢٥ :٢٣)، وجمع حوله الذين قبلوا النير البابلي ورضوا ان يفلحوا الأرض ويقيموا في الضياع المحيطة بأورشليم. تلك كانت سياسة معقولة فرضتها الأحداث. ولكنّها لم ترُق لضبّاط الجيش فقتلوا (مع إسماعيل بن نتيا) جدليا مدفوعين ببعليس ملك بني عمون (٤٠ :١٣ – ٤١ :٣). كان ذلك سنة ٥٨٢ فتبع هذا الحدثَ جلاءٌ آخر (٥٢ :٣٠).

وبعد مقتل جدليا، أراد إسماعيل أن يهرب إلى بني عمون فلحقه يوحانان (٤٠ :١٣ – ١٦) ولكنّه افلت منه مع ثمانية من رجاله (٤١ :١٠ – ١٥). خافت جماعة يوحانان أن تعود إلى المصفاة. دعاهم النبي باسم الرب أن يبقوا في البلاد، فرفضوا وذهبوا إلى مصر وأخذوا معهم إرميا وباروك (٤٢ :١ – ٤٣ :٧). وهكذا وجد النبيّ نفسه في مصر رغمًا عنه. قال هناك بعض الأقوال (٤٣ :٨ – ٤٤ :٣٠؛ ٤٦ :١٣ – ٢٦) وأنبأ باجتياح مصر على يد نبوكد نصّر، وهذا ما حدث سنة (٥٦٨/٥٦٧). وبعد هذا ضاعت آثار إرميا. هل مات ودفن في مصر؟ هذا ما يقوله التقليد.

٥ – تصميم كتاب إرميا

يقسم كتاب إرميا أربعة أقسام:

القسم الأوّل وعنوانه أقوال ضدّ يهوذا وأورشليم (١ :١ – ٢٥ :١٣). تحدّث إرميا في أيّام يوشيا (١ :٤ – ٦ :٣٠) ثمّ في أيّام يوياقيم (ف ٧ – ٢٠). هناك مواضيع عادية وندب وتعليم وصلاة (ف ٧ – ١٠). ويحدّثنا إرميا عن العهد (١١ :١ – ١٧) وعن اضطهاد عناتوت (ف ١١ – ١٣). وحلّ الجفاف وثقلت كوارث الحرب، فكانت حياة النبي آية تنبئ بما سيصير للبلاد (ف ١٤ – ١٧). ويذهب إرميا إلى الفخّاري فيفهم أنّ الشعب نسي ربّه. ويتذكّر ما عمله به أعداؤه، فيصلّي ويفرغ ما في قلبه (ف ١٨ – ٢٠). وبعد موت يوياقيم (ف ٢١ – ٢٤)، يُرسل إرميا كلامًا إلى صدقيا، ثم إلى الملوك الذين تآمروا على ملك بابل. وانتهى إرميا بمَثل السلّتين من التين مهدّدًا بابل عصا غضب الرب. هدّدها بالدمار ووعد المسبيّين بالرجوع إلى ديارهم (ف ٥٠ – ٥١).

القسم الثاني وعنوانه مستقبل زاهر وعهد جديد (ف ٣٦ – ٣٥). ينطلق النبي من حالة العبودية الحاضرة (ف ٢٦ – ٢٩): خضوع لملك بابل، خلاف مع النبي حننيا،

رسالة إرميا إلى المسبيين. ويظلّ في الأفق مستقبل مجيد مبني على عهد جديد (ف ٣٠ – ٣٣): إعادة بناء شعب إسرائيل، عودة المنفيين، إعادة بناء أورشليم. بعد هذا ترد أقوال متنوّعة عن حريق أورشليم وأسر صدقيا الذي حرّر العبيد ثمّ أعادهم إلى العبودية.

القسم الثالث وعنوانه المحن التي مرّ فيها إرميا (ف ٣٦ – ٤٥): هناك المحن التي عرفها في يهوذا (ف ٣٦: ٤١): حَرقُ درج الكتاب، نزوله إلى الجب الموحل... تدخّل عبد الملك... سقوط أورشليم وتعيين جدليا واليًا على بلاد يهوذا. وهناك المحن التي عرفها في مصر (ف ٤٢ – ٤٤): هرب إرميا إلى مصر فأنبأ باحتلال مصر على يد نبوكد نصّر، وتكلّم على اليهوديات العابدات لملكة السماء. وينتهي هذا القسم بملحق يتضمّن يوم الرب ومواعيده لباروك (ف ٤٥).

القسم الرابع وعنوانه أقوال ضدّ الأمم (٢٥: ١٣ – ٣٨ + ف ٤٦ – ٥١). بعد مقدّمة عن غضب الرب (٢٥: ١٣ – ٣٨)، يتوجّه النبي إلى مصر (٤٦: ٢ – ٢٦) والفلسطيين (٤٧: ١ – ٧) والموآبيين (٤٨: ١ – ٤٧) والعمونيين (٤٩: ١ – ٦) والأدوميين (٤٩: ٧ – ٢٢) وأهل دمشق (٤٩: ٢٣ – ٢٧) وقبائل العرب (٤٩: ٢٨ – ٣٣) وشعب عيلام (٤٩: ٣٤ – ٣٩) وينتهي ببابل.

وينتهي الكتاب بملحق عن الكارثة التي حلّت بأورشليم، ويشير إلى بعض الحرية التي أعيدت الي يوياكين (ف ٥٢).

٦ – تكوين كتاب إرميا

أولاً: نظرة أولى

نحن بحاجة إلى نظرة أولى إلى كتاب إرميا لنتعرّف إليه. سفر طويل، بل أطول الأسفار النبوية بعد سفر أشعيا، ويتضمّن ٥٢ فصلاً. فيجدر بنا بعد أن قدّمنا التصميم أن ننظر إلى توزّع المواد في الكتاب.

هناك أوّلاً مجموعة أقوال وأخبار نبويّة (ف ١ – ٢٤): تمتزج حياة إرميا بحياة الشعب، فيكون خلاصه رمزًا إلى خلاص الشعب (ف ٢٦ – ٤٥): وتبرز مجموعة من الأقوال ضدّ الأمم المجاورة ليهوذا: يبدأ القسم الأوّل برواية لدعوة إرميا (١: ٤ – ١٠)

يتبعها خبر رؤيتين (١ : ١١ – ١٥)، وينتهي بالفصل ٢٤ برؤية السلّتين من التين. نحن هنا أمام تضمين يبدأ برؤية وينتهي برؤية.

أمّا ف ٢٥ فيمكن أن يكون من القسم الثاني، كما يمكن أن يكون مستقلاً. ٢٥ : ١٣ – ٣٨ هي مقدّمة أقوال ضدّ الأمم (ف ٤٦ – ٥١)، ولكنّ هذه المقدّمة مفصولة عمّا يتبعها بسبب ترتيب الكتاب الحالي، ولكنّها ستكون في مكانها إذا عدنا إلى الترجمة اليونانية. وبين نص وآخر، نجد أن تصميم الكتاب تحوّل، فنكتشف أن تاريخ تكوين الكتاب تاريخ معقّد ماكنا لنتوقّعه لأوّل وهلة.

أمّا القسم الثاني والقسم الثالث فيشملان ف ٢٦ – ٤٥. هنا نورد ملاحظتين. الأولى: نجد هنا أخبارًا عن حياة إرميا لم ترتّب زمنيًا (ف ٣٥ – ٣٦). إذًا هناك مبدأ آخر لترتيبها لا بدّ من أن نكتشفه. الثانية: تتوقّف أخبار سيرة إرميا في ف ٣٠ – ٣٣، فيقدّم لنا الكتاب مجموعة أقوال خلاصية سمّيت كتاب العزاء أوكتاب الرجاء. هذه الفصول تحتلّ القلب اللاهوتي للكتاب. فوسط الأحداث التي تذكّرنا بحصار أورشليم وبحالة النبيّ المؤلمة، يُشع نور عبر شقاء الشعب، فيعلن النبيّ أنّ خلاص الله حاضر هنا.

أمّا مجموعة الأقوال ضدّ الأمم فقد نُظّمت بطريقة مصطنعة نكتشفها في كتب نبوية أخرى. قلنا إنّ المقدّمة مفصولة عن الأقوال. ونزيد: إنّ الأقوال الموجّهة إلى مصر (٤٣ : ٨ – ٤٤ : ٣٠) ترتبط بإقامة النبي في مصر ولا تشكّل جزءًا من الأقوال ضدّ الأمم. من هذا القبيل لا تغطّي المقدّمة (١ : ٣) هذه الفترة من نشاط النبي وتترك جانبًا ما يرويه ف ٤٢ – ٤٤. كيف نفسر هذا الواقع؟ هل أُقحمت هذه الفصول فيما بعد؟ هل نحن أمام حكم على إقامة النبي المرغمة في مصر وهي إقامة لا يمكن أن تكون انطلاقًا لخروج آخر؟ الجواب صعب، ولكن تبقى مصر بعد سنة ٥٨٧ موضوع استياء ورفض.

ثانيًا: درج سنة ٦٠٤

من الصعب أن نكتشف كيف تكوّنت كتب الأنبياء، أمّا بالنسبة إلى إرميا فتزول الصعوبة بسبب ما ورد في ف ٣٦ واحراق الدرج سنة ٦٠٤. وإليك ظروف ما حدث: سنة ٦٠٥ أملى إرميا على باروك بن نيريا درجًا يتضمّن كل الأقوال المتعلّقة بأورشليم ويهوذا وسائر الأمم (٣٦ : ٢ – ٤). في السنة التالية، وبمناسبة احتفال ليتورجي في الهيكل، أمر

إرميا (الذي لم يعد يستطيع أن يدخل حرم الهيكل) باروك أن يقرأ الدرج الذي أملاه عليه (٣٦: ٩ – ١٠). وصل الخبر إلى موظّفي الملك، فدعوا باروك وأمروه أن يقرأ الدرج. ولمّا سمعوه قلقوا من ردّة فعل الملك ودعوا باروك أن يختبئ هو وإرميا (٣٦: ١١ – ٢٠).

عرف الملك يوياقيم، فطلب الدرج فجاء به يهودي من مخدع أليشاماع الكاتب، وأخذ يقرأه للملك، وكلّما قرأ قسمًا كان الملك يمزّق الدرج ويرمي بأجزائه في النار رغم تدخّل رجال الحاشية (٣٦: ٢١ – ٢٦). بعد هذا، أملى إرميا على باروك كلّ كلمات الكتاب الذي أحرقه يوياقيم. ويضيف النص: «وزيد عليه أيضاً كلام كثير مثله» (٣٦: ٣٢). إذًا كتب باروك الدرج في أيّام إرميا، فكان هذا الدرج أساس الكتاب الذي نقرأ اليوم. ولكن يُطرح السؤال: هل نستطيع أن نحدّد الفصول التي كوّنت الدرج الأوّل؟ من الممكن أن نعتبر أنّ ما أملاه إرميا لباروك كان ف ١ – ٦ أو ف ١ – ٢٠. ولكنّ هذه الفصول قد نقّحت مرارًا قبل أن تدخل في الكتاب الذي نعرفه اليوم.

وقد وُجدت كتيبات تضم بعض الأقوال، منها الكتيّب على الملوك (٢١: ١١ – ٢٢: ٣)، والكتيّب على الأنبياء (٢٣: ٩ – ٤٠) وغيرهما. ثمّ نعتبر أنّ باروك كتب ما يتعلّق بسيرة إرميا ولاسيّمَا نشاطه النبوي. لا شكّ أنّها لم ترتّب ترتيبًا زمنيًا. فإذا أردنا ذلك قرأناها على الشكل التالي: ١٩: ٢ – ٢٠: ٦؛ ٢٦؛ ٣٦؛ ٤٥؛ ٢٨؛ ٢٩؛ ٥١: ٥٩ – ٦٤؛ ٣٤: ٨ – ٢٢، ٣٧ – ٤٤.

ثالثًا: نشرة أيّام المنفى

بعد سقوط أورشليم جُمعت أقوال إرميا وأخباره، فساعدت الشعب على قراءة دينية للأحداث المؤلمة التي وضعت حدًّا لمملكة يهوذا. أمّا أعلن إرميا مسبقًا دمار أورشليم؟ أما حذّر الملوك من سياسة معادية لملك بابل؟ ونُشر الكتاب فشدّد هذا النشر على تبدلّ سلطة بابل، فرضيت عن الشعب لاسيّمَا بعد مقتل جدليا. وُصف هذا النشر بأنّه اشتراعي. لا شكّ أنّ ف ١ – ٢٥ تفترض وجود سفر تثنية الاشتراع، ولكنّ الأسلوب (انظر خاصّة ف ٧) بعيد عن الأسلوب الاشتراعي وقريب من الأسلوب النبوي بنثره الموقّع. من كتبَ النصّ، إرميا أو تلاميذه؟ لا نستطيع الإجابة، لاسيّمَا وأنّنا لا نزال نجهل المراحل التي مرّ فيها تدوين الكتاب.

رابعًا: نشرة ما بعد المنفى

سقطت بابل أمام كورش الفارسي، وانتهت أيّام المنفى، وأعيد بناء الشعب والمدينة والهيكل بناء متعثرًا. كل هذا قاد تلاميذ إرميا إلى نشر الكتاب في زمن ما بعد المنفى. في هذا الإطار، تبدّل الحكم على بابل وملكها. كانت المملكة سيّدة فصارت خاضعة (٢٥ : ١٢، ١٧؛ ٥٠ – ٥١). وشدّد النصّ بشكل إنباءٍ على رجوع اليهود المنفيّين في بابل (١٦ : ١٤ – ١٥؛ ٢٣ : ٧ – ٨). أمّا المنفيّون العائدون إلى البلاد، فحكموا حكمًا قاسيًا على صدقيا وسياسته، على الذين ذهبوا إلى مصر، وعلى الذين مكثوا في البلاد. إنّهم يمثّلون التين الرديء (٢٤ : ٨ – ٩). هذا هو تفسير العائدين من بابل، والذين يريدون أن يمسكوا بأيديهم مقاليد الجماعة الملتئمة حول أورشليم. هذا لا يعني أنّ سلالة داود رُذلت، بل ما زالت حيّة في نسل يوياكين، الملك السجين، لا في نسل صدقيا. إذًا ما زال الناس يضعون آمالهم في سلالة داود (٣٣ : ١٥، ١٧ – ٢٦). ولكنّ اسم «يهوه صدقيا» (٢٣ : ٦) الذي ينطلق من اسم صدقيا، انتقل إلى مدينة أورشليم (٣٣ : ١٦). هذه النسخة الأخيرة دوّنها المنفيّون الراجعون من بابل المعروفون بعدائهم لصدقيا ولبابل. ومن خلال هذه القراءة لأحداث الماضي، لا بدّ أن نحسّ بتأثير حزقيال وأشعيا الثاني (أش ٤٠ – ٥٥) النبيّين اللذين شجّعا المنفيّين وأعادا إلى قلوبهم الأمل.

٧ – الترجمة اليونانية لكتاب إرميا

هناك اختلافات هامّة بين النصّ العبري الماسوري والترجمة اليونانية المعروفة بالسبعينية. وهذا ما يطرح علينا تساؤلات في ما يتعلّق بتدوين الكتاب وانتقاله عبر المخطوطات. لن ندخل في التفاصيل، ولكنّنا نشير إلى اختلافين رئيسين بين النصّ العبراني والنصّ اليوناني: ترتيب الفصول، قصر النصّ اليوناني بالنسبة إلى النصّ العبري.

أولاً: ترتيب الفصول

إنّ ترتيب الفصول في السبعينية لا يقابل ما نجد في النصّ الماسوري. لو ألقينا نظرة سريعة إلى اللائحة المرفقة لاكتشفنا الخلافات بين نصّ وآخر.

النصّ الماسوري	السبعينية
١:١ – ١٣:٢٥ أ	١:١ – ١٢:٢٥ أ
١٣:٢٥ – ٣٨	١:٣٢ – ٢٤
٤٣:٢٦	٥٠:٣٣
١:٤٤ – ٣٠	١:٥١ – ٣٠
١:٤٥ – ٥	٣١:٥١ – ٣٥
٤٦	٢٦ (على مصر)
١:٤١ – ٧	١:٢٩ – ٧ (على الفلسطيين)
٤٨	٣١ (على موآب)
١:٤٩ – ٦	١:٣٠ – ٥ (على عمون)
٧:٤٩ – ٢٢	٨:٢٩ – ٢٣ (على ادوم)
٢٣:٤٩ – ٢٧	١٢:٣٠ – ١٦ (على دمشق)
٢٨:٤٩ – ٣٣	٦:٣٠ – ١١ (على قيدار والعرب)
٣٤:٤٩ – ٣٩	١٤:٢٥ – ١:٢٦ (على عيلام)
٥٠	٢٧ (على بابل)
٥٢	٥٢ ملحق

ما نلاحظ هو أنّ الأقوال على الأمم تبدّل موضعها بين نصّ وآخر. فالنصّ الماسوري يجعلها في آخر الكتاب (ف ٤٦ – ٥١) ويفصلها هكذا عن مقدّمتها الطبيعية التي نقرأها في ١٥:٢٥ – ٣٨. أمّا في السبعينية فهذه الأقوال موضوعة في ١٤:٢٥ – ٢٤:٣٢، وقد ترتّبت ترتيبًا مختلفًا عمّا نجد في النصّ الماسوري. ثمّ إنّ مقدّمة هذه الأقوال في النصّ الماسوري صارت خاتمة في النصّ السبعيني (١٥:٢٥ – ٣٨ في النصّ الماسوري يقابل ١:٣٢ – ٢٤ في السبعينية). مثل هذا الترتيب يدفعنا إلى البحث عن الدوافع التي وجّهت هذا الترتيب المختلف لمواد أساسية واحدة. سنكتفي بعرض بعض الملاحظات المحدودة التي تفتح آفاقًا لفهم كتاب إرميا في النسخة العبرية والترجمة اليونانية.

يعتبر النصّ الماسوري أنّ إرميا هو كاتب الكتاب. في ١:١ نقرأ: كلام إرميا بن حلقيا. أمّا في السبعينية فنقرأ: كلمة الله التي كانت على إرميا. في ٦٤:٥١ (ماسوري) نجد هذه العبارة الختامية: إلى هنا كلام إرميا. هذه العبارة غير موجودة في السبعينية.

وحده النصّ الماسوري يصف باروك بالكاتب، أمّا إرميا فهو النبي (ف ٣٦). وهكذا يكون دور باروك مرتبطاً بدور إرميا. وحده إرميا نبي، أمّا باروك فعليه أن يسهر على نقل البشارة وحفظها بسلطته ككاتب ملكي. ويشدّد ٣٦: ٣٢ على دور النبي المسيطر: «فأخذ إرميا درجًا آخر **ودفعه إلى باروك بن نيريا** الكاتب فكتب فيه عن فم إرميا كل كلام الكتاب الذي أحرقه يوياقيم **ملك يهوذا بالنار**». الكلمات **التي تحتها خطّ** غير موجودة في النصّ اليوناني الذي نقرأه كما يلي: «وأخذ باروك درجًا آخر فكتب فيه كل كلمات الكتاب التي أحرقها يوياقيم». وهكذا يُبرز النصّ الماسوري مبادرة إرميا، بينما يُبرز النصّ اليوناني مبادرة باروك. نشير إلى أنّ النصّ اليوناني ٥١: ٣١ – ٣٥ (نص ماسوري ف ٤٥) ينتهي بوعد خلاص لباروك يوجّهه إليه إرميا.

إذًا هناك تطوّر من النصّ العبري إلى النصّ اليوناني. في اليوناني نجد سلسلة أقوال منسوبة إلى إرميا يكفلها باروك الذي كان سامعًا مميّزًا للنبي وشاهدًا لتحقيق الكلمة النبويّة. أمّا في النصّ الماسوري، فدور باروك ليس ضروريًّا إذ لا أحد يعارض سلطة إرميا كنبي. ولهذا فاسم إرميا يعطي سلطته للكتاب بمجمله. وترتيب النصّ الماسوري كما نعرفه اليوم يعلّله قبول كلام إرميا كنبي وسط الجماعة.

ثانيًا: النصّ اليوناني

النصّ اليوناني أقصر من النصّ العبري، فهناك كلمات وتعابير بل آيات ناقصة. ولقد قام أحد العلماء بإحصاء، فوجد أنّ ٢٧٠٠ كلمة من النصّ الماسوري لا وجود لها في النصّ اليوناني. ما اعتدناه هو أنّ الترجمة اليونانية تطيل النصّ العبري، فكيف نفسّر الآن هذا التقصير؟ ولكن هل كان بين يدي المترجمين اليونان النصّ الماسوري الذي بين أيدينا؟ الجواب هو كلاّ. وما يؤكّد هذا الافتراض هو أنّ اكتشافات مغاور قمران دلّت على أنّ النصّ اليوناني ليس تقصيرًا للنصّ الماسوري الذي نعرفه، بل ترجمة لنصّ عبراني آخر. هذا يعني أنّ السبعينية تستند إلى نصّ عبري أقدم من الذي بين أيدينا، وأنّ الاختلافات بين النصّ العبري والنصّ اليوناني لا يتحمّل وزرها المترجم اليوناني. نستنتج من كل هذا أنّ كتاب إرميا وصل إلينا عبر نصّين مختلفين: نصّ عبري طويل هو النصّ الماسوري، ونصّ عبري قصير تشهد له الترجمة السبعينية. نحن لا نختار بين الاثنين والنصّان متقاربان، بل نعتبر أنّنا أمام تقليد مشترك أنتج نصّين متميّزين.

٨ – تعليم إرميا اللاهوتيّ

لم يكن إرميا لاهوتيًا مثل حزقيال، ولهذا لا نجد عرضاً منظّمًا لتعليمه، ولكنّنا نستنتج فكره انطلاقًا من أقواله. فكره تقليدي مع عطاء جديد نابع من حياة النبي الروحيّة.

أولاً: وجه الله

الله هو الخالق الذي يعتني بمخلوقاته. قال عن نفسه: «أنا صنعت الأرض، والبشر والبهائم التي على وجه الأرض، صنعتها بقوّتي العظيمة وبذراعي المبسوطة، وأعطيتها لمن حسن لديّ» (٢٧ : ٥). الله «هو الذي جعل الشمس لتنير النهار، والقمر والنجوم لتضيء في الليل، الذي يشقّ البحر فتعجّ امواجه» (٣١ : ٣٦). وهذه الشرائع لا يمكنها أن تزول. الله هو الذي يُرسل المطر (١٤ : ٢٢) ويوجّه العصافير في تنقّلاتها (٨ : ٧).

بيده الأمم والملوك، فيرفع هذا ويحطّ ذاك، وهو تارة «يقلع ويهدم ويهلك» «وطورًا يبني ويغرس» (١ : ١٠؛ ١٨ : ٧ – ٩؛ ٢٥ : ٩ ي؛ ٢٧ : ٦ ي؛ ٢٩ : ١٠؛ ٤٣ : ١٠). لهذا فعلى الأمم الخاطئة أن تشرب «كأس خمر الغضب» (٢٥ : ١٥)، وهذه الكأس يقدّمها لهن النبيّ ويقول لهن باسم الرب: «إشربوا واسكروا وقيئوا واسقطوا ولا تقوموا من السيف الذي سأرسله بينكم» (٢٥ : ٢٧).

وحياة الإنسان الحميمة ليست سرًّا على الله. قال النبي: «يا رب أنت عرفتني (أو علمتني) ورأيتني، وامتحنت قلبي فهو لديك» (١٢ : ٣). وقال الله عن نفسه: «أنا الرب أفحص القلوب وامتحن الكلى» (١٧ : ١٠). وهذا يعني أنّ معرفته لا حدود لها، فهو يلج إلى الأعماق بعلمه الإلهي، فلا يفلت منه سرّ من الأسرار. ولهذا سيردّد النبي: «فيا رب، يا فاحص الكلى والقلوب»، يا فاحص أعماق القلوب (١١ : ٢٠)، يا فاحص الصدّيق، يا ناظر الكلى والقلوب (٢٠ : ١٢).

ثانيًا: الله والشعب الخاطئ

شعب إسرائيل شعب خاطئ وتقاس خطيئته على ضوء الامتيازات التي حصل عليها. قال له الرب: «أحببتك حبًّا أبديًا، لهذا اجتذبتك بحبال الحبّ» (٣١ : ٣). ولكي يعبّر إرميا عن قوّة هذا الحبّ، فهو يلجأ إلى تشابيه عديدة. الله هو أب لشعبه. قال الرب:

«إفرائيم ابن لي عزيز، ولد عزيز على قلبي. كل مرّة أتكلّم ضدّه لا بدّ أن أتذكّره» (٣١ : ٢٠). «أنا أب لإسرائيل وإفرائيم هو ابني البكر» (٣١ : ٩). وعلاقة الله بشعبه كعلاقة العريس بعروسه. هنا يسير إرميا في خطى هوشع (٢ : ١٦ ي؛ ٩ : ١٠؛ ١٣ : ٥) فيذكّر شعبه بالأيّام السعيدة في البريّة: «تذكّرت مودّتك لمّا كانت صبيّة، ومحبّتك لمّا خطبتك، فسرت ورائي في البرّية» (٢ : ٢). بين الرب وعروسه «الحبيبة» (١١ : ١٥) حبّ ومودة وحياة حميمة: «فكما أنّ الحزام يلتصق بوسط الإنسان، كذلك ألصقت بي جميع آل يهوذا» (١٣ : ١١). وهذه الحالة المميّزة عبّر عنها النبي بالعهد الذي قطعه الرب مع شعبه فجعله «خاصته وملكه» (خر ١٩ : ٥). قال: «أكون لكم إلهًا وتكونون لي شعبًا» (٧ : ٢٣)، «تكونون شعبي وأكون إلهكم» (١١ : ٤).

ومع أنّ إسرائيل كان موضوع اهتمامات الله وملاطفاته، فقد كان خائنًا لربه، كان كالمرأة التي تخون رفيقها وزوجها (٣ : ٢٠). ترك الشعب إلهه وحليفه العظيم الذي صار زوجه (٢ : ١٣، ١٧، ١٩؛ ٥ : ٧، ٩؛ ٩ : ١٢؛ ١٦ : ١١؛ ١٩ : ٤؛ ٢٢ : ٩) لكي يسخطه (٧ : ١٨؛ ١١ : ١٧؛ ٣٢ : ٢٩، ٣٢) بجحود لا حدّ له (٨ : ٥)؛ فتعدى الشريعة وعبد أصنامًا لا فائدة فيها (٢ : ٨، ١١؛ ٧ : ٨؛ ١٦ : ١٩). كان قلبهم معاندًا ومصرًّا على عـــــناده (٣ : ١٧؛ ٧ : ٢٤؛ ٩ : ١٣؛ ١١ : ٨؛ ١٣ : ١٠؛ ١٦ : ١٢؛ ١٨ : ١٢؛ ٢٣ : ١٧). كانت آذانهم غير مختونة فظلّت مغلقة، وكانت قلوبهم غير مختونة فما فهمت (٤ : ٤؛ ٦ : ١٠؛ ٩ : ٢٥) فما عاد لشرّهم من شفاء. قال: «هل يغيّر الأسوَد جلده والنمر رقطه؟ إذًا تقدرون أنتم أن تصنعوا الخير وأنتم معتادون الشر» (١٣ : ٢٣). وقال أيضاً: «خطيئة يهوذا مكتوبة بقلم من حديد ومنقوشة على ألواح قلوبهم» (١٧ : ١).

هذا الرفض المعاند للتجاوب مع حبّ الله رغم النداءات المتعددة إلى التوبة (٣ : ١٢، ١٤)، سيجرّ على الخاطئ عقابًا رادعًا. بعد النداء سيأتي التهديد، تهديد الحبّ الذي احتقره الشعب وغدر به. وتأتي الأعمال الرمزية فتُعلن ما تصير إليه المدينة الخاطئة: منطقة الكتّان (١٣ : ١ – ١٠)، الدن الممتلئ خمرًا (١٣ : ١٢ – ١٤)، جرّة الفخار (١٩ : ١ – ١٥)، الرباط والنير (٢٧ : ٢)، الحجارة المطمورة (٤٣ : ٩)، الحجر في وسط الفرات (٥١ : ٦٣). قال الرب: «بما أنّك رفضتني وارتددت إلى الوراء فأنا أمدّ يدي عليك وأتلفك بعد أن مللت من العفو عنك» (١٥ : ٦). وهكذا أُخذت مدينة أورشليم

ونُهبت، وسُلب الهيكل وأحرق، وراح قسم كبير من الشعب في السبي إلى بابل. فبدا الأمر وكأنّ إسرائيل زال عن الوجود.

ولكن لم يكن قصد الرب أن يدمّر شعبه، بل أن يجعله يكفّر عن خطيئته فيصير طاهرًا. قال الرب: «أطهّرهم من آثامهم التي خطئوا بها إليّ، وأعفو عن كل ذنوبهم التي خطئوا بها إليّ وعصوني» (٣٣: ٨). بعد سبعين سنة من التكفير في العبودية (٢٥: ١١؛ ٢٩: ١٠)، سيبدّل الرب مصيرَ إسرائيل ومصير يهوذا: «أعيدكم من الجلاء وأجمعكم من بين كل الأمم، ومن جميع المواضع التي طردتكم إليها» (٢٩: ١٤) فيرجع المنفيّون من أرض العدوّ... ويرجع البنون إلى ديارهم (٣١: ١٦ ي). «أجل، قال الرب، أنا أعيدهم من أرض الشمال، وأجمعهم من أقاصي الأرض مع الأعمى والأعرج، الحبلى والوالدة معًا: جمع عظيم يرجعون. ذهبوا وهم يبكون، وأنا أعيدهم وهم معزّون، أقودهم نحو المياه الجارية في طريق مستقيم فلا يعثرون» (٣١: ٨ - ٩).

هذا الرجوع يفتح أمام الشعب زمن ازدهار وفرح وسلام، «فيأتون ويرنمّون في صهيون ويجرون نحو خيرات الله... وتكون نفوسهم كجنة ريا» (٣١: ١٢)، فأنا سأروي النفس المنهكة وأملأ بالخير النفس التعبة (٣١: ٢٥). حينئذ «يرجع يعقوب ويستقر في الراحة والهدوء ولا يرعبه أحد» (٣٠: ١٨؛ ٣١: ٣٨ - ٤٠)، «وأكثرهم فلا يقلّون، وأكرمهم فلا يذلّون» (٣٠: ١٩). ويعطيهم الرب «رعاة بحسب قلبه» (٣: ١٥)، ملكًا من نسل داود. قال الرب: «ها إنّها ستأتي أيّام أقيم فيها لداود نبتًا صديقًا فيملك كملك حكيم ويُجري الحق والعدل في الأرض» (٢٣: ٥).

أمّا المجازاة فتكون فردية. «في تلك الأيّام لا يقال بعد: الآباء أكلوا الحصرم وأسنان البنين ضرست. بل كل واحد بسبب إثمه يموت، وكل إنسان يأكل الحصرم تضرس أسنانه» (٣١: ٢٩ - ٣٠؛ رج حز ١٨: ٢). نحن الآن على عتبة عهد جديد سيكون له طابع روحاني وشخصي حميم، فيه يعرف كل إنسان الرب من الصغير إلى الكبير، بل ستعرف الأمم الرب فتجتمع في أورشليم (٣: ١٧؛ ١٢: ١٦ - ١٧؛ ١٦: ١٩ - ٣١).

ثالثًا: الأمل بعهد جديد

لاحظنا أنّ أقوال إرميا المحملّة بالرجاء نقرأها في ف ٣٠ - ٣٥، في هذه الفصول التي سمّيت كتاب الرجاء. وبين هذه الأقوال قول عجيب (٣١: ٣١ - ٣٤) يعلن عن عهد جديد ويعارضه بعهد مضى لأنّ الآباء نقضوه. كان العهد الماضي غير كاف لإقامة علاقة

ثابتة بين الله وشعبه، لهذا سيترجّى الشعب عهدًا يَعده الله به في المستقبل. لا شكّ في أنّ هذا العهد سيبقى وعدًا، ولن يتحقّق كاملاً إلاّ في شخص يسوع المسيح. قال النصّ: «ها إنّها تأتي أيّام، يقول الرب، أقطع فيها مع آل إسرائيل وآل يهوذا عهدًا جديدًا. لن يكون كالعهد الذي قطعته مع آبائهم يوم أخذتهم بأيديهم لأخرجهم من أرض مصر. هم نقضوا عهدي مع أنّي أنا سيّدهم، يقول الرب».

أ – عهد قديم يعود إلى الماضي

يعود النصّ النبوي إلى اختبار سابق يعرفه سامعو القول النبوي: إختبار علاقة الله بشعبه، عهد الله مع شعبه، وهو يدلّ على مبادرة الله في التاريخ والتزام الشعب الذي أفاد من عمل الله. هذا اللاهوت يتوسّع فيه سفر التثنية فينطلق من ظهور حوريب ويكتشف الله الذي بادر فكوّن شعبًا من القبائل الخارجة من مصر. لهذا حين يتكلّم الرب يقول: عهدي (٣١: ٣٢). أمّا الشعب الذي اختبر هذه العلاقة، فعرف في الله ذلك الذي يقوده ويوجّهه، والتزم أن يكون شعب الله. والنتيجة والعلامة لهذا الالتزام، هما أمانة لكلمات الرب كما نقلها موسى. وبعد أن مرّ هذا الوقت الأوّل لهذه العلاقة التي طُبعت بطابع التحرّر من عبودية مصر، يجب على كل جيل في إسرائيل أن يرتبط بهذا الالتزام ليبقى شعب الله. هناك اختيار بين طريقين: طريق الحياة والسعادة، طريق الموت والشقاء (تث ٣٠: ١٥ – ٢٠). فما الذي سيختاره شعب الله؟

غير أنّ مأساة إسرائيل تكمن في أنّه دخل في علاقة مع الله. ولكنّ الأمانة التي يفرضها هذا الاختيار تخضع للامتحان، وتجعل العهد عرضة لأن يُنقَض. لهذا يذكّر سفر التثنية بالأمانة لله ولشريعته. يقول: «هذه الوصية التي أنا آمرك بها اليوم، ليست فوق طاقتك ولا هي بعيدة عنك. لا هي في السماء... ولا هي في عبر هذا البحر... الكلمة قريبة منك جدًّا. هي في فمك وفي قلبك لتعمل بها» (تث ٣٠: ١١ – ١٤). أجل، يستطيع إسرائيل أن يسمع كلمة الرب ويعمل بها. أمّا الواقع فهو عكس ذلك، والأنبياء ما زالوا يذكّرون الشعب أنّ خياناته ستقوده إلى ضياع هويته كشعب لله. ولهذا يُطرحَ السؤال: كيف يكون الشعب حقًّا أمينًا لله ولشريعته؟ وسيحاول الأنبياء الإجابة على هذا السؤال حتّى قبل المنفى.

هنا نعود إلى سفر الخروج: بعد العهد الذي فيه أعطيت الشريعة على سيناء (خر ١٩ – ٢٤)، جاءت حادثة العجل الذهبي (خر ٣٢) التي دفعت موسى إلى تحطيم لوحَيْ الوصايا كعلامة لتحطيم العلاقة بين الله والشعب. فكان لا بدّ من تجديد العهد (خر ٣٤)، فيعبّر هذا التجديد عن رحمة الله. ولكن يبقى أنّ العلاقة بين الله وشعبه ستعرف الانفصالات والعقوبات و إعادة العلاقات. ولكن هل يرضى إسرائيل بتجديد يتميّز بسرعة العطب؟ أما يمكنه أن يرجو علاقة نهائية وثابتة؟ في هذا الإطار تبرز كرازة إرميا وحزقيال.

٢ – عهد جديد يوجّه أنظارنا إلى المستقبل

يؤكد الله أنّه سيبرم عهدًا جديدًا مع بيت إسرائيل وبيت يهوذا. ترك العهد القديم، وحدّد الجديد في العهد الموعود به. قال: «أجعل شريعتي في داخلهم، وأكتبها على قلوبهم» (٣١: ٣٣). فالشريعة التي هي تعبير عن إرادة الله في إطار العهد، لم تُلغَ ولم تتبدّل. كانت مكتوبة في العهد القديم على الحجر (حز ٣٤: ١) فكُتبت الآن على قلب الإنسان. وهذا يفرض تبدّلاً أساسيًا في السلوك: دخلت الشريعة إلى داخل المؤمن ففرضت نفسها عليه. وهكذا راح القول النبوي أعمق من سفر التثنية الذي شدّد على تتميم الوصايا في إطار من الحياة الداخلية (تث ٦: ٦؛ ١١: ١٨؛ ٣٠: ١٠ – ١٤). لم تعد الشريعة خارجة عن الإنسان فتعطي القلب إمكان معرفة تساعده على أن يكون أمينًا. لهذا فالعبارة التي قرأناها في ٣١: ٣٣ تبدو وحيدة في كل التوراة وهي تقابل عبارة أخرى نقرأها في ٣٢: ٤٠: «أجعل مخافتي في قلوبهم». وتنتهي آ ٣٣ بكلمة تدلّ على الانتماء المتبادل: «أنا أكون إلههم وهم يكونون شعبي»، وتتحقّق في إطار العهد الجديد (٧: ٢٣؛ ٢٤: ٧؛ ٣٠: ٢٢؛ ٣١: ١؛ ٣٢: ٣٨).

وتشير آ ٣٤ إلى نتيجة عمل الله: «لا يعلّم بعد كل واحد قريبه وكل واحد أخاه قائلاً: اعرف الرب، لأنّ جميعهم سيعرفونني من صغيرهم إلى كبيرهم». معرفة الله التي تُعطى للجميع من دون معلّم ليست معرفة عقلية فقط. هي عطية جوهرية من الله يذكرها إرميا (٢: ٨؛ ٤: ٢٢؛ ٥: ٤ – ٥؛ ٩: ٢، ٥، ٢٣؛ ٢٢: ١٦) على خطى هوشع (٢: ٢٠؛ ٤: ١، ٦؛ ٥: ٤؛ ٦: ٦).

وينتهي القول بإعلان غفران الخطايا: «أغفر آثامهم، ولن أذكر لهم خطاياهم من بعد». عطيّة العهد الجديد هي العلامة أنّ الله منح غفرانه. في الواقع ومن جهة الله يبدو

الغفران مفروضاً بكل ما عمله الله من أجل شعبه. لا ننسى أنّ خطيئة الشعب «لا شفاء منها» في نظر إرميا (٣٠: ١٢). لهذا على الله أن يتدخّل من أجل الذي لا يستطيع أن يقوم بالخطوة الأولى ليعود إلى ربّه.

ارتبط غفران الخطايا بتوبة إسرائيل في النصوص الاشتراعية (تث ٢٩: ١٨ – ١٩؛ ١ مل ٨: ٣٥ – ٣٦). أمّا عند إرميا، فالعهد الجديد يفترض غفران الله وهو علامته. ثمّ إنّ القول النبويّ يحملنا إلى المستقبل ويعلن عن عمل الله. أمّا سفر التثنية والأسفار المتعلّقة به، فهي تتأمّل في ماضي إسرائيل وتستنتج منه العبرة.

ويفترق النبي عن الحكيم. فالحكيم يستند إلى اختبار الماضي. أمّا النبي فلا يتردّد أن يعلن أنّ الله سيعمل شيئًا لم يُسمَع به. فكأنّي بالنبي يوجّهه الروح فيلج أسرار الله. ثمّ إنّ القول النبوي لا يكتفي بالتذكير بالطاعة للشريعة، بل يعلن أنّ هذه الطاعة ممكنة بفضل عمل الله المباشر في قلب الإنسان. ويعلن القول النبوي أيضاً أن معرفة الله ستكون في قلب كل انسان، بينما يعرض سفر التثنية وسائل تبقى خارجية: قراءة التوراة (تث ١٧: ١٨)أو تكرارها بلسان الكهنة (تث ٣١: ٩).

إنّ تحقيق العهد الجديد في نظر المسيحيين الأوّلين يمرّ في موت يسوع الذي سفك دمه. هذا ما نكتشفه في النصوص التي تتحدّث عن سر الإفخارستيا. ثمّ إنّ الرسالة إلى العبرانيين (٨: ٨: ١٢) ستورد نصّ إرميا عن العهد الجديد (٣١: ٣١ – ٣٤) فتبرز المعارضة بين العهدين: العهد الأوّل صار لاغيًا، لأنّه لا يمتلك الوسيلة التي تجعله فاعلاً في الإنسان. أمّا العهد الثاني فقد دشّنه المسيح وسيط العهد الجديد (عب ٩: ١٥). هذا التبدّل الجذري من عهد إلى عهد حصلنا عليه بذلك الذي هو كاهن الخيرات المستقبلة الذي قدّم دمه (عب ٩: ١٢؛ ١٢: ٢٤) فكسب لنا فداء أبديًّا.

٩ – اعترافات إرميا وذكريات نبيّ

ما يميّز كتاب إرميا عن سائر الكتب النبوية، هو أنّه ينقل الينا ردّات فعل النبي على ما يعيشه من أحداث. فيدعونا إلى أن نسمعه ونكون شاهدين لما يمثّله عمله له، شاهدين لحواراته مع الله وحديثه مع نفسه حيث الصراخ والألم والعنف.

تعوّد الشراح أن يسمّوا اعترافات إرميا النصوص التالية: ١١: ١٨ – ٢٣؛ ١٢: ١ – ٦؛ ١٥: ١٠ – ٢١؛ ١٧: ١٢ – ١٨؛ ١٨: ١٨ – ٢٣؛ ٢٠: ٧ – ١٨. ونحن بدورنا

نزيد عليها مقاطع يعبر فيها إرميا عمّا في قلبه بكلمات مشابهة: ٤: ١٠، ١٩ – ٢١، ٢٣ – ٢٦؛ ٨: ١٨ – ٩: ٦؛ ٩: ٩، ١١؛ ١٣: ١٧؛ ٢٣: ٩. هذه النصوص تتوزّع كتاب إرميا كما تتوزّع حياته فتبدو تشكّيات تنبع من ينبوع واحد هو قلب النبي المتألّم.

تعترضنا صعوبات لنفهم هذه التشكيات. فنحن لا نعرف متى تبدأ ولا متى تنتهي. نتساءل مرّات: من يتكلّم، الله أو النبي، أو محيط النبي؟ ولنا مثل صارخ في ٨: ١٨ – ٢٣. في آ ١٨ يتكلّم النبي، في آ ١٩ أ يتكلّم الشعب، في آ ٩ ب يتكلم الله، في آ ٢٠: الشعب. في آ ٢١ ي: إرميا. إذًا علينا أن نحدد هل إرميا هو المتكلّم. ثمّ نتساءل أيضاً: هل إرميا هو الذي يتكلّم حقًّا أم أنّ آخر يتكلّم مكانه؟ قال بعض الشرّاح إنّ اعترافات إرميا كتبها تلاميذه ليعطوا تفسيرًا لحياته. وقال آخرون: إنّه وإن كتب إرميا بعض اعترافاته، فهناك من جاء وزاد عليها. أمّا نحن فنقول إنّ الاعترافات هي أقوال إرميا وهي أجمل ما في الكتاب، لأنّها تعطينا فنًّا أدبيًّا لا نجده عند أيّ نبيّ من الأنبياء. والصعوبة الثالثة: متى قيلت هذه التشكّيات وفي أيّة مناسبة؟ يمكننا مثلاً القول إنّ «اعتراف» ف ١٥ يرتبط بالقحط في ف ١٤. ولكن متى كان القحط هذا؟ و «اعتراف» ف ١٨ يرتبط بزيارة إرميا إلى الخزاف في ف ١٨. ولكن متى ذهب إرميا إلى بيت الخزّاف؟ هذا ما لا نعرفه. ولا نقدر أن نقول شيئًا عن ف ٤، ٨، ١٧. قال بعض الشرّاح إنّ الاعترافات تعود إلى زمن يوياقيم. وقال آخرون إنّها تعود إلى زمن يوشيا، ولكنّ كل هذا يبقى مجرد افتراض.

الاعترافات نقرأها فتصدمنا بعض عباراتها. فإليك ٤: ١٠: «آه أيّها السيّد الربّ، إذاً أضللت هذا الشعب». لا ننسى أنّ فاعل فعل أضلّ هو الحيّة (تك ٣: ١٣) والتكبّر (٤٩: ١١) والأنبياء الكذبة (٢٩: ٨) والموت (مز ٥٥: ١٦) والعدوّ (مز ٨٩: ٢٣). هل يتّهم إرميا الربّ بأنّه يتصرّف حيال شعبه كالحيّة مع حوّاء؟ وحده سنحاريب تجرّأ أن يستعمل هذه الكلمة في الله وكان خطابه تجديفًا على الله.

أولاً: صمت الله

لا مثيل للاعترافات في الكتب النبويّة، ولكنّها قريبة من كثير من المزامير المسمّاة مزامير التشكّي الفردي. نجد صورة لحالة الضيق (١٨: ١٨؛ ٢٠: ٧ – ٨؛ ق مز ٥٧: ٧؛ ٥٩: ٤؛ ٦٩: ٥) بسبب الأشرار (١٢: ١؛ مز ١٠: ٣ – ٤؛ ١٧: ٩؛ ٢٨: ٣)

الذين يضطهدون المسكين (١٧ : ١٨؛ مز ٧ : ١٢؛ ٣١ : ٦). هذه الحالة تدفع المؤمن إلى انتظار الانتقام (١١ : ٢٠؛ مز ٥٨ : ١١؛ ٧٩ : ١٠)، إلى إعلان براءته (١٥ : ١٧؛ مز ١٦ : ٤؛ ١٧ : ٢)، فيرفع نداء إلى الرب (١٨ : ١٩؛ مز ١٧ : ١؛ ٢٨ : ١؛ ٨٦ : ١)، ويعبّر عن اتّكاله عليه (٢٠ : ١١؛ مز ٣ : ٤؛ ١٣ : ٦). نجد عناصر مشتركة بل عبارات مشتركة بين اعترافات إرميا وهذه المزامير: نجني (١٧ : ٤؛ مز ٣ : ٨؛ ٦ : ٥؛ ٧ : ٢) يا ملجأي (١٧ : ١٧؛ مز ٦ : ٤؛ ١٧ : ٧).

لا شكّ في أنّ إرميا تأثّر بهذه العبارات المأخوذة من المزامير، وهو الذي قال كما قالت المزامير: «حفروا هوّة ليأخذوني، وأخفوا لرجليّ فخاخًا» (١٨ : ٢٢). ولكنّه عبّر بطريقة خاصّة عن اختبار شخصي آلمه حتّى الصميم. قال: «يقولون: أين كلمة الرب؟ فلتأت». وحين تأتي هذه الكلمة بفم النبي «يقولون: هلمّوا نتآمر على إرميا. تعالوا نمسكه باللسان ولا نهتمّ بما يقوله من كلام» (١٨ : ١٨).

ثمّ إذا تمعّنا في قراءة الاعترافات، اكتشفنا خصائص حالة إرميا: هو حامل كلمة الله أمام الناس، ولكنَّ رفض الشعب له ومؤامرتهم عليه لا تثنيانه عن متابعة رسالته. وهو سيقوم بعمله بقوّة (٤ : ١٠) وبأمانة. ولكنّه سيُجبَر يومًا على التوقّف عن التشفّع للشعب (١٤ : ١١؛ ١٥ : ١ — ٢؛ رج ١١ : ١٤؛ ٧ : ٦). في الماضي تشفّع النبي قال: «تذكّر أنّي وقفت أمامك وتكلّمت من أجلهم لتصرف عنهم غضبك» (١٨ : ٢٠). أمّا الآن فانتهى كل شيء.

نلاحظ إذن أنّ الاعترافات ترتبط بزمن من حياة إرميا تدمّرت فيه رسالته وصار موضوع نزاع وخلاف: رفضه الشعب لأنّه لا يريد أن يسمع أقواله، ورفضه الله لأنّه لن يقبل تشفّعه. حالة لا تُطاق لشخص لا معنى لحياته إلاّ برسالته. إرميا نبيّ منذ ولادته (١ : ٤ — ٥)، فماذا يبقى له أن يفعل الآن؟

وحين منع الله إرميا من أن يتشفّع، أفهمه ببعض كلمات عنيفة أنّ كل شيء قد انتهى: «الذين مصيرهم للموت فإلى الموت، والذين للسيف فإلى السيف، والذين للجوع فإلى الجوع، والذين للسبي فإلى السبي» (١٥ : ٢). هذا هو أمر الله، وما على إرميا إلاّ أن يخضع فيدعو الله إلى أن ينفذ مخطّطه: «سلّم بنيهم إلى الجوع، إدفعهم إلى يد السيف. فلتكن نساؤهم ثكالى ولتصر ارامل، وَلْيمت رجالهم في الحرب» (١٨ : ٢١).

وإذ لم يعد لإرميا أن يتشفّع، يترك الله يتصرّف كما يشاء. تمنّى أن لا يَنقل بعد اليوم قولاً. فالذي سيعلنه قاتم هو، وما سيقوله يرفضه الشعب، ولهذا سيضع حدًّا لأقواله ويستريح من رسالته. قال: «صار لي كلام الربّ عارًا وسخرية طوال النهار. إن قلت: لا أذكره ولا أتكلّم باسمه من بعد، كان هذا الكلام كنار محرقة حبست في عظامي. أحاول أن أمسكها فلا أقوى على ذلك» (٢٠: ٨ – ٩). هذا هو الضياع العميق عند رجل تؤلمه الرسالة التي ينقلها، وتضعفه أقوال السوء، ويرفضه شعبه، ويرهقه الله فلا يترك له راحة. فهل سيجد إرميا عزاء عند من يخدمه وقد وضع فيه رجاءه (٢٠: ١١ ي)؟ وهل يجيبه الله إلى ندائه؟

في هذا الاعتراف (٢٠: ٧ – ١٨) لا نجد جوابًا من الله. وإن كان من جواب في سائر التشكّيات فهو جواب محيّر. على كل حال، بعد أن ثبّت الله إرميا في دعوته، صمت بصورة نهائية (١٥: ١٩ – ٢١) فأجبر إرميا أن يحدّث نفسه فقال: «ملعون اليوم الذي ولدت فيه» (٢٠: ١٤).

حين جلس أيّوب في الرماد ليلعنَ يوم ولادته، جاءه أصدقاء ثلاثة من البعيد ليعزّوه، وظلّوا صامتين سبعة أيّام حين اكتشفوا عمق آلام الصديق... وحين جلس إرميا في الرماد يلعن يوم ولادته، جاءه باروك وجلس معه أيّامًا ولم يطرح عليه سؤالاً واحدًا.

ثانيًا: مواضيع الشفقة

فلنسكت نحن بدورنا ولنستمع إلى هذا النبيّ الذي يرتبط بشعبه وإلهه برباطات فريدة. في ١٠: ١٩ نقرأ: ويل لي. والمتكلّم ليس إرميا وهو من لا ولد له (١٦: ١ ي)، بل أورشليم. «ويل لي أنا المسحوقة وحرجي يؤلمني: فقلت: هذه مصيبتي وسوف أحتملها. خيمتي دُمّرت، وجميع حبالها قُطعت. بَنيّ تخلّوا عنّي، وما عادوا موجودين. لا أحد لي يمدّ خيمتي من جديد ويقيم بيتي» (١٠: ١٩ – ٢٠).

تُشبه أورشليم بدوية بقيت وحدها بعد أن مرّ الغزاة وهرب الرجال. هزأ المدمّرون من أورشليم، وأشفقت عليها الأمم المجاورة، وها هو إرميا يرسل شفقته عليها: «قلبي يدقّ، لا أستطيع أن أسكت. سمعَتْ نفسي صوت البوق وهتاف القتال. نادوا بجرح فوقه جرح. أجل، الأرض كلّها دمّرت، دمّرت خيامي بغتة، وبيوتي في لحظة» (٤: ١٩ – ٢٠).

وهكذا يلبس إرميا عواطف مدينته ويحمل على عاتقه آلام شعبه. هو لا يعزّي شعبه، بل يتألّم مع شعبه. قال: «جُرحت من جرح بنت شعبي» (٨: ٢١).

وهكذا نصل إلى نقطة مهمّة في فهم الاعترافات: فالألم الذي تعبّر عنه بقوّة هو ألمان: ألم إنسان رذله أخصّاؤه ورفضوه، وألم إنسان يتألّم مع أخصّائه. ولكن وإن رذله شعبه، فإرميا هو من هذا الشعب، بحيث صار جرح شعبه جرحه الخاص. ففيه يشتعل ألم رجل وألم شعب، وهذان الألمان مرتبطان ارتباطاً وثيقًا. فإذا كانا كذلك، فهذا يعني أنّنا حين نقرأ الاعترافات نكتشف ألم شخص، وفي الوقت ذاته ألم شعب.

ولكنّ الشعب رفض أن يقر بهذا الرباط بين النبي وشعبه، لا لأنّه لم يسمع صراخ إرميا يدعوه إلى التضامن معه، بل لأنّه رفض أن يسمع. قال: «إن لم تسمعوا ستبكي نفسي في الخفية بسبب كبريائكم. ستفيض الدموع من عيني لأنّ شعب الرب يُسبى» (١٣: ١٧). بقي إرميا وحده، بل سيُرمى في جبّ (٣٨: ٤ – ٦)، وسيتأثّر بسقوط أورشليم ودمار الهيكل، وسيكون وحيدًا حين يرى خراف الرب تذهب إلى السبي، وسيكون وحده حين ينهي أيّامه في أرض مصر. أجل، لم يتعرّف معاصرو النبي يومًا إلى تشكّيات النبي ليجدوا فيها التعبير عن تشكّياتهم وآلامهم.

لم يسمع الشعب لإرميا في حياته، ولكنّه سيسمع له بعد مماته، فصار هذا النبي من المتشفّعين الكبار. قال عنه أونيا الكاهن: «هذا محبّ الإخوة المكثر من الصلوات من أجل الشعب والمدينة المقدّسة، هذا إرميا نبي الله» (٢ مك ١٥: ١٤). هذا الانقلاب في نظرة بني إسرائيل إلى إرميا، كان ينبوع تقليد غني عن هذا النبي. قالوا عنه: خبّأ تابوت العهد والخباء ومذبح البخور في مغارة ستبقى مغلقة حتّى نهاية الأزمنة (٢ مك ٢: ١ – ٨). وقالوا عنه: قبل أن يحترق الهيكل، رمى إرميا مفاتيحه نحو الشمس ليأخذها الله. وبعد سقوط المدينة ذهب إلى بابل وهناك أسّس مدرسة. وهكذا من هذا المنظار سيعود التلاميذ إلى نصوص إرميا يقرأونها من جديد: «إلى متى تنوح الأرض وييبس عشب كل البرّية» (١٢: ٤)؟

علاقات إرميا بالشعب، وعلاقة إرميا بالرب تبدو على مستوى الشفقة. في وقت القحط ينقل إرميا صوتًا يرتفع من أورشليم (١٤: ٧ – ٩؛ ١٩ – ٢٢) وهو تشكٍّ إلى الله يجتمع فيه الإقرار بالخطايا والتوسّل. كلمات حلوة يتلوها النبي بلسان الشعب، فيجيب

الرب النبي جوابًا رافضاً (١٥ : ١ – ٢) ويبيّن له أنّ الحوار انقطع بين الله وشعبه. فمن هو هذا الإله الذي لا يريد أن يسمع شعبه حين يصرخ إليه؟ بل هو يقول لنبيّه في حوار قصير: ليفنوا جميعًا هم والذين يكذبون عليهم ليعزوّهم. ثمّ يقول الرب: «عيناي تسيلان بالدموع ليلاً ونهارًا بدون انقطاع، لأنّ العذراء بنت شعبي جُرحت جرحًا بليغًا وضُربت ضربة لا شفاء لها منها» (١٤ : ١٧). هذا الكلام الذي ينقله إرميا عن الله يدهشنا. ما عاد الله يستطيع أن يتحمّل شعبه الذي يؤلمه. سمع إرميا الشعب يقول: «تسيل أعيننا بالدموع» (٩ : ١٧) فابتعد هو خفية وقال: «سالت عيناي بالدموع» (١٣ : ١٧). وها هو الله يسرّ في أذن نبيّه: عيناي سالتا بالدموع:

الله يبكي نهارًا وليلاً كما تبكي أورشليم موتاها (٨ : ٢٣) والجرح الذي لا يُشفى يذكّرنا بتشكّي أورشليم (١٠ : ١٩).

وهكذا يكتشف النبيّ أنّ كلمات الله ترن عبر كلماته، وأنّ آلام الله في قلب آلامه، وأنّ شفقة الله تحمل شفقته. فكما أنّ إرميا أخذ على عاتقه أقوال الشعب ليبيّن أنّه يحمل في آلامه آلام شعبه، كذلك يأخذ الله على عاتقه كلمات الشعب والنبي ليكشف أنّ آلامه تمتزج بآلامهم، وأنّ آلامه هي آلامهم.

بعد هذا يتأثّر مفهومنا باعترافات إرميا. لا شكّ أنّها تعبّر عن ألم إنسان سحقه ثقل العزلة والوحدة، ولكنّها أيضاً صدى لألم الله وشفقته. ما الذي يخص الله وما الذي يخصّ الإنسان؟ يسوع المسيح وحده يعطينا الجواب.

ومشى إرميا يوم اكتشف إلهه بجانبه ليتحمّل الألم معه، فما استطاع إلاّ أن ينشد: رنّموا للرب. سبحوا الربّ فإنّه أنقذ المسكين من أيدي الأشرار (٢٠ : ١٣).

المراجع

AESCHMANN, A, *Le prophète Jérémie. Commentaire,* Neuchâtel, 1959.

BLANCHET, R. et alii, *Un prophète en temps de crise.* Dossier pour l'animation biblique (Essais biblique 10), Genève, 1985.

BOURGUET, D, *Des métaphores de Jérémie* (SB NS, 9), Paris, 1987.

BRIEND, J, *Le livre de Jérémie,* CE 40, Paris, 1982.

BRIGHT, J, *Jermiah,* AB 21, New - York, 1965.

CARROLL, R. P, *From Chaos to Covenant,* Uses of prophecy in the Book of Jeremiah, London, 1981.

Jeremiah. A Commentary (O. T. L.). London, 1986.

Jeremiah (O. T. G.), Sheffield, 1988.

CAZELLES, H, *La production du livre de Jérémie dans l'histoire ancienne d'Israël,* dans Masses Ouvrières 343 (1978) p. 9 – 31.

CLEMENTS, R. E, *Jeremiah* (Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Atlanta, 1988.

COLLECTIF, *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission,* BETL LIV, Leuven, 1981.

Jérémie. La passion du prophète. LV 165 (nov. déc.), 1983.

DAVIDSON, R, *Jérémiah,* vol. 2 and Lamentations (Daily Bible Series) Philadelphie, 1985.

DIAMOND, A, R, *The Confession of Jeremiah in Context:* Scenes of prophetic drama, Sheffield, 1987.

GELIN, A, *Jérémie* in S. D. B. IV (Paris 1952) col 857 – 889.

HERRMANN, S, *Jeremia* (B. K. A. T. 12/1) Neukirchen, 1986.

Jeremia. B. K. A. T. 12/2, Neukirchen, 1990.

Jeremia. Der Prophet und das Buch, Darmastadt, 1990. HOLLADAY, W. L, *Jeremiah: Spokesman out of Time,* Philadelphie, 1974.

The Architecture of Jeremiah 1 – 20, London, 1974.

Jeremiah: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah 1 – 25, Philadelphie, 1986.

Jeremiah 2: A Commentary on the Book of Prophet Jeremiah chapters 26 – 52. Minneapolis, 1989.

McKANE, W, *A Critical and Exegetical Commentary on Jer. vol. 1:* Intr. and Comm. on Jer I – XXV, Edinburg, 1986.

MARTENS, E. A, *Jeremiah* (Believers Church Bible Commentary), Scottdale, 1986.

MOTTU, H, *Les «Confessions» De Jérémie. Ume protestation contre la souffrance (Le monde de la Bible), Genève, 1985.*

Geremia: Une protesta contre la sofferenza. Lettura delle «Confessioni» (Parole per l'uomo oggi 7) Torino, 1990.

NEHER, A, *Jérémie,* Paris, 1960, 1980 (2° éd).

NICHOLSON, E. W, *Jeremiah 1 – 25 et 26 – 52, C. B. C.,* Cambridge, 1973, 1975.

Preaching to the Exiles: A Study on the Prose Tradition in the Book of Jeremiah, New - York, 1971.

O'CONNOR, K. M, *The Confessions of Jeremiah: Their Interpretation and Role in Chaptes 1 – 25.* Atlanta, 1988.

POHLMANN, K. F, *Die Ferne Gottes,* Berlin, 1989.

RIDOUUARD, A, *Jérémie. L'épreuve de la foi.* Paris, 1983.

RUDOLPH, W, *Jeremia,* H. A. T., Tübingen, 1958.

SKINNER, J, *Prophecy and Religion. Studies in the Life of Jeremiah,* Cambridge, 1922.

SMITH, M. S, *The Laments of Jeremiah and Their Contexts: A Literaly and Redactional Study of Jeremiah* 11 – 20, Atlanta, 1990.

STEINMANN, J, *Le prophète Jérémie. Sa vie, son oeuvre et son temps,* Paris, 1952.

STUHLMANN, L, *The Prose Sermons on the Book of Jeremiah,* Atlanta, 1986.

THOMPSON, J. A, *The Book of Jeremiah,* NICOT, Grand Rapids, 1980.

UNTERMAN, J, *From Repentance to Redemption: Jeremiah: Thought in Transition,* Sheffield, 1987.

WEISER, A, *Der Prophet Jeremia,* ATD 20, 21, 3° éd. 1960.

WELCH, A. C, *Jeremiah. His time and his work,* Oxford, 1955.

WISSER, L, *Jérémie, Critique de la vie sociale,* Genève, 1982.

La création dans le livre de Jérémie, Derousseaux, L (éd). *La création dans lemonde ancien,* Paris, 1987, p. 241 – 260.

الفصل العشرون

حزقيال

قليل من المسيحيين قرأوا حزقيال، وإن سمعوه فبعض مقاطع كرؤية العظام اليابسة، ومثل الرعاة الفاسدين، والقول على القلب الجديد. فإذا وضعنا هذه المقاطع جانبًا، يبقى كتاب حزقيال مجهولاً. هو لا يَرد في العهد الجديد إلاّ في سفر الرؤيا الذي يستعيد بعض عناصره. ولكنّ حزقيال نبي تلذّ قراءته لأنّه مشغف بربّه. كلّه حساسية، ولهذا نتعلّق به رغم ما نجد من مشقّة للدخول في صُوَره ولغته وأسلوبه.

لم يتأثّر به معاصروه، بل أولادهم وأولاد أولادهم، وذلك بعد موته بوقت طويل. فعادوا إلى ما كتبه يقرأونه ويتأمّلون فيه، يدرسونه ويزيدون عليه. وهذا ما يفسّر ضياعنا عندما نقرأ هذا الكتاب: التكرارات، الغموض، الجمل الثقيلة التي تنساب بصعوبة.

كان حزقيال كاهنًا من أورشليم (١ : ٣). وكان نبيًّا. وسوف نرى التجاذب بين وظيفته الكهنوتية ورسالته النبوية، ونكتشف احساسه العميق. كل شيء يقدّم له مناسبة ليعلن كلام نبوته: موسى الحلاقة (٥ : ١ ي)، الطعام (٤ : ٩ ي)، موت امرأته (٢٤ : ١٥ ي). ويدخل في جو هذا الإعلان نفسًا وجسدًا: عليه ان يأكل هذا الطعام النجس، عليه أن يحلق رأسه ولحيته. وسيجعل نفسه كليًّا في أعماله الرمزية كما في رؤاه: هو لا يرى فقط، بل يعمل: حين رأى القدر (١١ : ٣) ولدت كلمتُه النبوية الموت، ولكنّها ولدت أيضاً الحياة في رؤية العظام اليابسة (٣٧ : ١٠).

كان حزقيال كاهنًا فصار نبيًا. ونحن سنتعرّف إلى هذا النبي ونفهم شخصية هذا الكاهن.

١ – من هو حزقيال

اسمه حزقيال (١ : ٣؛ ٢٤ : ٣٤) أي «الله هو القوي» أو «ليشدّد الله»، وهو ابن بوزي الكاهن (١ : ٣). أُخذ إلى السبي إلى تل أبيب على شاطئ نهر كبار (١ : ١، ٣ : ١٥) وهو مكان غير بعيد عن بابل، فرافق المسبّبين في موكب ضمّ في من ضمّ يوياكين أو يوكنيا سنة ٥٩٨ (٢ مل ٢٤ : ١٤ – ١٦). تزوج ولكنه فقد امرأته فجأة (٢٤ : ١٦ – ١٨) في الوقت الذي أخذت فيه مدينة أورشليم (٥٨٧ ق م). كيف انتهت حياة حزقيال؟ هناك تقليد ابيفانيوس المزيف يقول إنّ رئيس الشعب قتل حزقيال لأنّه وبّخه على عبادته للأوثان. أمّا قبره فموضع اكرام في كيفيل، جنوبي بابل القديمة.

أصله من السلالة الكهنوتية، وهذا يَبرز من خلال ميله إلى النظم الدينية كالهيكل والليتورجيا والروزنامة، واهتمامه بالفصل بين الطاهر والنجس (٤٥ : ١ – ٦؛ ٤٨ : ٩ – ١٤)، ورفضه لكل ما لا تحسبه الشريعة طاهرًا (٤ : ١٤؛ ٤٤ : ١٧). كل هذه السمات تجعله مفكرًا سبّاقًا في شريعة القداسة كما وردت في الدستور الكهنوتي. ثمّ إنّ حزقيال امتاز بمعرفته بالشرح وعلم الأخلاق، فبانت ثقافته الكهنوتية.

أمّا صفاته، فحساسية تعجّ بالحياة يسيطر عليها أمانة لرسالته، ومخيّلة قويّة ويقظة تتوجّه نحو الفخامة والعظمة. وتتحلّى شخصيّته بدقّة المشترع وصرامة المهندس وحدة ذهن حلاّل القضايا. وتساءل الشرّاح هل كان مريضاً وهو الذي عرف فترات انعقد فيها لسانه (٣ : ٢٦؛ ٢٤ : ٢٧؛ ٣٣ : ٢٢) أو جمد جسمه كالخشب أو صار مفلوجًا (٤ : ٤ – ٦) أو قام بحركات رمزية غريبة (٣ : ١ – ٣؛ ٤ : ٩ – ١٥؛ ٥ : ١ – ٤؛ ٦ : ١١؛ ١٢ : ٣ ي الخ)؟ كان حزقيال سريع الانفعال، عميق الإحساس، فعاش في كيانه الحدث الذي يعلنه، فأثّر على مجموع أعضائه وولّد عنده تشوّشات نفسية.

ورسالته نقرأ عنها في بداية كتابه. رأى رؤية عظيمة ومخيفة (١ : ٤ – ٢٨)، وخلال هذه الرؤية سمع صوتًا (صوت الله) يرسله إلى شعب مُتمرِّد. تمرّدوا على الرب وعصَوه هم وآباؤهم إلى هذا اليوم (٢ : ٣). إنّهم أبناء صلبت وجوههم وقست قلوبهم (٢ : ٤)، إنّهم بيت تمرّد (٢ : ٦ ي). ولكن النبي لا يخاف منهم ولا يرتعب، لأنّ الرب يعطيه وجهًا أصلب من وجوههم (٣ : ٨). ولكن أي كلام سيحمل النبي إلى الشعب؟ كلام العنف والعقاب. وسيأكل النبي كتابًا ملفوفًا يعطيه إيّاه الرب فيمتلئ من مضمونه، وهذا الكتاب

دوّنت فيه مراثٍ ونُواح وندب (٢ : ١٠). ولكن بعد احتلال أورشليم، ستتبدّل نبرة النبي من القساوة إلى الرحمة. غير أنه بانتظار ان تُكفّر أورشليم عن خطاياها الماضية والحاضرة، سيبقى حزقيالُ النبيَّ الذي يُعلن النكبة.

٢ – تكوين سفر حزقيال

يتضمّن سفر حزقيال مجموعات مصطنعة فنقرأ توسيعًا في ف ٢١ حول كلمة سيف التي تتردّد في هذا الفصل، ونجد مقاطع أُزيحت من مكانها (٣:٢٢ – ٢٧؛ ٤ : ٤ – ٨؛ ٢٤ : ٢٥ – ٢٧؛ ٣٣ : ٢١ – ٢٢) أو تتكرّر في موضعين (١٨ : ١ – ٣٢ و ٣٣ : ١٠ – ٢٠). هناك توسّعات ثانوية كالدواليب التي زيدت فيما بعد في ف ١ وفي ١٠ – ١١، كما أنّ هناك توسيعات كُتبت بعد وفاة النبي مثل الترتيبات الواردة في ف ٤٠ – ٤٨. كل هذا يجعلنا نفهم أنّ سفر حزقيال لا يشكّل وحدة متراصة، وأنّ تدوينه مرّ في المراحل التالية:

أ – مرحلة القطع المنفصلة

كان حزقيال واعظاً يحاور سامعيه الحاضرين أمامه: يفرحون حين يفهمون، ويتذمّرون عندما يصبح فكر النبيّ دقيقًا وحركاته غير مفهومة (١٧ : ٢؛ ٢٤ : ١٩). وكان حزقيال كاتبًا (٩ : ٢) فدوّن أقواله (أش ٨ : ١؛ حب ٢ : ٢) وتصريحاته الخطابية. كانت أقواله قصيرة صادمة وسهلة الحفظ، فصارت طويلة بعد أن توسّع فيها هو نفسه أو تلاميذه.

وهكذا دوّن حزقيال اختباراته الشطحية (ف ١ – ٣؛ ٨ – ١١؛ ٣٧؛ ٤٠ – ٤٣) وأعماله الرمزية (٣ : ٢٢ – ٥ : ١٧؛ ١٢ : ١ ي؛ ٢٤ : ١ ي؛ ٣٣ : ١ ي) وكلمات الرب له. وهذه الكلمات تشكّل القسم الأهمّ في الكتاب، وهي تتضمّن تهديدات (١٢ : ٢١ – ٢٨؛ ٢٦ : ١ ي؛ ٢٨ : ١ ي؛ ٢٩ : ١ ي) وتشكّيات (ف ١٩ و ٢٦ – ٢٨) وتحريضات ووعودًا (١١ : ١٤ – ٢١؛ ٣٤ : ١ ي؛ ٣٦ : ١ ي) وجدالات (١١ : ١٤ – ٢١؛ ٣٣ : ٢١ – ٣٣) وتعليمات (ف ١٤ و ٢٠) تتعلّق بالشعب أو بالنبي شخصيًا (٣٣ : ١ ي).

ولكنّ حزقيال الذي كان خطيبًا وكاتبًا، سيعمل أيضاً عمل المصحّح فيعود إلى نصوص يكتبها من جديد ويضيف إليها زيادات ليجعلها مفهومة. فهو مثلاً رجع في

١٧:٢٩ – ٢١ إلى نبوءات تتعلّق بمصير صور ليكيّفها على مسيرة الأحداث التي جاءت مغايرة لتوقّعاته. ولقد قام بإعادة قراءة نصوصه في أماكن عديدة من كتابه، فجعل لها الصيغة النهائية. هذا ما حدث في ف ١ حيث نجد تعارضاً في التواريخ (آ ١ – ٢) وتجاوزًا لقواعد الصرف والنحو.

ب – مرحلة المجموعات

وجاءت المجموعات، فضمّت موادّ ترجع إلى أصل واحد أو مضمون واحد، أو تتردّد حول كلمة واحدة. فهناك اختبارات الشطح والأعمال الرمزية، وهناك كلمة أصنام تتردّد في ف ٦ وكلمة سيف في ف ٢١. هناك سلسلة من اللقطات انقطعت، وقطع من أزمنة مختلفة تقاربت (ف ٣٣). هناك نبوءات عن السعادة وضعت قرب أقوال التهديد (ف ١١) وعبارات زيدت هنا وهناك (ف ١). ولقد لعب النبي دورًا هامًّا في تكوين هذه المجموعات.

والمجموعة التي تشكّل ف ٤٠ – ٤٨ تعطينا فكرة واضحة عن تكوين الكتاب كلّه. نقطة الانطلاق: اختبار شطح دوّنه النبي مرّة أولى. ثمّ عاد إليه فأضاف تفاصيل جديدة وكأنّي به أعاد تدوين هذا الاختبار. بعد ذلك، أقحم تلاميذُه ملاحظاتِهم الخاصة. وإطار الرؤية واضح... والعبارات التي تُدخلنا في المجموعة تفترض اختبارًا شطحيًّا. إنتقل النبي في إطار من الانجذاب إلى جبل صهيون فرأى المدينة العتيدة والهيكل العتيد في خطوطها الكبرى... وبعد أن عاد إلى الواقع اليومي أعاد صياغة التفاصيل التي تضمّنتها هذه الفصول فأعطى كل ما نبع من مخيّلته أو تفكيره شكل اختبارات شطحية يلتقطها النظر.

في القسم الأوّل من المجموعة (٤٠: ١ – ٤٣: ١٢) حمل خبرُ الرؤية (٤٠: ١ – ٣٧؛ ٤٠: ٤٧ – ٤١: ٤؛ ٤٣: ١ – ٧) سلسلة من النصوص دوّنها حزقيال وأقحمها في الصفحة الأولى (٤١: ١٥ – ٢٦). ولكنّ هناك مقاطع دوّنتها يد غريبة فانضمت إلى النصّ بعد زمن طويل أو قصير (٤١: ٥ – ١٥؛ ٤٢: ١ ي؛ ٤٣: ١٠ – ١٢). في القسم الثاني (٤٣: ١٣ – ٤٨: ٣٥) يرجع حزقيال إلى تجديد الدعوة (٤٤: ٤ ي) والرؤية (ف ٤٧) وأقوال مختلفة في ٤٨: شريعة تمارَس في كنعان. أمّا الجمل المتفائلة والمتعلّقة بالملك،

فوُلدت وسط المَنْفيين الذين تهمّهم شخصية من سيكون رئيس الأرض المحرّرة (٤٤: ١-٣؛ ٤٥: ٩ - ٤٦: ١٨). وهناك نصوص تحدّد وظائف الكهنة واللاويين، تكوّنت في جماعات نظرت مسبقًا إلى العبادة الجديدة في أورشليم (٤٤: ١٧ - ٤٥: ٨؛ ٤٦: ١٩ - ٢٤؛ ٤٨: ٩ - ٢٢). وأخيرًا نقرأ مقاطع أو آيات تُبرز دور الكهنة الصادوقيين على حساب اللاويين، وتحاول أن تضعف سلطة الملك. فهي تعود إلى محيط الكهنة الذين أقاموا في بابل حتى زمن عزرا قبل أن يعودوا إلى يهوذا ويمارسوا فيها سلطتهم بلا منازع.

ج - مرحلة الكتاب

في هذه المرحلة تمّ جمع الكتيّبات حسب ترتيب زمني ومنطقي. ونحن نعرف أنّ الزمن في تبشير حزقيال يقابل تطوّر التعليم الذي يقدّمه. والكتاب مبنيّ بحسب ترتيب سعى إليه جامعو نصوص أشعيا وإرميا اليوناني، وسيوجّه فيما بعد تنظيم سفر الرؤيا. بعد الرؤية الأولى ودعوة النبي (١: ١ - ٣: ٢١)، نقرأ عن إعلان دينونة أورشليم (٣: ٢٢ - ٢٤: ٢٧)، عن عقاب الأمم (ف ٢٥ - ٣٢) وعن إعادة بناء الشعب الذي تلاشى (ف ٣٣ - ٣٧). وبعد أن يرسم حزقيال صورة جليانية عن حرب إسرائيل الأخيرة ضدّ جوج (ف ٣٨ - ٣٩)، يرسم لنا المعبد الأخير ومسكن الرب الذي يعبده إسرائيل الجديد (ف ٤٠ - ٤٨).

٣ - تصميم سفر حزقيال

أ - مقدّمة عامّة (ف ١ - ٣)

بعد مقدّمة قصيرة تشكّل عنوان الكتاب (١: ١ - ٣) نقرأ عن دعوة حزقيال (١: ٤-٣: ٢٧). يرى حزقيال مركبة الله (١: ٤ - ٢٨). ثمّ يرى الكتاب، قبل أن يرسله الرب إلى شعب متمرّد (٢: ١ - ٣: ٩). وينقل الروحُ النبي إلى حيث يقيم المسبيّون (٣: ١٠ - ١٥). ويجعله رقيبًا يُنذر بني إسرائيل (٣: ١٦ - ٢١). ولكنّ حزقيال يبقى مقيدًا فلا يستطيع أن يتحرّك، وينعقد لسانه فيكون أبكم لا يستطيع أن يتكلّم (٣: ٢٢ - ٢٧).

ب - نبوءات عن دمار أورشليم (٤: ١ - ٢٤: ٢٧)

ويعلن حزقيال بطريقة رمزية دمار أورشليم (٤: ١ - ٥: ٧). فيصوّر حصار المدينة على قرميدة (٤: ١ - ٣)، وينام على الجنب الأيسر، ثمّ على الجنب الأيمن ليحمل إثم شعبه (٤: ٤ - ٨). وسمح لنفسه بكمية قليلة من الطعام النجس كما يفعل المُحاصرون (٤: ٩ -

١٧). وبعد هذا يقسم شعر رأسه ولحيته، وكأنّه يقسم الشعب الذين يموتون بالوباء، والذين يموتون بالجوع، والذين يموتون في الحرب (٥: ١ – ١٧).

ويتنبأ حزقيال على جبال إسرائيل (٦: ١ – ١٤)، ويعلن أنّ النهاية جاءت (٧: ١ – ٢٧). يرى خطايا الشرك في أورشليم (٨: ١ – ١٨)، ويتصوّر العقاب الذي ينتظر المدينة (٩: ١ – ١١). ويرى مرّة ثانية مركبة الله الذي يترك الهيكل، موضع سكناه، ولكنّه يبقى في المدينة (١٠: ١ – ٢٢). وبعد هذا يتنبأ على المشيرين الفاسدين في أورشليم (١١: ١ – ١٢)، ويعلن أنّ روحًا جديدًا سيُعطى للمسبيّين (١١: ١٤ – ٢١). ولكنّ الرب يترك أورشليم أيضاً، ويقف على الجبل شرقي المدينة (١١: ٢٢ – ٢٣)، ويحمل الروحُ النبيَ إلى أرض الكلدانيين (١١: ٢٤ – ٢٥).

ويُنادي حزقيال بأنّ عقاب أورشليم القريب سيكون مريعًا (١٢: ١ – ١٥: ٨)، فيمثّل بالإيماء ذهاب الشعب إلى السبي (١٢: ١ – ١٦): يأكل خبزه بارتعاش، ويشرب ماءه بارتعاد وقلق (١٢: ١٧ – ٢٠). بعد هذا، يُعارض قولَين شعبيَين يحملان على التفاؤل: ستطول الأيّام وتخيب كل رؤيا. والنبوءة تتعلق بأزمنة بعيدة (١٢: ٢١ – ٢٨). ثم يتنبأ على الأنبياء الكذبة الذين يسألون الرب (١٤: ١ – ١١). أجل، ستحلّ دينونة الرب على أورشليم ولن ترحم (١٤: ١٢ – ٢٣). بماذا يفضل عود الكرم على سائر عيدان الغابة (١٥: ١ – ٨)؟

أورشليم عروس خائنة. ويروي حزقيال بطريقة رمزية خبرَ أورشليم (١٦: ١ – ٦٣) قبل أن يهاجم سياسة صدقيا الموالية لمصر ويضرب مثَل النسر والكرمة (١٧: ١ – ٢٤). ويتحدّث النبي عن عدالة الله ومجازاته لكل إنسان حسب أعماله (١٨: ١ – ٢٣). ثمّ ينشد رثاءً على رؤساء إسرائيل (١٩: ١ – ١٤) قبل أن يروي خيانات بني إسرائيل (٢: ١ – ٤٤) ويهدّدهم بالعقاب الآتي (٢١: ١ – ٣٧): سيجرّد سيفَه (٢١: ١ – ١٢) ويجعله في يد القاتل (٢١: ١٣ – ٢٢). من يكون هذا القاتل؟ ملك بابل الواقف على مفترق الطرق (٢١: ٢٣ – ٣٢) ليعاقب العمونيين أيضاً (٢١: ٣٣ – ٣٧).

وبعد أن يندّد النبي بجرائم أورشليم (٢٢: ١ – ٣١)، نسمعه يروي بطريقة رمزية قصّة أورشليم والسامرة. أهلة هي السامرة واهليبة هي أورشليم. زنتا فاستحقّتا العقاب (٢٣: ١ – ٤٩). ويعلن حزقيال حصار المدينة، ويقدّم للشعب مثلَ القدر التي تغلي ليذهب

عنها زنجارُها (٢٤: ١ – ١٤). في هذا الوقت، تموت امرأة النبي فلا يلطم وجهه ولا يبكي ولا يذرف دمعة كما أمره الرب، ليكون مثلاً لشعبه في وقت الضيق (٢٤: ١٥ – ٢٧).

ج – أقوال على الأمم (٢٥: ١ – ٣٢: ٣٢)

وتتوالى أقوال حزقيال على الأمم: على بني عمون الذين شمتوا بتدنيس الهيكل (٢٥: ١ – ٧)، وعلى بني موآب الذين استهانوا بشعب يهوذا (٢٥: ٨ – ١١)، وعلى بني أدوم الذين مارسوا الانتقام في يهوذا (٢٥: ١٢ – ١٤)، وعلى الفلسطيين أصحاب العداوة القديمة (٢٥: ١٥ – ١٧). ويتطلّع النبي إلى صور (٢٦: ١ – ٢٨: ١٩) التي ستسقط في يد الفاتح (٢٦: ١ – ٢١) فيُنشد عليها رثاء (٢٧: ١ – ٣٦). ثمّ يتكلّم على ملك صور الذي تكبّر (٢٨: ١ – ١٩). ويتنبّأ على صيدون مهدّدًا إيّاها بالوباء والحرب (٢٨: ٢٠ – ٢٤). وتنتهي هذه الأقوال القاسية بوعد لشعب إسرائيل: تشتّتوا، ولكنّ الرب يجمعهم، ويجعلهم يسكنون آمنين في الأرض التي أعطاها ليعقوب فيبنون بيوتًا ويغرسون كرومًا (٢٨: ٢٥ – ٢٦).

بعد هذا يتنبّأ حزقيال على مصر (٢٩: ١ – ٣٢: ٣٢) فيقول إنّها ذاهبة إلى الدمار والخراب (٢٩: ١ – ١٦)، لأنّ الرب يسلمها إلى نبوكد نصّر (٢٩: ١٧ – ٢١). أجل، جاء يوم الرب بالنسبة إلى مصر، وهو يحمل معه السيف والموت (٣٠: ١ – ٢٦). وبعد أن يُعطي مثَل الأرزة (٣١: ١ – ١٨) ينشد النبي رثاء على فرعون «تنين البحار» (٣٢: ١ – ١٦) ويعلن له أنّه سينزل إلى مثوى الأموات حيث أشور وعيلام وأدوم (٣٢: ١٧ – ٣٢).

د – إعادة بناء الشعب (٣٣: ١ – ٣٩: ٢٩)

وينقلنا حزقيال إلى زمن حصار أورشليم وإلى ما حصل بعد هذا الحصار، فيحدّثنا أيضاً عن النبي الذي هو رقيب يُنذر الشعب (٣٣: ١ – ٩)، وعن المجازاة الفردية (٣٣: ١١ – ٢٠). وبعد أن يعلن استيلاء نبوكد نصّر على أورشليم (٣٣: ٢١ – ٢٢)، يهدّد الذين مكثوا في اليهودية (٣٣: ٢٣ – ٢٩). ولكن ما نفع كلام حزقيال والنتيجة مخيّبة للآمال (٣٣: ٣٠ – ٣٣)؟ ويتنبّأ النبي على رعاة إسرائيل (٣٤: ١ – ٣١) قبل أن يعود إلى أدوم ويهدّده بالخراب بسبب تجاديفه على الله وعلى شعبه (٣٥: ١ – ١٥).

وهنا تنطلق المواعيد معلنة المستقبل السعيد (٣٦:١ - ٣٩:٢٩): جبال إسرائيل ستعرف الأغصان المورقة والأشجار المثمرة استعدادًا لاستقبال الشعب الراجع (٣٦:١ - ٣٨). والعظام اليابسة، سيدخل الروحُ فيها فتحيا فتدل على قيامة شعب الله وعودته من منفاه (٣٧:١ - ١٤). كانت يهوذا وإسرائيل كعودين من الحطب فجمعها الله عودًا واحدًا: أجعلهم أمّة. ويصل إلى جوج ملك ماجوج (٣٨:١ - ٣٩:٢٠). يتنبّأ النبي على جوج مرّة أولى (٣٨:١ - ٢٣) ومرّة ثانية (٣٩:١ - ٢٠) قبل أن يختم كلامه (٣٩:٢١-٢٩) فيقول بلسان الرب: الآن أردّ المسبيّين من بني يعقوب وارحم جميع آل إسرائيل وأغار على اسمي القدّوس.

هـ - جماعة المستقبل (٤٠:١ - ٤٨:٣٥)

في هذا القسم الآخير سيرى حزقيال الهيكل (٤٠:١ - ٤٣:١٢) وعالم العبادة (٤٣:١٣ - ٤٦:٢٤) والأرض المقدّسة الجديدة (٤٧:١ - ٤٨:٣٥).

بعد مقدّمة (٤٠:١ - ٤) يرينا النبي حائطَ الهيكل وساحاتِه (٤٠:٥ - ٤٧)، فيتوقّف عند حائط خارج البيت (٤٠:٥) والساحة الخارجية وأبوابها (٤٠:٦ - ٢٧) والساحة الداخلية وأبوابها (٤٠:٢٨ - ٣٧)، وملحق الأبواب (٤٠:٣٨ - ٤٦) وأبعاد الساحة الداخلية (٤٠:٤٧).

وأرانا النبي الهيكل وملحقاته (٤٠:٤٨ - ٤٢:٢٠): الأقسام الأساسية (٤٠:٤٨ - ٤١:٤)، الملحقات والساحات (٤١:٥ - ١٢) والأبعاد (٤١:١٣ - ١٥) والزينة (٤١:١٥ - ٢٦). ومخادع الهيكل (٤٢:١ - ١٤) وأبعاد الحائط (٤٢:١٥ - ٢٠). ويقول لنا حزقيال إنّ مجد الله عاد من طريق الشرق ودخل إلى الهيكل (٤٣:١ - ١٢).

ويحدّثنا النبي عن المذبح (٤٣:١٣ - ٢٧)، والباب الشرقي وامتيازات الرئيس (٤٤:١ - ٣)، والأشخاص العاملين في الهيكل من لاويين (٤٤:١٠ - ١٤) وكهنة (٤٤:١٥ - ٣١)، وتقسيم الأرض بين الله (٤٥:١ - ٦) والرئيس (٤٥:٧ - ١٢). وبعد هذا تبدأ مراسم العبادة من تقدمات (٤٥:١٣ - ١٧) وطقوس تطهير (٤٥:١٨ - ٢٠) وأعياد (٤٥:٢١ - ٤٦) وتنظيمات مختلفة (٤٦:٨ - ٢٦)، وينقلنا النبي إلى الأرض المقدّسة الجديدة (٤٧:١ - ٤٨:٣٥)، فيرينا المياه التي تخرج من تحت عتبة الهيكل قبل

أن تصبح نهرًا يخصب الأرض (٤٧: ١ – ١٢). ويرسم أمامنا حدود الأرض التي يرثها أسباط إسرائيل (٤٧: ١٣ – ٢٠). ويحدّد لنا كيف تتم قسمة الأرض بين كل الأسباط (٤٧: ٢١ – ٤٨: ٣٥).

وينتهي الكتاب حين يتبدّل اسم المدينة فتصبح «الرب هنا»، فتذكّرنا باسم من يرسله الرب عمانوئيل أي الله معنا.

٤ – متى كتب سفر حزقيال

قدّم لنا سفر حزقيال معطيات تاريخية، فساعدنا على تحديد الزمن الذي مارس فيه النبي رسالته: أي بين سنة ٥٩٣ وسنة ٥٧١.

هذه الفترة هي أفجع فترة في تاريخ شعب إسرائيل: زالت النظم (الهيكل، الملك)، وبانت الحاجة إلى تفكير جذري إذا أراد الشعب أن يتجاوز المحنة ولا يموت. أجل، بعد سقوط أورشليم، نحن على مفترق حاسم من تاريخ إسرائيل، ولن تكون الأمور كما كانت سابقًا.

رافق حزقيال هذه الأحداث، لا سيّما سقوط أورشليم، فراقبها بل عاشها في أعماق كيانه واتّخذ موقفًا منها. امتدّت رسالته قبل سقوط أورشليم (سنة ٥٨٧) وبعده، فطبع هذا الحدثُ شخصَه وكتابَه بطابع خاص: هو كاهن وهو نبيّ وقد أعلن كلمة سعادة وكلمة شقاء.

كيف نحدّد زمن كتابة سفر حزقيال؟ هناك نصّ اسمه الكرونيكون البابلي اكتُشف منذ بضعة سنوات في قصر بابل وهو موجود اليوم في المتحف البريطاني. يروي أخبار ملوك بابل منذ سنة ٦٢٦ إلى سنة ٥٥٦ ق م ويعطينا معلومات عن أيّام نبوكد نصّر والملوك الذين سبقوه أو خلفوه.

وهناك تواريخ يقدّمها سفر حزقيال نفسه وعددها اثنا عشر: في السنة الثلاثين، في الخامس من الشهر الرابع (١: ١) وتفسّرها ١: ٢: السنة الخامسة من جلاء الملك يوياكين الذي تمّ سنة ٥٩٧ (٢ مل ٢٤: ١٢ – ١٥). وهكذا تكون السنة الخامسة سنة ٥٩٣ والشهر الرابع هو حزيران – تموز (تبدأ السنة عند البابليين في شهر آذار). ونقرأ في ٨: ١

(رج ٢٦:١؛ ٢٩:١، ١٧؛ ٣٠:٢٠؛ ٣١:١؛ ٣٢:١٧؛ ٣٣:٢١؛ ٤٠:١) إنّ رؤاه الثلاث العظيمة المذكورة في ١:١ – ٣:١٦ وفي ف ٨ – ١١ وف ٤٠ – ٤٨ مؤرّخة تاريخًا دقيقًا: ٥ تموز ٥٩٣، ٥ أيلول ٥٩٢، ١٠ تشرين الأوّل سنة ٥٧٣. في السنة الرابعة عشرة بعد أن أخذت المدينة في شهر آب سنة ٥٨٧. نلاحظ أنّ سبعة تواريخ ترتبط بالزمن الذي سبق أو تلا سقوط أورشليم، وأنّ ستة تواريخ ترتبط بأقوال على الأمم (ف ٢٩ – ٣٢). أمّا آخر نص يحدّد الكتاب تاريخه فنقرأه في ٢٩:١٧: في السنة السابعة والعشرين، في اليوم الأوّل من الشهر الأوّل أي في ١ آذار ٥٧١ (أي ٢٦ نيسان ٥٧١). فشل نبوكد نصّر في احتلال صور فمنّى نفسه بحملة على مصر وقد تمت سنة ٥٦٨ على عهد الفرعون أماسيس.

وهكذا نقول إنّ سفر حزقيال كتب بين سنة ٥٩٣، سنة دعوته (٣١ تموز) وسنة ٥٧١ يوم قوله على نبوكد نصّر الذي فشل أمام مدينة صور.

٥ – التاريخ في زمن حزقيال

إذا عدنا إلى الكرونيكون البابلي و إلى ٢ مل والى سفر كلّ من إرميا وحزقيال، نستطيع أن نتصوّر التاريخ في ذلك الزمن على النحو التالي:

أ – قبل سنة ٥٩٧ والجلاء الأوّل

سقطت نينوى سنة ٦١٢ فانهارت نهائيًا إمبراطورية آشور. كانت مملكة يهوذا خاضعة لآشور منذ عهد أشعيا في القرن الثامن. حاولت مرارًا أن تتخلّص من نيرها فلم تقدر. ولكن منذ نهاية عهد أشور بانيبال، آخر ملك أشوري عظيم، بدأت الثورات تؤتي ثمارها. فيوشيّا، ملك يهوذا، استعاد بعض الحرية وشرع في احتلال مملكة الشمال القديمة، كما أنّه بدأ بإصلاح ديني، فشكّل عهدُه فترة من الأمل. ولكنّ هذه السعادة كانت قصيرة. رأت مصر صعود البابليين الذين يريدون أن يزيلوا ما تبقى من الأشوريين، فما رضيت عن الوضع وحاولت ان تنقذ فلول الإمبراطورية الأشورية. في هذا الصراع بين البابليين والمصريين، انتهت أيّام يوشيّا وانتهت معه حريّة يهوذا. ففي سنة ٦٠٩ حاول يوشيّا أن يوقف المصريين الزاحفين إلى بلاد الرافدين ليعينوا آخر ملك أشوري، فمات في المعركة.

وخلَفَه ملك لم يحكم طويلاً، لأنّ المصريين أسروه بعد رجوعهم، واقتادوه إلى مصر. وأقام الفرعون على عرش أورشليم أخاه الأكبر يوياكيم، فخضعت أرض يهوذا للمصريين. لا يحدّثنا حزقيال عن هذا الملك، أمّا إرميا فكان من الدّ خصومه، ولكنّ الأحداث تسارعت. فبعد أن انتصر نبوكد نصّر ملكُ بابل على الأشوريين، لم يُطِق أن يسيطر المصريون على منطقة سورية ولبنان وفلسطين، فنظّم حملة عليهم وكسرهم في كركميش، شمالي سورية، سنة ٦٠٥. ثمّ نزل على ملك مصر، ولكنّه لم يتمكّن من الانتصار عليه سنة ٦٠١. أمّا يهوذا فخضعت لنبوكد نصّر ودفعت له الجزية، ولكنّها رأت في فشله في مصر علامة ضعف البابليين.

وظلّ نبوكد نصّر يعيد تنظيم جيشه مدّة سنتين. في تلك الأثناء، ارتاحت يهوذا وما دفعت الجزية ثلاث سنوات متتالية. ولكنّ نبوكد نصّر جاء في السنة السابعة لملكه، وضرب الحصار على أورشليم. مات الملك في ذلك الوقت، وحلّ محلّه ابنه يوياكين فأدّى الخضوع لنبوكد نصّر الذي استولى على المدينة. وذهب ملك يهوذا وعائلته إلى المنفى، وذهب معه نخبة جيشه، وعدد من الكهنة والصنّاع، وحُملت كنوز الهيكل إلى بابل. كان ذلك سبي يهوذا الأوّل سنة ٥٩٧.

وكعادته، أقام الملكُ المنتصر على أورشليم ملكًا اختارَه بنفسه هو متيا عمّ يوياكين، وبدّل له اسمه فاصبح صدقيّا. يقول الكرونيكون البابلي: أقام نبوكد نصّر في يهوذا، واستولى على المدينة في اليوم الثاني من آذار (أي ٦ آذار ٥٩٧). فأسر ملكَها، وأقام ملكًا اختاره بنفسه، واقتطع ضريبة قاسية حملها معه إلى بابل.

ما نلاحظه في سفر حزقيال، هو أنّ جميع التواريخ تعود بنا إلى أيّام يوياكين الذي حكم ثلاثة أشهر وعاش أسيرًا في بابل. يبدو أنّ البابليين ما زالوا يعتبرون يوياكين الملكَ الحقيقي، ولقد وُجدت في بابل لوائحُ تذكرُ يوياكين، ملك يهوذا، ونصّ يحمل تاريخ ٥٩٢/٥٩١. هل كان صدقيا وليَّ العهد وممثلَ الملك الحقيقي الأسير في بابل؟ الأمر ممكن. ثمّ إنّ سفر الملوك الثاني أنهى الكلام بالحديث عن إعادة اعتبار الملك يوياكين الذي سُمح له أن يجلس إلى مائدة الملك. أمّا شعب يهوذا فوضع آماله في هذا الملك المخلوع.

ب - بين حصار أوّل وحصار ثانٍ لأورشليم من ٥٩٧ إلى ٥٨٧

في تلك الأثناء، إنقسم شعب يهوذا قسمين: قسم ذهب إلى المنفى في بابل وذهب حزقيال معه، وقسم مكث في البلاد. ولكنّ الجميع اعتبروا أنّ هذه الحالة لن تدوم، وظنّوا أن المَنفيين سيعودون قريبًا. ولقد حاول حزقيال في بابل و إرميا في أورشليم أن يبدّدا

هذه الأوهام ولكن عبثًا. فيُعلِمُنا إرميا أنّ ممثلين عن أدوم وموآب وعمون وصور وصيدون جاؤوا إلى أورشليم سنة ٥٩٤/٥٩٣ ليعدوا العدّة للثورة على نبوكد نصّر (إر ٢٧ : ١ ي). وأرسل إرميا إلى المنفيين رسالةً يُنبئُهم فيها أنّ المنفى سيكون طويلاً، ولكنّ ردّة الفعل لديهم لم تكن مشجّعة (إر ٢٩ : ١ ي). وسيكون لإرميا مجادلات مع الأنبياء القائلين إنّ الرجوع من المنفى سيكون قريبًا. كلّ هذا يعطينا فكرة عن جهالة بني يهوذا في ذلك الوقت الذي فيه دعا الرب حزقيال في تموّز سنة ٥٩٣. غير أنّ المؤامرة على نبوكد نصّر فشلت، وأُجبر صدقيّا ملكُ أورشليم على الذهاب إلى بابل ليعطيَ براهين عن صدقه وإخلاصه. لم تحن بعد ساعةُ دمار المدينة.

ولكنّ مؤامرات الحزب الموالي لمصر في بلاط أورشليم تغلّبت على نصائح إرميا التي تدعو الشعب إلى الخضوع للبابليين. فتوقّفت البلاد عن دفع الجزية. حينئذ وصل نبوكد نصّر أمام أسوار أورشليم في ١٥ كانون الثاني سنة ٥٨٨، وتدخّل المصريون تدخّلاً عابرًا، فرفع البابليون الحصار مؤقّتًا. وحاول صدقيا أن يهرب، فأمسكه الجنود واقتادوه أمام نبوكد نصّر ففقأ له عينيه وأخذه إلى بابل حيث مات.

وسقطت أورشليم، وأحرقت، وأحرق الهيكل معها في ٢٥ آب، وراح الفاتح يجمع كل صاحب دور ووظيفة لينضّم إلى المنفيين الذين ذهبوا سنة ٥٩٧. وهكذا زالت مملكة يهوذا من الوجود. وأقام البابليون جدليا، صديق إرميا، حاكمًا على يهوذا التي صارت مقاطعة من مقاطعات الإمبراطورية. إلاّ أنّ يهوذايين متعصبين قتلوا جدليا وأخذوا معهم إرميا وذهبوا به إلى مصر. فجاء الحاكم البابلي، وسبى أيضاً بعض سكّان يهوذا واقتادهم إلى بابل.

كيف كانت حياة المسبيين في بابل؟ أقاموا مجموعات في نقاط مختلفة، وحصلوا على حرية التحرّك. وهذا التجمع النسبي سيساعدهم فيما بعد على تنظيم الرجوع إلى اليهودية. أما الآن فيبقى عليهم أن يجتهدوا ليفهموا ما يحصل لهم، ولينعشوا إيمانهم بالرب، ليستطيعوا أن يتجاوزوا المحنة ويبقوا شعب الله في المنفى. وسيعمل حزقيال ليزرع فيهم هذا الوعي.

سيحدّثهم عن الله وعمله من أجل اسمه لا من أجل أي سبب آخر، وعن خطيئة الشعب التي استحقّت له هذا العقاب. ولكنّه يقول لهم إنّ العقاب ليس كلمة الله الأخيرة، إذ بعد العدالة تأتي الرحمة، فيعود المنفيّون ويعيشون في مملكة واحدة في جوّ من

السعادة: فالله سيكون في وسطهم، ويعطيهم ملكًا حسب قلبه، داود الجديد الذي يهتم بهم كالراعي بخرافه.

٦ - نظرة حزقيال الى التاريخ

بدا اشعيا وكأنّه يجهل كل شيء عن تاريخ شعب إسرائيل القديم، واكتفى إرميا ببعض التلميحات إلى التاريخ المعاصر، أمّا حزقيال فكان مؤرّخًا خلاّقًا من الدرجة الأولى. هو لم يروِ التاريخ من أجل الرواية، بل فسّر التاريخ واستخلص منه العبر.

نجد في سفر حزقيال لوحات تاريخية، واهمها تلك التي نجدها في ف ٢٠. ينطلق النبي من معطيات تقليدية، ويبني تاريخًا جديدًا يوزّعه على أربع مراحل متعاقبة: في مصر، في البرّية ساعة إعلان الوصايا، في البرّية مع الجيل الثاني، الإقامة في كنعان، وفي كلّ مرحلة يتعرّض مخطّط الله للفشل. في كل من المراحل الثلاث الأولى، عزم الرب على معاقبة شعبه، ولكنّه تراجع كلّ مرّة من أجل اسمه وغفر. وكنا سننتظر أن يتبع المرحلة الأولى عقابٌ جديد هو المنفى، ولكنّ شيئًا من هذا لم يحدث. فبعد أن وبّخ بني إسرائيل على عبادتهم للأوثان في زمن الملكية (٢:٢٨ - ٣٢)، نقلنا إلى المنفى واعلن عن الرجوع الذي لن يكون علامة المغفرة بل عقابًا ودينونة لأنّهم لا يرجعون كلّهم إلى وطنهم. أمّا الذين سيرجعون، فتنفتح أمامهم آفاق التوبة والأمانة ورضى الله.

ويعرض لنا حزقيال التاريخ بشكل مدراش ودرس لاهوتي، في المثلين الواردين في ف ١٦ وف ٢٣. نحن هنا لا أمام تاريخ شعبين، بل أمام تاريخ عاصمتين: أورشليم والسامرة. وهذا التاريخ يهدف إلى تبرير المحن التي تهدّد المدينة. فعلى أورشليم أن تجيب الله عن عقوقها ونكرانها لجميل ربّها. تبنّاها الرب، وأغدق عليها المواهب والنعم، وتزوّجها. أمّا هي فردّت بخيانات، وزنت مع الأغراب، وقدّمت تضحيات بشرية، وتعلّقت بعبادة الأوثان (١٦: ١٥ - ٣٤). فعاقبها الله على خطاياها التي هي أخطر من خطايا أمّها الحثية وأختها السامرة، فعرّاها وأسلمها إلى عشّاقها. ولكنّه سيعود فيغفر لها كما لأختها ويقطع معها عهدًا جديدًا يربطها به.

وفي ف ٢٣ نجد تاريخين متعاقبين أو بالأحرى يروي الكاتب تاريخًا مشتركًا هو تاريخ الزنى الذي مارسه العبرانيون في مصر. ثمّ يروي تاريخ أهلة أو السامرة التي زنت مع

الأشوريين فعاقبوها، وتاريخ أهليبة أي أورشليم التي رأت ما حدث لأختها ولم تتعلّم: تشبّهت باختها، فدعت الأشوريين (٢٣: ١٢ - ١٣) ثمّ البابليين (٢٣: ١٤ - ١٩) فجاءها العقاب: اجتياح، سلب وعنف، ولا أمل بالغفران أو بالعودة.

وحين يصل حزقيال إلى التاريخ المعاصر، فهو يقدّمه لنا بشكل أمثال وصوَر. ففي ف ١٥ نقرأ مثل الكرمة التي لا ينفع خشبها شيئًا. هذه هي حالة أورشليم التي لم تتعلّم من محنة سنة ٥٩٧. في ف ١٩، نجد رثاء بشكل مثل عن لبوءة (هي أورشليم) تتزوّج أسدًا ينتهي أمره في مصر، ثمّ تتزوّج أسدًا آخر يقتادونه إلى بابل. الأسد الأوّل هو يوآحاز الذي سيأخذه الفرعون نكو إلى ربلة (٢ مل ٢٣: ٣٣ - ٣٤)، والأسد الثاني هو يوياكين (٢ مل ٢٤: ١٥) أو صدقيا (٢ مل ٢٥: ٧). أمّا في ١٩: ١٠ - ١٤، فيعود بنا إلى مثل الكرمة ويجعلنا نفكّر بمصير صدقيا.

ف ١٧ هو مثل ولغز. آ ١ - ١٠ هو لغز وآ ١٩ - ٢٤ مثل. أمّا المقطع الوسط (آ ١١ - ١٨) فهو تفسير اللغز. اللغز مأخوذ من عالم النبات. جاء نسر إلى لبنان أي أورشليم، وحمل معه نبتة أرز إلى مدينة التجار، ثمّ أحلّ محلّها لا أرزة جديدة، بل كرمة امتدّت أغصانها. ولكن جاء نسر آخر، فاجتذب إليه الكرمة. حينئذ جاء النسر الأوّل وعاقب الخائنة فاقتلعها فيبست مكانها.

والقسم الثاني (١٧: ١١ - ١٨) يقدّم الشرح: سبى نبوكد نصّر يوياكين والأمراء، ولكنّ صدقيا، خلف يوياكين، تآمر مع مصر فاستحقّ أن يُسبى هو أيضاً إلى بابل. واستعاد القسم الثالث المثل فأعطاه بُعدًا مسيحانيًا. فقد رأى النبي في نهاية المنفى رجوع غصن الأرزة الكبيرة (يوياكين أو أحد أبنائه): سيغرسه الرب على رأس الجبل الشاهق الشامخ، فيصبح شجرة يستظلّها طير السماء ويرى الناس ويعجبون من عمل الله الذي يحطّ الشجرة العالية ويعلي الشجرة الوضيعة.

في ف ٢١ يتحدّث النبي عن المصائب التي تسقط على أورشليم، ولكنّه يعلن للعمونيين أنّه وإن أعيد السيف إلى غمده، إلاّ أنّ العقاب آتٍ لا محالة.

ويمكننا أن نزيد على هذه الأقوال المرتبطة بالتاريخ، فصلين هما تأمّل في التاريخ على مسؤولية الرؤساء. يكلّمنا ف ٢٢ عن مسؤولية الرؤساء من أمراء وكهنة ورؤساء وأنبياء: بعد الفوضى، سيحل العقاب. ويحدّثنا ف ٣٤ عن الرعاة، فيُصدر أحكامه على تاريخ بني

إسرائيل القديم، ويقدّم لنا تعليمًا عن السلطة. الراعي هو للخراف. عليه أن يرعاها لا أن يرعى نفسه. أمّا رعاة إسرائيل ففعلوا عكس ذلك: ضحّوا بالخراف من أجل منفعتهم الخاصة، لهذا سيستحقّون عقابًا قاسيًا.

٧ - نظرة الى المستقبل

بعد سقوط أورشليم وسبي خيرة سكّانها، بدّل حزقيال لهجته. فما عاد ينبئ بالشرور، بل بالرجوع والغفران وإعادة بناء البلاد. وسنجد خاصّة في ١١ : ١٤ - ٢١ كلامًا يوجّهه حزقيال إلى الذين مكثوا في أورشليم فاعتبروا نفوسهم أصحاب الأرض، وتمنّوا أن يبقى المنفيّون في منفاهم. قال: سيجتمع المسبيون ويعودون إلى أرضهم، بعد أن يعودوا بالتوبة إلى ربّهم.

ويعتبر حزقيال رجوع المنفيين عمل الله: هو شتّت وهو سيجمع، وكأنّي به لا يحتاج إلى توبة مسبقة. تأثّر حزقيال في أقواله الأولى بالنظرة الاشتراعية التي تربط العقاب بالخطيئة والغفران بالتوبة، ولكنّه سيتخلّى عن هذه النظرة فيما بعد بحيث تصبح التوبة (٣٦ : ٣١) تابعة لبركة الله، لا سابقة لها.

ولكن يحدث أن يكون الرجوع بشكل دينونة. ففي ف ٢٠، يعلن الرب أنّه سيأخذ شعبه إلى بريّة الأمم ويدينه هناك. وكما مات جيل بني إسرائيل الخاطئ في البريّة، هكذا سيموت الجيل الحاضر ولن يعود الصديقون إلى البلاد ليعبدوا الله بالصدق والاستقامة. أمّا في ف ٣٤، فستتمّ الدينونة وقت الرجوع حين يميّز الرب بين قطيع وقطيع (٣٤:١٧ - ٢٢).

وتنتظم التيوقراطية، فيحكم الله شعبه بنفسه (٢٠ : ٣٣، ٣٧؛ ٣٤ : ١١ - ١٦). وحينئذ لن يكتفي الله بأن ينقّي شعبه بل يحوّله. وهكذا تتوالى الكلمات عن توبة داخلية، عن تبديل القلوب: أعطيكم قلبًا آخر (١١ : ١٩ حسب اليونانية)، قلبًا جديدًا (٣٦ : ٢٦)، أنزع منكم قلب الحجر وأجعل مكانه قلبًا من لحم وأجعل فيكم روحًا جديدًا (٣٦ : ٢٧). بعد هذا سيكره بنو إسرائيل خطاياهم، ويعيشون في الأمانة لربّهم، ويقطع الله معهم عهدًا جديدًا، عهد سلام (١٦ : ٥٩ - ٦٢؛ ٣٤ : ٢٥؛ ٣٧ : ٢٦) يعبّر عنه بلغة الانتماء كما في سيناء: تكونون شعبي وأكون إلهكم (١١ : ٢٠؛ ٣٦ : ٢٨).

وهكذا يبدأ عهد سلام. لن يذكّر حزقيال بصورة الفردوس كما فعل عاموس (٩: ١٣-١٤) وهوشع (٢: ٢٠ - ٢٤) وأشعيا (١١: ٦ - ٩)، بل يصوّر الأرض الخصبة والسلام الدائم: يكثر البشر، والبهائم ويثمرون، وتصبح المدينة آهلة (٣٦: ٨ - ١٢). تكثر الحنطة وسائر الغلال، فيتراجع الجوع (٣٦: ٢٩ - ٣٠) وتمتلئ المدن الخربة من البشر (٣٦: ٣٧ - ٣٨).

وسيأتي يوم يقوم فيه الملك الذي أعدّه الرب، فيحكم البلاد من جديد. هذا هو معنى المثل الذي نقرأه في ف ١٧: يُغرس الغصنُ على جبل شامخ، فيصير أرزة جميلة تلجأ إلى ظلّها الطيور. نحن هنا أمام إحياء لسلالة داود، أمّا في ٣٧: ٢٣ فالنبيّ يتكلّم عن داود الجديد الذي يرعى القطيع. وإذ يكون الله في وسطهم، يكون داود عبد الرب رئيسًا لهم إلى الأبد (٣٧: ٢٤ - ٢٥).

٧ - تعليم حزقيال عن علم الأخلاق

حين قدّم الأنبياء تعليمهم، بدوا وكأنّهم يدعون كل إنسان ليعي مسؤوليّاته. هم شجبوا خطايا الأمّة الجماعية، واتّخذوا موقفًا ضد عبادة مشتركة فارغة من أي التزام شخصي، ودعوا الشعب إلى التوبة. ولكنّ الهدف من كل هذا هو دفع السامعين ليفهموا أهمّية المسؤولية الفردية بالنسبة إلى متطلّبات الله. من هذا القبيل، يبدو حزقيال آخر الأنبياء الذين وضعوا حدًّا لتطوّر علم الأخلاق، فعبّروا عنه بطريقة جذرية.

إذًا سنتوقف على تعليمه في عالم الأخلاق، ونتوقّف عند هجومه على بعض العبارات التي تناقلها الخلف عن السلف (١٨: ٣ - ٤). كل هذا يدلّ على أنّ المشكلة المطروحة كانت جديدة بالنسبة إلى معاصريه.

سنجد ثلاثة توسيعات توافق ثلاث حالات مختلفة: الإنسان وسط الجماعة، الإنسان بالنسبة إلى أجداده وأبنائه، الإنسان بالنسبة إلى ماضيه.

أ - الإنسان وسط الجماعة (١٤: ١٢ - ٢٣؛ رج ٩: ١ - ٧)

كان النبي قد رأى رؤية واختبر اختبارًا في ف ٩. أمّا ١٤: ١٢ - ٢٣ فلا يرتبط بالقسم الأوّل من ف ١٤، بل يبدو بشكل قطعة مستقلّة تشدّد على أنّ الأبرار سيخلصون وسط دمار العالم بفضل التفاتة من الله.

يتخيّل النبي بلادًا تصيبه أربع ضربات ذُكرت سابقًا (٥:١٢ – ١٧). ولكنّ في هذه البلاد أبرارًا (١٤:١٤ – ٢٠) عرفهم التقليد القديم وهم: نوح، بطل الطوفان (تك ٦:٨ – ٩)، ودانيل (٣٨:٣) الذي تذكره نصوص رأس شمرا، وأيّوب المعروف بصبره. ويؤكّد حزقيال في أربع عبارات تكاد لا تختلف، أنّ هؤلاء الأبرار سيخلّصون أنفسهم من عقاب الله، ولكنّهم لا يخلّصون معاصريهم بل ولا أقرباءهم (بنوهم وبناتهم). وينتهي النقاش بكلمة إجمالية غامضة (١٤:٢١ – ٢٣) تطبّق على الحالة الحاضرة حسب المبادئ المذكورة: حين يعاقب الرب أورشليم، سيخرج الباقون من المدينة، ويقفون أمام سامعي حزقيال ليجدوا عندهم العزاء وليتأملوا في عدالة الله.

هل هذا التعليم جديد في إسرائيل؟ للوهلة الأولى، كلاّ. فنوح سينجو مع أهل بيته من الطوفان فلا تصيبه الكارثة (تك ٦:٩ ي). ولوط سيخرج من سدوم قبل دمارها (تك ١٩:١ ي). وموسى وهارون يفصلان قورح وداثان وأبيرام عن سائر الشعب لئلاّ تحلّ ضربة الله بالجميع (عد ١٦:١ ي). ولكنّ هذه الحالات شاذّة بسبب شخصية المخلَّصين أو الخاطئين. أمّا في الحالات العادية، فالتضامن هو القاعدة. قبل دمار سدوم (تك ١٨:١٦–٣٣)، لم يطلب إبراهيم من الله أن يخرج الأبرار لينجوا بنفوسهم، بل أخذ بالتضامن وتوسّل إلى الرب ليرحم الأشرار بسبب الأبرار وينقذهم. وفي يش ٧ سنرى كيف أنّ الجماعة عاقبت المذنب لتنجو من عقاب جماعي يحلّ بها. يبقى أنّه كان علينا أن ننتظر حزقيال لنتبيّن حلاً لمشكلة استشفها العهد القديم (٢ صم ٢٤:١٢ – ١٧) وما وجد لها جوابًا.

ب – الإنسان بالنسبة الى أجداده وأبنائه (١٨:١ – ٢٠)

ونقول الشيء ذاته عن حزقيال الذي أعطى جوابًا في ما يخصّ التضامن بين الأجيال المتعاقبة. أمّا نقطة الإنطلاق فالمثل المأثور الذي يحتجّ عليه إرميا (١٣:٢٩): الآباء أكلوا الحصرم وأسنان البنين ضرست. أمّا حزقيال فيعلن أنّ هذا المثل باطل بفضل مبدأ جديد: كل النفوس هي لي، نفس الأب ونفس الابن (١٨:٤). ويطبّق المبدأ في افتراضات ثلاثة: البار الذي يتميّز بالخضوع للوصايا يحيا حياة، ينجو من الموت (١٨:٥ – ٩). فان كان لهذا الرجل ابن شرير وسافك دماء، فهو لا يحيا حياة بل موتًا يموت (١٩:١٠ –

١٣). إن كان لهذا الرجل الشرير ابن لم يتبع شرّ أبيه فهو يبرّر: لا يموت بشرّ أبيه بل يحيا حياة (١٨: ١٤ - ١٧).

وتنتهي المناقشة بكلمة تبرّر هذا الشرح وتذكّر بالمبدأ الأوّل الذي هو مبدأ يحرّر الإنسان. وكما يحتجّ حزقيال في ظروف اخرى (٣٣: ١٠؛ ٣٧: ١١)، هو يحتجّ هنا ضدّ تشاؤم تغذّيه الحتمية. ما يعلنه هو تعليم خلاص وبُشرى حسنة. هذا يعني أنّه إن كان حزقيال في الفترة الأولى من رسالته نبي النكبات لأنّه ينبئ بنهاية أورشليم، فهو في الوقت ذاته نبي الفرح لأنّه يعلن إمكان الخلاص الفردي وسط الكوارث الوطنية.

كانت الفكرة المعروفة أنّ العدالة لا تمارس فقط على الخطأة بل على أبنائهم، فنرى اللعنة تحلّ بذرية أخطأ ابوها: آدم ونسله (تك ٣: ١٤ - ١٩)، قايين (تك ٤: ١١) كنعان (تك ٩: ٢٥)، عمون وموآب (تك ١٩: ٣٧ - ٣٨)، إسماعيل (تك ٢١: ١ ي). على خطى هذه التقاليد أعلن الأنبياء والاخلاقيون عن مبدأ عام يقول إنّ الله يعاقب الأبناء والأحفاد بسبب خطيئة الآباء (أش ١٤: ٢١؛ مز ١٠٩: ١٠ - ١٤). ولكنّ المفكّرين انزعجوا من هذه العبارات القاسية، وحاولوا تخفيفها، فقابلوا ثبات الله في تطبيق العقوبة بثباته في الخير. فقال الكتاب بفم الله: أنا إله غيور يعاقب خطيئة الآباء في البنين والأحفاد وأبناء الأحفاد، ولكنّني أرحم على مدى ألف جيل الذين يحبّونني ويحفظون وصاياي (خر ٢٠: ٥ - ٦؛ رج إر ٣٢: ١٨؛ مز ١٠٣: ١٧). وفي نصوص متأخّرة، ستبدو هذه العدالة كعلامة لأناة الله ورحمته: الله الغنيّ بالمراحم والبطيء في الغضب يجازي بالخير حالاً، ولكنّه يؤخّر العقاب من أجل التوبة (أي ٢: ١٣؛ يون ٤: ٢؛ حز ٣٤: ٦).

هذا ما قالته النصوص. ولكنّ حزقيال سيطرح المسألة في العمق وستتأثّر به نصوص نقرأها في تث ٧: ١٠؛ ٢٤: ١٦ وإر ٣١: ٢٩.

ج - الإنسان بالنسبة الى ماضيه (١٨: ٢١ - ٣٢ = ٣٣: ١٠ - ٢٠)

بعد ان حرّر حزقيال الوجدان البشري من التضامن مع الجماعة ومع الأجداد، ها هو يحرّر الإنسان من ماضيه في توسيعين متوازيين.

في ٣٣: ١٠ - ١٦ يبدأ النبي بمقدّمة (٣٣: ١٠) تعرّفنا بالحالة التي ولدت فيها المناقشة والاعتراضات، ثمّ يؤكّد مبدأ رحمة الله وإرادته الخلاصية (٣٣: ١١؛ ق

١٨ : ٢٣ - ٣٢) ويدعو إلى التوبة : توبوا، توبوا. وبعد ملخّص قصير (٣٣ : ١٢)، يناقش الحالة مقدِّمًا افتراضين: البار الذي يعمل الشر لا تخلّصه برارته السابقة (٣٣: ١٣ = ١٨ : ٢٤)، والشرير الذي يتوب ويعود إلى الخير يستحقّ أن يحيا (٣٣: ١٤ - ١٦ = ١٨ : ٢١ - ٢٢). إذًا هناك موازاة بين ٣٣ : ١٠ - ٢٠ و ١٨ : ٢١ - ٣٢. إلا أن ف ١٧ هو أقصر وهو موجّه نحو الجدال اللاحق والخاتمة : أنبذوا عنكم جميع معاصيكم، واصنعوا لكم قلبًا جديدًا وروحًا جديدًا... فأنا لا أرتضي بموت الخاطئ، فتوبوا لتحيوا (١٨ : ٣١ - ٣٢).

ما يجب أن نشدّد عليه، هو الجديد الذي يعلنه حزقيال في عمل تحريره للإنسان. فدينونة الله للبشر لا ترتبط بماضي كل منهم. كل إنسان يمكنه أن يسير في طريق الضلال. هذا ما يعزّي الخاطئ الذي يستطيع دومًا أن يتخلّى عن طريقه الشريرة، وما يحذّر البار المهدّد في برارته.

حين نرى ردة الفعل عند السامعين، نفهم كم كان كلام حزقيال جديدًا. لا شكّ أنّنا على مفترق طرق في الفكر الكتابي. ولكنّ الشرّاح قالوا إنّ حزقيال تطرّق إلى وجهة واحدة، وترك وجهات أخرى. هذا صحيح، لأنّ حزقيال ابن عصره، ولم يعرف الثواب والعقاب بعد الموت، غير أنّ قوله ألقى ضوءًا على نقاط هامّة ودفع بالوحي إلى الأمام.

٨ - تأثير حزقيال

أقدّم شهادة عن حزقيال نقرأها في سفر يشوع بن سيراخ الذي دوّن سنة ١٩٠ ق م. حين امتدح الكاتبُ الآباء خصّ حزقيال بآيتين (٤٩ : ٨ - ٩) بعد أن تحدّث عن إرميا وقبل أن يصل إلى الأنبياء الاثني عشر. قال النصّ العبري : رأى حزقيال رؤية، وكشف مظاهر المركبة، وذكر أيّوب الذي تلفظ بكلام البرّ. وقال النص اليوناني : ورأى حزقيال رؤية المجد التي أراه إيّاها بمركبة الكروبيم. أنذر الأعداء بالمطر، ووعد المستقيمين في طرقهم.

أمّا يوسيفوس المؤرّخ اليهودي الذي عاش في القرن الأوّل المسيحي، فيعطينا فكرة الناس عن نشاط حزقيال فيقول : كان حزقيال ولدًا حين أخذ إلى بابل سنة ٥٩٨ مع

٣٠٠٠ من الأعيان (رج ٢ أخ ٣٦ : ٦ – ٨ النصّ اليوناني؛ ٢ مل ٢٤ : ٢ – ٦). ويقول أيضاً: حين كان إرميا يتنبأ في أورشليم، كان حزقيال يعلن من بابل الشرور التي ستصيب الشعب.

ونقرأ في التلمود ثلاثة مقاطع عن حزقيال. الأوّل ينسب إلى رجال المجمع الأكبر أسفار حزقيال والاثني عشر ودانيال واستير. الثاني يمتدح حنانيا بن حزقيا الذي شرح سفر حزقيال لئلاّ يبقى كتابًا مغلقًا. الثالث يقابل بين أشعيا وحزقيال. كل ما رآه حزقيال رآه أشعيا، ولكن كان أشعيا يرى الملك كرجل مدينة وكان حزقيال يرى الملك كرجل ريف.

لم يلقَ حزقيال اعتبارًا عند معاصريه (٣٣ : ٣١ ي)، ولكنّه سيؤثّر في الشعب فيما بعد تأثيرًا عميقًا. فاعتبروه أبًا للديانة اليهودية في طريقة التفكير والصلاة والحياة التي أخذت بها الجماعة اليهودية بعد المنفى. وفي الواقع، لولا تأثيره لما وجدت عناصر الديانة اليهودية مكانتها: حبّ للهيكل، تعلّق بالشريعة، تمييز بين ما هو طاهر وما ليس بطاهر، التقيّد بالفرائض الموجودة في دستور القداسة (لا ١٧ – ٢٦) تقيّدًا دقيقًا سيجعل من إسرائيل شعبًا منفصلاً عن سائر الشعوب.

ولكنّ حزقيال ترك إرثًا آخر، فاعلن ديانة المستقبل، ديانة الروح الجديد والقلب الجديد (١١ : ٩؛ ٣٦ : ٢٦ ي)، ديانة العهد الدائم الذي يؤمّنه حضور الله وسط شعبه، ديانة ستفرض على كل واحد أن يكون مسؤولاً عن أعماله (ف ١٨).

وستعود الأناجيل إلى ثلاثة أمثلة من أمثال حزقيال: مثل النعجة الضالة (لو ١٥ : ٤ – ٧)، مثل الراعي الصالح (يو ١٠ : ١ – ٦، ١١ – ١٨)، مثل الحبة الصغيرة التي تصير شجرة (مت ١٣ : ٣١ – ٣٢). أمّا سفر الرؤيا، فيعود إلى حزقيال يستلهمه صوره. هو لا ينقلها كما هي، ولكنّه يعود إليها فيحوّلها بطريقته الخاصة. فحين يصوّر البلاط السماوي (رؤ ٤ : ٢ – ٨)، أو يروي مشهد الملائكة والمختارين الموسومين على جباههم (رؤ ٧ : ١ ي)، أو يرسم أورشليم الجديدة (رؤ ٢١ : ١٥ – ١٦)، فهو يبيّن لنا كم هو مدين لحزقيال.

وهكذا وصل حزقيال إلى التقليد المسيحي عبر رؤيا يوحنّا. ونحن لا نستطيع أن نميّز ما هو لحزقيال وما هو ليوحنّا. فإذا كانت الحيوانات الأربعة عند يوحنّا قد صارت في الرمزية

الآبائية انماطاً للإنجيليين الأربعة، فنحن نعود إلى حزقيال لنجد أصل هذه الصورة. وهكذا نقول عن صور عديدة استوحت رسومها من رموز مأخوذة من حزقيال.

هذا السفر الذي عدَّ صعبًا، كاد يمنع من الدخول في عداد الأسفار القانونية عند اليهود لولا حنانيا بن حزقيا. ورأت الكنيسة في المجمع التريدنتيني أن لا يوضع في يد الشعب لأنّه كتاب معقّد. هذا السفر شرحه أوريجانس وتيودوريتس القورشي و إيرونيموس وغيرهم. لا شكّ في أنّ الكنيسة فضّلت عليه أشعيا والرجاء المسيحاني وارميا والعهد المجدّد. لا شكّ أنّ ما قاله حزقيال قد تجاوزه العهد الجديد، ولكنّ هذا السفر الغني يبقى محطّة هامة في تاريخ الوحي.

المراجع

ABBA, R, *Priests and Levites in Ezkiel,* VT XXVIII/1 (1978) p. 1 – 9.

ALONSO SCHOKEL, SICRE - DIAZ, J. L, *Profetas,* vol. II, Madrid, 1980.

ANDERSON, G. W, *Prophetic Contemporaries. A Study of Jeremiah and Ezekiel,* 1967.

ASURMENDI, J, *Le prophète Ezéchiel,* CE 38, Paris, 1982.

BALTZER, D, *Ezekiel und Deutejesaja,* Berlin, 1971.

BLENKINSOPP, J, *Ezekiel* (Interpretation) Luisville, 1990.

BROWNLEE, W. H, *Ezekiel* 1 – 19 (W. B. C.) Waco, 1986.

GESE, H, *Der Verfassungsentwurf des Ezekiel* (Kap 40 – 48) traidtionsgescichtlich untersucht, 1957.

GOSSE, B, *Ezekiel* 35, 1 – 15 et Ezekiel 6: La désolation de la montagne de Seir et le renouveau des montagnes d'Israel in RB t. 96 (1989) p. 511 – 517.

HALS, R. M, *Ezekiel,* Grand Rapids, 1989.

HURVITZ, A, *A Linguistic Study on the relationship between priestly source and the Book of Ezekiel,* Paris, 1982.

JEREMIAS, J, *Theophanie,* Neukirchen, 1965.

KLEIN, R. W, *Ezekiel: The Prophet and His Message,* Columbia, 1988.

LUST, J, (éd), *Ezekiel and His Book,* BETL, Leuven, 1986.

MONARI, L, *Ezekiele. Un Saccrdote - profeta* (Leggere oggi la Bibbia, 1/21) Brescia, 1988.

MONLOUBOU, L, *Un prêtre devient prophète,* LD 73, Paris, 1972.

TIBIMAN, B, *Le livre d'Ezéchiel T. 1 – 11* (Commentaire évangélique de la Bible 4 & 6) Vaux - sur - Seine, 1985.

VOGT, E, *Untersuchungen zum Buch Ezekiel,* Roma, 1981.

ZIMMERLI, W, *Ezekiel BK XII, 2⁰ éd. tr. Anglaise,* Neukirchen, 1972.

النبوءة في الزمن الفارسيّ

سنة ٥٤٨، سمح كورش للمنفيّين في بابل بالعودة إلى بلادهم (عز ١:١ – ٤). فتلاحقت القوافل، كبيرة كانت أم صغيرة، وأقام العائدون في أورشليم مع الصعوبات التي تشكّلها هذه العودة: كيف التعامل مع السكّان الذين أقاموا في البلاد خلال غياب المنفيّين؟ والسامريّون أرادوا أن يستعيدوا مكانتهم في الجماعة الجديدة التي تتكوّن حول أورشليم والهيكل الثاني. ولكنّ الفقر والمضايقات أخّرت بناء الهيكل حتّى سنة ٥١٥. وسيتأخّر بناء أورشليم ولو طالت صلاة المرتّل: «أعد، يا رب، بناء أسوار أورشليم» (مز ٥١:١٨).

في الحقبة الجديدة التي دشّنتها العودة وتنظيم الجماعة، سُمع صوت الأنبياء الذين شدّدوا على تسامي الله وروحانيّته وملكه الشامل. وتابعوا جهودهم لتهذيب ضمير المؤمنين ودفعهم إلى حياة أخلاقية تليق بربّهم. عادوا إلى الهيكل الذي هو موضع اللقاء بالرب، ووثقوا بشعائر العبادة على ما قال التقليد الكهنوتي المغتذي بحزقيال. وعمّقوا التعليم عن الثواب والعقاب، فاستشفّوا القيامة و إقامة عدالة كاملة في الآخرة (ملا ٣:١٣ – ٢١). وزادوا بعض اللمسات على وجه المسيح الآتي، فحرّروه من الواقع السياسي المُرتبط بإيديولوجيا الملكية، فصار الراعي الذي يجمع يهوذا و إسرائيل في رعيّة واحدة بانتظار أن يجمع الوثنيّين ويأتي بهم قافلة واحدة إلى أورشليم حيث موضع سكناه.

في هذا الإطار، سنتوقّف عند ثلاثة وجوه: حجّاي وزكريّا وملاخي.

I - سفر حجّاي

١ - من هو حجّاي؟

لا نعرف عن حجّاي شيئًا إلاّ ما يرويه عن نشاطه الفصلان الأوّلان من هذا السفر الذي يحمل اسمه. يبدو أنّه كان قريبًا من الهيكل ومن خدّامه. وقال بعضهم كان نبيًا مرتبطاً بشعائر العبادة.

لم يكن حجّاي نبيًّا كاتبًا. ولكن بقي لنا من نشاطه القصير الذي دام من آب إلى كانون الأوّل سنة ٥٢٠ ق م، تقريرٌ مؤرّخ وضعَه شاهد عيان هو تلميذ النبيّ أو أحد خدّام الهيكل.

يتركّز كلّ همّ النبي على المعبد. فمنذ سنة ٥٣٧ ق م وبعد العودة من السبي، بدأ اليهود أعمال ترميم الهيكل ليكون صالحًا لأعمال العبادة (عز٣: ٢ - ١٣). ولكنّ مؤامرات أهل البلاد وتهديدات الحكّام دفعتهم إلى التوقّف عن العمل حتّى السنة الثانية للملك داريوس، أي سنة ٥٢٠ ق م.

فجاء النبي حجّاي يحرّك همّة الشعب: الشعب يتهامل، ولا يغار على بيت الله. بيوتهم مبنيّة بالحجارة وملبّسة بالخشب، أمّا بيت الله فما زال خربًا. فدعا النبي الشعب إلى العمل فيحتمون من الكوارث الزراعية التي سبّبها لهم قلّة اهتمامهم الديني: زرعتم كثيرًا ولكنّ الغلّة كانت قليلة. لم تأكلوا ما فيه الكفاية لتشبعوا، ولم تشربوا ما فيه الكفاية لترتووا. لا تملكون ما يكفيكم من الثياب لتستدفئوا، وأجرة العامل تنفذ كما لو كانت في صرّة مثقوبة (١: ٦). فاقتنع اليهود بكلام النبي، وعادوا إلى العمل الذي تركوه. عادوا بقيادة رؤسائهم الدينين والمدنيين. وسمع زربابل الرئيس ويشوع الكاهن وكل الراجعين من السبي كلامَ الرب فخافوا من وجه الرب (١: ١٢). وسيتكلّم النبي أربع مرّات أيضاً، ليُنشد مجد الهيكل الجديد، وليخبر بالخير الذي سيعمّ البلاد، وليَعِد زربابل بمصير مجيد. نحن هنا أمام فورة مسيحانية.

٢ - سفر حجّاي

يروي سفر حجّاي عمل النبي من أجل إعادة بناء هيكل أورشليم بعد العودة من سبي بابل. وينقل إلينا خطبًا صغيرة ألقاها النبي في الشعب من قبل الله خلال السنة ٥٢٠ ق م. فبعد العنوان (١: ١) نسمع توبيخ الرب لشعبه بلسان نبيّه (١: ٢ - ١١). تأثّر الشعب

ورؤساؤه بهذا الكلام، فعادوا إلى العمل (١ : ١٢ – ١٥). وتحدّث النبي عن مجد الهيكل الجديد (٢ : ١ – ٩)، وأخبرهم أنّهم سيظلّون نجسين ما لم يُبنَ الهيكل (٢ : ١٠ – ١٤). فمنذ يوم يُبنى الهيكل، يبارِك الربُّ شعبه (٢ : ١٥ – ١٩). وينتهي السفر بوعد لزربابل الذي اختاره الرب فقال له: آخذك يا زربابل، وأسلّمك رسالة يا عبدي، وستكون في يدي أثمن من خاتم. أنا أخذتك لتمثّلني (٢ : ٢٤).

٣ – تعليم سفر حجّاي

سفر حجّاي سفر صغير. ولكنّ النبي حجّاي سيلعب دورًا كبيرًا حين يدفع الناس إلى إعادة بناء الهيكل و إقامة شعائر العبادة فيه.

ويحاول حجّاي أن يفسّر لمعاصريه علامات الزمن: فالفقر والغلال القليلة هي عقاب تكاسلهم الروحي. فإن غار الشعب على إيمانه، وعاد يبني لربّه بيتًا يليق به، تتكاثر عليه البركات وينفتح أمامه زمن الخلاص.

ويوجّه حجّاي القلوب نحو انتظار هيكل آخر أكثر مجدًا من الهيكل الأوّل، و إلى مسيح ملك، فيسند كلامُه الشعبَ في مسيرته نحو الأزمنة الجديدة. ولكنّ الهيكل الثاني سيكون حقيرًا بالنسبة إلى هيكل سليمان، والمسيح الملك الذين انتظروه في شخص زربابل خيّب آمالهم. غير أنّ ما قاله حجّاي سيوجّه المؤمنين نحو شخص يسوع المسيح الهيكل الجديد والملك الذي جاء يدشّن على الأرض ملكوت السماوات.

II – سفر زكريّا

أ – المقدّمة

سفر زكريّا هو كتاب الرجاء، يبيّن لنا كيف أنّ رجاء بني إسرائيل قد تحدّد في الزمن. يتألّف سفر زكريّا من قسمين مختلفين. دوّن الأوّل في شباط سنة ٥١٩ ق م ودوّن الثاني في شكله النهائي في نهاية القرن الرابع. وهكذا أخذ الشرّاح يتحدّثون عن زكريّا الأوّل (ف ١ – ٨) الذي سطّره النبي زكريّا بن بركيا بن عدو في السنة الثانية لداريوس (١ : ١ – ٢)، وعن زكريّا الثاني (ف ٩ – ١٤) الذي سطّره تلاميذ زكريا.

ونحن سندرس كلّ قسم على حدة.

ب – زكريّا الأوّل (ف ١ – ٨)

١ – من هو زكريّا؟

لا نملك عن زكريّا معلومات إلاّ التي نجدها في كتابه. هو حفيد عدو (١ : ١، ٧) وربّما ابن عدو (رج عز ٥ : ١؛ ٦ : ١٤). ولقد ظلّ رئيس عائلة عدو الكهنوتية حتّى سنة ٥٠٠ كما يقول نحميا (١٢ : ١٦). كان كاهنًا، ولهذا شدّد على دور الهيكل. وبما أنّه كاهن، جاء الناس يسألونه في شأن الصوم (٧ : ١ – ١٣؛ ٨ : ٨ – ١٩). عقليّته عقليّة الكهنة، ولهذا اهتمّ بنقاوة الأرض وقداستها. قال: ستكون يهوذا أيضاً ملك الرب الخاص في الأرض المكرّسة له، وتصير أورشليم من جديد المدينة التي اختارها (٢ : ١٦؛ رج ٥ : ١ – ٤؛ ٥ : ٥ – ١١).

ولكنّ هذا الكاهن دخل في الخط الروحي الذي رسمه الأنبياء الذين سبقوه. فاستعاد نداءاتهم إلى التوبة: ارجعوا إليّ فأرجع إليكم. لا تكونوا كآبائكم. كم حرّضهم الأنبياء ليعودوا عن طرقهم الشريرة فلم يسمعوا (١ : ٣ – ٦؛ رج ٧ : ٤ – ١٤؛ ٨ : ١٦ – ١٧). ويرتبط زكريّا بسائر الأنبياء في ما يخصّ رؤاه (رج عا ٧ : ١ ي). أخذ عن حز ٤٠ : ٣ – ٤ صورة الملاك الذي يحمل قصبة القياس وعن حز ٢ : ٩ – ١٠ درج الكتاب.

ولقد شدّد التقليد النبوي على دور زكريّا كنبي (٢ : ١٣، ١٥؛ ٤ : ٩؛ ٦ : ١٥). أمّا الأسطورة فجعلته شهيدًا (مت ٢٣ : ٣٥) حين خلطت بينه وبين زكريّا بن يوياداع الذي قتله الملك يوآش (٢ أخ ٢٤ : ٢٠ – ٢٢).

وماذا عن نشاط هذا النبي الذي كان أحد العاملين في بناء الجماعة العائدة من المنفى؟ تلقّى أوّل وحي له بعد بداية نشاط حجّاي بشهرين، أي في تشرين الأوّل – تشرين الثاني سنة ٥٢٠. وبعد ثلاثة أشهر (١ : ٧)، أي في كانون الثاني – شباط سنة ٥١٩، رأى ثماني رؤى. وبعد مرور قرابة سنتين، أي في تشرين الثاني – كانون الأوّل سنة ٥١٨، أجاب النبي على سؤال عن الصوم. وهكذا يكون نشاطه قد بدأ مع نشاط حجّاي، وانتهى قبل تدشين الهيكل الجديد الذي تمّ سنة ٥١٥. كان حجّاي قد نجح في إثارة الهمم، فخلق

يقظة دينية (حج ١ : ١٤). وسار زكريّا في الخطّ عينه، فدعا الشعب إلى الأمانة، ووعده بمستقبل زاهر. واستفاد من رجوع جماعات المنفيين من بابل إلى أورشليم. رجعوا بعد القلاقل السياسية التي عصفت بمملكة داريوس، وكان قلبهم مفعمًا بالرجاء. ولكنّهم ما عتّموا أن وهنت عزيمتهم بسبب الصعوبات التي اعترضت عمليّة دمجهم في الجماعة (٥ : ٣-٤؛ ٨ : ١٦ - ١٧). ظلّوا يشتعلون غيرة في وقت الاضطراب، ولكن لمّا عاد الهدوء إلى العالم (١ : ١١)، خابت آمالهم ودبّ اليأس في قلوبهم.

إلى هؤلاء الناس وجّه كلامه زكريا ليقول لهم كلمة الرجاء.

٢ - بنية زكريّا الأولى

يتألّف الكتاب أصلاً من ثماني رؤى تبدو بشكل يوميّات. دوّنها النبي في صيغة المتكلّم، فصوّر فيها مسبقًا عودة الجماعة إلى ما كانت عليه عودة نهائية. الرؤى الثلاث الأولى وهي الخيالة والحدّادون وحامل قصبة القياس، تقدّم المراحل التي تهيئ الطريق لاعادة بناء الشعب على يد مسيحه. والرؤيتان التاليتان أي حفلة إلباس يشوع الملابس الكهنوتية والممسوحان أو المنارة والزيتونتان، فهما ترتبطان بطريقة الحكم في الجماعة الجديدة. أمّا الرؤى الثلاث الأخيرة، وهي الكتاب والمرأة في القفة والعجلات الأربع، فهي تورد شروط إعادة بناء الأمّة بناءً نهائيًا.

في الأساس، كان الكتاب يتضمّن سبع رؤى، فكانت الرؤية الخامسة في وسط المجموعتين الأولى والأخيرة، وكانت تشدّد على أنّ الممسوحَين، أي الرئيس والكاهن، هما متساويان. ولكنّ زيدت الرؤية الخامسة، تلك التي تتحدّث عن يشوع الكاهن، فبيّنت الدور الذي سيلعبه الكهنوت بعد اختفاء زربابل الرئيس الداودي. وسنشهد تطوّرًا مماثلاً في ٦ : ٩ - ١٤. كان التاج أساسًا لزربابل فصار ليشوع، وهكذا تسلّم الكهنوت مقاليد الحكم في الجماعة.

بدأ زكريّا إعلان هذه الرؤى في شهر شباط سنة ٥١٩ ق م، فشكّلت محطّة هامّة في كرازته التي حولها توسّع الكتاب كلّه.

فنحن نجد مع الرؤى أقوالاً ترتبط بأحداث الساعة. ففي ٢ : ١٠ - ١٧، نقرأ نداء إلى المنفيين ليعودوا إلى المدينة المقدّسة. وتشكّل ٣ : ٨ - ١٠ وعدًا للكاهن يشوع بعد أن ألبس

الحلل الكهنوتية (٣:١ - ٧). وتحمل ٤:٦ - ١٠ تأكيدًا إلى الحاكم زربابل أقحم في الرواية المرتبطة برؤساء الجماعة الجديدة. وهكذا يبدو كتيّب الرؤى في شكله النهائي وقد أحاطت به تنبّوءات (١:١ - ٦؛ ٧:٤ - ١٤) ومواعيد مستقبليّة (٨:١ - ١٧، ٢٠ - ٢٣)، جمعها تلاميذ النبي فبيّنوا لنا أنّ تعليم النبيّ لم يزل حيًّا في الأجيال التي جاءت بعده.

وإذا أردنا قسمة زكريّا الأوّل نقسمه كما يلي: قسم أوّل (١:١ - ٦) هو نداء إلى التوبة. قسم ثان (١:٧ - ٦:٨) يتضمّن الرؤى. الخيّالة مع قولين نبويين (١:٧ - ١٧)، القرون مع الحدّادين (٢:١ - ٤)، الرجل مع حبل المساحة ونداءان إلى المنفيين (٢:٥ - ١٧)، توشيح يشوع (٣:١ - ١٠)، المنارة والزيتونتان (٤:١ - ١٤)، الكتاب الذي يطير (٥:١ - ٤)، المرأة في القفة (٥:٥ - ١١)، والعجلات الأربع (٦:١ - ٨). ويتحدّث القسم الثالث (٦:٩ - ١٥) عن تتويج يشوع. ويعالج القسم الرابع (٧:١ - ٨:٢٣) قضيّة الصوم في الشهر الخامس. طرح الناس السؤال على النبي، فعاد إلى الماضي يستقرئه، وأعلن الخلاص المسيحاني مبيّنًا أنّ أيّام الصوم ستصبح أيّام بهجة وعيد (٨:١٨ - ١٩).

٣ - التعليم في زكريّا الأوّل

أوّلاً: كيف يتدخّل الله وسط البشر؟ كان الأنبياء الذين قبل الجلاء يقولون: يتصل الله بالبشر بواسطة كلمته، بواسطة الرؤى، أو هو يتدخّل مباشرة. إنّه القدّوس والسامي، إنّه ذلك الذي يأخذ على عاتقه مسيرة الأحداث. أمّا مع زكريا، فيبدو الله بعيدًا عن مسرح النشاط البشري. هو يمنح البشر رؤى، ولكنّ البشر لا يرونه، بل يرون ملاكًا يفسّر لهم مقاصد الله. أمّا مشاريع الله، فلا تتحقّق بواسطة الله مباشرة، بل بواسطة وسطاء هم الملائكة أو الخيّالة.

شدّد النبي على أنّ الله بعيد عن العالم، فقدّم لنا نظرة روحية إلى الله. ولكنّ هذا التشديد يقابل أيضاً خبرة حياتية، خبرة غياب الله. فالمحن التي قاساها الشعب في المنفى، والصعوبات التي يقاسيها الآن، جعلته يطرح السؤال على نفسه: أي دور لله في مصيرنا؟ هل هو حاضر، هل هو غائب وبعيد؟ وها هو النبي يقدّم جواب الإيمان، فيكثر من

الوسطاء الذين يملأون هذا الفراغ الظاهر، ويحقّقون تقاربًا بين عالم السماء وعالم البشر الذين يعيشون محنة الفقر واليأس.

ثانيًا: ويقدّم زكريا أمثولة الرجاء. أحسّت الجماعة بالصعوبات المادّية وخيبة الأمل، فانجرّت إلى الشكّ والارتياب والاستسلام. لهذا، أعاد النبي الأمل إلى القلوب، ودفعها إلى العمل. دعاها إلى إعادة بناء الهيكل وتنظيم شعائر العبادة. بهاتين الطريقتين تنتظر الجماعة الخلاص والعهد المسيحاني الذي تشارك فيه الأمم الوثنيّة أيضاً. الخلاص قريب، إنّه على الباب، وسيدّشنه زربابل. والتاج الحاضر هنا هو علامة هذا الخلاص.

التاج هو رمز الكرامة الملوكية، ولا يُوضَع إلاّ على رأس ملك من نسل داود. كان يجب أن يوضع على رأس زربابل الذي تركزت عليه آمال الجماعة في نهاية الزمن. ولكن تبدّلت الأحوال واختفى زربابل، فأعطي هذا التاج لشريكه في العمل يشوع الكاهن الأعظم. لم يكن هذا التاج للكاهن، ولكنّ تلاميذ زكريّا أعادوا قراءة النصّ على ضوء الأحداث. وتطوّر دور الكهنوت فانتظروا من الكاهن الأعظم أن يحقّق آمالهم. ولكن لا زربابل ولا يشوع سيحقّقان الرجاء المسيحاني، بل يسوع المسيح الذي هو ابن داود (مت ١ : ١).

ثالثًا: الانتظار المسيحاني. فالزمن المسيحاني قريب وها هو الله يتدخّل فيقهر الأمم المعادية. ويُعاد بناء أورشليم ويكون الربّ سورها. وتحكمها السلطتان الروحية والمدنية حكمًا متناسقًا. حينئذ تتنقّى البلاد من كل شر، وتُعاقَب أرضُ الشمال أي بابل. كل هذا يتمّ بفضل زربابل الملك الداودي، فلن تعود هناك حاجة إلى الصوم، لأنّ الأيّام ستكون أيّام فرح. يقيم الرب وسط شعبه، فتعمّ البركة مدينته. حينئذ يأتي شعوب كثيرون وأمم أقوياء يطلبون الرب القدير ويستعطفون وجهه (٨ : ٢٢).

ج – زكريا الثاني

١ – زكريّا الأوّل وزكريّا الثاني

أوّلاً: لقد تبدّلت الحالة التاريخية، فلم يطرح الكاتب مسألة إعادة بناء الجماعة والمدينة والهيكل. كان زكريّا الأوّل يشدّد على انتظار مسيحاني ارتبط بإعادة بناء الهيكل وبشخص زربابل، فأشار زكريّا الثاني إلى أشخاص لا نقدر أن نتحقّق من شخصيتهم:

الملك المسيح الفقير (٩:٩ - ١٠)، والراعي الصالح المرذول (١١:٤ - ١٤)، والشخص السريّ المطعون (١٢:١ - ١٣:١). ثمّ إنّ الأشخاص الظاهرين في زكريّا الأوّل لا يظهرون في زكريّا الثاني. وأخيرًا، إنّ الأسرى المذكورين في زكريّا الثاني (٩:١١ - ١٢؛ ١٠:٨ - ١١) ليسوا أولئك الذين سُبوا سنة ٥٨٧، بل اليهود المشتتون في العالم.

ثانيًا: وتختلف المعطيات الأدبية بين زكريّا الأوّل وزكريّا الثاني. قرأنا في زكريّا الأوّل رؤى وأقوالاً مسيحانية قصيرة موجّهة إلى زربابل، إلى يشوع، إلى كل الشعب. أمّا في زكريّا الثاني، فنجد توسّعات ملحمية واسعة. كان النبي يتحدّث في صيغة المتكلّم، وها هو يتكلّم في صيغة المخاطب. وهناك كلمات وعبادات خاصّة بزكريّا الأوّل لا نجدها في زكريّا الثاني. ثمّ إنّ ف ٩ - ١٤ تبدأ بعنوان: قول نبوي (٩:١؛ ١٢:١)، وهذا ما لا نجده في زكريّا الاول، بل في بداية ملاخي.

ثالثًا: وهناك أخيرًا المعطيات التاريخية. فزكريّا الثاني يحدّثنا عن حملة الإسكندر الكبير على شاطئ البحر المتوسّط وعن دمار صور. بنَتْ صور حصنًا لها، وكدّست الفضة فصار كالتراب، وكدّست الذهب كالوحل في الشوارع. ولكنّ الرب يجرّدها، ويُسقط أسوارها في البحر، ويحرق المدينة بالنار (٩:٣ - ٤). والأسرى المذكورون في ٩:١١ - ١٢ و ١٠:٨ - ١١ هم يهود الشتات الذين تحتفظ بهم أشور ومصر. ونشير هنا إلى أنّ بطليموس الأوّل سوتر أخذ عددًا كبير من الأسرى يوم احتلّ أورشليم سنة ٣١٢. وهكذا نفهم لماذا سمّى زكريّا (٩:١٣) ياوان (أو اليونان) قوّة معادية لشعب الله. وأخيرًا، هناك غليان ديني وفكري على أثر انتصارات الإسكندر الكبير. فمثل هذا الغليان أحسسنا به لمّا اجتاح سنحاريب المنطقة في أيّام أشعيا، وسنحسّ به بعد الاضطهاد المكابي الكبير.

كلّ هذا يجعلنا نفصل زكريّا الثاني عن زكريّا الأوّل ونقول إنّه دوّن في بداية الزمن اليوناني أي بين سنة ٣٣٠ وسنة ٣٠٠ ق م.

٢ - تصميم زكريّا الثاني

موضوع الكتاب هو عمل الخلاص. وأقسامه اثنان.

القسم الأوّل (٩:١ - ١١:١٧) يبيّن لنا كيف أنّ الشعب ينحدر إلى الفشل. يعلن النبي تدخّل الله النهائي. تُقهَر الشعوب المجاورة وتتطهّر قبل أن تدخل في جماعة المؤمنين

(٩:١ - ٨). حينها تبرز صورة الملك المسيح الذي يؤسّس في التواضع المُلك المثالي. وبعد معارك كبيرة يتجمّع كل المشتّتين من الشعب، أينما كانوا، بحيث لن تسعهم الحدود التقليدية.

ويذكر النبي في وقفة قصيرة أنّ ما يعمل الآن هو عمل الله، وأنّ كل سند غير سند الله يعتبر كاذبًا. قال: اطلبوا من الرب أن يرسل إليكم مطر الربيع. إنّه هو الذي ينشئ الصواعق، ويرزقكم مطرًا وافرًا، ويجعل حقولكم تخضرّ. فالأصنام التي تسألونها تجيبكم بالكذب. والعرّافون ومفسّرو الأحلام يقدّمون تعزية باطلة. لذلك مضى الشعب بائسًا كغنم لا راعي له (١٠ : ١ - ٢).

وبعد هذه التهيئة، يتقدّم المسيح كالراعي، ويحاول أن ينفّذ برنامجه مع «نعمة» و «صلة». ولكنّ الانحطاط الديني لدى الرؤساء والشعب جعل المحاولة تفشل. رُذِل الراعي الصالح، فحلّ محلّه راعٍ ضعيف فتبدّد القطيع.

ويحدّثنا القسم الثاني (١٢:١ - ١٤:٢١) عن التجديد الكامل الذي يتبعه الخلاص. فحين بدا كلّ شيء وكأنّه ضاع، أثارت ذبيحة المطعون ردّة فعل أعادت الأمور إلى نصابها. نجا الشعب من أعداء الخارج، فمُنح روحًا جديدًا. ويتتابع عمل التطهير ويكمل بتجديد العهد. ويمتدّ الخلاص إلى العالم كلّه، فتنضمّ كل الشعوب إلى شعب إسرائيل لتعترف بمُلك الرب.

٣ - تعليم زكريّا الثاني

يمكننا أن نُجمل مضمون الكتاب تحت هذا العنوان: الحدث المسيحاني. وهناك نظرتان متكاملتان إلى هذه المسيحانية: مسيحانية دون مسيح، مسيح له وجوه متعدّدة.

أوّلاً: مسيحانية دون مسيح

نقرأ هذا المثال المسيحاني في مقاطع متعددة (٩:١ - ٨؛ ٩:١١ - ١٧؛ ١٠:٣ - ١١:٣؛ ١٤:١ ي). فكل عمل الخلاص يتمّ بقدرة الله نفسه الذي يسحق الأعداء ويجمع شعبه. ستُهاجَم أورشليم مرّتين (١٢:٢ - ٨؛ ١٤:١ - ٥) ويخلّصها الربُّ مرّتين.

بعد هذا، يقدر الوثنيون أن يرجوا دخولهم إلى هذه الجماعة، وسيكون لهم مكانهم وسط عشائر يهوذا. ولكن عليهم قبل ذلك أن يخضعوا لكلّ متطلّبات الشريعة التي تعبّر عنها الممارسات (٩ :٧). قال زكريّا: فبقيّة الأمم الذين هاجموا في الماضي أورشليم سيصعدون كلّ سنة إلى هذه المدينة ليعبدوا الرب ملك الكون وليحتفلوا بعيد المظالّ. فإن لم يصعد أحد شعوب الأرض إلى أورشليم ليعبد الرب ملك الكون، لن يسقط مطر على أرضه (١٤ :١٦-١٧). إنّ هذه النظرة تفتح آفاقًا واسعة على الشعوب، ولكنّها لا تعتّم أن تغلقها. فعلى الأمم الوثنيّة أن ترتبط بالجماعة اليهودية وتمارس طقوسها قبل أن تنضمّ إلى جماعة الله.

هذه المسألة سترافق الكنيسة الأولى: هل تقبل الوثنيين في حضنها؟ وما هي الشروط؟ اعتبر المسيحيّون الآتون من العالم اليهودي أنّ على الوثنيين أن يدخلوا في الجماعة اليهودية قبل أن يصيروا مسيحيين، أن يختتنوا ويمارسوا السبت ويمتنعوا عن بعض المأكولات. قالوا: يجب أن يُختتن غيرُ اليهود ويعملوا بشريعة موسى (أع ١٥ :٥). فقال بطرس: لا نضع على رقاب التلاميذ نيرًا عجز آباؤنا وعجزنا نحن عن حمله (أع ١٥ :١٠). وأعلن القدّيس بولس: ليس الختان شيئًا وليست الغرلة (أو عدم الختان) بشيء (١ كور ٧ :١٩). نحن نخلص بالإيمان بيسوع المسيح، لا بأعمال الشريعة اليهودية.

ثانيًا: مسيح له وجوه متعدّدة

كان قد نُسب العمل كلّه إلى الله وحده. أمّا هنا، فيُنسب العمل إلى شخص خاصّ يظهر أمامنا في صورة مثلّثة. إنّه الملك المسيح، إنّه الراعي الصالح، إنّه المطعون.

إنّه الملك المسيح، نقرأ في ٩ :٩ - ١٠: «ابتهجي جدًّا، يا بنت صهيون، واهتفي يا مدينة أورشليم. هوذا ملكك يأتيك صدّيقًا ومخلّصاً، وديعًا وراكبًا على جحش ابن اتان. يستأصل من إفرائيم عجلات الحرب ومن أورشليم الخيل. يحطّم أقواس الحرب ويجعل السلام بين الأمم، فيمتدّ سلطانه من البحر (الميّت) إلى البحر (المتوسّط)، ومن نهر الفرات إلى أقاصي الأرض». يرتبط هذا الملك بما قيل عن داود وسليمان، كما أنّه يقف في خط المثال النبوي فيكون فقيرًا وصدّيقًا. إنّه يعبّر عن المثال الروحي الذي تحلّى به مساكين الرب (صف ٢ :٣؛ ٣ :١١ - ١٣؛ أش ٤٩ :١٣؛ ٥٧ :١٥؛ ٦١ :١ - ٢). لقد أشار

الإنجيليّون الأربعة إلى هذا النصّ، وأورده كل من متّى (٢١ : ٥) ويوحنّا (١٢ : ١٥) فدلّوا على انتصار الرب و إعلان ملكه في شخص يسوع المسيح الذي جاء يخلّص أورشليم حقًّا. ولكن هل تقبل أورشليم خلاصه (مت ٢٣ : ٣٧)؟

إنّه الراعي الصالح. هذا هو الوجه الثاني للمسيح. حاول الراعي أن يرعى باسم الرب النعاج التي أساء معاملتها الرعاة الأشرار، وحمل عصوين (نعمة وصلة) لينفّذ مهمّته. ولكنّ القطيع رفض، فبيّن أنّ نعمة الرب زالت عن شعبه وأنّ الصلة بين القبائل ضاعت. فأمره الرب أن يختار راعيًا جاهلاً يقود الغنم إلى الذبح (١١ : ٤ – ١٧). ولكن سيُضرب الراعي الشرير فتتشتّت النعاج. ولكنّ الثلث ينجو ويعود بعد محنة مطهّرة إلى حياة حميمة مع الرب (١٣ : ٧ – ٩).

هذا الوجه لا يرتبط بالمثال الملوكي، بل بموضوع الراعي الذي هو الله نفسه كما يحدّثنا عنه حز ٣٤ : ١١ – ٢٢، ٣١. فالمثل في زكريّا ينقلنا من الراعي الذي يمثّله النبي إلى الرب نفسه. وهذا الراعي يوجّه انظارنا إلى المطعون لأنّه سيُرذل ويُباع ويُبعَد. أمّا ذبيحته (١٣ : ٧) فتعيد العهد إلى ما كان عليه سابقًا.

لا شكّ أنّنا نجد وراء هذا الراعي يسوع المسيح الراعي الصالح الذي يضحّي بحياته في سبيل الخراف (يو ١٠ : ١١).

والمسيح الملك هو المطعون. قال زكريّا: وأفيض على بيت داود وعلى سكّان أورشليم، روح النعمة والتضرع (فيتحوّلون من الداخل تحوّلاً يجعل الإنسان في موقف ثقة وانفتاح على الله)، فينظرون الي أنا الذي طعنوه (أو بسبب الذي طعنوه). وينوحون عليه كما يُناح على ابن وحيد، ويتفجّعون عليه كما يُتفجَع على ابن بكر (١٢ : ١٠). يبدو الرب وكأنه أصيب في الصميم حين مات مرسله. ولكنّ النصّ يميّز فيما بعد بين الله وهذا الشخص السرّي المطعون.

هذه الصورة هي امتداد لصورة عبد الله في أش ٥٣. فكما قُبلت ذبيحة عبد الله، كذلك صارت ذبيحة المطعون ينبوعًا يحوّل القلوب وينقّيها (١٣ : ١). أمّا الرباط مع الصورة الملكية، فيظهر في الإشارة إلى داود ونسله (١٢ : ٧، ٨، ١٠، ١٢؛ ١٣ : ١). سيحلّ محلّ المجد المسيحاني تجرّد وفشل يكونان ينبوع خلاص.

سيردّد القدّيس يوحنّا (١٩ : ٣٧) هذه الآية من زكريّا (١٢ : ١٠) فيطبّقها على يسوع المسيح الذي طُعن بالحربة فخرج من جنبه دم وماء. وهكذا نكتشف في هذا الخادم الفقير

والمطعون ذلك الذي يتمّ الأزمنة المسيحانية من أجل سعادة المؤمنين ودينونة الخطأة (رؤ ١ : ٧).

III – سفر ملاخي

لا نعرف شيئًا عن ملاخي هذا الذي ترك لنا السفر الأخير من الأنبياء الاثني عشر. لسنا أمام اسم بل أمام كناية. ملاخي يعني رسولي.

١ – متى دوّن سفر ملاخي

دوّن سفر ملاخي حوالي السنوات ٤٨٠ – ٤٦٠. فالشعب عاد من المنفى، وبنى الهيكل، وعاد إلى ممارسة شعائر العبادة منذ زمن بعيد. هذا يعني أنّنا بعد سنة ٥١٥، سنة تدشين الهيكل. ولكنّ النبي لم يعرف الإصلاح الكبير الذي قام به عزرا (الزواجات المختلطة بين يهودي وغير يهودية) والذي كان حوالي السنة ٤٤٠. كان حجّاي وزكريّا قد أنعشا الأمل ووعدا الشعب بالخير إن هم بنوا الهيكل. ولكنّ شيئًا من ذلك لم يتحقّق، فوهنت عزيمة الشعب، وضعف إيمانه، وسيطر عليه الشك، فعاد إلى خطاياه السابقة: تهامل في ممارسة الطقوس، مارس الرشوة والمحاباة في القضاء، وتعلّم سائر الخيانات. كل هذا جعل ملاخي يتدخّل بشدّة.

٢ – موضوع الكتاب

تقدّم ذبائح ولكنّها من النوع الرديء. وهناك كهنوت، ولكنّه كهنوت لا يهتمّ بواجباته، فيتصرّف باستخفاف في شعائر العبادة. يتباخل المؤمن فيقدّم للرب ذبيحة نجسة (١ : ٧)، يقدّم له الحيوان الأعمى والأعرج والسقيم (١ : ١٣ – ١٤). وإن قدّم العشور، فهو يقدّمها مُكرهًا (٣ : ٨ – ١٠). ثمّ هناك الزواجات المختلطة التي تتكاثر يومًا بعد يوم (٢ : ١١). وما هو أخطر من كل ذلك هو أنّ إيمان الكثيرين ضعُف وسيطر محلّه الشكّ. فقال الناس: أين هو الإله الذي يدين (٢ : ١٧)؟

وتكلّم النبي، فجاءت كلماته بشكل حوار بينه وبين سامعيه. قال الرب لشعبه: إنّي أحببتكم: قالوا: بم أحببتنا. أجاب الرب: أليس عيسو أخًا ليعقوب؟ أمّا أنا فأحببت

يعقوب وأبغضت عيسو (١ : ٢ – ٣). هذا الحوار هو صدى للمناقشات بين النبي ومعاصريه.

ماذا قال؟ رغم بعض الظواهر، ما زال الرب يحبّ شعب إسرائيل (١ : ٢ – ٥). إنّ يوم الرب سيأتي فينقّي بني لاوي ويصفيّهم كالذهب والفضّة (٣ : ٣). يعاقب الخاطئين أي كل الذين لا يخافون الرب. أمّا الذين يتّقون اسم الرب، فتُشرق لهم شمس البر (٣ : ١٩ – ٢١). بانتظار ذلك، يُطلب من كل مؤمن أن يؤدّي العشور فيعود الازدهار إلى البلاد.

٣ – تصميم الكتاب

نجد في سفر ملاخي ست خطب: الأولى (١ : ٢ – ٥): الرب يحبّ شعب إسرائيل ويرذل شعب أدوم. الثانية (١ : ٦ – ٢ : ٩): اتّهام للكهنة ومطالبة بعبادة كاملة. الثالثة (٢ : ١٠ – ١٦): قداسة الزواج. الرابعة (٢ : ١٧ – ٣ : ٥): مجيء الربّ الديّان السامي. الخامسة (٣ : ٦ – ١٢): طلب الاستقامة في ما يتوجّب علينا للهيكل. السادسة والأخيرة (٣ : ١٣ – ٢١): سيُجازَى الأخيار خيرًا في يوم الرب.

وينتهي الكتاب بملحقين قصيرين. الأوّل (٣ : ٢٢) يحرّض الشعب على احترام بنود العهد. الثاني (٣ : ٢٣ – ٢٤) يُعلن رسالة النبي إيليّا.

٤ – تعليم سفر ملاخي

أوّلاً: نلاحظ آسفين أنّ أفق النبي الروحي محدود. فهو لا ينظر إلاّ إلى شعب إسرائيل. ويحصر نظره في إسرائيل إلى الكهنوت بوجهته العبادية. أنا الرب لا أتغيّر، وأنتم ما زلتم بني يعقوب (اشتهر بالغش). من أيّام آبائكم زغتم عن تعاليمي ولم تحفظوها. عودوا إليّ فأعود إليكم. وتقولون: بم نعود؟ أجيبكم: أيقدر البشر أن يسلبوا الله؟ ومع ذلك أنتم تسلبونني. وتقولون: ماذا سلبناك؟ أجيبكم: في تقديم العشور والقرابين (٣ : ٦ – ٨). كم نحن بعيدون عن قول النبي هوشع (٦ : ٦) الذي ردّده يسوع (مت ٩ : ١٣؛ ١٢ : ٧): أريد رحمة لا ذبيحة. وسيهاجم يسوع الفرّيسيين الذين يعطون العشر من النعنع والصعتر والكمّون، ويهملون أهمّ ما في الشريعة: العدل والرحمة والصدق (مت ٢٣ : ٢٣).

ثانيًا: نقرأ عند ملاخي (١ : ١١) هذه العبارة: في كل مكان يُحرق البخور وتُقرّب تقادم طاهرة لاسمي، فاسمي عظيم في الأمم. يقابل النبي بين يهود أورشليم ويهود الشتات. فهؤلاء يقدّمون للرب عبادة روحية بإيمانهم الذي لا غشّ فيه وبحفظهم للشريعة حفظاً دقيقًا. أمّا كهنة أورشليم المهتمّون بمجد الله، فيقدّمون متذمّرين ذبائح رديئة. وهكذا يبيّن النبي باسم الرب أنّه لا يوافق اليهود على شعائر عبادتهم الحاضرة فيقدّم لهم متطلّبات من أجل عبادة متجدّدة. ولقد رأى آباء الكنيسة في هذه الآية إعلانًا لعبادة العهد الجديد التي ستعمّ الأرض كلّها.

ثالثًا: ويناضل ملاخي ضدّ الطلاق فيقول (٢ : ١٤ — ١٦): الله لا يقبل ذبيحة. تقولون: لماذا؟ أقول لكم: لأنّ الرب كان شاهدًا بينك وبين امرأة صبائك فغدرت بها وهي قرينتك وامرأة ارتبطت بها. ألم يصنع الرب منكما كائنًا واحدًا بالروح والجسد. لا تترك امرأة تزوّجتها في شبابك. قال الرب: أنا أبغض الطلاق. إنّ يسوع سيعطي لهذا البغض تعبيرًا نهائيًا، حين كان يشرح تساهل الشريعة الموسوية بالنسبة إلى الطلاق. عاد إلى الشريعة الأولى: ما جمعه الله لا يفرقه الإنسان. وزاد: سمح لكم موسى بطلاق نسائكم لقساوة قلوبكم (مت ١٩ : ٦ — ٨).

رابعًا: وواجه ملاخي مشكلة المجازاة التي تطرّقت إليها التوراة مرارًا (جا ٨ : ١٤؛ ٩ : ٢ ي؛ إر ١٢ : ١ ي؛ مز ١٠ : ٤ ي؛ ٧٣ : ١٢). حاول النبي أن يقدّم حلاً استوحاه من نهاية الزمن. فالأشرار والمتكبّرون يكونون كالتبن الذي يحرقه اليوم الآتي فلا يبقى لهم أصل ولا غصن (٣ : ١٩). أمّا الأبرار فيسرحون ويطفرون كعجول المعلف ويطأون الأشرار بأخامص أقدامهم (٣ : ٢٠ ي).

خامسًا: يعلن ملاخي عودة إيليّا الذي يهيئ الطريق ليوم الرب (٣ : ٢٣ ي). طبّق العهد الجديد هذا الكلام على كرازة يوحنّا المعمدان. قال يسوع: إنّ يوحنّا هو إيليّا المنتظر (مت ١١ : ١٤). ولمّا سأله التلاميذ عن إيليا الذي يجب أن يأتي أوّلاً (مت ١٧ : ١٠ — ١٣)، استندوا إلى نصّ ملاخي الذي يرى في إيليّا السابق للمسيح. إنّه سيهيئ الشعب للقاء المسيح ويجمعه في الوحدة والأمانة. وفي هذا يقول الملاك عن يوحنّا مشبهًا إيّاه بإيليا: «يصالح الآباء مع الأبناء ويرجع العصاة إلى حكمة الأبرار، فيهيّئ للرب شعبًا مستعدًّا له» (لو ١ : ١٧).

المراجع

ACHROYD, P.R, *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought* of the Sixth *Century B. C.*, London, 1968.

AMSLER, S, *Zacharie et l'origine de l'apocalyptique*. Congress Volume Uppsala 1971, Leiden, 1972 (Suppl VT 22) pp. 227 – 231.

et alii, *Aggée, Zacharie, Malachie*, CAT XIc, Neuchâtel – Paris, 1981

BALDWIN, J. G, *Haggai, Zechariah, Malachi*, London, 1972 (Tyndale OTC).

BARSOTTI, D, *Le prophète Malachie*, tr. de l'italien par E. de Solms, Paris, 1988.

BERQUIST, J. L, *The Social Setting of Malachi*, Bibl Theol Bull, t. 19 (1989) pp. 121 – 126.

BRIGHT, J, *Du Texte au semon: Aggée*, ETHR 44 (1969) pp. 3 – 25.

BIC, M, *Der Buch Sacharja*, Gerlin, 1962.

BRUNNER, H, *Sacharja*, Zürich – Stuttgart, 1960.

COGGINS, R, J, *Haggai, Zechariah, Malachi* (NICOT), Sheffield, 1987.

TH, CHARY, *Les Prophètes et le culte à partir de l'exil*, Paris – Tournai, 1955

Aggée, Zacharie, Malachie, SB, Paris, 1969.

DEISSLER, A, *Aggée, in* SDB (paris 1969) col. 701 – 706.

DELCOR, M, *les sources du Second Zacharie et ses procédés d'emprunt,* in RB 59 (1952) pp. 385 – 411.

ELLUL, D, *Deutéro – Zacharie,* in ETR 56 (1981) pp. 55 – 71.

Notes on the Literary Form and Message of Malachi, in CBQ 34 (1972) pp. 315 – 320.

CAIDE, G, *Jérusalem, voici ton Roi. Commentaire de Zacharie 9 – 14,* LD 49, Paris, 1968.

GORGULHO, G, *Zaccaria* (Commentario) Roma, 1988.

JONES, D, R, *Haggai, Zechariah and Malachi,* London 1962 (Torch Bible Commentaries).

LAMARCHE, P, *Zacharie IX – XIV. Structure littéraire et Messianisme,* EB, Paris, 1961.

LAUBACH, F, *Der Prophet Sachaja,* Wuppertal, 1985.

LEUPOLD, H. C, *Exposition of Zechariah,* Grand Rapids, 1971.

LIPINSKI, E, *Recherches sur le livre de Zacharie* in VT 20 (1970) pp. 25 – 55.

MASON, R, *The Books of Haggai, Zechariah and Malachi,* CBC, Cambridge, 1977.

MEYERS, C. L. MEYERS, S. M, *Haggai Zechariah 1 – 8. A New Translation with intr, and comm.,* Anchor Bible 25 B, New – York, 1987.

NORTH, R, *Exégèse pratique des petits prophètes postexiliens,* Rome, 1969.

Prophecy to Pocalyptic via Zechariah. Congress Volume Uppsala 1971, Leiden 1972 (supp VT 22) p. 47 – 71.

PETITJEAN, A, *la mission de Zorobabel et la reconstruction du temple,* in ETL 42 (1966) pp. 40 – 71.

Les oracles du Proto – Zacharie. Un programme de restauration pour la communauté juive après l'exil, Paris – Louvain, 1969.

RUDOLHH, W, *Haggai, Sacharja 1 – 8, Malachi,* KAT XIII / 4, Gütersloh, 1960.

SCHWANTES, M, *Aggeo (commentario biblico)* Roma, 1987.

STUHLMUELLER, C, *Rebuilding with Hope: A Commentary on the Books of Haggai and Zechariah* (ITC), Grand Rapids, 1988.

TOURNAY, R. J, *Zacharie 12 – 14 et l'histoire d'Israël,* in RB 81 (1974) pp. 355 – 374.

VERHOEF, P. A, *The Books of Haggai and Malachi* (NICOT), Grand Rapids, 1987.

WOLFF, H. W, *Haggai,* Neukirchen 1951 (Biblische Studien 1).

Dodekapropheton 6, Haggai (BK AT 14 / 6) Neukirchen, 1986. Tr. en anglais par M. Kohl, Minneapolis, 1988.

من أورشليم الى نينوي وسائر شعوب الأرض

ثلاثة أنبياء من الاثني عشر، ولكل واحد شخصيّته الخاصّة. يتحدّث عوبديا عن يهوذا وأورشليم ويهدّد بلاد أدوم بشريعة المثل ويعد شعب الله بأن يتوسّع على حساب جيرانه. أمّا يونان «العبراني» (يون ١ : ٩) الذي يجسد البلادة، فسيتعرّف إلى وجود الله في كل مكان، وإلى رحمته حتّى على مدينة شرّيرة مثل نينوى. إنّه سينقلنا من عالم أورشليم الضيّق إلى بلاد الرافدين فتكون مسيرته معاكسة لمسيرة إبراهيم. على يونان أن يحمل كلمة الله إلى أمّة وثنية. ويحدّثنا يوئيل عن حلول الروح في كل طبقات المجتمع، على البنين والبنات، على الشيوخ والشبّان، بل على العبيد والإماء. إنّ الروح سيحل على كل البشر، فيتنبّأون جميعًا ويرون رؤى ويستعدّون لمجيء يوم الرب العظيم.

إذن، سنتحدّث في نهاية مسيرتنا مع الأنبياء عن عوبديا ويونان ويوئيل.

I - سفر عوبديا

سفر عوبديا هو أقصر أسفار العهد القديم ويتألّف من ٢١ آية فقط.

يتضمّن قسمين. القسم الأوّل موجّه ضدّ أدوم (آ ١ - ٩) الذي سيدمّر كلّه بسبب موقفه العدائي تجاه أخيه يعقوب حين أُخذت مدينة أورشليم (آ ١٠ - ١٥). والقسم الثاني (آ ١٦ - ٢١) يشير إلى عقاب الأمم، وأوّلها أدوم، على يد إسرائيل الذين يقتلون السكّان ويوسّعون حدودهم.

متى دوّن هذا السفر؟ بعد سنة ٥٨٧ ق م، سنة دمار أورشليم. وهناك من يجعل زمن تدوينه حوالي السنة ٤٥٠ ق م. من دوّنه؟ لا نعرف إلاّ اسم عوبديا الذي يعني عبد يهوه أو الرب. وما يهمّنا هو رسالته: يوم بدا كل شيء وكأنّه قد ضاع بعد أن دمّر الهيكل وذهب الشعب إلى السبي، رأى النبي رؤية: إنّ الله يعلن مجيء يومه. إنّه سيّد الأمم، وسيتدخّل في التاريخ ليكون ملكًا على الشعوب. ويتكلّم النبي عن خطيئة أدوم (آ ١٠: ١٥) التي هي خيانة وطمع تجاه إسرائيل. ستسمع جماعة المخلّصين هذا الكلام فتتشجّع. فبعد أن ينتصر المؤمنون، يصعدون جبل صهيون ليدينوا جبل عيسو، ويكون المُلكُ للربّ.

II – سفر يونان

أقحم سفر يونان بين الأسفار النبوية مع أنّه يختلف عنهم. هو لا يتألّف من مجموعة أقوال كما اعتدنا أن نرى عند الأنبياء، بل من خبر متواصل يتوزّع على ثلاثة مشاهد. في المشهدين الأوّلين يبدو يونان وحده وقد توجّهت إليه كلمة الله فقَبِلها على مضض. أمّا الذين بقربه، أكانوا بحّارة السفينة الذاهبة إلى ترشيش أم سكّان مدينة نينوى، فيبدون أكثر تقى وورع منه. في المشهد الثالث نجد يونان وجهًا لوجه مع الله. هذه هي قمّة الكتاب. يونان يصلّي إلى الله: أيّها الرب، خذ نفسي، فالموت لديّ أفضل من الحياة (٤: ٣). والرب يعطي معنى الكتاب: أشفقتَ أنت على الخروعة التي لم تتعب فيها ولم تربّها، التي نشأت بنت ليلة وهلكت. أفلا أشفق أنا على نينوى المدينة العظيمة التي فيها أكثر من ١٢٠٠٠٠ نسمة لا يعرفون خيرهم.

يُنسَب هذا السفر إلى يونان بن امتاي النبي الذي من جت حافر (٢ مل ١٤: ٢٥) والذي عاش في أيّام يربعام الثاني ملك إسرائيل (٧٨٣ – ٧٨٤). لهذا وُضع بين الأنبياء الاثني عشر، وأراد أن يدلّ على أنّنا أمام اختبار حقيقي للأنبياء.

ليس سفر يونان نبوءة ولا خبرًا تاريخيًا. إنّه ينتمي إلى فنّ أدبي خاصّ يسمّى ها غادة، وهو الخبر التقوي والأخلاقي الذي يقدّم للمؤمن تعليمًا. والنسبة إلى النبي يونان لا أساس تاريخيًا لها ولا قيمة.

متى دوّن سفر يونان؟ بعد الجلاء. فاللغة والأسلوب متأخّران. ثمّ إنّ الكاتب يتصوّر الرسالة النبوية بطريقة تختلف عن الصورة التي نعرفها لدى سائر الأنبياء (ق يون ٣: ١٠

وإر ١٨: ٧ – ٨؛ ق يون ٤: ٣، ٨ – ٩ وإر ٢٠: ١٤ – ١٨). ثمّ إنّ التعليم يقدّم نظرة شاملة أكثر من أشعيا الثاني بعد العودة من المنفى. والروح الذي كتَب في سفر يونان يجعلنا نفكّر أنّه وُجّه إلى التيّار اليهودي المنغلق على ذاته في أيّام عزرا. والأسلوب هو أسلوب الحكماء الذين يدوّنون فيما بعد أسفار طوبيا وأستير ودانيال. هل نكون مخطئين إن قلنا إنّ سفر يونان دوّن في السنوات ٤٥٠، ٤٤٠ ق م؟

ما هو هدف الكتاب؟ أن يبيّن لنا اختبار نبيّ من الأنبياء. إنّه مقتنع بإرادة الله التي تريد أن تخلّص جميع البشر (٤: ٢)، ولكن عليه أوّلاً أن يوبّخ على الشر وهذا ما يجعل معاصريه يعارضونه فيتركونه ويعزلونه. من أجل هذا هرب يونان من وجه الرب.

ولكن حين يحسّ النبي أنّ التعليم يسحقه فيخاف ولا يجرؤ أن يكلّم البشر (١: ١ – ١٦)، أو هو يكلّمهم كدت أقول مكرهًا (٣: ١ – ١٠). فالكلمة تفعل فعلها. فأمام البحّارة (١: ١٠ ي) وأمام السمكة (٢: ١) وأمام أهل نينوى، الكلمة حاضرة وهي تحرّك الناس بل الحيوان والطبيعة. أما ساعدت السمكة والرياح الله على إرجاع يونان من الغرب إلى بلاده، بل إلى الشرق ليحمل الرسالة؟

والتعليم الثاني: إنّ عناية الله ورحمته تصلان إلى الأمم الوثنية، بل إلى نينوى الكافرة والقاتلة، كما تصلان إلى بني إسرائيل. نحن نرى الرجال يخافون الرب ويذبحون له ذبيحة وينذرون نذورًا. لقد بشّرهم يونان غصبًا عنه، أو هي كلمة الله دخلت في قلوبهم فانتظرت أن تُعلن بلسان يونان. ونحن نسمع الرب يكلّم يونان ليقنعه بأنّ عليه أن يشفق على نينوى المدينة العظيمة. نحن هنا في خط راعوت تلك الموآبية التي دخلت في شعب الله وصارت من سلالة داود، بل من سلالة المسيح. نحن هنا في خط سفر أشعيا الذي قال: في ذلك اليوم يكون مذبح مكرّس للرب في قلب أرض مصر، ويُبنى نُصُب تكريمًا له على حدود البلاد. فتكون هذه علامة تشهد أنّ رب الكون حاضر في مصر. وحين يصرخ المصريون إلى الرب طالبين العون على مضايقيهم، يُرسل إليهم مخلّصاً يُدافع عنهم ويخلّصهم. حينئذ يعرّف الرب نفسه للمصريين وهم يعرفونه ويعبدونه بذبائحهم وتقدماتهم، وينذرون له نذورًا ويُوفون بها (١٩: ١٩ – ٢١).

والتعليم الثالث: هدّد الرب شعب نينوى (١: ٢؛ ٣: ٤)، ولكنّه لم ينفّذ وعيده (٣: ١٠). بما أنّ أهل نينوى تابوا عن خطاياهم، فالرب عاد عن عزمه على عقابهم

(٣: ٥ - ٩). وسيمتدح يسوع أهل نينوى لأنّهم تابوا بإنذار يونان (مت ١٢: ٤١؛ لو ١١: ٣٢).

والتعليم الرابع: تشكّك يونان من معاملة الرب لأهل نينوى. قال: علمت أنّك إله رؤوف رحيم طويل الأناة ومستعدّ لأن تتراجع عن تهديداتك (٤: ٢)، ولهذا هربت. هذا ما سيشكّك الابن الأكبر من عمل الوالد الذي استقبل الابن الأصغر بحفاوة، فذبح له العجل المسمّن بعد أن أكل ماله مع البغايا (لو ١٥: ٣٠). وهكذا سيتشكّك العمَلة الذين احتملوا عبء النهار وحرّه (مت ٢٠: ١٢)، من ربّ الكرم الذي ساوى بهم هؤلاء الذين اشتغلوا ساعة واحدة. ولكنّ حسابات الرب غير حسابات البشر، وهو لا يريد موت الخاطئ بل أن يتوب ويحيا.

والتعليم الخامس نكتشفه بالمقارنة مع الإنجيل: قال يسوع للكتبة والفرّيسيين الذين كلّموه: كما بقي يونان في بطن الحوت ثلاثة أيام وثلاث ليال، فكذلك يبقى ابن الإنسان في جوف الأرض ثلاثة أيّام وثلاث ليال (مت ١٢: ٤٠). كان يونان آية لأهل نينوى (مت ١٦: ٤) وسيكون يسوع آية لجيله بكرازته بل بموته وقيامته.

III – سفر يوئيل

١ – المقدّمة

سفر يوئيل كتاب صغير يتألّف من أربعة فصول وقد شغل اهتمام الشرّاح. يحدّثنا عن يوم الرب الرهيب الذي فيه سيُظهر الله قوّته ويَدين الشعوب. يَدين شعب إسرائيل بالنظر إلى موقفه من ربّه. ويدين سائر الشعوب بالنظر إلى موقفهم من شعب إسرائيل. إنّه كتاب كرازة يدعو شعب إسرائيل أن يعود إلى ربّه، وهو لن يفعل قبل أن يجرّده إلهه من كل ما يملك حتّى من إمكان خدمته في الهيكل.

هذا السفر هو الثاني بين الأنبياء الاثني عشر، وهو ينقل إلينا نبوءة عن حلول الروح القدس على كلّ بشر. قال يوئيل: أفيض روحي على كلّ بشر، فيتنبّأ بنوكم وبناتكم، ويرى شبّانكم رؤى، ويحلم شيوخكم أحلامًا. حتّى على العبيد وعلى الجواري أفيض روحي في تلك الأيّام (٣: ١ - ٢). ردّد القدّيس بطرس هذه الآيات (أع ٢: ١٦ ي)

وأعلن أنّ ما تنبّأ به النبي قد تحقّق يوم العنصرة فامتلأ جميع المؤمنين من الروح القدس (أع ٢ : ٤).

٢ – من كتب سفر يوئيل

نقرأ اسمه في المقدّمة: يوئيل بن فتوئيل، وبما أنّ القسم الأوّل من الكتاب هو ليتورجيا تقام في الهيكل، اعتبر الشرّاح أنّ يوئيل كان أحد الأنبياء المرتبطين بالمعبد، كان نبيًّا رسميًّا وعباديًّا أو منشدًا ملهمًا يتمّ وظيفته الليتورجية في إطار العبادة الرسمية.

وانطلق آخرون من وهن في النص فقالوا: لا يدلّ يوئيل على نبي فرد، بل على جماعة من الأنبياء. وشدّد آخرون أيضاً على أنّ قسمَيْ الكتاب يرتبطان بكاتبَيْن، فعدلوا عن البحث عن هويّة الكاتب مكتفين بالإشارة إلى ما في هذه الفصول من جمال شعري وعمق دينيّ.

٣ – متى دوّن سفر يوئيل

هذا سؤال اختلف فيه الشرّاح كلّ الاختلاف. فقال بعضهم دوّن بين القرن الرابع والقرن الثاني ق م. وقال آخرون في القرن السابع والقرن السادس. بعضهم اعتبر أنّه دوّن قبل الجلاء بسبب اللغة العبرية التي كتب فيها، والبعض الآخر جعلوه بعد الجلاء لأنّه لا يذكر ملك أورشليم ويرتبط بالآداب الجليانية.

إذا حلّلنا فكر النبي وأسلوبه، نكتشف تقاربًا بين يوئيل واللاهوتيّين في نهاية القرن السابع وبداية القرن السادس ق م، وهم صاحب سفر التثنية وإرميا وصفنيا. إنّ الفصلين الأوّلين لا يتضمّنان أيّ تلميح تاريخي محدّد. ولكن راح بعضهم يستند إلى الحديث عن كسوف شمسي ورد في ٣ : ٤ (تتحوّل الشمس إلى ظلام)، ويعود إلى ما قاله علماء الفلك عن كسوف سنة ١١٣٠ وسنة ٣٥٧ وسنة ٣٣٦ ق م. ولكنّ هذه التواريخ لا توافق. فالتاريخ الأوّل يجعل سفر يوئيل في زمن يشوع أو القضاة، وهذا غير معقول. والتاريخان الثاني والثالث غير معقولين أيضاً لاسباب لغويّة. ثمّ إنّ الآية المذكورة (٣ : ٤) لا تتحدّث عن كسوف شمسي فقط، بل عن كارثة كونيّة يؤلّف كسوف الشمس عنصرًا من عناصرها

(رج ٤: ١٥ - ١٦). ثمّ إنّ الفصل الرابع يتضمّن تلميحات تاريخية محدّدة. ففي آ ١٩ نقرأ: تكون مصر أرضاً خربة وأدوم برية خربة لأنّهما جارا على بني إسرائيل. يبدو أنّنا نجد هنا تلميحًا إلى حملات عسكرية تمّت في نهاية القرن السابع ق م. وهكذا يكون سفر يوئيل دوّن في نهاية القرن السابع ق م.

٤ - بنية سفر يوئيل وتصميمه

واختلف الشرّاح في نظرتهم إلى بنية هذا السفر. فبعضهم قسمه قسمين وظنّ أنّه اكتشف في الفصلين الأوّلين تصميمًا متناسقًا يجعل منه تحفة أدبية موحّدة هي عبارة عن نشيد ليتورجي يتضمّن تصوير الكارثة، والنداء إلى الشعب ليتذلّل أمام الله، و إعلان عفو الله عن شعبه. أمّا ف ٣ و ٤ فيتضمّنان أقوالاً متأخّرة، ومستقلّة بعضها عن بعض، ومدوّنة في أسلوب يهيئ الدرب أمام أسفار الرؤى التي ستأتي فيما بعد. ولكن جاء من ينتقد هذه النظرية: هناك اربع تصويرات للكارثة (١: ٤، ٥ - ١٢، ١٥ - ٢٠؛ ٢: ١ - ١١) ونداءان إلى الصوم (١: ١٣ - ١٤؛ ٢: ١٥ - ١٧) سيحلّ محلّهم نداء إلى التوبة هو غير طقس التذلّل (٢: ١٣ - ١٤). ولهذا قالوا. لا تسلسل منطقيًا في الفصول الأربعة، وهي كلّها مجموعة أقوال تتميّز بعضها عن بعض.

حين نقسم السفر قسمين نتحدّث في القسم الأوّل (ف ١ - ٢) عن الجفاف والجراد، وفي القسم الثاني (ف ٣ - ٤) عن يوم الرب والدينونة. ولكنّ هذا التصميم لا يقنعنا، فنقدّم اقتراحًا في ثلاثة أقسام نجدها هي هي في سائر الأسفار النبويّة. نبدأ بسلسلة أقوال فيها الويل وفيها الخلاص من أجل شعب الله (١: ٢ - ٣: ٥). ثمّ نجد أقوالاً ضدّ الأمم الغريبة (٤: ١ - ١٧). وينتهي السفر بقول خلاص من أجل يهوذا (٤: ١٨ - ٢١).

ولكن ما قيمة ما يصوّره يوئيل في نبوءته، وما هو مدى ارتباطه بحياة شعبه؟ قال بعض الشرّاح: يصوّر يوئيل حدثًا واقعيًّا: اجتاح الجراد المنطقة فغطّى السماء كالغيوم وأتلف الزرع. فحين رأى النبي الكارثة، دعا سكّان يهوذا إلى يوم من الصوم والحداد. ولكنّنا لسنا فقط أمام هجمة الجراد، بل أمام جفاف وحريق وهجوم حربي. نحن أمام يوم الرب. ولهذا اعتبر شرّاح آخرون أنّنا لسنا أمام حادث ملموس وواقع رآه النبي بعينيه. إنّ النبي يتصوّر كارثة الكوارث بقوّة كلمته الموحية، فيخلق الحدث. وهكذا يهيّئنا لأن نعيش يوم الرب الرهيب الذي فيه تظلم الشمس ويصبح القمر أحمر كالدم.

٥ - تعليم سفر يوئيل

هناك موضوعان يرتبط ان الواحد بالآخر: موضوع التجرّد الكامل الذي هو شرط الخلاص، موضوع يوم الرب.

يعتبر النبي أنّ هذا التجرّد (هذا التعرّي الذي به نتخلّى عن كل شيء) الكامل هو شرط رجوع كامل إلى الله، هو شرط توبة لا تقوم فقط بالطقوس بل بتوجيه الإنسان توجيهًا جديدًا: إرجعوا إليّ بكلّ قلوبكم. صوموا وابكوا وانتحبوا. مزّقوا قلوبكم، لا ثيابكم. وتوبوا إلى الربّ إلهكم (٢:١٢ - ١٣). فالطقوس هي ممارسات خارجية تعبّر عمّا في القلب (١:١٣ - ١٤؛ ٢:١٥ - ١٧). والتوبة تتلخّص في هذه العبارة: أُدعوا باسم الرب (٣:٥)، وتفترض الاختبار الإلهيّ لتكون فاعلة. لن يبقَ بعد هذا التجرّد الجذريّ إلاّ الذين دعاهم الرب. وهكذا، بعد أن يتجرّد الإنسان من كل شيء، لن يتّكل إلاّ على نعمة الله.

إلى هذا الإنسان المتجرّد والتائب تُعلِن أقوالُ الخلاص حياة متجدّدة يميّزها وفرٌ يمنحه حضور الله الخلاّق. لا تخافي أيّتها الأرض، إبتهجي وافرحي، فإنّ الرب قد صنع أعمالاً عظيمة (٢:٢١). ولكنّ هذا الوفر ليس هدفًا في حدّ ذاته. فالأمر المهمّ لشعب الله هو أن يعرف الرب (٢:٢٧؛ ٤:١٧).

أمّا يوم الرب فنجد ذكره في الفصول الأربعة (١:١٥؛ ٢:١ - ٢؛ ٤:١٤) من سفر يوئيل. ليس هو يوم كسائر الأيّام. إنّه شخص حيّ وعظيم يقف في المكان والزمان. إنّه وحش مخيف له قوّة لا تُضاهى. يتصوّره النبيّ بلغة الكوارث الطبيعية والحروب القاتلة. إنّه ظلمة تجاه نور النهار وهجومه يزيل كل حياة، يزيل الكواكب، وظهوره يحكم على كل ما يعارض سيّد الكون.

المراجع

ACHTEMEIER, E, *Nahum – Malachi* (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Atlanta, 1986.

AHLSTROM, G, W, *Joel and the Temple Cult of jerusalem,* Leiden, 1971 (Suppl VT 21).

ALONSO–SCHOKEL, L. / SICRE–DIAZ, J. L, *Profetas, vol II,* Madrid, 1980.

BAKER, D. W, *Nahum, Habzkuk and Zephaniah: An Inter, and Commentary,* Tyndale OTC, Leicester, 1988.

& ALEXANDER, T. D, & WALTER, B, *Obadiah – Jonah, Micah* (Inter + Comm) Tyndale OTC, Leicester, 1988.

BONORA, A, *Nahum, Sofonia, Abacuc, Lamentazioni.* Dolore, Potesta e speranza (Leggere oggi la Bibbia 1/25), Brescia, 1989.

BOURKE, J. *Le jour de jahvé dand Joël,* in RB 66 (1959) pp. 5 – 31 et 191 – 212.

CHRISTENSEN, D. L, *The Book of Nahum as a Liturgical Composition,* Journ Ev Theol Soc t. 32. 1989) pp. 159 – 169.

CLARK, D. J. –HATTON, H. A, *A Translator's Handbook on the Books of Nahum, Habakuk and Zephaniah* (Helps for Translators), London, 1989.

CELMENTS, R. E, *The Purpose of the Book of Jonah,* Suppl VT 28, Leiden, 1975, pp. 16 – 28.

COLLECTIF, *Prophétie et manipulation. Analyse du livre de joël,* in Sémiotique et Bible n° 7 (1977) pp. 7 – 29.

Approche du Livre de Jonas: propositions et questions, inid. pp. 30 – 40.

DEISSLER, A, Zwölf *Propheten III. Zefanjia, Hajjai, Sacharja, Maleachi*, Die Neue Ecther Bibel, Würzburg, 1981.

ELLUL, D, Joël in ETR 54 (1979) pp. 426 – 437.

Le Livre de Jonas, Paris 1952 (Cahiers Bibliques de Foi et Vie).

FEUILLET, A, *Le sens du Livre de Jonas*, in RB 54 (1947) pp. 340 – 361.

HENRY, E, *Le Livre prophétique de joël*, Strasbourg, 1985.

HIEBERT, t, *God of the Victory. The Ancient Hymn in Habakuk 3*, Atlanta, 1986.

HOUSE, P. R, *Zephaniah: A Prophetic Drama*, Sheffield, 1988.

HUMBERT, P, *Essai d'analyse de Nahoum 1, 2 – 2, 3 ZAW 44* (1926), pp. 266 – 280.

Le problème du livre de Nahoum, in RHPR 12 (1932) pp. 1 – 15.

Problèmes du livre d'Habaquq, Neuchâtel, 1944.

JOCKEN, P, *Das Buch Habakuk*, Bonn, 1977.

KELLER, C. A, *Jonas, le portrait d'un prophète*, TZ 21 (1965) pp. 329 – 340.

LACOCQUE, A – LACOCQUE, P. E, *Le complexe de jonas. Une étude psychologique du prophète* (Initiations) Paris, 1989.

MAILLOT, A, *Jonas ou les farces de Dieu*, Neuchâtel, 1977.

MORA, V, Jonas, CE n° 36, Paris, 1981.

NEILSEN, E, *Le message primitif du livre de Jonas*, in RHPR 59 (1979) (Mél Ed Jacob) pp. 599 – 604.

NISHIMURA, T, *Le conflit de 2 motifs dans le livre de Jonas*, Annual of the Jap. Bibl Inst. t. 9 (1983) pp. 3 – 23.

OGDEN, G. S. – DEUTSCH, R. R. *A Promise of Hope – A Call to Obedience. A Commentary on the Books of joël and Malachi* (ITC) Grand Rapids, 1987.

PAYNE, R, *The Prophet Jonah: Reluctant Messenger and Intercessor*, in Expt t. 100 (1988 – 89) pp. 131 – 134.

PECKHAM, B, *The Vision of Habakuk*, in CBQ t. 48 (1986) pp. 617 – 636.

PIROT, L & CLAMER, A, *La Sainte Bible, Les Petits Prophètes,* BDC t. VIII / 1, Paris, 1964.

REDDITT, P. L, *The Book of joel and Peripheral Prophecy,* in CBQ t. 48 (1986) pp. 225 – 240.

RENAUD, B, *Michée, Sophonie, Nahum,* SB, Paris, 1987.

ROBERTSON, O. P, *The Books of Nahum, Habakuk and Zephaniah,* Grand Rapids, 1990.

ROBINSON, R. B, *Levels of Naturalization in Obadiah,* JSOT, n° 40 (1988) pp. 83 – 97.

ROFFEY, J. W, *God's Truth, Jonah's Fish: Structure and Existence in the Book of Jonah,* Anstr. Bibl. Rev. t. 96 (1988) pp. 1 – 18.

ROMEROWSKI, S, *le livre de joël et d'Abdias* (Commentaire évangélique de la Bible 9) Vaux sur Seine 1989.

RUDOLPH, W, *Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja,* KAT, Gütersloh, 1975.

SNYMAN, S. D, *Cohesion in the Book of Obadiah,* ZAW t. 101 (1987) pp. 59 – 71.

VAN DER WAL, A, *Nahum, Habakuk: A Classified Bibliography* (Applicatio 6), Amsterdam, 1988.

VISCHER, W, *L'Evangile selon saint Jonas,* in ETR 50 (1975) pp. 161 – 173.

VRIES, S. J. se *The Acrostic of Nahum in Jerusalem Liturgy,* in VT (1966) pp. 476 – 481.

VUILLEUMIER, C. & KELLER, A, *Michée, Nahoum, Habacouc, Sophonie,* CAT, Neuchâtel – Paris, 1971.

WOLFF, H. W, *Die Botschaft des Buches joel,* München, 1963 (Theol Existenz Heute 109).

الفصل الثالث والعشرون

الأنبياء في الشرق القديم

«ليتك تشقّ السماوات وتنزل» (أش ٦٣ : ١٩). تجمع هذه الصرخة، في صلاة إلى الله وفي حكم على هذا العالم المحطّم، كلّ زخم النفس النبوية، كلّ انشداداتها وقبولها بأن تضع ثقتها في المستقبل رغم المخاطر البارزة. يعبّر النبي في هذه الآية عن كل جرأته، لأنّ وسائل النجاح في أرض إسرائيل أضعف منها في مصر أو في بلاد الرافدين. كان هناك تحدٍّ تاريخي، فقام الرب بهذا التحدّي بواسطة أنبيائه الذين حملوا كلمته. ولقد لعب الأنبياء دورًا اجتماعيًا وسياسيًا بوجه الملوك والعظماء ورجال الحاشية الملكية. ولهذا السبب، يكون النبي رجل الله وسط عالم يرفضه. يكون وحيدًا ويعيش في عزلة مع كلّ ما تحمل هذه العزلة من مخاطر. ولكنّه، رغم ضعفه ووحدته، يبقى حامل كلمة الله. وسيُوصل الأنبياء، الواحد بعد الآخر، هذه الكلمة إلى المسيح الذي هو كلمة الله الآتي إلى العالم.

نظرتنا إلى الأنبياء لا تتوقّف على عالم إسرائيل، بل تتعدّاه إلى عالم الشرق القديم، فنتعرف إلى النبيّ وعلاقته بحضور الله في حياته. لهذا نتوقّف، في قسم أوّل، على المعطيات التاريخية، وفي قسم ثانٍ، على أهميّة النبوءة من الوجهة الدينية والاجتماعية والسياسية.

I - المعطيات التاريخيّة

أ - في بلدان الشرق القديم

حين نتحدّث عن الأنبياء، نفكّر حالاً بأنبياء إسرائيل الذين أطلعتنا على أعمالهم وأقوالهم أسفار العهد القديم. إلاّ أنّ الأبحاث الحديثة في علم النفس وتاريخ الديانات قد كشفت عن وجود أنبياء في مختلف أجزاء العالم الديني. ولهذا، قبل أن نتحدّث عن عالم

النبوءة في أرض إسرائيل، نتوقّف في مصر وبلاد الرافدين وفي أرض كنعان، فنطّلع على التيّار النبوي في هذه البلدان؛ إلاّ أنّه يبقى باهتًا وباردًا أمام حرارة النبوءة وجرأة الأنبياء من بني إسرائيل ورسالتهم المرتبطة بالمسيح المنتظر.

١ - في أرض مصر

تبدو النصوص المصرية قريبة من أقوال التوراة بعقليّتها وطريقة كتابتها. وهذا ما طرح مسألة العلاقة بين النصوص النبوية والديانة المصرية. ودرس أحد العلماء نصوصاً سمّاها «نبوية» أو «مسيحانية» وعنوانها: «الرجاء المسيحاني في مصر». قال:

«نجد في هذه البلاد أقوالاً توافق أقوال أنبياء إسرائيل، وقد تكون مثالاً لها. إذا نظرنا إلى ظاهر النصوص، اكتشفنا تناوبًا بين تهديدات للملك ومواعيد للشعب، وهذا ما يجعلنا في إطار شبيه بالإطار الذي ولدت فيه نبوءة عمّانوئيل (أش ٧: ١). والأمر يبدو واضحًا إذا تذكّرنا أنّ الفرعون المصري كان ابن الإله وابن امرأة فرعون»[١].

وها نحن نورد مقطعين قريبين من الأقوال النبوية. صاحب المقطع الأوّل هو نفرتي الذي عاصر مؤسّس السلالة عشرة[٢]. قيل فيه إنّه كان بليغًا في التعبير عن الأحداث السابقة والأحداث الآتية. تربّى تربية علمية، شأنه شأن سائر الكتبة، إلاّ أنّه ارتبط بخدمة بستات أحد آلهة الدلتا، وكان نبيًّا وكاهنًا في معبد هذا الإله. قال:

«سيأتي ملك من الجنوب اسمه أماني. هو ابن امرأة نوبيّة ومولود في مصر العليا. سيعتمر التاج الأبيض ويعتمر التاج الأحمر ويجمع التاجين في شخصه. سيُفرح الربيّن حورس وسيتًا وكل الذين يحبّونها.

إفرحوا يا رجال عصره؛ سيكون لهذا الرجل اسم أبديّ. فالذين ينوون الشرّ ويتأمّلون في المعاداة سيسكتون خوفًا منه. سقط الآسيويّون تحت سيفه والليبيّون بلهيبه. هجم على الأعداء، فاستسلموا، وخضع المتمرّدون لقوّته. فالحيّة الملكية التي على جبهته ستُخضع له كل العاصين.

حينئذ يُبنى سور الأمير ليمنع الآسيويّين من النزول إلى مصر واستجداء الماء كعادتهم ليسقوا قطعانهم... وتعود العدالة إلى مكانها ويُطرد الظلم. والذي يشاهد هذا ويخدم الملك يفرح ويبتهج...».

---

(١) H. GRESSMAN, *Der Messias*, Göttingen, 1929, p. 445.

(٢) هو أمانامیس الأوّل. أسّس هذه السلالة حوالي سنة ٢٠٠٠ ق م وجمع مصر العليا ومصر السفلى في دولة واحدة.

نحن هنا أمام خبر عن الملك «سنافرع» الذي يهمّه أن يقضي أوقاته في اللهو وسماع الكلام المنمّق. أرسل إليه كاهن بستات الذي اعتبر أنّه يحمل إليه أقوالاً عن المستقبل. إلاّ أنّه، في الواقع، تذكّر الأمل بعدالة اعتادت مصر أن تنتظرها من ملكها. ظنّ الملك أنّه أمام صورة للمستقبل، ولكنّ «النبي» عاد إلى الماضي ليبرّر المستقبل، وهذا الماضي هو حدث الملك الذي أسّس السلالة الحاكمة، يرويه «النبي» وكأنّه قول نبويّ. إنّ هذا الكاتب هو رجل دعاية حاذق يضع في خدمة مؤسّس السلالة موارد الأدب، ويعمل بناء على طلب العظماء. إنّ «نبوءة» نفرتي تستغلّ الأذواق والذكريات، ومخاوف البشر وآمالهم، وهي تبرز أولى مبادرات امينمحات الأوّل وتقوّي سلطته الواهية[٣].

وهناك نبيّ آخر هو «أيبوير». عاصر فراعنة السلالة الثانية عشرة (٢٠٠٠ – ١٨٠٠ ق. م.)، وكان مسؤولاً كبيرًا عن الخزينة الملكية، وحكيمًا وجّه إلى فرعون الشيخ تنبيهات تدلّ على قوّة شخصيته:

«حقًّا، يجتاز الوباء البلاد والدم يسيل في كل مكان...
حقًّا، تدور البلاد مثل دولاب الفخّاري واللص يمتلك الكنوز...
حقًّا، زال الضحك ولم يعد يمارسه أحد. وجال الحزن الممزوج بالبكاء في البلاد...
حقًّا، يقول الكبار والصغار: نريد الموت. والأطفال: يا ليتنا لم نوجد!...
أنظر: كبرت النار وامتدّ لهيبها إلى أعداء البلاد...
أنظر: لن تعطى معلومات لعظماء الأرض عن عبيدهم. كل يسير إلى الدمار. الدلتا تبكي...
ولكن ما أجمل السفن تسير مسيرتها...
ولكن ما أجمل أيادي البشر تبني الأهرام، تحفر التُرع، وتزرع الأشجار من أجل الآلهة...
ولكن ما أجمل السكارى الذين يشربون بقلب فرح...
ولكن ما أجمل الفم المرنّم... حين يقف شيوخ المدينة وهم مبتهجون...».

يقدّم الشاعر بأساليب بيانية انتقادًا سياسيًا وتحليلاً للواقع مع النتائج المريعة لسلطة ضعيفة. وإليك نصًّا آخر يقدّم لنا وجهة مغايرة:

«أجل، حقًّا صار الفقراء يملكون الكنوز. فالذي لم يكن باستطاعته أن يصنع بيده فعلاً، امتلك اليوم المال والغنى...

---

(٣) G. POSENER, *Littérature et politique dans l'Egypte de la XII dynastie*, Paris.

أجل، حقًّا بكى النبلاء وفرح الفقراء...
أجل، حقًّا صار بناة الأهرام مزارعين...
أجل، حقًّا سُحق أبناء العظماء على الجدران...
أجل، حقًّا انحلّت عقدة ألسنة الخادمات. حين تتكلّم السيّدات تغتاظ الخادمات...».

عرف هذا الكاتب دمار البلاد، فتحوّل إلى مُدافع عن النظام. إنّه عدوّ الغرباء، وهو محافظ يلتفت إلى الماضي وكأنّه عصر ذهبي. سنلاحظ، فيما بعد، تشابهًا بين النبوءة في إسرائيل وإعلانات خطباء مصر: القلق أمام شقاء الشعب، الهموم أمام انقطاع السلالة، الجمع بين الطبيعة والتاريخ... هناك تشابه وهناك اختلافات.

٢ - في بلاد الرافدين

نمت حضارة في بلاد الرافدين (وهي بلاد ما بين النهرين أو العراق) كانت فيها العرافة ميزة كهنة مخصّصين، ولعبت دورًا رئيسيًّا.

ففي سومر يتفحّص الرائي «بارو» أحشاء الحيوانات. وهناك آخرون يفسّرون الأحلام، والكهنة يتقبّلون مكالمات ثمينة خلال ليلة يقضونها في الهيكل. فحُلم «غوديا» من لاغاش يذكّرنا بالنصوص التوراتية التي فيها يتدخّل الله ليقرّر أو يوجّه بناء معبد. أبصر «غوديا» خلال رؤية ليلية، إلهه «نغرسو» يكشف له الصورة الكاملة عن البيت الذي يرغب فيه. خاف الملك التقيّ وكاد لا يفهم لو لم تشرح له إلاهته المفصّلة الرؤية، مما يذكّرنا بسليمان وزكريا ودانيال.

ويقدّم لنا سفر العدد مع خبر بلعام نموذجًا آخر من العرّاقين في بلاد الرافدين[٤]. يستسلم «بارو» إلى العرّافة (عد ٢٢ - ٢٤): إنّه شخص رسمي نبحث عنه في البعيد، فيأتي بسلطة الإله ويتكلّم باسمه خلال ليتورجيًا فخمة. تسير الليتورجيّا مسارها، أمّا هو فيعتزل هضبة جرداء (عد ٢٣ : ٣)، ليرى وحده ما يخبئ المستقبل (عد ٢٤ : ١): القرعة، انقسام بقع الزيت فوق الماء، حركة دخان مبخرة: كل هذا علامة بالنسبة إليه. وقد

(٤) L. RAMLOT, *Prophétisme*, in Dictionnaire de la Bible, Supplément VIII (1970 - 1971), col. 904 - 908; R. LARGEMENT, *Les oracles de Biléam et la sémantique suméro - akkadienne*, Mémorial... Ecole Orientale de l'Institut Catholique de Paris, 1967, pp. 37 - 50.

يمارس العرّاف تفسير الأحلام، أو يكون من هؤلاء الذين يُخطفون بعد أن يملأهم الإله بحضوره.

أشار حزقيال وأشعيا إلى بعض تقنيات العرافة المستعملة في بلاد الرافدين: هزّ ملك بابل السهام ورماها، ليجد معنى خاصاً في موقع كل سهم منها. ويستعمل العرّاف الترافيم (حجر عبادي) أو يتفحّص كبد الحيوان (حز ٢١ : ٢٦). أو هو يراقب النجوم ولا سيّما القمر (أش ٤٧ : ١٢ – ١٤).

ونكتشف في محفوظات ماري(٥) واحدًا من الرؤاة لا يلجأ إلى تقنيات العرافة، بل يدرك في الانخطاف أو الحلم كلام الإله «هدد» فينقله إلى الملك. والكلام الذي نقدّمه قريب ممّا قاله ناتان لداود (٢ صم ٧).

«لقد تكلّم هدد بهذا الكلام النبوي: ألست هدد رب كلاسو؟ أنا رفعته على ركبتي وأعدته إلى عرش بيت أبيه. وحين أعدته إلى عرش بيت أبيه أعطيته مقامًا. والآن، كما أعدته إلى عرش بيت أبيه أستطيع أن أستعيد ميراثه (نحلا توم) من يده. إن لم يسلم أمره، فأنا سيّد العرش والأرض والمدينة، وما أعطيته أقدر أن أنتزعه. أمّا إذا أتمّ رغبتي، فسأعطيه عروشًا فوق عروش، وبيوتًا فوق بيوت، ومناطق فوق مناطق، ومدنًا فوق مدن، سأعطيه البلاد من الشرق إلى الغرب».

وهذا نصّ آخر يورد وحيًا بواسطة حلم؛ وإنّنا نجد فيه المواضيع التي تملأ نبوءة ناتان لداود:

«قل لسيّدي هذا: هكذا تكلّم اتور اسدو خادمك. يوم حملت لويحتي لسيّدي ملك داغان، وصل إلى هنا رجل من سكّا وقال لي الكلمات التالية: «حلمت حلمًا نويت فيه أن أتوجّه مع رئيسي من مقاطعة سفرتيم، المقاطعة العليا إلى ماري. رأيت نفسي داخلاً إلى طرقة. وحين دخلت توغّلت في هيكل داغان وسجدت أمام داغان. وحين كنت ساجدًا، كلمني داغان بهذه الأقوال: هل شيوخ بنيامين ورجالهم على وفاق مع رجال زيمرليم الصاعدين؟ أجبت: ليسوا على وفاق. وحين خرجت قال لي هذا الكلام: لماذا لا يأتي رسل زيمرليم دومًا أمامي ليعرضوا بالتفصيل قضيّتهم؟ لو قاموا بهذا العمل منذ أيّام عديدة لأسلمت إلى أيدي زيمرليم شيوخ بنيامين. والآن فاذهب، ها أنا أرسلك لتكلّم زيمرليم بهذه الأقوال: أرسل إليّ رسلك وأعرض أمامي قضيّتك بالتفصيل. حينئذ أجلب شيوخ بنيامين بصنّارة الصيادين وأضعهم بتصرّفك». هذا ما رآه ذلك الرجل في حلمه فرواه لي. والآن أرسل بالبريد رسولاً إلى سيّدي فليعرض ليتفحّص سيّدي هذا الحلم. وإذا رغب سيّدي في عرض قضيّته بالتفصيل

(٥) مدينة قديمة تقع على الشاطئ الشمالي لنهر الفرات واحتوت نصوصاً بابلية ولا سيّما نصوص حمورابي، اكتشفت في تلّ الحريري سنة ١٩٣٣.

أمام داغان، فلينطلق رسل سيّدي بطريقة منتظمة إلى داغان. والرجل الذي روى لي هذا الحلم سيقدّم ضحية لداغان[٦]».

إذاً، تحتلّ العرافة في هذه البلاد مركزًا هامًّا. فانتخابُ ملك أو تثبيته، وبناءُ هيكل أو ترميمه، وحفر قناة أو تدشين سور، والانطلاق إلى الحرب أو اختيار الطريق، كل هذه المحاولات ترتبط بأقوال وأحلام ونبوءات. ولكن ما هي القيمة الحقيقية لهذه الحركات والأعمال المعقّدة؟ نحن هنا أمام ثلاثة مجالات متقاربة لا نستطيع أن نميّز بينها: مجال الديانة، مجال السحر، ومجال التنجيم.

ونجد في ماري نظرة إلى النبوءة تذكّرنا بالمحيط التوراتي: النبوءة هي رسالة من الإله ينقلها النبي والمرسل الإلهي، بعد أن يتقبّلها خلال شعائر العبادة أو في انخطاف أو بحضور الإله. وتتوجّه النبوءة حصرًا إلى الملك، فترسل إليه تهديدات أو تبشّره بخلاص مشروط. وها نحن نقدّم نصّين يعودان إلى القرن السابع ق م، النصّ الأوّل هو نبوءة لأسرحدون:

«سيتغلب أسرحدون على الجميريين والحرحاريين. أسلّم الجميريين بين يديك وأضع النار في أرض البيي. سيعطيه أشور الإله أربعة أقطار الأرض. يقوم من بيته وينمي بيته! لن يكون ملك مثله فيشعّ كالشمس الشارقة (وهذا هو قول الخير الذي وضع أمام بال – ساسوري من أمام الآلهة). وها إنّ الحرحاريين يثبون عليك، يهاجمونك، ينقضّون عليك! وأنت تفتح فمك وتقول: الرحمة، أيّها الإله أشور: سمعت صراخك ومن باب السماء أخزيتهم. وفي اللهيب أحرقتهم. ستحتلّ قلاعهم. أجعلهم يهربون من أمامك إلى الجبال: أمطر عليهم حجارة الحصائب (أي البرد) أحطّم أعداءك وأملأ النهر بدمائهم، ليروا وليرتموا على الأرض. أنا أشور، كسيّد الآلهة، أقلبهم. هذا هو القول الخيّر الذي وُجد أمام التمثال. حملوا لويحة إرادات الإله أشور أمام الملك. وضعوا عليها الزيت الطيّب، وذبحوا عليها الذبائح، وعطّروها بالعطور، وقرأوها أمام الملك»[٧].

والنصّ الثاني هو رسالة من هدد سوم أوشور إلى أشور بانيبال:

«إلى الملك أخي، من خادمك هدد سوم أوشور.. تلفّظ أشور باسم الملك سيّدي ليكون ملكًا على بلدان أشور. فالإلهان شمش وهدد، عبر نبوءة حقيقية، قدّما للملك سيّدي ممارسة الملك على البلدان، وحكمًا صالحًا، وأيّام عدالة، وسنوات حق، وأمطارًا غزيرة وفياضانات قوية، وأسعارًا متهاودة للحاجات. الآلهة هم خيّرون. مخافة الآلهة عظيمة. والهياكل مملوءة بالمتعبّدين. قام الآلهة الكبار في السماء والأرض في أيّام سيّدي الملك. تنشّط الشيوخ، أنشد الأولاد، وابتهجت النساء

(٦) CF. *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale,* 1948, n. 3,4.

(٧) Ch. JEAN, *La littérature des Babyloniens et des Assyriens,* Paris 1924, pp. 220 ss.

والصبايا فرحًا. وجدت النساء أزواجًا لهنّ، وسارت الولادة على أكمل وجه. ولد الصبيان والبنات، ونجح توالد كل الكائنات. والذي حكمت عليه خطاياه بالموت قد جعله الملك سيّدنا يحيا. والذين كانوا محبوسين منذ سنوات طويلة قد حرّرتهم. والذين كانوا مرضى منذ أيّام عديدة قد شفيتهم. الجياع شبعوا، والضعاف صاروا سمانًا، والعراة اكتسوا لباسًا»[٨].

٣ - في أرض كنعان

حين أقام العبرانيون في كنعان (فلسطين اليوم)، اتّصلوا بنظم الديانة المحليّة ولا سيّما بعالم النبوءة الذي تنوّعت وجوهه. ونذكر هنا نموذجين من هذه النبوءات، يرينا النصّ الأوّل منها ملك حماة وهو يسأل الأنبياء الذين يحيطون به عن أحداث خطيرة:

«هذا نصب وضعه ذاكر (زكر)، ملك حماة ولوعاش (العش) لإلهه (إلووان). أنا ذاكر ملك حماة ولوعاش. كنت رجلاً متواضعًا فجاء بعل شمين (سيّد السماوات) إلى عوني، فوقف بجانبي (معي)، وأقامني بعل شمين ملكًا على حزرك. وجمع بنهدد بن حزائيل، ملك أرام، عليّ سبعة من مجموعة عشرة ملوك: بن هدد وجيشه، بن غوش (جش) وجيشه، ملك قوة وجيشه، ملك عمقو (عمق) وجيشه، ملك جرجم وجيشه، ملك شمّال وجيشه، ملك مليز (ملز) وجيشه. هؤلاء هم الملوك الذين جمعهم بنهدد عليّ. كانوا سبعة ملوك مع جيوشهم. وحاصر كل هؤلاء الملوك حزرك ورفعوا سورًا أعلى من سور حزرك وحفروا خندقًا أعمق من خندقها. فرفعت يدي إلى بعل شمين فاستجابني. وكلّمني بعل شمين بواسطة الرؤاة[٩]، وبواسطة العرّافين[١٠] فقال لي: لا تخف. أنا جعلتك ملكًا، وأنا اقف بجانبك (معك) وأخلّصك من كل هؤلاء الملوك الذين يحاصرونك. وقال لي بعل شمين: أجل، كل هؤلاء الملوك الذين يحاصرونك سأردّهم إلى الوراء، وهذا السور الذي بنوه سأدمره، وهذا الخندق...»[١١].

وها هو آمون يروي ما شاهده خلال سفرته إلى جبيل (بيبلوس). إنّه مشهد انخطاف نبويّ على مثال ما عرفه العالم الفينيقي. كان تاجرًا مصريًا، جاء إلى جبيل ليأخذ خشب الأرز لعبادة إلهه، فاستقبله ملكها استقبالاً سيئًا وردّه خائبًا. يقول:

«إذ كان الملك يقدّم الذبائح لآلهته، أمسك الإله بأحد الشبّان النبلاء، فأصيب بالاختلاجات. قال: هاتوا (تمثال) الإله إلى هنا. ادعوا رسول أمون الذي يحمله... أطلقه، أرسله. وإذ كان الشاب

---

(٨) نشير إلى أنّ كلمة أشور تعني المدينة أشور والإله أشور وشعب أشور. أما أشورية فتدلّ على البلاد التي حكمها الأشوريّون.

(٩) في الآرامية: حُزين. والحازي في العربية هو الذي ينظر في الأعضاء ويتكهّن.

(١٠) في الآرامية: عددن. راجع في العربية: عد، ومعناه حسب وظنّ. والعداد هو مسّ من الجنون.

(١١) علي أبو عسّاف **الآراميون**، دار أماني، طرطوس ١٩٨٨، ص ١٢٩ - ١٣٢.

في اختلاجاته، وجدت في تلك الليلة سفينة تبحر إلى مصر وحمّلت فيها كل مالي وانتظرت الظلام قائلاً: حين يحلّ الظلام سأنقل إلهي فلا تراه عين. أمّا سيّد المرفأ فقال لي: طلب منك الملك أن تبقى إلى الغد. فقلت له: ألست ذلك الذي كان يقول لي كل يوم: اترك مرفأي؟ أدار لي ظهره وذهب إلى الأمير، فأرسل الأمير يقول لربّان السفينة: يقول لك الأمير بأن تبقى إلى غد. وعند الصباح، أرسل فأخذني إلى فوق حيث كانت الذبيحة تقدّم أمام القصر الذي يقيم فيه بجانب البحر».

يذكّرنا هذا الخبر ببعض المعطيات التوراتية: وصلت الرسالة إلى العرّاف بشكل لم يكن ينتظره، وذلك خلال احتفال عبادي. ولكنّنا، مع هذا، لا نعرف الشيء الكثير عن «الأنبياء» في العالم السامي الغربي. فتعطينا التوراة بعض المعلومات في مشهد جبل الكرمل مثلاً (١ مل ١٨: ١٣، ٢٠). كما أنّ نصب ذاكر المعاصر لأليشاع النبي يفيدنا أنّ الملوك كانوا يسألون الآلهة بواسطة الأنبياء. كل هذا يساعدنا على إدراك المناخ العبادي الذي ولدت فيه الحركة النبوية.

ب - الأنبياء في التوراة

إنّ الأشخاص الأوّلين الذين تنسب إليهم النصوص لقب «نبي» ليسوا الشهود الأوّلين للموهبة النبوية في أرض إسرائيل. فلا بدّ، إذاً، من الرجوع إلى أبعد من التلميحات الواضحة لنستشف أوّل بروز لهذه الموهبة عند العبرانيين. وإنّ دراسة اشتقاق الكلمات تعطينا بعض المعلومات المحدودة.

فقد جاء في سفر صموئيل: «وكان فيما سبق، إذا أراد الرجل في إسرائيل أن يذهب ليسأل الله يقول: هلّم نذهب إلى الرائي، لأنّ الذي يُقال له اليوم النبي كان يُقال له من قبل راء» (١ صم ٩: ٩). فالرائي هو أوّل شاهد للتيّار النبويّ. وقصّة أُتُن شاول تدلّنا على ما كان الناس ينتظرون من الرائي: يسألونه عن صعوبات الحياة اليومية، فيساعدهم على تجاوزها، لأنّه وهب له أن يرى الخفايا. وسُمّي جاد النبي «الرائي»، «رائي الملك» «رائي داود» (٢ صم ٢٤: ١١). هل نحن قريبون من «بارو» الذي عرفته بلاد الرافدين، أو المنخطف الذي كان أمام داغان إله ماري؟ فيكون جاد هو الاختصاصي بالرؤى والمرتبط بخدمة الملك. ولكنّ رائيًا آخر، هو صموئيل، كان في خدمة الملك، وشاول الشاب الباحث عن أُتنه.

وفي أيّام الأنبياء، ظهر الرائي (حوزي في العبرية) والحالم (تث ١٣: ٢)، مع ما في هذه الكلمات من نظرة إحتقار. قال أمصيا لعاموس، وفي كلامه الكثير من الازدراء: «أيّها

الرائي، انطلق إلى أرض يهوذا وكل هناك خبزك وتنبأ هناك» (عا ٧ : ١٢). أي اذهب إلى هناك لتعتاش من مهنة التنبّؤ. وقال ميخا: «يخزى الراؤون ويخجل العرّافون» (مي ٣ : ٧). وقال أشعيا «أغرقكم الرب في سُبات عميق وأغمض عيون الأنبياء ووضع حجابًا على رؤوس الرائين» (أش ٢٩ : ١٠). أجل، لقد حلّ اسم النبي محلّ كل هذه التسميات.

هناك تفسيرات لغوية لأصل كلمة «نبي» لا مجال لتعدادها. وإنّما يُفهم منها أنّ النبيّ هو ذلك الذي يتكلّم بحماس وبتأثير قوّة علوية، فيعلن أمورًا لا يدركها سائر البشر؛ أو ذلك الذي يجعله الله يتكلّم. فهو المنادي والمعلن باسم الله أي إنّه «حامل الكلمة» (نح ٦ : ٧؛ خر ٤ : ١٧؛ ٧ : ١). فكلمة «رائي» لا توازي كلمة «نبي»، والانتقال من لفظة إلى لفظة يدلّ على تحوّل في الواقع.

ثمّ إنّ كلمة نبي لم تستعمل بطريقة ثابتة؛ فقد وردت مرارًا في أسفار صموئيل والملوك، وكادت تكون مجهولة في أسفار الأنبياء بالمعنى الحصري. وبعضهم قد استعملها لكي ينسبها إلى أشخاص لا يكنّ لهم كل الاحترام. إنّه لقب ينفر منه هوشع وإرميا كل النفور: «يتعثّر النبي كالكاهن» (هو ٤ : ٥)؛ «النبي غبيّ والرجل المُلهَم مجنون» (هو ٩ : ٧)؛ «حتّى النبي والكاهن... لا يفهمان شيئًا» (إر ١٤ : ١٨). أمّا عاموس فيتهرّب من هذا الأسم: «أنا لست نبيًّا ولا ابن نبي... أخذني الرب وقال لي: انطلق وتنبّأ لشعبي» (عا ٧ : ١٤). ولكنّ هذه التحفّظات قد زالت مع الزمن، وهذا ما نعرفه في درسنا تاريخ عالم الأنبياء في الكتاب المقدّس.

١ – جذور عالم النبوءة في الكتاب المقدّس

إنّ النبوءة التي مارسها أبطال التوراة تذكّرنا بما كان عليه أهل بلاد الرافدين. ولا غرابة في ذلك، فالعبرانيون أقاموا في «عبر النهر»، وقادوا قطعانهم على حدود المدن الأكادية. ولمّا انتقلوا إلى كنعان خلال الألف الثاني، اكتشفوا حضارة متأثّرة بالعالم الأكادي. وهكذا تعرّفوا إلى الوسيط الذي جُعل بين الله والجماعة أو بين الله والرئيس، والذي عرفه الناس منذ قديم الزمان بين دجلة والفرات، وتعلّموا التقنية الأولى للعرافة والانخطاف وتفسير الأحلام. وحين أقاموا في مصر، اتصلوا بحضارة نمت على يد الكهنة والكتبة، ومنها التعبير عن ظروف سياسية ودينية. وتأثّر بنو إسرائيل، أكثر ما تأثروا، بأنبياء كنعان الذين عاشوا معهم.

كل هذا يدلّ على أنّ الأشكال النبوية جاءت من خارج أرض العبرانيين، كما أنّ اسم النبي الذي فرض نفسه شيئًا فشيئًا، لم يولد في أرض إسرائيل، وكذلك التحفّظات تجاه هذه الأشكال النبوية الجديدة، كما حدث لشاول (١ صم ١٠ : ٩ – ١٣؛ ١٩ : ٢٠ – ٢٤). هناك تمييز بين الاهتياج والارتعاد من جهة، والنبوءة من جهة أخرى. أمّا الخبر الذي يروى عن أنّ الرب «أخذ من الروح الذي على موسى وأحلّه على الرجال السبعين... فتنبّأوا» (عد ١١ – ٢٥)، فهو يدلّ على أنّ الأنبياء المنخطفين هم أناس يشعلهم روح موسى نفسه[١٢].

٢ – جماعات الأنبياء

وظهرت في فلسطين، في القرن الحادي عشر، «أشكال» رهبانية. اجتاز الشعب عصرًا من الأزمات، منها تصارع بين القبائل، وخطر الفلسطيين[١٣]. فجسّد قوّاد الأنبياء المقاومة لكل ما يفتّت الأمّة ويقطعها من أصولها (١ صم ٩ – ١٠). أقاموا جماعات قرب معابد الرب وتنظّموا تنظيمًا بدائيًا مع رئيس عليهم (١ صم ١٩ : ٢٠)، ولعبوا دورًا عباديًا. وكان يقوم انخطاف هؤلاء الأنبياء بشعور قويّ وغريب لا يقاوم، فيبرز في اهتياج شبيه باهتياج رجل مجنون، يمشي وكأنّه يرقص، يميل ذات اليمين وذات اليسار، يغنّي ويهتف ويصرخ، ويقوم بحركات لا نظام فيها، كما يحدث له أن يتعرّى كما فعل شاول (١ صم ١٩ : ٢٤). وكانت الموسيقى الإيقاعية تهيّئ الدرب لهذا الانخطاف الذي يُنسب إلى هجمة من هجمات روح الرب. وكانت الظاهرة تنتقل كالعدوى (١ صم ١٠ : ٥ – ٦).

ويشابه هذا النظام، في عدّة وجهات، نظام الجمعيات الفينيقية والكنعانية التي تُحدّثنا عنها النصوصُ التوراتية (١ مل ١٨) وغيرها. ولكنّ هذا هو الوجه الخارجيّ فقط. فلا ننسى أنّ الأنبياء سيتعلّقون بيهوه (الرب)، وهم يحاربون التيّار الكنعاني بتجاوزاته. وهم يمثّلون مثل النذراء (جمع نذير: عا ٢ : ١١) والريكابيين (١ : ٣٥) قوّة تحافظ على إيمان يهوه وتقوم بالدعاية له.

---

(١٢) L. MONLOUBU, *Prophète qui es - tu?* Paris, 1968, pp. 50 – 51.

(١٣) نميّز بين الفلسطينيين سكّان فلسطين الحالية بحدودها، وبين الفلسطيين الذين كانوا شعبًا جاء من جزيرة كريت وسائر الجزر اليونانية وأقام على ساحل فلسطين أو أرض كنعان، في خمس مدن هي: جت وعقرون وغزّة وأشقلون وأشدود.

وتطوّرت هذه المؤسّسة بطريقة معقّدة، فلم يرتبط بها نبيّ من الأنبياء. وابتعد عاموس عن هذه المجموعات (٧: ١٣)، مع أنّه دافع عن شهادتهم (٢: ١٢). وهناك أنبياء، مثل جاد (١ صم ٢٢: ٥؛ ٢٨: ٢٤) وناتان (٢ صم ٧: ١٢؛ ١ مل ١: ٢) رفضوا أن يدخلوا في هذا التيار «الانخطافي»، فلعبوا دورًا سياسيًا كالذي لعبه الأنبياء في كتاب الملوك وأنبياء حماة وماري. ولكن، بجانب هؤلاء، برزت شخصيّة هامّة هي صموئيل.

٣ - من صموئيل الى عاموس

يحدّثنا التاريخ[١٤] عن صموئيل الذي كان حارس المعبد وإمام الاحتفالات العبادية، كما كان مستشار الشعب وقاضيه. ولكنّ التقليد الكتابي رأى فيه بصورة خاصّة، الرائي والنبيّ. ولا شكّ في أنّه كان على علاقة مع جماعات الأنبياء (١ صم ١٩: ٢ - ٢٤) فدافع مثلهم عن نقاء ديانة يهوه.

وفي أيّام سليمان، تنظّمت «معارضة» نبويّة مع أحيّا الشيلوني الذي هيّأ الطريق لانفصال المملكتين سنة ٩٣١ ق م (١ مل ١١: ٢٩ - ٣٩). وتعدّدت تدخّلات هؤلاء المعارضين فكان عملهم جذريًا في الشمال بصورة خاصّة. ولكنّ الإلهام كان هو هو في مملكة الشمال كما في مملكة الجنوب. لقد أراد الأنبياء أن يحافظوا على القيم القديمة التي عرفتها الأزمنة السابقة للملكية وهي: المساواة والعدالة اللتان هدّدتها الحضارة الملكية، والسلام الذي دمّره الانقسام، وبساطة الطقوس والوحدة الدينية. فندّد أحيّا بيبت يربعام، لأنّه قام بتجديد على مستوى شعائر العبادة (١ مل ١٤: ١ - ١٩). أمّا شمعيا فمنع رحبعام من استعادة الشمال (١ مل ١٢: ٢١ - ٢٤)؛ لاحظ الانقسام ونصح المملكتين بأن تكون بينها علاقات أخويّة. وفي أيّام يربعام أيضاً، يلعن نبي مُغفل مذبح بيت إيل (١ مل ١٣: ١١ - ٣٢). وفي الشمال يعلن ياهو بن حناني نهاية بعشا بن أحيّا الذي اغتصب الملك (١ مل ١٦: ١ - ٤، ٧ - ١٣).

وكان مجيء سلالة عمري (٨٨٥ - ٨٤١) حدثًا مهمًّا جدًّا في تاريخ الحركة النبوية. نلاحظ في هذه الحقبة الكبيرة تدخّلات عديدة ذات بُعد ديني ووطني (١ مل ٢٠: ١٣:

(١٤) L. MONLOUBU, *La vocation de Samuel*, in Assemblée du Seigneur, n. 33, pp. 40 – 45.

ي). ويبدو تدخّل ميخا بن يملة بعيدًا عن التقليد والأعراف المقررة (١ مل ٢٢). وتزدهر جماعات «أبناء الأنبياء» الذين أقاموا في بيت إيل وأريحا والجلجال وعاشوا حياة مشتركة تتميّز بالفقر (٢ مل ١ – ٢٦). وهكذا كانوا المدافعين الشجعان عن اليهوية (ديانة يهوه) ضدّ البعلية (ديانة بعل) التي دخلت بواسطة السياسة. وبرز إيليا المدافع الأوّل عن يهوه، فضمّ قضيّته إلى قضيّة هذه المجموعات (١ مل ١٨ – ٢١؛ ٢ مل ١). واختلط أليشاع بهم واستفاد منهم. ولكن لم يخرج إيليا ولا أليشاع من محيط «أبناء الأنبياء»: لقد جاء إيليا من شرق الأردنّ وهو الذي ذهب يبحث عن أليشاع (١ مل ١٩:١٩ – ٢١).

قامت دعوة إيليا بالتأكيد على يهوية أخلاقية ومحصورة بعبادة الله على ما فعل الآباء أمام خطر ديانة تمجّد الطبيعة وإله صور ملقارت. فنادى إيليا الشعب من أجل نهضة دينية، واستلهم دعوته من اختبار البرّية كما عاشه موسى من قبله (١ مل ١٩:١ – ١٨). أمّا مطالباته من أجل النظام الاجتماعي في قصّة نابوت (١ مل ٢١) وتدخّلاته من أجل النظام السياسي ضد آحاب وإيزابيل، وتهديداته للشعب، فترجع إلى أمانته للرب. هذا الشخص الذي عاش منعزلاً (١ مل ١٩:١٠) كان محطّة فريدة في تاريخ شعب إسرائيل بل من أكبر المحطّات بعد عهد موسى. وقد تمّم عملَه تلميذُه أليشاع الذي تعاون مع الريكابيين من أجل ياهو الذي أنهى سلالة بني عمري (٢ مل ١٠).

ج – أنبياء وأنبياء

يبدو عالم الأنبياء رافضاً لأيّ تنظيم محدّد. هو ظاهرة ثابت، ولكنّه لا يمتلك السمات نفسها ولا يقيم النظم عينها. فهناك أنبياء في محيط الملك. يكثر عددهم أو يقلّ. يوجّهونه من أجل القرارات التي يتّخذها (١ مل ٢٢). وفي المعبد، نجد أنبياء يهتفون للملك في يوم تتويجه (نح ٦:٧)، ويتلفّظون بأقوال نبويّة تعنيه (مز ٢؛ تك ٤٩:٨ – ١٢). وهناك أنبياء يكرزون في الشعب (إر ٢٨). ويشكّل هؤلاء الناس جماعة معترفًا بها (إر ١٨:١٨)، مع أنّ موقف السلطة يبقى متبدّلاً: يحذّرهم الملك ومَن حوله من موظّفين وكهنة (إر ٢:٢٦)، أو يضايقهم ويلاحقهم (عا ٢:١٢)، أو يقتلهم (١ مل ١٨:١٣) لأنّهم يفضحون أعماله (١ مل ٢٠:٣٥ – ٤٢). ولكنّ بعضهم يماشي التقليد والأعراف (١ مل ٢٢)، فينتقدهم المؤمنون ويسمّونهم «أنبياء سلام» ويندّدون بهم لأنّهم يقبضون المال من

الملك ويَعِدونه بالنجاح والسعادة والسلام (١ مل ٢٢ : ١ – ٢٨؛ مي ٣ : ٥؛ إر ٦ : ١٣ ي؛ ١٤ : ١٤ ي؛ ٢٨ : ٩؛ ٢٩ : ١١؛ حز ١٣ : ١٠ – ١١). أمّا زكريا فينتظر زوال الأنبياء فيقول بلسان الرب: «وأزيل الأنبياء» (زك ١٣ : ٢).

لا نستطيع أن نحكم على هؤلاء الأشخاص انطلاقًا من تلميحات ساخرة أو أحكام قاسية. فهذه الأقوال تدلّ على النقائص في هذا التيّار النبوي، ولكنّها تبقى جزئيّة. فشعب إسرائيل لم يعتبر كلّ أنبيائه كذبة، ولكنّه حاول أن يحدّد القواعد التي تساعده على تمييز الأرواح. قال إرميا: «أمّا النبي الذي تنبّأ بالسلام، فعندما يتمّ كلام النبي يعرف أنّ ذلك النبي أرسله الرب حقًّا» (٢٨ : ٩؛ تث ١٣ : ١ – ٦؛ ١٨ : ١٥ – ٢٢).

أمّا الأنبياء الحقيقيون فلم يرفضوا كل نظام أو مؤسّسة. لا شكّ في أنّهم لا يمثّلون وظيفة مثل سائر الوظائف، ولكنّهم يدخلون في مجموعة معروفة. قيل إنّ إيليا عاش وحيدًا (١ مل ١٩ : ١٤). ولكن هل نسينا «أبناء الأنبياء» العديدين الذين يرافقونه (٢ مل ١)، كما يرافقون تلميذه أليشاع؛ وكان لأشعيا تلاميذ (أش ٨ : ١٦)، ولإرميا معاون يكتب له في السفر كل كلام الرب (إر ٣٦ : ٤)، وعلاقات عديدة مع رجال المدينة. ثمّ إنّ تدوين أسفار الأنبياء يدلّ على حضور تلاميذ يتلقّون أقوالهم ويعملون على نشرها. ثمّ إنّ القرابة التعليمية بين هؤلاء الوعّاظ وسابقيهم (اشعيا وعاموس، إرميا وهوشع) تدلّنا على تأثير هذه النصوص التي ظلّت شبه مخفيّة بالنسبة إلى الأرشيف الملكي. وإنّ إرميا (٧ : ١٣ – ٢٥) وحزقيال (٣٨ : ١٧) وزكريّا (٧ : ٧) وغيرهم يرجعون بصورة واضحة الى سابقيهم، ويحاولون أن يكونوا امتدادًا لهم. وهكذا يكون التواصل النبويّ واقعًا وحقيقة. فنبّي التوراة يعرف أنّه مرتبط بالماضي الى حدّ صار به التيّار الجلياني مع دانيال قراءة ثانية لنبوءات قديمة.

وموضوع التواصل يلفت انتباهنا، لأنّه يتيح لنا أن نلقي الضوء على تفكير النبي في التوراة. فما يميّز كرازة «الأنبياء الكذبة» هو أنّهم يتنبأون من عندهم لا من عند الله (إر ٢٣ : ١٦؛ حز ١٣ : ٢). فإن كان الأنبياء الكذبة يتكلّمون بما رأت قلوبهم لا بما يخرج من فم الرب، فهذا يعني أنّهم لا يدركون التوجيه الصحيح للمخطّط الإلهي. أمّا النبي الحقيقي، فيعرف أنّه يدخل في تاريخ مقدّس: ينطلق ممّا يوحيه له الماضي، فيصدر حكمًا على الحاضر ويشير إلى المستقبل. وهكذا يبتعد عن الأفكار الاعتباطية والمتقلّبة، وعن الموظّفين الذين لا يجرؤون أن يخرجوا عن الخطّ المرسوم، وعن العظماء الذين يمالقون.

وهكذا نفهم العلاقة العميقة بين النبيّ الحقيقي والتاريخ، كما نفهم تلميحاته إلى كتابات الذين سبقوه. والأمر واضح بالنسبة إلى إيليا الذي عاد إلى ينابيع التقليد اليهوي وإيمانه بعد أن وعى جحود شعبه وأحسّ بملاحقة تبّاع البعل له.

وفي النهاية، من هم هؤلاء الأنبياء؟ هم الذين «يعكّرون» حياة شعب إسرائيل بالتوجيه الهادئ حينًا، وبالتهديد والوعيد أحيانًا أخرى، هم القوّاد الروحيّون للمملكة، هم المساندون للعهد، هم شهود المستقبل. إنّهم رجال الكلمة ورجال الروح (هو ٩: ٧). يتأمّلون في أحداث عصرهم، فيكتشفون في مسيرة تاريخ مضطرب آثار الله الذي يكشف عن نفسه. حينئذ يصبحون أصدقاءه الحميمين ورسله، فيرذلون كل ما يجعل كلمتهم نسبيّة، ويرفضون كل المحاولات البشرية والعسكرية والسياسية التي تخفّف من تسامي تدخّلاتهم وتضعف الطابع الحصري لدعوتهم.

إذا كنّا لا نقدر أن نفهم الظاهرة النبويّة فهمًا كاملاً إن لم نقابلها بالكرازة الكهنوتية والبحث الحكمي، إلا أنّ هذه الظاهرة تشكّل قطعة هامّة في بناء التوراة. نحن مع النبوءة في قلب الكتاب المقدّس. كل هذا يدفعنا إلى الحديث عن أهمّية التيّار النبوي.

II – أهمّية التيّار النبويّ

كلّ المفكّرين، حتى غير المؤمنين منهم، أبدوا دهشتهم لما حمله الأنبياء من غنى إلى إرث البشرية. فقال المفكّر الفرنسي رينان: «خدَمت اليونان العقل، وأنمت رومة الحقوق والقوانين، وأوصلت أورشليم إلى الناس الضمير والعدالة». وضمّ ماركس الأنبياء إلى العالم الاشتراكي، كما جعلهم فلاسفة «الأنوار» في القرن الثامن عشر، من العاملين على تطوّر البشرية.

علينا أن نتخطّى هذه النظرات ونفسّر كرازة الأنبياء على ضوء سمة أوّلانية وهي: «هكذا تكلّم الله». يردّد الأنبياء هذه الكلمة في كل وقت، فيدلّون على منبع إلهامهم. إنّهم يقدّمون نظرة إله إبراهيم وإسرائيل. وحين يتدخّلون في النطاق اليومي وكل ما يخصّ الله في نظرهم، سواء في المجال السياسي أم الاجتماعي، أو على مستوى الستراتيجية أو اللباس (أش ٣: ١٦ – ٢٤؛ ٢٢: ٨ – ١١)، فهم لا يتصرّفون كأنّهم تقنيّون[١٥]. إنّهم

---

(١٥) R. MARTIN - ACHARD, *Isaïe et Jérémie face aux problèmes politiques*, in Revue

متيقّنون من أنّ المسائل التي تطرح في كل مناحي الحياة لا تُحلّ بمعزل عن مخطّط الله (عا ٣ : ٧) ومجلسه (أش ١٩ : ١٢). هذا هو الضوء الذي نعود اليه لنتعرّف إلى قيمة الأنبياء الحقيقية.

أ - الوجهة الدينيّة

١ - مكانة الأنبياء في الوحي

موقع الأنبياء هو في قلب العهد القديم. إنّهم يواصلون تقليدًا ورثوه ويؤمّنون بقاءه ونمّوه بين القرن التاسع والقرن الرابع ق م، ليوصلوه غنيًّا إلى العالم اليهودي. إنّهم يحيون من معطى أساسي تثبّت في الزمن الموسوي، وهو التوحيد على مستوى الإيمان والأخلاق. وهم يعرفون كيف يفيدون من هذا الوحي الأولاني بأمانة خارقة. إنّهم يعيشون منه، أوّلاً، لأنّهم روحانيون صوفيون ذوو خبرة دينية عميقة، فتنطبع ديانتهم بطابع الصدق والحرارة الذي يجعلها تشعّ أمام معاصريهم، بل أمام الأجيال كلّها.

أجل، إنّ هؤلاء المنادين بالإيمان بكلّ جرأة، وهؤلاء الأشخاص الروحيين المميّزين المقتنعين بأنّهم يتكلّمون باسم الله، ساروا برفقة التعليم الذي نقله الله بفمهم. إنّهم «يجسّدون» هذا التعليم فيما يعبّرون عنه. والتعاليم المتعاقبة التي هي، في الوقت عينه، عطيّة من الله واكتشاف من قبلهم، هي تعمّقات وتوجّهات، تتعمّق في الماضي وتتوجّه في المستقبل. وهذه التعاليم، التي نقرأها بتمهّل ونعيد قراءتها ونتأمّلها في تاريخ شعب إسرائيل المضطرب، تشكّل صعود الديانة الحقّة نحو الإيمان المسيحي.

كان الأنبياء شهودًا لمسيرة البشرية وقد عملوا على تهيئتها لقبول المسيح، كما ألقوا ضوءًا على مسيرة التوجيه الروحي وكشفوا مخطط الله في التاريخ وفسّروه. وهم، في عمق وجدانهم، ينقلون كلمة الله إلى الشعب. وعندما كان الشعب يرفض سماعهم، يهدّده الله بلسانهم بأنّه سيوقف عنهم النبوءة ويحرمهم من كلمته، وفي ذلك أكبر قصاص ينزله الله بشعبه المتمرّد عليه: «سأرسل الجوع على الأرض، لا الجوع إلى الخبز ولا العطش إلى الماء، بل إلى استماع كلمة الرب. فيمضون مترنّحين من بحر إلى بحر ومن الشمال إلى المشرق،

---

d'histoire et de philosophie religieuse, 1967, pp. 208 – 224.

ويطوفون في طلب كلمة الرب فلا يجدونها» (عا ٨: ١١ - ١٢)؛ «هذه هي الأمّة التي لم تسمع لصوت الرب... لقد ذهب عنهم الحقّ وانقطع عن أفواههم» (إر ٧: ٢٨).

٢ - الإسهام اللاهوتي

كان إسهام الأنبياء اللاهوتي عظيمًا جدًّا. معهم تعرّفنا، بصورة أوضح، إلى الله في وحدانيته وروحانيته وتساميه وقدرته وعدالته وصلاحه وقربه. أحاطوا بسرّ الخطيئة والنعمة، وحدّدوا طبيعة العقاب. نقلوا الشعب إلى المستوى الشخصاني، وانتظروا جماعة الخلاص؛ كأنّي بهم قد كتبوا مسبّقًا تاريخ الكنيسة. وعبر أخطاء عصرهم وعجزه، ساروا يتلمّسون الطريق إلى المسيح الذي هو نهاية التاريخ وكماله.

ما كانوا ثورويّين معجّلين في أن يقلبوا النظام القائم، بل دعوا إلى الأخلاق التي تنبع من الإيمان، وأبرزوا اهتمامهم بالفقراء، فدافعوا عنهم بحماس وانتظروا تبديل حالهم (عا ٩: ٩ ي؛ ٢ مل ٢٥: ١٢). راحوا إلى ينابيع العالم الخلقي، فبيّنوا أنّ الأخلاقيّة تنبع من القلب، بممارسة العدالة، وعيش الصداقة، والسير بتواضع مع الله. هذا هو المثال الذي نادى به ميخا (التواضع أمام الله)، وعاموس (عدالة الله)، وهوشع (حنان الله) وإرميا (تبديل القلب).

ولقد شهّر الأنبياء بالخطيئة. لا شكّ في أنّهم قدّموا لوحة سوداء عن معاصريهم، وهذا ما يفعله الوعّاظ في كل زمان، إلاّ أنهم بحثوا في العمق عمّا يُفسد علاقات الإنسان بالله. يقول إرميا في هذا السبيل: «هل يقدر الأسود أن يغيّر جلده والنمر رقطه؟ وأنتم هل تقدرون أن تصنعوا الخير وأنتم معتادون على الشر» (إر ١٣: ٢٣)؟ ولكنّ إرميا ومعه حزقيال انطلق من هذا الوعي ليكتشفا علاقات بين نعمة الله وتجديد الإنسان الخلقي: «وأُعطيهم قلبًا ليعرفوا أنّي أنا هو الرب، ويكونون لي شعبًا وأكون أنا لهم إلهًا، لأنّهم يرجعون إليّ بكل قلوبهم» (إر ٢٤: ٧)؛ «أُعطيكم قلبًا جديدًا وأجعل في أحشائكم روحًا جديدًا. أنزع من لحمكم قلب الحجر وأعطيكم قلبًا من لحم. وأجعل روحي في أحشائكم وأجعلكم تسلكون في فرائضي وتحفظون وصاياي وتعملون بها» (حز ٣٦: ٢٦). وهكذا نرى أنّ تفاؤل الأنبياء يتأسّس على عالم الله. آمنوا بانتصار العدالة والأخلاق في هذا العالم، لأنّ ذلك هو مخطّط الله، ولأنّ بمقدور الله أن يُنجح مخطّطه. ولهذا بدأوا يحقّقون هذا المثال في ذواتهم.

٣ - الأنبياء وشعائر العبادة

كان شعب إسرائيل يميل إلى نظرة آلية وشكلانية إلى الطقوس وشعائر العبادة، فصحّح الأنبياء هذه النظرة وأدخلوا الأخلاق إلى العبادة. لا نجد عندهم شجبًا مطلقًا لشعائر العبادة، كما رأى بعض المفكّرين الألمان الذين أفرغوا الكتاب المقدّس من محتواه الديني. بل نقرأ في ميخا: «ما يَطلب منك الرب هو أن تُجري الحكم وتحبّ الرحمة وتسير بتواضع مع إلهك» (مي ٦ : ٨). أمّا أقوال عاموس فهي أشدّ قساوة: «أبغضت أعيادكم ونبذتها ولم تطب لي احتفالاتكم. إذا أصعدتم لي محرقات وتقادم فلا أرتضي بها ولا أتطلّع إلى ذبائح السلامة. أبعدوا عنّي جلبة أناشيدكم فلا أسمع عزف قيثاراتكم، بل ليجرِ العدل كالمياه والصدق كنهر لا ينقطع» (عا ٥ : ٢١ - ٢٤).

فما قيمة الذبائح إذا غابت العدالة، وإذا ظلم الإنسان قريبه؟ قال إرميا بلسان الربّ: «أضيفوا محرقاتكم إلى ذبائحكم وكلوا لحمها. فإنّي لم أكلّم آباءكم ولم آمرهم يوم أخرجتهم من أرض مصر في شأن ذبيحة أو محرقة وإنّما أمرتهم قائلاً: اسمعوا لصوتي فأكون لكم إلهًا وتكونوا لي شعبًا» (إر ٧ : ٢١ - ٢٣). أجل، المهمّ ليس العمل الخارجي، بل القلب المحب. وما نفع أعمال خارجية لا ترافقها محبّة القلب والرحمة؟ قال الربّ بلسان نبيّه: «إنّما أريد الرحمة لا الذبيحة، ومعرفة الله أكثر من المحرقات» (هو ٦ : ٦).

ب - الوجهة الاجتماعيّة

عاد الأنبياء إلى عهد الخروج من مصر والوصايا العشر، وحنّوا إلى أيّام عاش فيها بنو إسرائيل حياة البداوة في الصحراء: «آخذها إلى البرّيّة وأخاطب قلبها» (هو ٢ : ٦١). وأظهروا اعتبارًا للأوساط المحافظة كالريكابيين. كل هذا جعل بعض الشرّاح يرون في الأنبياء المدافعين عن زمن مضى وراح، والمساندين العنيدين لنموذج حضارة انتهت دورتها. في الواقع، إنّ الأنبياء دخلوا في الحضارة الريفية والمدنية والملوكية؛ وهم إن عادوا إلى الماضي، فلأنّهم وجدوا فيه مثالاً عاشه مجتمع بسيط هو شعب إسرائيل في البداية.

إنّ الديانة هي التي دفعت الأنبياء لمعارضة معاصريهم في تصرّفهم الاجتماعي، وكان هدفهم بناء مجتمع بشري يليق بشعب الله. فالحقوق الأساسية للإنسان وجدت فيهم أكبر مدافع عنها: الحقّ بالأجرة العادلة، الحقّ بالملكية الخاصّة ولو صغيرة، الحقّ بتأسيس

تجمّع ذي بُعد إنساني، ونادوا بمثال المساواة والأخوّة. دعوا إلى الثورة، لا ثورة الدم والقتل والدمار، بل إلى ثورة داخلية تفعل في قلب المؤمن. كانوا عنيفين في كلامهم متحمّسين في وعظهم، ممّا يدلّ على أنّهم لم ييأسوا يومًا من الوصول إلى المخطّط الذي أمامهم.

ثمّ إنّهم مالوا بوجوههم إلى المستقبل، فانتظروا أن يحقّق الله هذا المجتمع الذي حلموا به. توكّلوا على الله وانتظروا منه أن يخلق في مجتمع الغد مناخًا إنسانيًا يستطيع أن يعيش فيه أبناء الله، حيث: «يسكن الذئب مع الحمل، ويربض النمر مع الجدي، ويُقاد العجل مع الشبل إلى المعلف وصبي صغير يقودهما. ترعى البقرة والدبّ ويربض أولادهما معًا، ويضع الفطيم يده في جحر الأرقم. لا يسيئون ولا يفسدون في كل جبل الله المقدّس، لأنّ معرفة الرب ستملأ البلاد كما تغمر المياه البحر» (أش ١١: ٦ – ٩).

وشدّدوا على التفاهم بين الشعوب رغم العداوة المتأصّلة فيهم: «في ذلك اليوم، تربط الطريق مصر بأشورية. فيذهب الأشوريون إلى مصر والمصريون إلى أشورية ويعبد الشعبان الله معًا. في ذلك اليوم تكون مصر وأشورية و إسرائيل علامة بركة يرسلها الله إلى العالم. ويبارك ربُ الأكوان العالَم فيقول: أبارك مصر شعبي، أبارك أشورية التي صنعتها بيدي، أبارك إسرائيل الذي هو حصّتي» (أش ١٩: ٢٣ – ٢٥)؛ «هذا ما قال رب الأكوان: الشيوخ والعجائز الذين كانوا يستندون كل واحد إلى عصاه بسبب عمره، سيعودون ويسكنون في ساحات أورشليم. ستمتلئ المدينة ببنين وبنات يلعبون في ساحاتها... إن عسرُ الأمر في عيون بقيّة إسرائيل أفيعسرُ في عينّي أيضاً» (زك ٨: ٤ – ٦)؟

ج – الوجهة السياسية

اهتمّ الأنبياء اهتمامًا كبيرًا بكل مشاكل شعبهم، فألقوا على الوضع السياسي نظرة متفحّصة في ضوء إيمانهم وعلاقتهم بالله. فجاءت تعاليمهم وردود الفعل عندهم مدهشة لدى سامعين لا يبالون بها. وفي جرأتهم طلبوا أن يسيطر الروح وحده على ما في الإنسان من استعداد للخدمة ومن اهتمام بالسلطة، ومن معنى للعدالة، من حاجة إلى النجاح.

ما هو موقف الأنبياء تجاه المسائل السياسية؟ لقد تعامل أليشاع مع دمشق، وأشعيا مع أشورية، وإرميا مع بابلونية، وتبدو كرازة عاموس امتدادًا لمهمّته في مملكة الشمال ونداء لتوحيد البلاد حول مملكة يهوذا.

إنّ طريق الخلاص الذي نَصح به الأنبياء باسم إلههم هو عالم مثالي. إنّهم يطلبون من الشعب أن يتّكلوا على الله القدير وأن يؤمنوا بتدخّلاته العجيبة. وهذا ما يشير إليه أشعيا الذي ينتقد كل حكمة بشرية وكل سياسة، ويعتبر أنّ المشاريع التي يعدّها البشر لا تثبت ولا تفيد. أمّا مخطّط الله فوحده يدوم إلى الأبد: عندما هدّدت دمشق والسامرة أورشليم، قال النبيّ: «إن كنتم لا تؤمنون فلن تأمنوا» (أش ٧: ٩) خطر الأعداء. ويطلب أيضاً من المدينة التي يحاصرها سنحاريب أن تنتظر الخلاص من الله لا من المواثيق والأموال والخيل والعجلات (أش ٣٨).

أجل، إنّ موقف أشعيا وكرازته مبنيّان على إيمان يبرّره عدم اهتمام بكل معونة بشرية. ولكن لا ننسى أيضاً واقعية الأنبياء: إنّهم يحكمون على التاريخ بالروح الذي ينيرهم، وحكمهم صائب. فإن طلبوا من الشعب هذا الموقف أو ذاك، فهم يعرفون أنّ هذا الموقف يتّفق مع نظرة الله إلى التاريخ من جهة، ويوافق مسيرة الأحداث من جهة ثانية. فقد تحلّى الملك أحاز بالصبر أمام سنحاريب فكان موقفه موفّقًا، وحين رفض نصائح النبي بدا وكأنّه فقد الحسّ السياسي.

لقد عرف هوشع تأثير العلاقات الدولية في ايمان الجماعة، كما عرف حزقيال كيف أنّ الخيارات السياسية تكشف لدى الملك وحاشيته ميولاً عميقة لا تخضع لله. كل هذا يبرّر سهر الأنبياء في عالم السياسة.

خاتمة: الأنبياء والمسيح

إنّ الأنبياء هيّأوا للمسيح شعبًا. فحياتهم وكرازتهم وتعليمهم ساعدت جماعة من اليهود ليكتشفوا في يسوع ذلك الذي انتظرته البشرية عامّة (أع ١٧: ٢٣) وشعب إسرائيل خاصّة (يو ١: ٤٥). ونحن لن نفهم المسيح إن قطعناه عن هذه السلسلة الطويلة من الشهود الذين سبقوه، ووعدوا الشعب بمجيئه، وبشّروا بالأزمنة المسيحانية، وتشوّقوا وشوّقوا الناس اليه، وتكلّموا عن الحبل البتولي به، وحدّدوا مكان مولده، ووصفوا آلامه وفداءه للبشر.

ثمّ إنّ يسوع تبنّى تصرفات واختار مواقف وقام بأعمال تدلّ على التواصل العميق بينه وبين سابقيه الذين تنبّأوا عنه. وقد أوضح الإنجيليون هذا التواصل فيما بعد. فيسوع، شأنه

شأن الأنبياء، أمين لجوهر التقليد. ومعه تنقّت شعائر العبادة من الحجاب الذي يخفي خطوطها الجوهرية، وتوجّهت ممارسة الشريعة نحو البحث عن الكمال الحقيقي: «إن لم يزد برّكم على برّ الكتبة والفريسيين، لن تدخلوا ملكوت السماء» (مت ٥ : ٢٠)؛ وعن العبادة الحقيقية لله : «العبّاد الصادقون يعبدون الآب بالروح الحقّ» (يو ٤ : ٢٣).

الشهادة الأساسية هي هي، والأساليب التربوية متفاوتة؛ لهذا نسمع في الأناجيل الصدى القويّ لأقوال الأنبياء. ولقد استعاد يسوع أقوال أشعيا (٦١ : ١ – ٢)، عندما دخل مجمع الناصرة وقرأ النصّ الذي يدلّ على شخصه، ثمّ قال للحضور: «اليوم تمّت هذه الآية بمسمع منكم» (لو ٤ : ١٧ – ٢١)؛ وأثبت أنّه فوق الأنبياء والمرسلين جميعًا: «سمعتم أنّه قيل... أمّا أنا فأقول لكم...» (مت ٥ : ٢١، ٢٧، ٣١، ٣٣، ٣٨، ٤٣). وإنّ مصير الأنبياء المؤلم والمأساوي قد لعب دورًا هامًّا، فساعد الرسل على فهم مصير يسوع نفسه، بأنّه «لا ينبغي أن يهلك نبيّ في خارج أورشليم» (لو ١٣ : ٢٣)؛ ولقد قال بطرس في خطابه يوم حلول الروح القدس على التلاميذ: «لإنّ جميع الأنبياء من صموئيل إلى الذين تكلّموا بعده على التوالي قد بشّروا هم أيضاً بهذه الأيّام. فأنتم أبناء الأنبياء والعهد الذي عقده الله لآبائكم» (أع ٣ : ٢٤ – ٢٥). وهل أروع من مشهد التجلّي حيث يقف موسى وإيليا بجانب يسوع، فيكونان خلاصة الأنبياء الذين عاشوا مسيرة العهد القديم وقادوا الشعب إلى المسيح؟

يسوع هو النبيّ حقًّا (أع ٣ : ٢٢ – ٢٦؛ ٧ : ٣٧؛ يو ٦ : ١٤). وإنجيله الذي هو تعليمه يتيح للبشرية أن تفهم بصورة كاملة معنى التاريخ الذي تمم الأنبياء بأولى كلماته، وقد تجلّى بأبهى معانيه بشخص المسيح الإله المتجسّد من أجل فداء البشر.

خاتمة

انهينا محطة ثانية في هذا المدخل إلى الكتاب المقدس، فاطّلعنا على أسفار موسى وأقوال الأنبياء. دخلنا في المراجع الكتابيّة الأربعة قبل أن نستكشف أسفار التكوين والخروج واللاويّين والعدد والتثنية. ثمّ حاولنا أن نتجاوز النظريّة المراجعية متتبّعين طريق شرّاح الكتاب المقدّس في هذا السبيل.

يبدو أنّ المرجع الألوهيمي لم يوجَد، وإن وُجد فقد امتصّه المرجع اليهوهي. ثمّ إنّ المرجع اليهوهي قد تأخّر ظهوره إلى ما بعد العودة من المنفى (سنة ٥٨٧).

لم يتدارس العلماء بعد التقليد الكهنوتي. ولكنّ تعمقهم بالتقليد الاشتراعي وارتباطه بعالم اللاويّين جعلهم يرون أربع طبقات في هذا التيّار الذي أشرف لا على أسفار التاريخ الاشتراعي (يش، قض، صم، مل) وحسب، بل طبع بطابعه جزءًا كبيرًا من أسفار موسى الخمسة.

وبعد أسفار موسى، تعرّفنا إلى الأنبياء السابقين الذين قرأوا تاريخ شعبهم على ضوء كلمة الله. نحن لا نعرف أسماءهم، ولكنّنا نعرف النور الذي وجّه ما كتبوه لنا: معبد واحد، أرض غنيّة تعطى لشعب أمين لربّه، قبائل تعرف التعدّد والتنوّع بل الخصومة قبل أن تنتظم بإمرة ملك واحد من نسل داود.

وتعرّفنا إلى الأنبياء اللاحقين، إلى ما فعلوه، وبالأحرى إلى ما قالوه من كلمات ستدخل في العهد الجديد، وفي تراث الكنيسة بدءًا بالآباء حتّى عصرنا هذا.

الشريعة والأنبياء. من هنا انطلق يسوع وحدّث تلميذي عمّاوس عن آلامه وموته وقيامته. فأشعل حديثه قلبيهما وهيّأ كليوبا ورفيقه المكتئبين إلى فرح اللقاء «حين أخذ الخبز وبارك ثمّ كسره وناولها».

هذا ما حاولنا أن نقدّمه نحن في هذا الجزء الثاني من المدخل إلى الكتاب المقدّس. فيا ليت المسيح يبقى رفيقنا ساعة نغلق الكتاب فنسمع صوته من خلال صوت الآباء والأنبياء.

الفهرس

المجموعة الكتابية

١

المدخل الى الكتاب المقدس

الجزء الثالث

من الكتب إلى الإنجيل كتاب الكتب

الخوري بولس الفغالي
دكتور في اللاهوت والفلسفة
دبلوم في الكتاب المقدس واللغات الشرقية

منشورات المكتبة البولسية

المدخل الى الكتاب المقدس

طبعة أولى

١٩٩٥

منشورات المكتبة البولسية

شارع لبنان - بيروت - ص.ب: ٤٤٥٩ - ١١ لبنان
هاتف: ٤٤٤٩٧٣ - ٤٤٨٨٠٦ - ٤٤٩٨٠١
شارع القديس بولس - جونيه - ص.ب ١٢٥١ لبنان
هاتف: ٩١١٥٦١ - ٩٣٣٠٥٢

توطئة

ونصل إلى المحطّة الثالثة والأخيرة من هذا المدخل الى الكتاب المقدّس في عهده القديم. سنتوقّف عند قسمين. في القسم الأول، نطلّع على سفر المزامير وسائر الأسفار الحكميّة. ونتوغّل في التاريخ الكهنوتي وسفري المكّابيّين قبل أن نقرأ اللفائف الخمس والكتابات الإرشادية.

وفي القسم الثاني، سنسعى إلى اكتشاف علاقة العهد القديم بالعهد الجديد، علاقة التوراة بالمسيح، على مستوى سرّ الخلاص والشريعة والتاريخ والعهد والوعد وعالم الآخرة. نحن هنا أمام بداية، ولكنّها مهمّة في تاريخ الكنيسة التي تعتبر أنّ كل ما في العهد القديم من أشخاص ونظم وأقوال يجب أن يقود المؤمن إلى المسيح. لا شكّ في أنّ بعضه ناقص، والبعض الآخر تعدّاه الزمن، ولكنّ كل ما نقرأ في العهد القديم قد تكون حجارة تنتظر وقتها لتدخل في بناء بدأ بآدم وانتهى بالمسيح، بانتظار أن ينطلق من المسيح ليصل إلى نهاية العالم وخلق الأرض الجديدة والسماء الجديدة.

إلى هذه المغامرة التي طالت ندعو القارئ، وهمّنا أن نجعل بين يديه أداة تساعده على الولوج الى عالم العهد القديم، بل إلى عالم الشرق، بحضاراته، بغناه الأدبي والروحي، يبحثه عن هذا «الإله المجهول» الذي جاء المسيح يبشّرنا به تبشيرًا كاملاً: هو الذي صنع العالم وما فيه. هو ربّ السماء والأرض. هو الذي يهب جميع الخلق الحياة والنفس وكلّ شيء، هو الذي صنع جميع أمم البشر من أصل واحد. هو الذي جعل في قلوبنا عطشًا لنبحث عنه ونتحسّسه ونهتدي إليه. إنّه غير بعيد عنّا، وفيه حياتنا وحركتنا وكياننا.

هذا هو الإله الذي تمتمت أولى الكلمات عنه حضارات الشرق، وردّدت أسماءه التوراة، وأخبرنا به يسوع المسيح على خطى الآباء والأنبياء.

وقبل متابعة الاطّلاع على أسفار العهد القديم، نقدّم بعض الملاحظات المنهجيّة التي تعوّدنا أن نراها في كلّ كتاب من المجموعة الكتابيّة.

لائحة بالأسفار المقدّسة
مع مختصراتها

١) العهد القديم

التكوين = **تك**
الخروج = **خر**
اللاويين (الأحبار) = **لا**
العدد = **عد**
التثنية = **تث**
يشوع = **يش**
القضاة = **قض**
سفرا صموئيل = **١ و٢ صم**
سفرا الملوك = **١ و٢ مل**
أشعيا = **أش**
إرميا = **إر**
ملاخي = **ملا**
المزامير = **مز**
أيوب = **أي**
الأمثال = **أم**
راعوت = **را**
نشيد الأناشيد = **نش**
حزقيال = **حز**
هوشع = **هو**
يوئيل = **يؤ**
عاموس = **عا**
عوبديا = **عو**
يونان = **يون**
ميخا = **مي**
ناحوم = **نا**
حبقوق = **حب**
صفنيا = **صف**
حجّاي = **حج**
زكريّا = **زك**
مرقس = **مر**
لوقا = **لو**
يوحنا = **يو**
أعمال الرسل = **أع**
الرسالة إلى الرومانيين = **روم**
الرسالة إلى الكورنثيّين = **١ و٢ كور**

الجامعة = **جا**
مراثي إرميا = **مرا**
أستير = **أس**
دانيال = **دا**
عزرا = **عز**
نحميا = **نح**
سفرا الأخبار = **١ و٢ أخ**
يهوديت = **يه**
طوبيا = **طو**
سفرا المكابيّين = **١ و٢ مك**
الحكمة = **حك**
يشوع بن سيراخ = **سي**
باروك = **با**

٢) العهد الجديد

متى = **مت**

الرسالة إلى الغلاطيّين = **غل**
الرسالة إلى الأفسسيّين = **أف**
الرسالة إلى الفيليبيّين = **فل**
الرسالة إلى الكولسيّين = **كو**
الرسالة إلى التسالونيكيّين = **١ و٢ تس**
الرسالة إلى تيموزثاوس = **١ و٢ تم**
الرسالة إلى تيطس = **تي**
الرسالة إلى فيلمون = **فلم**
الرسالة إلى العبرانيين = **عب**
رسالة يعقوب = **يع**
رسالتا بطرس = **١ و٢ بط**
رسائل يوحنا = **١ و٢ و٣ يو**
رسالة يهوذا = **يهو**
رؤيا يوحنا = **رؤ**

لائحة أبجديّة بالمختصرات

١ و٢ أخ = سفرا الأخبار الأول والثاني
إر = إرميا (نبوءة)
أس = أستير
أش = أشعيا
با = سفر باروك
١ و٢ بط = رسالتا القديس بطرس الأولى والثانية
تث = سفر التثنية
١ و٢ تس = رسالتا القديس بولس الأولى والثاني إلى التسالونيكي
تك = سفر التكوين

أع = أعمال الرسل
أف = رسالة القديس بولس إلى الأفسسيّين
أم = سفر الأمثال
أي = سفر أيوب
غل = رسالة القديس بولس إلى الغلاطيّين
فل = رسالة القديس بولس إلى الفيليبيّين
فلم = رسالة القديس بولس إلى فيلمون
قض = سفر القضاة
كو = رسالة القديس بولس إلى الكولسيّين
١ و٢ كور = رسالتا القديس بولس الأولى والثاني إلى الكورنثيّين

١ و٢ تم = رسالتا القديس بولس الأولى والثانية إلى تيموثاوس
تي = رسالة القديس بولس إلى تيطس
جا = سفر الجامعة
حب = نبوءة حبقوق
حج = نبوءة حجاي
حز = نبوءة حزقيال
حك = سفر الحكمة
خر = سفر الخروج
دا = سفر دانيال
را = سفر راعوت
روم = رسالة القديس بولس إلى الرومانيّين
رؤ = سفر الرؤيا
زك = نبوءة زكريا
سي = يشوع بن سيراخ
صف = نبوءة صفنيا
١ و٢ صم = سفرا صموئيل الأول والثاني
طو = طوبيا
عا = نبوءة عاموس
عب = الرسالة إلى العبرانيّين
عد = سفر العدد
عز = سفر عزرا
عو = نبوءة عوبديا
لا = سفر اللاويّين أو الأحبار
لو = إنجيل لوقا
مت = إنجيل متى
مر = إنجيل مرقس
مرا = مراثي إرميا
مز = سفرا المزامير
١ و٢ مك = سفرا المكابيّين الأول والثاني
١ و٢ مل = سفرا الملوك الأول والثاني
ملا = نبوءة ملاخي
مي = نبوءة ميخا
نا = نبوءة ناحوم
نح = سفر نحميا
نش = نشيد الأناشيد
هو = نبوءة هوشع
يش = سفر يشوع بن نون
يع = رسالة القديس يعقوب
يه = يهوديت
يهو = رسالة القديس يهوذا
يو = إنجيل يوحنا
١ و٢ و٣ يو = رسائل القديس يوحنا الأولى والثانية والثالثة
يوء = نبوءة يوئيل
يون = نبوءة يونان

مختصرات أخرى

آ = آية أو فقرة
رج = راجع
ف = فصل
ي = ما يلي من الآيات

ق = قابل	وز = نص مواز

ترد النصوص على الشكل التالي:

- **(تث ٢:٤)** أي سفر التثنية، الفصل ٢، الآية ٤.
- الفاصلة (،) تفصل بين آيتَين في الفصل الواحد، مثلاً: (تث ٢:٤، ٦ أي آ ٤ وآ ٦).
- النقطة والفاصلة (؛) تفصل بين مرجعَين.
- عندما يرد مرجع من دون ذكر اسم السفر فنعني السفر الذي ندرسه.
- **(لا ٥:١-٤)** أي سفر اللاويّين (الأحبار)، الفصل ٥، من آ ١ إلى آخر آ ٤.

القسم الأوّل

المزامير وسائر الكتابات

نقدّم فصول هذا القسم الأوّل كما يلي:

الفصل الأوّل: المزامير.
الفصل الثاني: الحكمة والحكماء.
الفصل الثالث: سفر أيّوب.
الفصل الرابع: كيف تكلّم سفر أيوب عن الله؟
الفصل الخامس: سفر الأمثال.
الفصل السادس: يشوع بن سيراخ.
الفصل السابع: سفر الحكمة.
الفصل الثامن: سفر دانيال.
الفصل التاسع: عمل المؤرّخ الكهنوتي.
الفصل العاشر: التاريخ الكهنوتي: أخبار، عزرا، نحميا.
الفصل الحادي عشر: كتاب المكّابيين.
الفصل الثاني عشر: اللفائف الخمس: راعوت، نشيد الأناشيد، الجامعة، المراثي، أستير.
الفصل الثالث عشر: مشاريع الانسان في سفر الجامعة.
الفصل الرابع عشر: كتابات إرشادية: طوبيّا، يهوديت، باروك، رسالة إرميا.

بعد الشريعة «والأنبياء»، تقدّم التوراة العبريّة مجموعة ثالثة من الأسفار. هي لا شكّ مجموعة غير متجانسة، ولم تنل عنوانًا يميّزها فسمّيت «كتوبيم» أو «الكتب» (الباقية) التي لم تدخل مع أسفار الشريعة ولا مع أسفار الأنبياء.

إذا عدنا إلى المخطوطات اليونانيّة، نجد أنّ بعض «الكتب» وُضعت بين الأسفار التاريخيّة (را، ١ أخ، ٢ أخ، عز، نح، أس)، وأخرى وضعت مع الأنبياء (دا، مرا)، وشكّل ما تبقّى الأسفار الشعريّة. أمّا اللائحة العبريّة، فقد احتفظت بكلّ الكتب، ولكنّها لم ترتّب الأسفار الترتيب عينه. فالتلمود يرتّبها حسب مبدأ كرونولوجي: راعوت (تنتهي بسلالة داود)، المزامير (منسوبة الى داود)، أيّوب (يعود إلى مملكة سبأ) الأمثال، الجامعة، نشيد الأناشيد (مجموعة سليمان)، المراثي (نُسبت إلى إرميا)، دانيال (دوّن في زمن المنفى)، أستير، عزرا، نحميا، أخبار (دوّنت في الزمن الفارسي). ونزيد على هذه اللائحة الأسفار القانونيّة الثانية، التي وصلت إلينا في اللغة اليونانيّة والتي رفضت التوراة العبريّة أن تضمّها إلى سائر أسفار التوراة.

الفصل الأوّل

سفر المزامير

صلوات غريبة وُلدت منذ أكثر من ألفَيْ سنة على شفاه شعب صغير، وما فتئت تتردّد في صمت الأديار، في حياة المؤمن اليومية، وفي تجمّعات المصلّين.

أجل سفر المزامير هو كتاب صلاة، وهو وحده كتاب صلاة في الكتاب المقدّس. لا شكّ في أنّنا نجد هنا وهناك صلوات يمكننا أن نتلوها. أمّا المزامير فقد ألّفت مباشرة لتكون صلاة الجماعة.

المزامير صلاة الجماعة، تنطلق من حياة المؤمنين اليومية، من آمالهم وخطاياهم، من صعوباتهم ومحبّتهم. تنطلق من عقليّتهم وطريقة التعبير عندهم. المزامير ليست خبرًا وشريعة، المزامير ليست نبوءة وتعليمًا، إنّها صلاة تحاول أن تُدخلنا في العلاقة بين الله والبشر.

من أجل هذا المركز الفريد لسفر المزامير أردنا أن نفرد له فصلاً خاصًّا في هذا المدخل. نتعرّف إليه أوّلاً، ثمّ ندرسه في إطاره الأدبي وفي إطاره اللاهوتي قبل أن نكتشف مكانته في التقليد المسيحي.

أ – ملاحظات عامّة

١ – النص الأصليّ والترجمات

دوّن سفر المزامير في العبرية. أمّا مخطوطاته فتعود إلى القرن التاسع. ثبّت النصّ الماسوريون (أو رجال التقليد) بعد القرن السادس ب م، ووضعوا الحركات، ولهذا يسمّى النصّ الماسوري. نشير إلى أنّ اكتشافات قمران منذ سنة ١٩٤٧ قدّمت لنا ٢٧ نصًّا للمزامير وأربعة تفاسير تعود إلى القرن الأوّل ق م.

منذ القرن الرابع ق م، بدا النص العبري صعبًا للشعب المشتّت خارج أرض فلسطين. فكانت الترجمة الأرامية التي نقلت النصّ وعلّقت عليه فسمّيت ترجوم المزامير. وبدأت منذ القرن الثالث ق م ترجمة المزامير إلى اليونانية فكانت الترجمة السبعينية التي قام بها سبعون رجلاً كما يقول الخبر الأسطوري. ونُقلت المزامير إلى السريانية في القرن الثاني ب م فكانت الترجمة البسيطة، وإلى اللاتينية في القرن الرابع ب م فكانت الفولغاتا أو الشعبية.

كل هذه النصوص تساعدنا على فهم النصّ الأصلي والولوج إلى معانيه.

٢ - أقسام سفر المزامير

يتضمّن سفر المزامير ١٥٠ مزمورًا، وهذا رقم رمزي. فالمزموران ٩ و ١٠ يؤلّفان في الواقع مزمرًا واحدًا. وكذا نقول عن المزمورين ٤٢ و ٤٣. والمزمور ٥٣ هو تكرار لما قرأناه في مز ١٤، والمزمور ١٠٨ يجمع عناصر من المزمورين ٥٧ و ٦٠.

ترقيم المزامير في العبرية يختلف عن الترقيم في اليونانية واللاتينية وفي قسم من السريانية. أمّا نحن فنأخذ بالترقيم العبري تاركين للقارئ أن يكتشف المعادلة، لا سيّما وأنّنا نجد الترقيم اليوناني واللاتيني في النصوص الليتورجية وفي ترجمة الآباء اليسوعيين القديمة.

تُقسم المزامير إلى خمسة كتب، وينتهي كل كتاب بمجدلة. أمّا مز ١٥٠ فيشكّل مجدلة الكتاب الخامس وسفر المزامير كلّه. الكتاب الأوّل: مز ١ - ٤١، الكتاب الثاني: مز ٤٢ - ٧٢، الكتاب الثالث: مز ٧٣ - ٨٩، الكتاب الرابع: مز ٩٠ - ١٠٦، الكتاب الخامس: مز ١٠٧ - ١٥٠.

ويمكننا أن نكتشف في سفر المزامير مجموعة يهوهية ومجموعة ألوهيمية. فالكتاب الأوّل والكتاب الرابع والكتاب الخامس تكاد لا تستعمل إلاّ اسم يهوه، والكتاب الثاني والثالث أسم الوهيم.

وإذا نظرنا إلى نسبة المزامير، نميّز مجموعات خاصّة بداود (الكتاب الأوّل، مز ٥١ - ٧٠، ١٣٨ - ١٤٤) وغيرها بأبناء قورح (مز ٤٢ - ٤٩، ٨٤ - ٨٥، ٨٧ - ٨٨) وأساف (مز ٥٠، ٧٣ - ٨٣).

ونلاحظ أخيرًا أنّ ١٥ مزمورًا هي مزامير المراقي (مز ١٢٠ – ١٣٤)، لأنّ الحجّاج كانوا ينشدونها وهم يرتقون (يصعدون) الدرجات التي توصلهم إلى الهيكل. وهناك مزامير التهليل (مز ١٠٥ – ١٠٧، ١١١ – ١١٨، ١٣٥ – ١٣٦، ١٤٦ – ١٥٠).

٣ – من كتب المزامير ومتى كتبت

لا نعرف من كَتب المزامير، ولكنّ ٧٣ منها نُسبت إلى داود. عير أنّ وجود تلميحات إلى الهيكل، إلى المنفى في بابل، إلى إعادة بناء أسوار أورشليم تمنعنا من أن ننسب المزامير كلّها إلى داود. من الممكن أن يرتبط بعض المزامير بداود الذي خلق تيّارًا امتدّ حتّى ما بعد الجلاء، سنة ٥٨٧ ق م. وعلى هذا الأساس نسب التقليدُ المزاميرَ إلى داود، والكتب الحكميّة إلى سليمان، وكتبَ الشريعة إلى موسى، فأراد بذلك أن يكرّم هؤلاء الاشخاص الذين لعبوا دورًا هامًّا في تاريخ شعب إسرائيل الأدبي.

وهناك مزامير نُسبت إلى بني قورح وأساف، ومزموران (٧٢، ١٢٧) نُسبا إلى سليمان، ومزمور (٩٠) نسب إلى موسى. أمّا عناوين المزامير فوضعت في ما بعد ولا يشملها الإلهام.

متى كُتبت المزامير؟ هذا ما لا نستطيع تحديده. لا شكّ في أنّ داود (القرن العاشر ق م) ألّف بعضاً منها، ولكنّها لم تُحفَظ لنا في نصّها الأصلي. وما يبدو معقولاً هو أنّ المزامير نُظّمت وجُمعت بين القرن الثامن والقرن الثاني ق م، حين ترتّبت الحياة الطقسية وحلّ المغنّون محلّ الأنبياء. أمّا الصيغة النهائية للمزامير فتعود أقلّه إلى ما بعد الرجوع من الجلاء سنة ٥٣٨ ق م.

ب – الإطار الأدبيّ للمزامير

سنطلّع على المزامير من خلال البنية، فنكتشف الفنّ الأدبي الذي ينتمي إليه كل مزمور. ولقد حدّد العلماء الفنون الأدبية التالية: مزامير التوسّل والثقة، مزامير الحمد أو المدائح، مزامير الشكر، المزامير الملوكية، مزامير المراقي، مزامير العهد، مزامير ضدّ الأشرار، مزامير الحياة مع الله.

١ – مزامير التوسّل أو الثقة

أكثر المزامير هي من هذا النوع، وإليك أرقامها: ٦، ٧، ١٣، ١٧، ٢٥، ٢٦، ٣٥، ٣٨، ٣٩، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٥١، ٥٥، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٤، ٧٧، ٧٩، ٨٠، ٨٦، ٨٨، ٩٠، ١٠٢، ١٠٩، ١١٩، ١٣٠، ١٣٧، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣. اما موضوعها العام فهو: تعال يا ربّ إلى معونتي.

ما معنى التوسّل؟ هو محاولة التقرّب إلى الله تعالى. ولكن يمكن أن نتوقّف عند فكرة الطلب الملحّ دون أن نتحقّق ما كان عليه المتوسّل. في القديم، كان المتوسّل يضع نفسه تحت حماية من هو أقوى منه لينجو من كل خطر، حتّى ذلك الآتي من الشخص الذي نتوسّل إليه. ويلجأ المتوسّل إلى حركات رمزيّة فيدلّ على أنّه سلّم نفسه كليًّا إلى الشخص الذي يتضرّع إليه. إنّه يرتبط به إرتباطاً وثيقًا. من توسّل إلى الله تقدّم إليه خاضعًا: يرفع عينيه، يمدّ يديه، يركع ويسجد، يلتجيء إلى الله.

كيف تبدو بنية مزامير التوسّل؟

أوّلاً: استهلال يتضمّن دعوة أو نداء إلى الرب باسمه. إذا أردنا أن نكلّم أحدًا، نبدأ فنناديه. هذه ضرورة نفسانية لنقف أمام الله ونجعل من حياتنا حوارًا معه، وهي فعل إيمان وتأكيد أنّ لإسم الله قدرة خلاصية.

وبعد الدعوة، هناك طلبات خاصّة: استجبني، إرحمني وتحنّن علي، خلّصني... وهناك تقديم الذات. هذه صفة المتضرّع والمبتهل إلى الله والمقدّم له ضعفه وذلّه.

ثانيًا: التوسّل نفسه. ويتضمّن هذا القسم ثلاثة أمور. طلبات خاصة: اشفني، اغفر لي، احكم لي، نجّني من أعدائي... ثمّ عرض الحالة التي نتخبّط فيها: مرض خطير، ملاحقة الأعداء الأشرار... وأخيرًا عرض الأسباب التي تُقنع الله بأن يتدخّل من أجل عبده: أنا عبدك، أنا واثق بك. أو: لا تنسَ حبّك وأمانتك، اهتمّ بمجدك... إن أنت تركتني أذهب إلى الجحيم فمن يا ترى يمدحك؟

ثالثًا: خاتمة النشيد. هنا تمتزج العناصر فلا نعود نميّزها: اليقين أنّ الله يستجيب لي، والثقة بأنّه سيتدخّل، وعرفان الجميل لمَا نحصل عليه من استجابة، والشكر المسبّق للخلاص الذي نتأكّد منه أنّه سيحصل، والوعد بتقديم ذبيحة شكر إيفاء لنذر.

ونتوقّف عند أنواع التوسّل. فهناك التوسّلات الفردية والتوسّلات الوطنية أو الجماعية. في الواقع، التوسّلات الفردية هي قليلة. وإن قرأنا بعض الصلوات في صيغة المتكلّم المفرد (أنا)، فهي تعبّر عن عواطف شعب إسرائيل كلّه.

وهناك وضع الذي يصلي: يكون خاطئًا أو مريضاً أو مضطهَدًا بريئًا. ولكنّ الواقع هو أكثر تشعّبًا. فالمرتّل يحسّ بأنّ كل شرّ هو عقاب. ولهذا، لا نقدر أن نميّز هل المتوسّل خاطئ أو مضطهد لأنّه مريض أو هل هو مريض لأنّه مضطهَد.

يبدو الأمر بسيطاً في مز ٥١ حيث يطلب المؤمن المغفرة عن خطاياه. ولكنّ المرتّل يمكن أن يكون مريضاً أيضاً، لأنّه يحتاج إلى الزوفى التي تطهّر البرص.

من يكون المتوسّل؟ هو لا يعرض حالته مرّات عديدة، ولهذا لا نستطيع التعرّف إليه. ولكن في مز ٢٥، ٨٠، ١١٩ نفهم أنّنا أمام أناس يريدون أن يعيشوا العهد: هم لا يقولون شيئًا عن وضعهم الشخصي.

ونجد حالة واضحة، حالة التوسّل لدى متّهم بريء (مز ٧، ١٧، ٢٦). نجد إنسانًا متّهمًا اتّهامًا كاذبًا ولا يقدر أن يبرهن على براءته. وقع في الفخّ، جابهه شهود زور وقضاة مرتشون، فسلّم نفسه إلى حكم الله: أنت احكم لي فأنا إليك ألتجيء.

مع التوسّل نقرأ التشكّي من الحالة التي نتخبّط فيها (مز ٨٨) والبهلة (صلاة نبتهل فيها إلى الله ليعاقب عدوّنا) كما في مز ١٠٩. ولكن أين الحدود بين التوسّل والبهلة، بين التوسّل الممزوج بالتشكّي والبهلة؟

وفي إطار التوسّل، هناك ثلاثة مزامير (٢٥، ٨٦، ١١٩) موضوعها تحقيق العهد. أمّا مز ٨٠، ٩٠ ففيهما طلب لتأتي الأزمنة المسيحانية.

ما هو الإطار الليتورجي لمزامير التوسّل؟ كان ولا شكّ في أيّام عيد المظالّ يومُ توبة يسبق تجديد الالتزام بالعهد. وكان الشعب يتوب عن كل جهالات السنة الماضية قبل أن يُلزم نفسه من جديد.

٢ – مزامير الحمد أو المدائح

المدائح أناشيد نحمد فيها الله ونسبّحه، وهي تتلخّص في هذه الطلبة: أيّها الربّ ربّنا، ما أعظم اسمك في كلّ الأرض. وإليك أرقامها ٨، ١٩، ٣٣، ٦٥، ٩٢، ١٠٤، ١١٣، ١١٧، ١٣٨، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠.

بنية هذه المزامير بسيطة:

أوّلاً: دعوة اللاويين إلى الجماعة: سبّحوا يا عبيد الرب.

ثانيًا: طلب المديح: سبّحوا الرب لأنّه صنع المعجزات، صنع السماء، بسط الأرض على المياه.

ثالثًا: خاتمة تستعيد المقدّمة: أيّها الربّ ربّنا ما أعظم اسمك (مز ٨). وقد يستغني المزمور عن الخاتمة.

لا نجد هذه العناصر في المزامير دومًا. فقد تحلّ محلّ الدعوة إلى الجماعة دعوة المرتّل إلى نفسه: باركي يا نفسي الرب (مز ١٠٤؛ رج مز ٣٣، ١١٣، ١١٧، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠) أو إظهار أهمّية المديح (مز ٦٥، ٩٢).

تتوجّه الدعوة إلى الشعب، ولهذا يتكلّم الداعي عن الله في صيغة الغائب (هو)، ولكنّ الشواذات عديدة (مز ٨؛ ١٩: ١٣ - ١٥؛ ٣٣: ٢٢؛ ٦٥؛ ١٠٤؛ ١٣٨)، أمّا الكلمات المستعملة فهي: سبّحوا، هلّلوا، اهتفوا، أنشدوا، أخبروا، عظّموا، ابتهجوا...

ما هو مضمون هذه المزامير؟ لماذا نمدح الله؟ من أجل عمل الخلق، ومن أجل معجزاته في التاريخ. يمكن أن تنقص الوجهة الكونيّة في مز ١١٧، حيث أعمال القدرة تدلّ على تدخّل الله في التاريخ، كما يمكن أن تأخذ الوجهة الكونيّة المزمور كلّه كما في مز ١٠٤، ولكن ترتبط مظاهر قدرة الله (الخلق) بمظاهر حبّه وورحمته، بحيث لا نستطيع أن نميّز المدائح الكونيّة من المدائح التاريخيّة.

متى كانوا يتلون هذه المزامير؟ في الأعياد الكبرى بلا شكّ.

٣ - مزامير الشكر

أغدق الله خيراته على كلّ واحد منّا، فكان من الطبيعي أن نشكره. ولكنّ مزامير الشكر ليست صرخة امتنان تتدفّق تدفّقًا طوعيًّا خارجًا عن الإطار العبادي. هذه المزامير ترتبط بذبائح الشكر.

وإليك لائحة بهذه المزامير: ١٨، ٢٢، ٣٠، ٣٢، ٣٤، ٤٠، ٤١، ٦٦، ١٠٣، ١٠٧، ١١٦، ١١٨.

كيف تبدو بنية هذه المزامير؟

وَجد إنسانٌ نفسه في خطر، فنذر لله نذرًا: إذا استجيبتَ لي، قدّمت لك ذبيحة شكر. وينتظر المؤمن طويلاً قبل أن يقدّم ذبيحته. يستفيد من العيد ليصعد إلى أورشليم، لأنّ الذبائح لا تقدّم إلاّ في هيكل أورشليم.

ويأتي يوم الذبيحة. فلنتخيّل كيف يمكن أن تكون مسيرة الاحتفال. يتقدّم المؤمن من المذبح، حيث الكهنة والذبائح، يحيط به جمهور من الأهل والأصدقاء ومساكين الرب الآتين ليشاركوا في الوليمة الذبائحية. وحين يصل إلى المذبح، يتوجّه إلى المؤمنين فيدعوهم ليشاركوه في فعل شكره. ثمّ يروي ما حصل له: حلّ به الضيق، صرخ إلى الله (ويمكن أن تكون صرخته صلاة طويلة، مز ٢٢: ٢ - ٢٢)، استجاب له الله (مز ٢٢: ٢٢: كلمة واحد تكفي). ويستخلص العبرة من الحدث: إذا كان الله قد خلّصني أنا الخاطئ الذي كان في الضيق، فكم تفعل قدرته وكم تتدخّل رحمته!

إذاً عناصر ثلاثة في مزامير الشكر.

أوّلاً: دعوة بشكل نشيد: أعظّمك يا رب، أبارك الرب في كل حين، طوبى لمن غُفرت معصيته...

ثانيًا: خبر التدخّل الإلهي. يروي المرتّل ما حدث له، وكيف صرخ إلى الله فاستجاب له الله، ومن جميع الأهوال أنقذه.

ثالثًا: استنتاج العبرة: اتقّوا الرب، يا قدّيسيه، فإنّ متّقيه لا عوز لهم. نلاحظ في مز ٣٤ أنّ الخبر قصير جدًّا (آ ٥ - ٧) والعبرة طويلة.

وبعد أن ينتهي المرتّل من شكره، يدعو المؤمنين إلى الوليمة. «لتحيَ قلوبُكم إلى الأبد» (٢٢: ٢٧). أي أهلاً وسهلاً وعلى صحّتكم. وهكذا يعبّر المؤمن عن فرحه وامتنانه.

ونتساءل عن مضمون مزامير الشكر.

أوّلاً: نقرّ بعظمة الرب وتساميه. إنّه فوق جميع الآلهة.

ثانيًا: نقرّ بأنّ كلّ خير يأتينا منه. هذه هي عاطفة الشكر والامتنان.

ثالثًا: نقرّ بخطايانا وجهالاتنا، فنعلن أنّنا خطأة أمام القدّوس.

نقرأ في ٣٢: ٥: أعترف للرب بمعاصي. وفي ٤٤: ٩: لاسمك نعترف إلى الأبد. وفي ٤٥: ١٨: لذلك يعترف لك الشعوب (رج ٤٩: ١٩؛ ٨٨: ١١؛ ٨٩: ٦؛ ٩٩: ٣؛ ١٠٩: ٣٠؛ ١١١: ١؛ ١١٩: ٧؛ ١٣٨: ١، ٢، ٤).

كل خبر شكر يخضع للتوازن بين الموت والحياة. فالذي جاء يشكر قد أفلت من خطر الموت. لقد اقترب منه الموت بحيث أحسّ وكأنّه قد مات (مز ٢٢ : ١٦): لهذا بدا تدخّل الله وكأنّه رجوع إلى الحياة وقيامة من الموت (أش ٢٨ : ٩ – ٢٠، صلاة حزقيا).

هذا الرجوع من الموت إلى الحياة يدلّ على عبور من الخطيئة إلى المغفرة، ومن العقاب إلى الخلاص. وهكذا من خلال صلاة المؤمن الفرد، نكتشف صلاة جماعة تشكر للرب إنعامه الدائم.

٤ – المزامير الملوكية

نتوقّف هنا عند أربعة أنواع: المزامير المركّزة على قول يسمعه الملك في الهيكل، مزامير تنصيب الملك، المزامير التي تعلن أنّ الله ملك، مزامير صهيون.

النوع الأوّل: يدعوني وأنا أستجيب له (٩١ : ١٥). هذه العبارة تدلّ على فئة من المزامير تركّز على قول يسمعه الملك في الهيكل. جاء يسأل الرب، فأجابه الرب. أمّا مزامير هذا النوع فهي: ٣، ٢٠، ٥٤، ٥٦، ٥٧، ٦٠، ٨٥، ١٠٨.

تتضمّن بنية هذه المزامير: السؤال، والطلب، ثمّ قول الله (مز ٦٠، ٨٥، ١٠٨)، أو أقلّه كلمة تدلّ على أنّ القول سُمع (٢٠ : ٧: الآن علمت؛ ٥٤ : ٦: ها ان الله؛ ٥٦ : ١٠: وأنا أعلم أنّ الله معي). وأخيرًا ردّة الفعل: يا رب خلّص الملك واستجب لنا يوم ندعوك (٢٠ : ١٠).

النوع الثاني: تنصيب الملك. نقرأ مز ٢، ٢١، ٤٥، ٧٢، ٨٩، ١٠١، ١١٠، فنحسّ وكأنّنا نحتفل بعيد ملوكي.

أخذ شعب إسرائيل من الشعوب المجاورة النظامَ الملكي والإيدولوجيا الملكية، إلاّ أنّه لم يؤلّه الملك. يدعو الملكَ ابن الله، كما يفعل المصريون، ويحسبه قائم مقام الله، وينبوع البركات، والموكّل على الحروب المقدّسة، والمحامي عن المساكين وراعي شعبه. وحين يُنصّب ملكًا يصبح شخصاً جديدًا. يوم تنصيبه هو يوم ولادته.

ولهذا يُنبئون الملك بمُلك يدوم إلى الأبد، وبسلطان يشمل الكون كلّه. نقرأ في ٢ : ٥: سلني فأعطيك الأمم ميراثًا وأقاصي الأرض ملكًا.

إنّ التنصيب أو الجلوس على العرش، حفلة أخذها بنو إسرائيل عن الشعوب المجاورة. ولقد وصلتنا نصوص عنها من مصر وأشور وبابل، كما وصلنا نصّان من العهد القديم: واحد عن سليمان (١ مل ١:١ ي) وآخر عن يوآش (٢ مل ١١:١ ي).

التنصيب عمل ديني وسياسي يتضمّن مرحلتين. الأولى دينية والثانية سياسية. كان الملك يكرَّس في الهيكل (هكذا كرِّس صادوق سليمان)، ثمّ تقدّم إليه وثيقة ملوكية تتضمّن أسماءه الجديدة والمهمة الموكولة إليه من قِبل الله. حينئذ يهتف الشعب: ليحي الملك (٢ مل ١١:١٢). وينطلق الملك من الهيكل إلى القصر يرافقه تصفيق الجماهير والموسيقى. وحين يصل إلى قاعة العرش، تسلَّم إليه شارات الملك (الصولجان، السيف)، ويمرّ أمامه جيشه (كانوا يكتفون ببعض القوّاد) مقدّمًا له خضوعه. ثمّ يأتي عظماء المملكة يقدّمون له ولاءهم، وسفراء الممالك المجاورة. وبعد أن يلقي الملك كلمة، يُعلن أحد الأنبياء بشكل صلاة تمنّياته للملك الجديد.

لا تقدّم لنا المزامير كل مسيرة الاحتفال، بل هذا القسم أو ذاك. فالمز ٢، ١٠١ هما خطبة العرش، المز ٢١ يقابل استقبال الكاهن للملك حين يصل إلى الهيكل. المز ٤٥، ١١٠ يتمّان في قاعة العرش (مكان للملكة التي تؤمّن دوام السلالة الملكية). والمز ٧٢ هو صلاة بشكل قول نبوي. والمز ٨٩ يصوّر لنا موكب الملك من الهيكل إلى القصر.

النوع الثالث: تنصيب الله ملكًا. فالمزامير ٢٤، ٢٩، ٤٧، ٦٨، ٩٣، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩ تعلن أنّ الله ملك في شعبه.

حين كان اليهود في منفى بابل (٥٨٧ – ٥٣٨ ق م)، شاهدوا احتفالات تكرّم مردوك، إله بابل الوطني، فتأثّروا بها. ولكنّ الفرق كبير بين تنصيب مردوك وتنصيب يهوه: كانت الملكية تُمنح للإله البابلي بعد صراع طقسي ينتصر فيه على تيامات التنّين. ولكن لا أحد يمنح يهوه مُلكًا يمتلكه منذ البدء (٩٣:٢: عرشك ثابت منذ البدء).

أخذ العبرانيون من هذه الاحتفالات كل ما يشدّد على مجد يهوه: الموكب الملكي (الذي صار طوافًا) يرافق يهوه (يفترضون وجود تابوت العهد حتّى بعد زواله سنة ٥٨٧ ق م) إلى القصر أي إلى الهيكل و إلى قاعة العرش التي هي قدس الأقداس. يُنصَّب اللهُ الملك أي يُوضَع تابوت العهد في قدس الأقداس وفوقه يجلس الله بطريقة خفيّة. وموكب الله كالمواكب الملكية، يرافقه الهتاف (الله قد ملك) والتصفيق وصراخ الفرح وصوت البوق

والصور. ويأتي مشهد تقديم الإكرام للملك الجالس وسط حاشيته المتجلبب بالعظمة والبهاء.

وترك بنو إسرائيل كل ما يتنافى وتسامي يهوه الرب. تركوا المسحة الملكية وتقديم الشارات والعرض العسكري. أجل ما حسب بنو إسرائيل أنّهم يمنحون المُلك ليهوه، بل اعتبروا نفوسهم أمام تنصيب رمزي يستحضر مُلك الله الأزلي ويؤوّنه.

المز ٢٤، ٤٧، ٦٨، ٩٨ تشير إلى الموكب (والطواف) الذي يرافق الملك في مدينته وفي قصره. المز ٢٩، ٩٣، ٩٧، ٩٩ تركّز على حفلة التكريم. المز ٩٦ يجمع حفلة التكريم (آ ١ – ٩) واستقبال الملك الآتي (آ ١٠ – ١٣).

يهوه هو ملك إسرائيل، يهوه هو ملك كل الأمم. وإنّه أيضاً ملك هذا الكون الذي يهتف له. إنّه المنتصر بانتصارات شعبه، بانتصاره في البدء (تهوم أي الفوضى الأولى هو تيامات، التنين البابلي) وبانتصاره الآتي في نهاية الأزمنة.

النوع الرابع: عيد صهيون. هناك خمسة مزامير تنشد صهيون وهي: ٤٦، ٤٨، ٧٦، ٨٧، ١٣٢. كانت تُنشَد في عيد المظالّ فتحتفل باختيار مدينة داود وتفوّق هيكل أورشليم. تضمّن هذا العيد طوافًا (مع تابوت العهد) هو مسيرة حب واحتلال مسالم يصوّر مسبقًا صعود كل الشعب إلى الجبل المقدّس في نهاية الأزمنة.

بنية هذه المزامير هي بنية المدائح وهي تُبرز النقاط الآتية.

أوّلاً: هناك موضوع اختيار صهيون التي هي سرّ حضور الله وسط شعبه، والمكان المميّز الذي فيه يعرّف بنفسه. من هنا التشديد على المكان. مز ٧٦: يهوذا، إسرائيل، شليم، صهيون؛ مز ٨٧: ٣: فيك، آ ٥: فيها، آ ٦: وُلد فيها، آ ٧: فيك؛ مز ١٣٢: ١٣: صهيون، آ ١٤: ههنا، آ ١٧: هناك.

ثانيًا: بُعد تاريخي. صهيون هي قلب التاريخ وهي مركز المدى الروحي. من هنا وجود عبارة «إله يعقوب» وتذكير بمآثر الله (الخروج، مُلك داود، سنحاريب).

ثالثًا: بُعد اسكاتولوجي. يرى المرتل من خلال أورشليم الحالية، أورشليم المسيحانية التي إليها يتوافد جميع الشعوب في نهاية الأزمنة (رج أش ٦٠: ١ ي؛ ٦٦: ١٠ – ١٦؛ رؤ ٢١: ١ ي).

٥ – مزامير المراقي ومزامير الحجّاج ومزامير البركة

النوع الأوّل: مزامير المراقي هي ١٥ مزمورًا تتوالى في سفر المزامير (مز ١٢٠ – ١٣٤) فترسم مراحل الصعود إلى أورشليم منذ إعلان الحجّ (مز ١٢٠) إلى الوداع قبل الرجوع (مز ١٣٤).

إذا أردنا أن نفهم هذه المزامير، ننظر إلى مكانتها في المجموعة، ونلاحظ مستويات الصعود الأربعة التي يلعب النصّ عليها: الحج الحاضر وفيه ما فيه من صعود إلى أورشليم، الصعود من مصر وامتداده في الاحتلال مع يشوع، الصعود من بابل بعد الرجوع من المنفى، الصعود الاسكاتولوجي وتوافد الأمم إلى أورشليم في الأزمنة المسيحانية. كل هذه المزامير تذكر الهيكل الذي بُني بعد الجلاء وكلّف بناؤه الصعوباتِ العديدة. هذا الوضع يفسّر التعارض بين مز ١٢٣ ومز ١٢٤، أو بين قسمي مز ١٢٤.

واليك مسيرة هذه المزامير.

مز ١٢٠ : يعلن المنادي أنّ الحجّ يُهيّأ. فيرى المرتّل في هذا النداء جوابًا من الله على قلقه.

مز ١٢١ : الجماعة المحلّية تودع الذاهبين إلى الحجّ.

مز ١٢٢ : وصول الحجّاج إلى أبواب أورشليم. كرازة على الباب وصلاة.

مز ١٢٣ : صلاة تصوّر حالة أورشليم الزريّة بعد الرجوع من المنفى.

مز ١٢٤ : فعل شكر من أجل الرجوع الذي تمّ رغم الصعوبات.

مز ١٢٥ : بين الوصول وبداية الاحتفال : يتأمّل الحجّاج ويصلّون.

مز ١٢٦ : احتفال بالتقادم يذكّرنا بطواف الرجوع المصوَّر بطريقة مثالية. موضوع البركات مع صورة الحصاد الوافر.

مز ١٢٧ : تأمَلُ صهيون لا بخصب الأرض وحسب، بل بمنح الشعب الأبناء العديدين.

مز ١٢٨ : بركة الكهنة.

مز ١٢٩ : الخزي لأعداء صهيون وبالتالي لأعداء الله.

مز ١٣٠ : صلاة وذبيحة توبة للخيانات ضدّ العهد.
مز ١٣١ : تجديد الالتزامات تجاه العهد.
مز ١٣٢ : بعد هذا، يحتفل بنو إسرائيل بعيد صهيون في الفرح.
مز ١٣٣ : نظرة إلى العيد الذي مضى: لقد كان بركة على الحجّاج.
١٣٤ : وداع اللاويين والبركة الأخيرة.

النوع الثاني: «مزامير الحجّاج». تُنشد هذه المزامير (١٥، ٨٤، ٩٠، ١٢٢) فرحة الحجّاج الذين وصلوا أخيرًا إلى أبواب الهيكل. وإليك بنية هذه المزامير:

أوّلاً: هتاف فرح وإعجاب وحبّ (مز ٨٤، ٩٠، ١٢٢).

ثانيًا: تبادل التحية بين الحجّاج واللاويين أو الكهنة (٨٤: ٥ – ٦)، نظرة إلى المراحل التي قطعها الحجّاج (٨٤: ٧ – ٨؛ ٩٠: ٣ – ٧؛ ١٢٢: ١).

ثالثًا: كرازة على الأبواب. فالآتون من البعيد تنجّسوا باتّصالهم بالعالم الوثني أو جهلوا ما ينتظر الله منهم. لهذا وجب عليهم أن يسمعوا عظة قبل أن يدخلوا. هذا ما نقرأه في مز ١٥. يسأل الحجّاج (آ١) فيصل إليهم جوابُ الكهنة (آ ٢ – ٥) مذكّرًا إيّاهم بالوصايا العشر. ونجد عناصر هذه الكرازة في ٨٤: ١٢؛ ٩٠: ٣ – ٨؛ ١٢٢: ٤ – ٥.

رابعًا: صلاة الحجّاج من أجل المدينة التي تستقبلهم (٨٤: ٩ – ١٠؛ ١٢٢: ٦ – ٩).

خامسًا: كلمة استقبال يوجّهها أهل أورشليم توافق ما قاله الكهنة (١٥: ٥؛ ٨٤: ١٣؛ ٩٠: ١٠ – ١٣).

النوع الثالث: طلب البركة. هناك مزموران (٦٧، ١٤٤) يتوسّعان في العبارة الطقسية التي نقرأها في عد ٦: ٢٤ – ٢٦: ليكن اسم الرب على بني إسرائيل وليباركهم. المز ١٤٤ يتألّف من قسمين: الأوّل مأخوذ من مزامير أخرى، والقسم الثاني من نص نجهله. ونرى ملكًا يطلب بركة الله ليعطي بني إسرائيل النجاح في الحرب والخصب والازدهار، ومن خلال كل هذا يطلب النصر في نهاية الأزمنة.

٦ – مزامير العهد

لقد قطع إسرائيل عهدًا مع الله، وها هو يجدّد هذا العهد سنة بعد سنة. من هنا كانت المزامير التي تتكلّم عن طقوس العهد فتذكّر المؤمن بالبركات والبهلات (مز ١، ٣٧، ١١٢) وبنود العهد (مز ٥٠) والتزام الشعب (مز ١١٥) والخطبة التذكارية (مز ٧٨، ١٠٥،

١١٤، ١٣٦) ومراحل الحفلة (مز ٨، ١١١، ١٣٥، ١٤٥) وذبيحة التكفير (مز ٩٥، ١٠٠، ١٠٦).

ولنذكر بعض الأمور الضرورية لفهم هذه المزامير. العهد هو المُعطَى الأساسي في الوحي اليهودي: عهد مع نوح وإبراهيم قبل أن يصبح عهد سيناء. ولكنّ العهد ليس معطى جامدًا لا يتحرّك، إنّه كائن حيّ نما بنمو الشعب في الحياة الروحية. وإذا أردنا أن نفهم كلمة العهد، نتذكّر العلاقات بين ملك منتصر وملك مهزوم أو خاضع. فعبّر بنو إسرائيل انطلاقًا من هذه الصورة عمّا تجرأ القدير وفعله معهم: إرتبط بشعبه مدفوعًا بعاطفة الحب. هذا ما نجده في سفر التثنية وفي نصوص أخرى (خر ١٩: ٢٤؛ ٣٤: ١ - ٢٥؛ يش ٨: ٣٠ - ٣٥؛ ٢٤: ١ - ٢٨؛ ٢ مل ٢٣: ١ - ٣؛ ٢ أخ ١٥: ٩ - ١٦؛ نح ٨ - ١٠؛ حز ٢٠: ٥ - ٤٤) مع فارق بسيط وهو أنّنا لسنا أمام معاهدة، بل خبر واحتفال ليتورجي. وهذا ما يفسّر أن يتضمّن المدخل دعوة إلى التجمّع أو ظهور الله أو عظة نبوية ودعوة إلى الانتباه والإصغاء: إسمع يا إسرائيل. ونشير إلى التزام الشعب بالعهد المقدّم إليه. وهذا ما لا نجده في المعاهدة.

كان هناك تجديد الالتزامات بالعهد في أوقات متفرّقة أو على مفترق هامّ من تاريخ شعب إسرائيل. مثلاً على ذلك: دخول أرض كنعان (يش ٨: ٣٠ - ٣٥)، تجمّع شكيم (يش ٢٤: ١٠ - ٢٨). بعد زمن من نسيان الرب وخيانته، جدّد يوشيا العهد (٢ مل ٢٣: ١ - ٣) ودخل عيدُ تجديد العهد في الدورة الليتورجية ورافق عيد المظالّ. هذا ما كانت تفعله جماعة قران. ومن أجل هذا الاحتفال أُنشدت مزامير العهد وعددها ١٦ مزمورًا.

لا نجد بنية واحدة لهذه المزامير. ولكنّ مز ٨١، ١١١، ١٣٥، ١٤٥ تقدّم لنا مجمل المراحل. مز ٥٠ يقدّم لنا بنود العهد، مز ١٠٥، ١١٤، ١٣٦ تقدّم العظة. ومز ١، ٣٧، ١١٢ بهلات العهد (أو اللعنات). مز ٩٥، ١٠٤، ١٠٦ تُعدّنا لتجديد التزامات العهد.

٧ - مزامير ضدّ الاشرار

هذه المزامير (٩ - ١٠، ١١، ١٢، ١٤، ٢٨، ٥٢، ٥٣، ٥٨، ٥٩، ٦٢، ٦٤، ٧٥، ٨٢، ٨٣، ٩٤) تعكس واقعًا تعرّفنا به التوراة: يقف نبيّ خلال إحدى اجتماعات الشعب، فيهاجم الأشرار وينبّه الجماعة إلى الخطر الذي يشكّلون عليها (إر ٧: ١ ي؛ ١٠: ١ ي؛ حز ١٣: ١ ي؛ ١٤: ١ - ٢٢؛ ٢٨: ١ ي).

من هم هؤلاء الأشرار؟ يمكن أن يكونوا وثنيين (٩ - ١٠، ٥٩، ٧٥، ٨٣)، أو جاحدين وأعداء الرب، أو مجدّفين وظالمين للمساكين (مز ١١، ١٢، ٢٨، ٥٢، ٦٢، ٦٤) أو قضاة (مز ٥٨، ٩٤) أو أمراء ظالمين، أكانوا وثنيين أم لا (مز ٨٢).

تُتلى هذه المزامير صلاةً إلى الله ليضع حدًّا لأعمال الأشرار (مز ١١، ١٢، ٢٨، ٥٩، ٦٤، ٨٣، ٩٤) أو كلامًا يوجّهه المرتّل إلى الأشرار (٥٢، ٥٨، ٦٢، ٧٥) أو نصًّا مركّبًا يجمع التوسّل والشكر (مز ٩ - ١٠، ٩٤).

لا شكّ أنّ لهذه المزامير ارتباطاً بالتوسّل والشكر، ولكنّها تتميز بالذّم والنقد اللاذع. لا يصلّي المرتّل من أجل حاجاته الخاصّة، بل يرسم صورة عن الأشرار. ونجد في هذه المزامير:

أوّلاً: ظهور الله أو أقوال الله (مز ٩ - ١٠، ١٢، ١٤ و٥٣، ٦٤، ٧٥، ٨٢).

ثانيًا: تصوير الدينونة ينبئ بها المرتّل أو يطلبها (مز ٩ - ١٠، ١١، ١٤ و٥٣، ٢٨، ٥٢، ٥٨، ٥٩، ٦٤، ٧٥، ٨٢، ٨٣، ٩٤).

ثالثًا: تصوير الأشرار (مز ٩ - ١٠، ١١، ١٢، ١٤ و٥٢، ٥٣، ٥٨، ٥٩، ٦٢، ٦٤، ٨٣، ٩٤).

٨ - مزامير الحياة مع الله

نقرأ ١٢ مزمورًا (٤، ٥، ١٦، ٢٣، ٢٧، ٣١، ٣٦، ٤٩، ٦١، ٦٣، ٧٣، ١٣٩) تحدّد شروط اللقاء بين المؤمن والرب: من يحقّ له أن يكون ضيف الله وجاره؟

يتوسّل شعب إسرائيل من خلال لاوي (مز ٥، ٦، ٢٣، ٣٦، ٦٣، ٧٣) أو ملك (مز ٢٧، ٣١، ٦١) أو نبيّ (٤، ٤٩، ١٣٩). قلقَ من وضعه، وضاق بالمهمّة الملقاة عليه، أو أحسّ بتجربة الكفر والجحود، فجاء يسأل الرب ماذا يفعل. ويجعله الرب يكتشف أن وضعه الفريد يدلّ على اختيار، وأنّ نصيبه هو أفضل نصيب، لأنّه حياة حميمة مع الله الذي يفتح له بيته ويستقبله في سرّه كضيف عزيز على قلبه.

يشير النص إلى الطريقة التي بها يسأل المؤمن الله. أمّا الجواب فيصل بشكل ظهور أو قول أو شعور خاصّ يحسّ به المؤمن. أمّا العنصر المشترك لهذه المزامير فهو أن نكون مع الله

في الوحدة (٤ : ٩). أكون معك (٢٣ : ٤)، أكون ضيفك (مز ١٥)، الرب أمامي (١٦ : ٨)، أسكن بيته (٢٣ : ٦)، به أعتصم (٣١ : ١)، إليه وحده أطمئن (٦١ : ٢)، الله يأخذني (مز ٤٩) وفي ظلّ جناحيه أسلك (٦٣ : ٨).

ج – الإطار اللاهوتي للمزامير

من الصعوبة جدًّا أن نُدخل في إطار لاهوتي واحد ١٥٠ مزمورًا دوّنت في أوقات مختلفة وفي محيطات متنوّعة. فمنذ المزامير التي كتبت في أوّل عهد الملكية الداودية إلى مزامير الأتقياء التي دوّنت بعد الجلاء، تطورت التقوى في أرض إسرائيل.

كيف نتخيّل داود يتلو المزمور ٥١ (ارحمني يا الله) أو أيّوب يحلم بمسيح محارب كما في مز ٢ و ١١٠. تطوّر المنظور اللاهوتي مع الزمن، وتأثّر بالمحيطات التي وُلدت فيها المزامير: البلاط الملكي، كهنة الهيكل، حلقة الأنبياء والحكماء، جماعة المساكين. ولكنّ كل هذا ذاب في صلاة عمرها ألف سنة، صلاة تتجاوز المكان والزمان لتصبح صلاة شعب إسرائيل. وهذه الصلاة تتوجّه إلى إله صديق بادر إلى الحوار، فاختار شعبه ودفعه إلى طرق الحياة. اسم هذا الصديق برنامج عهد، ونداء إلى من سيخلّص ويقتبل في حياته الحميمة.

١ – إله العهد

لا يتوجّه المرتّل إلى الله بل إلى إلهه. يقول إلهي (٤٥ مرّة)، إلهنا (٣٠ مرّة)، إله خلاصي (١٨ : ٤٧؛ ٢٤ : ٥؛ ٢٥ : ٥؛ ٢٧ : ٩ الخ)، إله برّي (٤ : ٢) وإله تسبحتي (١٠٩ : ١). يدعوه لأنّه إله إسرائيل وإله يعقوب (٤٦ : ٨، ١٢؛ ٧٥ : ١٠؛ ٧٦ : ٧؛ ٨١ : ٥؛ ٨٤ : ٩) ورب الجنود (أو الرب القدير) أي رب تابوت العهد (٤٦ : ٨، ١٢؛ ٤٨ : ٩؛ ٨٠ : ٨، ١٥؛ ٨٤ : ١ ي؛ ٨٩ : ٩).

ويُسمّى الله «إيل» (٦٤ مرّة) وعليون (أو العلي، ٢٢ مرّة) والواه (٤ مرّات) وشدّاي (مرّتين). ويُسمّى بالأخصّ يهوه (الرب الذي هو) وهو إله الخروج وسيناء. في الكتاب الأوّل من سفر المزامير (١ – ٤١) يرد اسم يهوه ٢٧٣ مرّة (١٥ مرّة الوهيم). في الكتاب الثاني (٤٢ – ٧٢) تنقلب الأرقام لصالح الوهيم.

ويسمّي إسرائيل نفسَه شعب الله، شعبه (أكثر من ٥٠ مرّة) والشعب الذي اختاره (١٢:٣٣) وميراثه (٢٨:٩؛ ١٢:٣٣؛ ٢:٧٤؛ ٦٢:٧٨، ٧١؛ ١:٧٩؛ ٥:٩٤، ١٤؛ ٥:١٠٦، ٤٠) ورعيته (١:٧٤؛ ٢١:٧٧؛ ٥٢:٧٨؛ ١٣:٧٩؛ ٢:٨٠؛ ٧:٩٥؛ ٣:١٠٠). أعضاء الجماعة هم عبيده (٤٠ مرّة) وبؤساؤه (١٥ مرّة) ومساكينه (٢:٧٢، ١٩:٧٤).

اهتمّ الله بمصير شعبه، فعرف الشعب قدرة الله وعمله القويّ.

أوّلاً: الله يحدّده عمله

لا يماثل إسرائيل إلهَه بأيّ قوّة كونيّة، ولا يحدّده بإحدى الصفات الماورائية. لا تنشد المزامير ما هو الله، بل ما الذي عمل. هي لا تعرف إلاّ مآثره (١:١٠٥؛ ٨:١٠٦؛ ١٢:١٤٥) وطرقه (٤:٥؛ ٣:٦٧؛ ١٠:٩٥؛ ٧:١٠٣) وقدرته (١٥:٨٧) وخلاصه (٢:٩٨) وأحكامه (١٠:٩). وبما أنّ هذا العمل يرتبط بواقع إسرائيل، فلا يقدر أحد أكثر من هذا الشعب أن يعرف الرب ويعرّف الناس به: الله معروف في يهوذا (٢:٧٦؛ رج ٤:٤٨).

لا شكّ في أنّ إله التوراة يفعل في الطبيعة وفي عالم البشر. ولكن عندما ينشد المرتّل أعمال الله، فهو يفكر أوّلاً في التاريخ. هناك «فعل» الذي يدلّ على عمل الله في التاريخ، و «عسه» الذي يدلّ على الوجهة الكونية و «اوت» التي تدلّ على الخلق (٩:٦٥).

يحتلّ الخلق مكانًا صغيرًا في فكر بني إسرائيل. فالرب يأمر في إسرائيل، لأنّه المخلّص لا الخالق، وله الحق أن يطاع لأنّه انتشلهم من عبودية مصر (٧:٨١ – ٩). ولكن لا تعارض بين الوجهة الكونية والوجهة التاريخية، فالواحدة تكمّل الأخرى. فحين يقول المرتّل: كلمة الرب مستقيمة وجميع صنعه أمانة (٤:٣٣)، فهو يفكّر من جهة في الحكمة التي بسطت السماء وكوّنت الأرض (٦:٣٣ – ٩)، ومن جهة أخرى في القصد الأزلي الذي يعدم حسابات الأمم (١٠:٣٣ – ١٢). غير أنّ مجمل العمل يتركّز حول العمل التاريخي الذي يشكّل له العمل الكوني مقدّمة: ولادة الأرض (٤:٨٦ – ٩) إعلان مسبق لولادة إسرائيل (١٠:٨٦ – ١٥).

الخلق هو أوّل انتصارات يهوه على قوى الشر (١٢:٧٤ – ١٧؛ ١٠:٨٩ – ١٥؛ ١:٩٣ ي؛ ٥:١٠٤ – ٩ الخ). تُصوّر التوراةُ هذا الانتصار مستلهمة نصوص الشرق

القديم (مردوك وتيامات، بعل ويم). ولكنّ هذه الصورة تخسر في إسرائيل طابعها الدوري (يتكرّر مرّة كلّ سنة) وتتّخذ طابعًا واحدًا لا يعود أدراجه. انتصار الله ليس في التاريخ، بل في خارج التاريخ.

وقد قابل الكتاب انتصار الرب على الوحوش البحرية بانتصاره على فرعون بحيث سمّيت مصر رهب (٨٧ : ٤). فحرب الرب على الغمار (٧٧ : ١٧ – ٢٠) تذكر المؤمن بعبور البحر الأحمر (٧٧ : ١٦، ٢١؛ رج أش ٥١ : ٩ – ١٠).

فبداية الكون وبداية شعب إسرائيل تدشّنان عجائب (نفلأوت في العبرية) الله (١٣٦ : ٤؛ رج ٧٨ : ٤، ١١، ٣٢؛ ١٠٦ : ٢٢) التي تدلّ على قداسة طرقه (٧٧ : ١٤) والتي يُنشدها شعبه (٩ : ٢؛ ٤٠ : ٦؛ ٧١ : ١٧؛ ٧٥ : ٢؛ ٨٦ : ١٠؛ ٩٨ : ١؛ ١٠٥ : ٢؛ ١٠٧ : ٨، ١٥، ٢١، ٣١؛ ١١١ : ٤؛ ١١٩ : ٢٧؛ ١٤٥ : ٥). فالخلق (٦٥ : ٩) والتحرّر من مصر (٧٨ : ٤٣؛ ١٠٥ : ٢٧؛ ١٣٥ : ٩) وخلاص هذا أو ذاك من المؤمنين (٨٦ : ٧) تشكّل علامات مميّزة وآيات ساطعة عن اهتمامات إله العهد.

لا تتكلّم المزامير كثيرًا عن العهد (٢٥ : ١٠، ١٤؛ ٤٤ : ١٨؛ ٥٠ : ٥؛ ٧٤ : ٢٠؛ ٧٨ : ١٠، ٣٧؛ ١٠٣ : ١٨؛ ١٠٥ : ١٠؛ ١٠٦ : ٤٥؛ ١١١ : ٤، ٩)، ولكنّها تذكر تعلّق يهوه بمختاريه وأتقيائه (حسيديم). تعود كلمة «حسد» (الرحمة، المحبّة) ما يقارب المئة مرّة في المزامير، وباسمها نطلب من الرب أن يتدخّل: خلّصني برحمتك (٣١ : ١٧؛ رج ١٤٣ : ١٢). ولأجلها نسبّحه ونباركه: «لأنّ إلى الأبد رحمته» (١٠٠ : ٥؛ ١٠٦ : ١؛ ١٠٧ : ١؛ ١١٨ : ١، ٢، ٤، ٢٩؛ ١٣٦ : ١ ي).

ثانيًا: عمل الله القدير

لا شيء يحدّ قدرة إله العهد حين يتدخّل في الطبيعة وفي عالم البشر. فالتوراة سمّت الله الملك منذ القديم، ونحن نقرأ هذا اللقب في المزامير ٣٠ مرّة تقريبًا (ملك أو مشل أي المتسلّط). هو يجلس (١٤ مرّة) على عرشه (٨ مرّات) ويتجلبب بالبهاء والجلالة (١٣ مرّة) ويسود الكون بعظمته (جدل، ٢٠ مرّة). إنّه ملك المجد (٢٤ : ٧ – ١٠؛ ٢٩ : ١، ٣،

٩؛ ٩٦ : ٣، ٧، ٨؛ ٩٧ : ٦) وهو يسود الكون الذي يعتبره خاصّته: لك السماوات ولك الأرض. أنت أسّست الكون وما يحتويه (مز ٨٩ : ١٢؛ رج ٧٤ : ١٦ – ١٧).

يرتبط مُلك الله بعمل الخلق كما في العالم الشرقيّ، والإله مردوك لن يعلن ملكًا قبل أن ينتصر على وحوش البحر. غير أنّ التوراة لا تعرف وقتًا لم يكن فيه الله ملكًا، وقتًا سلّم فيه العالم إلى الفوضى. فالأخبار عن الصراع الأوّلي تبدأ بسجود السماوات للإله المنتصر (٢٩ : ١ ي؛ ٨٩ : ٦ – ١٥) بحيث إنّ يهوه كان ملكًا منذ الأزل وسيبقى إلى الأبد (٩٣ : ٢).

وقدرة الله الملك لا تعرف حدودًا في الزمان كما لا تعرف حدودًا في المكان. من مثلك (١٨ : ٣٢؛ ٣٥ : ١٠؛ ٤٠ : ٦؛ ٧١ : ١٩؛ ٨٩ : ٧)؟ هذا يعني أنّ سائر الآلهة هي عدم (٩٦ : ٥)، وأنّها لا ترى ولا تسمع ولا تشمّ ولا تتكلّم، مع أنّ لها عيونًا وآذانًا وأنوفًا وأفواهًا (١١٥ : ٤ – ٨؛ ١٣٥ : ١٥ – ١٨).

وممارسة السلطة الملكية تفترض وجود قصر. أمّا قصر الرب فهو في السماء (١١ : ٤؛ ١٨ : ٧؛ ٤٨ : ١٠؛ ٦٨ : ٣٠) أو على الأرض في أورشليم (٥ : ٨؛ ٢٧ : ٤؛ ٤٨ : ١٠؛ ٦٨ : ٣٠). هناك رباط بين معبد السماء ومعبد الأرض. الله يقيم في حصنه (٨ : ٢ – ٣) في السماء، ومن هناك يراقب كل شيء، ويوجّه التاريخ دون أن يؤثّر فيه أحد. «إنّ إلهنا في السماء كل ما شاء صنع» (١١٥ : ٣؛ رج ٢ : ٤؛ ١٤ : ٢؛ ١٨ : ١٤؛ ٢٠ : ٧؛ ٣٣ : ١٣؛ ٧٦ : ٩؛ ٨٠ : ١٥؛ ١٠٢ : ٢٠؛ ١٢٣ : ١).

يعرف (يدع أكثر من ٦٠ مرّة) قوّته ومجدَه الغرباءُ (٢٢ : ٢٨؛ ٢٩ : ٢؛ ٦٦ : ٤؛ ٨٦ : ٩؛ ٩٦ : ٩؛ ٩٧ : ٧) والمؤمنون (٩٥ : ٦؛ ١٣٢ : ٧؛ ١٣٨ : ٢) فيسجدون برعبة (٥ : ٨) أمام يهوه الملك. وتشكّل هذه المخافة للأمم (٦٥ : ٩؛ ٦٧ : ٨؛ ٧٦ : ٩) علامة خضوعهم، وللشعب المختار (٤٠ : ٤؛ ٥٢ : ٨) علامة إخلاصهم الحرّ والكامل. هناك خوف يقود إلى الرب، وهناك خوف يقود إلى الطاعة والاستسلام بين يدي الله. هذه المخافة لا تولّد القلق، بل تحرّرنا منه، لأنّ مخافة الله تزيل أيّ خوف آخر (٢٣ : ٤؛ ٢٧ : ١؛ ٤٦ : ٣؛ ٥٦ : ٥، ١٢؛ ٩١ : ٥؛ ١١٨ : ٦).

٢ - اسم الله

عندما يُذكر اسم الله فهو ينير بأنواره أحزان الحاضر، ويبعث الأمل في مستقبل يتطلّب التزامًا، ويمنح القلوب حماسًا واندفاعًا.

أوّلاً: المستقبل

كان الأقدمون يقدّمون التحيّة لظهور إلههم مع شروق الشمس في الأفق ومع التطواف بتمثال الله. أمّا إسرائيل فكان يهتف أمام الرب هتاف الحرب والنصر (تروعه، مز ٢٧: ٦؛ ٣٣: ٣؛ ٤٧: ٢، ٦؛ ٦٦: ١؛ ٨١: ٢؛ ٨٩: ١٦؛ ٩٥: ١، ٢؛ ٩٨: ٤، ٦؛ ١٠٠: ١) لأنّ لقاء الرب يعني النجاح التامّ.

فإله العهد ينفّذ قصدًا عظيمًا تتجاوز أبعاده العقل البشري (٤٠: ٦؛ ٩٢: ٦) ولا يرهقه الزمن (٣٣: ١١). فالحكمة نفسها التي بنت الكون وعمّرته وما زالت تُنعشه (١٠٤: ١ ي)، ستبني وتعمّر وتنعش صهيون (١٤٧: ١ ي). وهكذا يذوق المرتّل بين يدي الله (٣١: ٦) الفرح، لأنّ الرب يهديه بإرادة قوّية، ولأنّه يحسّ بمشورة الرب تنصحه ليلاً ونهارًا (١٦: ٧؛ ٧٣: ٢٤).

فالطريق الذي مهدّته مآثرُ الله (٦٧: ٣؛ ٧٧: ١٤؛ ١٠٣: ٧؛ ١٣٨: ٥؛ ١٤٥: ١٧) صار لإسرائيل طريق المستقبل المستقيم (٥: ٩) والكامل (١٨: ٣١).

والمستقبل الذي يهيّئه الله ليس نسخة عن الماضي. فملكوت الله يوقظ عند الأقدمين أملاً بإعادة الخليقة إلى نقاوتها الأصلية. والحدث المنتظر يمتزج بالحدث الأوّل الذي يتجدّد بين الفترة والأخرى. ويعتبر المرتّل مُلك الله حقيقة لا رجوع عنها (٢: ٤؛ ١١: ٤؛ ٢٤: ٧ - ١٠؛ ٢٩: ١٠؛ ٤٧: ٣، ٧، ٩؛ ٤٨: ٣) وحدثًا آتيًا يبقى موضوع أمل (٩: ٥، ٨؛ ١٠: ١٦؛ ٢٢: ٢٩؛ ٩٦: ١٠؛ ٩٧: ١ - ٢؛ ٩٨: ٦).

ويميّز المرتّل زمنين في ملكوت الله، زمنًا يبدأ فيه التاريخ، وزمنًا ينتهي فيه. يهوه هو ملك منذ نَصْره على البحار (٧٤: ١٢)، ومن هذا المنطلق يمسك بيده مصير الشعوب (١٤٥: ١١؛ ١٤٦: ١٠). ولكنّه لا يكون ملكًا حقًّا إلاّ حين يُنهي عمله بالدينونة: «نادوا في الأمم: الرب قد ملك. يثبّت الأرض فلا تتزعزع، يدين الشعوب بالاستقامة» (مز ٩٦: ١٠).

بداية القصّة ونهايتها هما تحقيقان لملكه. تتميّزان ولكنّهما تبقيان في رباط وثيق. فالواحدة تكمّل ما وعدت به الأولى. ولكنّ العبور من الصورة التقريبية إلى التحفة الأخيرة يفترض مبادرة جديدة من قِبل الله الذي يأتي ليُنشَد له نشيد جديد (٣٣:٣؛ ٤٠:٤؛ ٩٦:١؛ ٩٨:١؛ ١٤٤:٩؛ ١٤٩:١). ولكي يصل الرب إلى هدفه، فلا بدّ له من أن يتذكّر (٣٠ مرة) رحمته (١١٨:٣)، يتذكّر عهده (١٠٥:٨؛ ١١٥:١٢) والكلمة التي أعطاها لأخصّائه (١٠٥:٤٢؛ ١١٩:٤٩).

الرب أعطى كلمته التي تُشرف على عمله في الكون كما في التاريخ (٣٣:٤، ٦ – ٩؛ ١٠٧:٢٠؛ ١٤٧:١٥، ١٨؛ ١٤٨:٨) والتي لا يستطيع أحد أن يؤثّر فيها لتعجّل أو تتأخّر. والمرتّل متيقّن من كلمة الله. يعرف أنّها حقيقيّة ومختبَرة وأمينة (١٢:٧؛ ١١٨:٣١؛ ١١٩:١٤٠). وإذا كان إسرائيل لم يزل موجودًا، فلأنّ الله تحدّى كل الحواجز فكان أمينًا للعهد الذي قطعه مع إبراهيم وإسحق ويعقوب (١٠٥:٨؛ ١٩:٤٢). ولهذا يستند شعب الله إلى رحمته (٣٣:٢٢؛ ٥٢:١٠؛ ١٤٧:١١) وإلى كلمته (١٣٠:٥؛ ١١٩: «١٥ مرة»). لماذا يُوقف ما بدأ به بحريّته، لماذا يتوقّف عن تحقيق ما عزم عليه (٤٤:٤)؟ في الساعات المظلمة قال شعب إسرائيل: «لم تَعُد يمين العلي كما كانت في الماضي» (٧٧:١١). ولكنّ هذا لا يعني أنّ الله لم يَعُد الله (٧٧:٩، أما عاد الله الصالح لنا، أليس له بعد شيء يقوله لنا؟).

ثانيًا: تمنيّات التاريخ

كانت أعياد السنة الجديدة تقدّم مناسبة للمؤمنين ليعبّروا عن أحلامهم: إعادة النظام السياسي والاجتماعي، ولادة الخليقة ولادة جديدة في نقاوتها الأولى. ويعود إلى الكون توازنه فتسود العدالة ويزهر السلام الدائم. هذا هو برنامج يهوه الملك: الدينونة، العدالة، السلام.

الدينونة عمل الملوك أكانوا آلهة أم بشرًا. عرشهم عرش الديّان (٧:٨؛ ٩:٨؛ ٨٩:١٥؛ ١٢٢:٥). والدينونة تتضمّن استعمال قوّة ضاغطة وسامية (٥٤:٣). يستيقظ الديّان ويقوم ليُصور حُكمًا مستقيمًا، حُكمًا لا يحابي فيه أحدًا ولا يقف بوجهه أحد (٩:٩؛ ٥٨:٢؛ ٦٧:٥؛ ٧٥:٣؛ ٩٦:١٠؛ ٩٨:٩؛ ٩٩:٤). فالهدف من الدينونة

هو تحطيم مقاومة الشرّير (رشع في العبرية)، ذلك الخصم المرعب ذلك الشخص الذي يملأ بحضوره مزامير عديدة (٧، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٧، ٢٦، ٣٦، ٣٧، ٥٨، ٦٥، ٨٢، ٩٤، ٩٧، ١٤٤، ١٤٥). أمّا نجاح الشرّير فهو ثمرة العنف الذي يمارسه ضدّ الوضعاء (١٤٠: ٢ - ٦) الذين يجدون الخلاص في دينونة الله (٨٢: ٣، ٤) ومسيحه (٧٢: ٢، ٤، ١٢ - ١٤).

وعندما تمتلئ الأرض من تجاوزات الأشرار (٧٤: ٥) يتزعزع نظام الخليقة: تهتزّ الأرض من أساساتها، وتنحدر في ظلمة السديم الأوّل (٨٢: ٥). ولكنّ القاضي السامي يعيد تثبيت عواميد الأرض (٧٥: ٤) فيعيد النور (٣٧: ٦) والحياة (٣٦: ٦ - ١٠؛ ٦٧: ٥ - ٧) إلى نفوس الأبرار الذين يملأ نداؤهم القَلِق كلّ المزامير (٧: ٩ - ١١؛ ١١: ٢ - ٣؛ ٣٤: ١٦، ٢٠؛ ٣٧: ١١ - ١٢، ١٦ - ١٧ إلخ...)

الدينونة في الكتاب المقدّس هي تدخّل السلطة ضدّ الشرّير ومن أجل الصدّيق، والمرتّل يعتبر نفسه صدّيقًا. فيطلب إلى الله أن يقف معه ضد مضايقيه: أحكم لي، يا رب (٧: ٩؛ ٢٦: ١؛ ٣٥: ٢٤؛ ٤٣: ١). وما نقوله على مستوى الفرد، نقوله على مستوى الشعب. فالربّ آلى على نفسه أن يدافع عن شعبه. ولهذا تبدو عدالته محصورة في أبناء العهد (١٠٣: ١٧). وديّان الأرض (٩٤: ٢) الذي لا يتخلّى عن ميراثه، يقوم على الشرّير، عدوّ الأرملة واليتيم، وسط عالم لا يعرف الرحمة.

والسلام (شلوم في العبرية) هو تفتّح قوى الحياة بفضل تدخّل الله ومسيحه. وهكذا تفتَح العدالةُ الطريق إلى السلام: «لتنبت في أيّامه العدالة والسلام العظيم إلى آخر الأيّام» (٧٢: ٧). فإقامة عهد من العدالة والسلام (٨٥: ١١) يتضمّن حضور الله في قلب البلاد، في هيكل أعيد بناؤه وتطهّر (٦٥: ٥؛ ٦٨: ٦، ١٧، ٢٥، ٢٩؛ ٧٤: ٨؛ ٩٣: ٥)، في مدينة مقدّسة تقاوم هجمات العدوّ (٤٦: ١ ي؛ ٤٨: ١ ي؛ ٧٦: ١ ي). وإليها يأتي أبناء إسرائيل (١٢٢: ١ ي) لينعموا بالحياة والبركة (٨٧: ١ ي؛ ١٣٢: ١٤ - ١٥٦؛ ١٣٣: ١ ي). وهذا يفترض أيضاً الانتصار على عدوّ مسيح الله (٢٠، ٢١، ١١٠، ١٤٤) الذي يحطّم كلّ مقاومة ويعمل عمل الديّان (٤٥: ٢ - ٨؛ ٧٢: ١٢ - ١٤؛ ١٠١: ١ ي).

هذا الحلم وُلد في ليتورجية عيد السنة الجديدة أو تتويج ملوك أورشليم، وقد تحوّل إلى رجاء واثق تؤكّده كلمة الرب. ولهذا بعد أن زالت النظم والبنى السياسية، ظلّ رجاء ملك

العدالة والسلام ينمو ويتعمّق. أمّا تحقيقه فيكون في نهاية الأزمنة، في اليوم الذي ينهي فيه الله التاريخ. هذا اليوم لا يعرف سرّه إلاّ الرب لأنّه يوم الرب.

حين برز سفر المزامير في شكله النهائي والقانوني، كان المُلك قد زال من إسرائيل، فصار مسيح الرب شخصاً مستقبليًّا يحمل الرجاء النبوي (أش ١١ : ١ ي؛ إر ٢٣ : ٥ — ٦)، وبه يمارس الرب قدرته وملكه العادل والمزدهر، ويُزيل المضايقين. أمّا المقاطع التي تنشد أعمال وحياة الملك (تتويجه، انطلاقه إلى الحرب، زواجه، ملكه) فقد اغتنت بالرجاء والسلام اللذين يحملهما ابن يسّى الآتي ومَلِكه المسيحاني.

ثالثًا: الإنسان

إنّ المستقبل الذي يهيّئه الله للإنسان، يتطلّب مشاركته ويلزمه بالعمل. وإنّ اسم يهوه يولّد الأمل ويفرض متطلّبات. كانت كلمته وعدًا فصارت شريعة (١١٩ : ١ ي؛ ١٤٧ : ١٩) وستكون طريقًا لا بدّ من اتّباعه (١٧ : ٤؛ ٥٠ : ١٧).

طريق الرب هو الطريق الذي يتّخذه هو (٧٧ : ٢٠) والطريق الذي يدعونا إلى اتّخاذه (١٧ : ٥؛ ٤٤ : ١٩؛ ٨١ : ١٤؛ ١١٩ : ٣؛ ١٢٨ : ١). طريق نطلب منه أن يعلّمنا إيّاه (٢٥ : ٤، ٨، ١٨؛ ٢٧ : ١١؛ ٣٢ : ٨؛ ٥١ : ١٥؛ ٨٦ : ١١) لنعرفه (٩٥ : ١٠) ونحفظه (١٨ : ٢٢).

إذا كان قصد الله يفرض متطلّبات، فهذه المتطلّبات توحّدنا بقصد الله. فمن خضع لهذا القصد، تذكّر الأعمال الماضية. والتعليم الذي نقله جيل الآباء الأوَل إلى أولادهم، يتضمّن خبر مآثر الله وإعلان الوصايا والشريعة (٧٨ : ٤ — ٥). إذن، ما يُطلب من الأبناء هو أن لا ينسوا أعمال الله، ويحفظوا أحكامه، لئلاّ يتشبّهوا بآبائهم الذين خانتهم الذاكرة فلم يعرفوا الطاعة (٧٨ : ١٠ — ١١).

إنّ الرب لا يشرّع كخالق بل كمخلّص. وحين يطلب أن يطاع، فهو يذكر عمله الخلاصي (٨١ : ٧ — ٨). فعلى إسرائيل أن يسمع ذلك الذي أصعده من أرض مصر (٨١ : ١١).

والعبارات التي تدلّ على الشريعة في مز ١١٩ تذكّرنا بالطريقة التي بها التزم الله حيال شعبه. تفقّد (فقد في العبرية، مز ٨ : ٥؛ ٨٠ : ٥) إسرائيل وأخذه على عاتقه فترك له

أحكامًا وتعليمات (فقديم). ودلّه بالشريعة على الطريق الواجب اتّباعه (٢٥ : ٤، ٨، ١٢؛ ٣٢ : ٨؛ ٨٦ : ١١).

هذه الشريعة هي شهادة (عدوت) وحكم وكلمة ووصيّة، وبنو إسرائيل يعتبرون شريعة سيناء قانونًا مميّزًا (حق في العبرية) يكوّنهم كشعب الرب (٨١ : ٥). وحين يطلب سيّد التاريخ من أخصّائه أن يسمعوه، فهو لا يطلب منهم أن ينفّذوا أوامر محدّدة، بل أن يلتزموا بالسير على خطاه دون تردّد، أن يرتبطوا بقصده بقلبٍ ثابت (٧٨ : ٨، ٣٧).

إذاً، ليست القضيّة فقط أن نتمّ متطلّبات الشريعة، وإن فعلنا كنّا كمن يتخلّص منها. بل يجب أن نختار (١١٩ : ٣٠) الشريعة ونحبّها (١١٩ : ٤٧) ونرغب فيها (١١٩ : ٢٠، ٤٠) ونتنعّم بها (١١٩ : ٤٧) ونصونها مثل كنز ثمين (١١٩ : ١١). ويجب خصوصاً أن نحفظها (٣٠ مرّة) كما يحفظ الله نعمة عهده (٨٩ : ٢٩، ٣٢). فالله الذي هو رجاء إسرائيل يريد منه أن يُنصت بعقله وقلبه: اسمع، يا إسرائيل (٥٠ : ٧؛ ٧٨ : ١؛ ٨١ : ٩؛ ٩٥ : ٧). فالاستعداد يشكّل الشرط الأساسي للخلاص. وكل تصلّب (٩٥ : ٨) يطوي الإنسان على نفسه، يقطعه في الوقت نفسه عن إلهه (٨١ : ١٢ – ١٣).

رابعًا: برنامج ينشده شعب إسرائيل

الماضي والمستقبل (المرتبطان باسم الرب) هما دعوة إلى الإنشاد ونداء إلى العمل. وهكذا ينشد المرتّل رحمة إلهه (٣٠ مرّة): اعترفوا للرب لأنّ إلى الأبد رحمته (١٠٦ : ١؛ ١٠٧ : ١). وسيهتف الشعب أمام الحدث الذي يتوّج هذه المرحلة، عنيت به تحقيق دينونته وعدالته (٢٢ : ٣٢؛ ٣٥ : ٢٨؛ ٤٠ : ١٠؛ ٤٨ : ١١؛ ٥٠ : ٦؛ ٥١ : ١٦؛ ٧١ : ١٥، ١٦، ١٩، ٢٤؛ ٨٨ : ١٣؛ ٨٩ : ١٧؛ ٩٦ : ١٣؛ ٩٧ : ٦؛ ١١٩ : ١٦٤؛ ١٣٢ : ٩؛ ١٤٥ : ٧).

فعلى المؤمن أن يشكر الله على نعمة حصل عليها. وما هو خاصّ بالتوراة، هو أنّ على كل واحد أن يسجّل النعم التي حصل عليها في مخطّط الرب العظيم من أجل شعبه. وينطلق مز ٤٠ من سخاء الله نحو أحد مساكين الجماعة (آ ٢ – ٤) ليعظّم اهتمام الرب بكل إسرائيل (آ ٦). ويبدأ مز ٦٦ بانشاد مآثر إله العهد (آ ١ – ٧)، ثمّ يروي كيف نجّى الله شعبه من خطر مميت (آ ٨ – ١٢): بعد هذا (آ ١٣ – ٢٠) يترك المؤمن يتقدّم ليقرّب ذبيحته، ذبيحة الشكر.

وهكذا يجعل الإسرائيليّ حالته داخل تاريخ شعبه، فيوقف مثلاً مرثاته الشخصية ليفكّر في بناء صهيون (١١٢: ١٤ – ٢٣؛ رج ٦٩: ٣٦ – ٣٧)، وينتهي فعل شكره بنشيد إسكاتولوجي (٢٢: ٢٨ – ٣٢)، يذكّره بمُلك الله وانتصاره الذي هو عيد لشعبه إسرائيل. فالجائع الذي يطعمه الله، والسجين الذي يحرّره، والمريض الذي يشفيه، والملاّح الذي ينجّيه من العاصفة، هم شهادة حيّة على اهتمام الله الذي وعد أن يُطعم شعبه ويشفيه ويحرّره وينجّيه.

لا يكتفي المرتّل بأن يشكر، بل يهتف هتاف إعجاب فيدخل في مخطّط الله الذي ينكشف أمام عينيه. ويعود بالذكرى إليه (٢٢: ٢٨؛ ٤٥: ١٨؛ ٧١: ١٦) ليبارك الله الذي ينعم عليه، ليعترف بالله الذي أفحم عبده بقدرته ورحمته فارتبك وما عاد يعرف ماذا يقول (١٤٥: ٦ – ٧). حينئذ يصبح نشيده انخطافًا، فيخرج من ذاته حين يرى عملاً يتجاوز كل ما رأى في حياته: ارتفعت رحمتك كارتفاع السماوات وأمانتك كالغيوم (٥٧: ١١).

ولا يهتف المرتّل للرب كمشاهد غريب على مسرح. فالشعب متّحد بربه بوجه عالم ينظر إليه: فمجد الرب مجده. فإن أنشد، فلأنّه يحسّ أنّه يحقّ له الافتخار (٣٤: ٣؛ ٦٤: ١١؛ ١٠٥: ١٣) وأنّه يجد في ذاته مبعث فرح. هذا الفرح هو فرح الانتصار والنجاح (٣٠: ٢؛ ٣٥: ١٩؛ ٥٨: ١١؛ ٨٩: ٤٣؛ ١٠٧: ٤٢) وهو يعارض خجل الهزيمة وخيبة الأمل (٣٥: ٢٦؛ ١٠٩: ٢٨).

مجد الرب هو مجد شعبه، ومجد الشعب هو مجد إلهه. فحين يعيد الرب أمجاد صهيون ستهتف الأمم: ظهر الربّ عظيمًا حين عمل من أجلهم ما فعل (١٢٦: ٣). والعالم كلّه سينشد إن حملت أرضُ الموعد ثمارًا هي طرق الرب، إله العدل (٦٧: ١ ي). أمّا إذا انهزم إسرائيل فسيسمع من يقول له: أين إلهك (٤٢: ٤؛ ٧٩: ١٠؛ ١١٥: ٢)؟ إنّ شعب إسرائيل يحلم بازدهار مادّي، بنجاح في الحرب أو السياسة. ولكنّه مقتنع أنّ نجاحه يحافظ على كرامة اسم الرب.

السموات تنشد عمل الله (١٩: ٢ – ٤؛ ٨٩: ٦). أمّا الناس فينشدون ما عمله من أجل شعبه في التاريخ. إنّهم يقدرون أن يباركوا البنّاء الحكيم لعالم يتأمّلون في جمالاته (١٠٤: ١)، ولكنّهم سيباركون حتمًا البنّاء الذي سيعيد في النهاية بناء صهيون (١٤٧: ١).

قلنا سابقًا إنّ عمل الخلق مقدّمة لعمل الفداء، فخلاص إسرائيل يُتمّ عمل الخلق. ولهذا، فالشهادة على عبقريّة المهندس الأعظم لا يعطيها بهاء النجوم، بل شعب الله الذي أعيدت إليه أحجاره. فكل كائنات الخليقة تدخل، حسب الترتيب الذي فيه خُلقت، في جوقة يرتفع نشيدها إلى أن ينتصب في رأس البناء «قرن إسرائيل» (١٤٨ : ١٤).

يتعجّب المرتّل ممّا فعله الخالق في الكون، بل يدعو هذا الكون ليهتف للربّ مخلّص شعب إسرائيل (٩٦ : ١١ – ١٣؛ ٩٨ : ٧ – ٨).

٣ – اسم الربّ نداء

يرنّ اسم الرب مثل نداء في آذان بني إسرائيل. فالرب هو المخلّص الذي يبتهل إليه المرتّل، والمحرّر الذي يضع شروطه ويغفر، ثمّ يستقبل في بيته. يهوه هو الذي يقود شعبه من العبودية إلى العبادة.

أوّلاً: دعوة الى المخلّص

إنّ صرخات الضيق التي تتوزّع في سفر المزامير، تُشبه إلى حد بعيد ما كان يفعله أهل سومر وأكاد (في العراق): يبكون، يصلّون، يبتهلون إلى الله بحرارة لكي يسمعهم، يدعونه تائبين وعارضين عليه حالهم.

ولكنّ بني إسرائيل يبرزون وضعهم بطريقة جذرية. فالصعوبة التي تنتابهم، تتّخذ شكل صراع مع قوى الشر. ويبدو الربّ حينئذ كالدواء الفريد لدائهم، كالنور الوحيد الذي يقدر أن ينير ظلمتهم.

إنّ المرتّل لا يعطينا تفاصيل عن أصل ألمه أو طبيعته، بل يستعمل صورًا غامضة وعبارات عمومية. وحين يشير إلى هزيمة وطنية (٤٤ : ١ ي) أو إلى دمار الهيكل (٧٤ : ١ ي؛ ٧٩ : ١ ي)، فهو لا يقول ما يكفي ليتعرّف المؤرّخ إلى الهزيمة. وحتّى مز ٧٤ فهو لا يضعنا أمام حدث تاريخي بل أمام دراما ليتورجية.

فالضيق الذي يجعل المساكين يصرخون (١٨ : ٧؛ ٨٠ : ٨؛ ١٠٧ : ٦، ١٣، ١٩، ٢٨؛ ١٢٠ : ١) هو ضيق الملاّحين الذين تقذفهم العاصفة (١٠٧ : ٢٥ – ٣٠) والقوافل

التي يهاجمها اللصوص (١١٨ : ١٠ – ١٥) والجائعين التائهين في البرّية (١٠٧ : ٤ – ٩). المتشكّي لا يعرف إلاّ السجن (١٠٧ : ١٠ – ١٦) والمرض (١٠٧ : ١٧ – ٢٢؛ ١١٨ : ١٧ – ٢٢) يعبّر بها عن حالته.

ولكن مهما يكن سبب ألم المتشكّي، فهو يعلن عن نفسه أنّه ضحية ألسنة ماكرة تنشر كلام افتراء أو عبارات سحر (٥ : ١٠؛ ١٠ : ٧؛ ١٢ : ٤ – ٥؛ ٢٧ : ١٢؛ ٣١ : ٢١؛ ٣٥ : ١١، ١٦؛ ٣٦ : ٤؛ ٣٨ : ١٣؛ ٤١ : ٨؛ ٥٢ : ٤؛ ٥٥ : ٢٢؛ ٥٧ : ٥؛ ٥٩ : ٨؛ ٦٤ : ٤؛ ١٠٩ : ٣؛ ١٢٠ : ٣؛ ١٤٠ : ٤). ويصوّر نفسه محاطاً بأعداء أقوياء وكثيرين (٣ : ٢؛ ٢٥ : ١٩؛ ٣٨ : ٢٠؛ ٦٩ : ٥) يحاولون أن يسقطوه (٢٠ مرّة).

ويعبّر المرتّل عن هذه الدراما الغامضة والعامّة بصور تقليدية: الحرب (٢٧ : ٣؛ ٣٥ : ١؛ ٥٥ : ٢٢؛ ٥٦ : ٢ – ٣؛ ١٠٩ : ٣؛ ١٢٠ : ٦؛ ١٤٠ : ٣) والسيف (١٧ : ١٣؛ ٢٢ : ٢١؛ ٣٥ : ٣؛ ٣٧ : ١٤؛ ٥٧ : ٥؛ ٥٩ : ٨؛ ٦٣ : ١١؛ ٦٤ : ٤؛ ١٤٤ : ١٠) والقوس والسهام (٧ : ١٤؛ ١١ : ٢؛ ٣٧ : ١٤ – ١٥؛ ٣٨ : ٣؛ ٥٧ : ٥؛ ٦٤ : ٤، ٨؛ ٩١ : ٥؛ ١٢٠ : ٤؛ ١٤٤ : ٦) والشباك المصوّبة والفخاخ (٧ : ١٦؛ ٩ : ١٦؛ ١٠ : ٩؛ ٢٥ : ١٥؛ ٢١ : ٥؛ ٣٥ : ٧ – ٨؛ ٥٧ : ٧؛ ٦٤ : ٦؛ ٩١ : ٣؛ ١١٩ : ٨٥؛ ١٢٤ : ٧؛ ١٤٠ : ٦؛ ١٤١ : ٩ – ١٠؛ ١٤٢ : ٤) والأسد المختبئ في الأدغال (٧ : ٣؛ ١٠ : ٩؛ ١٧ : ١٢؛ ٢٢ : ١٤؛ ٣٥ : ١٧؛ ٥٧ : ٥؛ ٥٨ : ٧؛ ٩١ : ١٣). وما يخافه المرتّل فوق كل شيء هو غمر المياه العظيمة (١٨ : ١٧؛ ٣٢ : ٦؛ ٤٦ : ٤؛ ٦٦ : ١٢؛ ٦٩ : ٢ – ٣، ١٦؛ ٧١ : ٢٠؛ ٨٨ :٧ – ٨، ١٨؛ ١٠٧ : ٢٣؛ ١٢٤ : ٤ – ٥؛ ١٣٠ : ١؛ ١٤٤ : ٧) والسقوط المريع في الهاوية (١٠ : ١٦؛ ٢٨ : ١؛ ٣٠ : ٤ – ١٠؛ ٤٠ : ٣؛ ٤٩ : ١٠؛ ٥٥ : ٢٤؛ ٦٩ : ٣؛ ٨٨ : ٥؛ ٩٤ : ١٣؛ ١٠٣ : ٤؛ ١٤٣ : ٧).

نحن أمام صراع تبدو فيه الحياة في خطر (٣٠ مرّة). أمّا الخصم فلا يطلب إلاّ أن يسيء إلى المرتّل فيلاحقه (٢٠ مرّة) ببغض لا يلين (١٥ مرّة). هذا العدوّ هو صانع الخراب، وهو في خدمة قوّة تدمير. أمّا المرتّل فينتظر النجاح والنصر. هكذا يجب أن نترجم كلمة «يشوعه» (الخلاص). يجب أن ينقلب الوضع، فيقف الضعيف في وجه الذين ينظرون إليه من علو (٤٠ : ١٠ – ١١) ويرفع قرنه (أي: رأسه. يبدو قويًّا، ٧٥ : ٥ – ٦؛ ٨٩ : ١٨ – ٢٥؛ ٩٢ : ١١؛ ١١٢ : ٩؛ ١٣٢ : ١٧؛ ١٤٨ : ١٤) فوق عالم متجبّر سيغطّيه

العار (٣٥: ٢٥ – ٢٧؛ ١٤: ١٥ – ١٧ الخ). أمّا الصراع فبارزة بين اثنين سيزول واحد منهما.

وحين يطلب المرتّل من الله أن يسرع إلى معونته وأن ينتزعه من يد مضايقيه، فهو في الواقع يطلب الله نفسه (٢٤: ٦؛ ٢٧: ٨؛ ٣٤: ٥؛ ٤٠: ١٧؛ ٦٩: ٧؛ ٧٠: ٥؛ ٧٧: ٢٣؛ ٧٨: ٣٤؛ ١٠٥: ٣). فإليه ترتفع الأنظار القلقة (٢٥: ٥؛ ١٢٣: ١ – ٢؛ ١٤١: ٨) لا إلى خير نستطيع أن نحصل عليه بواسطته. وإيّاه ننتظر حتّى تخور قوانا (٦٤: ٤؛ ٨٤: ٣؛ ١١٩: ٨١). وإليه نشتاق كما يشتاق الإنسان إلى الصبح (٦٣: ٢؛ ٧٨: ٣٤).

ما يطلبه المرتّل من الله ليس الخلاص بل خلاصه (١١٩: ٨١، ١٢٣)، ليس النور بل نوره (٤٣: ٣). فيهوه نفسه هو الخلاص (٤٢: ٦؛ ٦٢: ٢ – ٣، ٧) والنور (٢٧: ١) والترس (٣: ٤؛ ٧: ١١؛ ١٨: ٣؛ ٢١: ٣٦؛ ٢٨: ٧؛ ٣٣: ٢٠؛ ٥٩: ١٢؛ ٨٤: ١٠، ١٢؛ ١١٥: ٩؛ ١١٩: ١١٤؛ ١٤٤: ٢) والصخرة والحصن والسور (٩: ١٠؛ ١٨: ٣؛ ٢٧: ١؛ ٣١: ٤؛ ٣٧: ٣٩؛ ٤٦: ٨، ١٢؛ ٥٩: ١٠؛ ٦٢: ٣؛ ٧١: ٣؛ ١٤٤: ٢). وهو الحياة (٤٢: ٩) ولا لذّة في الحياة إلاّ معه (٥٦: ١٤؛ ١١٦: ٩؛ ١٤٢: ٦).

ونرى يهوه على أنّه الواقي من الشر، والمحارب للشرّ. عندما يجتاح القلق الإنسان حتّى يختنق فيه قوى الحياة، نقول إنّ الله غائب وإنّه يستر وجهه (٤: ٧؛ ١٠: ١١؛ ١٣: ٢؛ ٢٢: ٢٥؛ ٢٤: ٦؛ ٢٧: ٨ – ٩؛ ٣٠: ٨؛ ٣١: ١٧؛ ٤٤: ٤، ٢٥؛ ٦٧: ٢؛ ٦٩: ١٨؛ ٨٠: ٤، ٨، ٢٠؛ ٨٨: ١٥؛ ٨٩: ١٦؛ ١٠٢: ٣؛ ١٠٤: ٢٩؛ ١١٩: ١٣٥؛ ١٤٣: ٧). نقول إنّ الله بعيد (رج عن بعد الله أو قربه، ١٠: ١؛ ٢٢: ٢، ١٢، ٢٠؛ ٣٤: ١٩؛ ٣٥: ٢٢؛ ٣٨: ٢٢؛ ٦٥: ٥؛ ٦٩: ١٩؛ ٧١: ١٢؛ ١١٩: ١٥١؛ ١٤٥: ١٨؛ ١٤٨: ١٤). ويكفي أن يتنازل الله ويقترب (٨٥: ١٠)، فيعمّ النور قلب المؤمن.

وإنّ إسرائيل لا يجد خلاصه إلاّ إذا ارتمى بين يدَي إلهه. فمخلّصه هو الولّي (١٠ مرّات) والفادي (فده ١٣ مرّة) الذي يطالب بأخصائه وينتزعهم من يد عالم يحكم عليهم. ويردّد المرتّل أن لا أحد يأتي إلى معونتهم إلاّ الله (٢٢: ١٢؛ ٩٤: ١٧؛ ١٠٧: ١٢؛ ١٢٤: ١ – ٥). وإذ يتحرّرون بواسطة الرب فلسوف يُعنى هو بهم وهم سيرتبطون به.

ثانيًا: في خدمة الرب

ليس إله التوراة قوّة خلاص يستعملها الإنسان حسب نزواته. إنّه السيّد الذي لا بدّ من خدمته. فهو يضع شروطه على المؤمنين الذين يطلبون منه أن يتدخّل. إنّ الربّ لا يمكنه أن يجاري شرّ الإنسان. «هذا ما تصنعه. أيجب عليّ أن اسكت؟ هل ستحسبني شبيهًا بك» (٥٠: ٢١)؟ وهو لا يقبل أن يخلّص أيًّا كان، بل يحفظ عونه للذين يحفظون عهده وشرائعه (٢٥: ١٠) للذين يخافونه ويرجون رحمته وحبّه (٣٣: ١٨؛ رج ٣٦: ١١؛ ١٠٣: ٧ – ٨؛ ١٤٥: ١٢ – ٢٠؛ ١٤٧: ١٠ – ١١).

فإله التوراة يرتبط بأناس يعلنون أنّهم يكرهون الشر (٩٧: ١٠). لهذا فلا مكان للشرّير في دياره. أمّا المؤمن فيجب أن يطرح على نفسه السؤال: من يحقّ له أن يقيم على جبل الرب (١٥: ١ ي؛ ٢٤: ٣ – ٦)؟ إنّ الله لا يُحقّ حقّ المخطئ، ولهذا يعلن المرتّل أنّه بريء (٧: ٤ – ٦؛ ١٧: ٢ – ٥؛ ١٨: ٢١ – ٢٨؛ ٢٦: ١ – ٦)، وأنّ الآخرين هاجموه من دون سبب (٣٥: ٧؛ ٥٩: ٤ – ٥؛ ٦٩: ٥؛ ١٠٩: ٣؛ ١٢٠: ٦). ولهذا يطلب لهم الشرّ لا الخير (٣٥: ١٢ – ١٤؛ ٣٨: ٢١؛ ١٠٩: ٤). ولا ينال حقّه إلاّ المستقيمُ (٣٠ مرّة) والصدّيق (٥٠ مرّة).

فالاستقامة والبرارة اللتان يطلبها المؤمن من الله القاضي ليتدخّل من أجل أخصّائه، تتعلّقان بطريقة التصرّف مع الله ومع القريب. فالأمران لا يفترقان. فالشرّ يبتهج في الكذب وفي الظلم، لأنّه لا يستند إلى معونة الرب (٥٢: ٩)، وأعداء المرتّل أناس «لم يجعلوا الله أمامهم» (٥٤: ٥)، أناس يقولون: إنّ الله لا يتدخّل في أمورنا (١٠: ١١؛ ٧٣: ١١؛ ٩٤: ٧) أو لا إله (٥٣: ١؛ رج ١٠: ٤). فلا ننتظرنّ صلاحًا ولا رحمة ممّن لا يطلب الرب ولا يخافه (١٤: ٢؛ ٣٦: ٢ – ٣).

أمّا المرتّل فيبحث عن ملجأ عند الله (حسه، ٢٥ مرّة) ويتوكّل عليه توكّلاً كاملاً (بطح، ٣٥ مرّة) ويعتبره قسمته ونصيبه (١٦: ٥؛ ١٤٢: ٦) بحيث لا يحقّ لأحد غيره أن يتدخّل في حياته. وفي أيّ حال لن يأتي أحد غيره ليدافع عنه (٧٣: ٢٥؛ ٩٤: ١٦). ولهذا فكل عون يبدو كاذبًا، أجاء من الآلهة أم من البشر. فخارجًا عن السند الذي يقدّمه يهوه لأحبّائه، فكل تأكيد هو كذب، وكل اطمئنان هو عدم (٣٣: ١٦ – ١٧؛ ٤٩: ٦ – ١٢؛ ٥٢: ٩؛ ٦٠: ١٣؛ ٦٢: ١١؛ ١١٨: ٨ – ٩؛ ١٢٧: ١ – ٢؛ ١٤٦: ٣ – ٤).

الله يحمي أخصّاءه ويريد أن يكون لهم المحامي الوحيد. ولهذا يستجيب لجميع حاجاتهم. ففيه سرّ الموت والحياة (٣٤: ١٣) والنجاح والخصب (٢٨: ١ ي)، فيكون تقيّه كشجرة مزروعة قرب المياه تُعطي ثمرَها في أوانه (١: ١ ي؛ ٥٢: ١٠؛ ٩٢: ١٣ — ١٥). ويُحسب المؤمن سعيدًا (٢٠ مرّة)، ويُعلن أنّ الله صالح (١٥ مرّة) وأنّه يعطي السعادة (١٠ مرّات) فيهتف: صالح الاعتراف للرب والإشادة لاسمك أيّها العلي (٩٢: ٢؛ رج ١٤٧: ١)، لأنّك ستملأني فرحًا (١٥: ١١).

إذا كنا ندعو الرب، فلا بد من وضع ثقتنا كاملة فيه. فهو الذي يضع يده على الإنسان ويوجّهه. وقبل أن يلتزم يمتحن ذلك الذي يريد أن يتبنّاه (٧: ١٠؛ ١١: ٤ — ٥؛ ١٧: ٣؛ ٢٦: ٢؛ ٦٦: ١٠؛ ٨١: ٨؛ ١٣٩: ١، ٢٣). السيّد «يجرّب» العبد، والعبد لا يجرّب السيّد. فمن جرّب الله كان وكأنّه يريد أن يستخدمه لا أن يخدمه. إنّها لخطيئة كبيرة أن نجرّب الله (٧٨: ١٨، ٤١، ٥٦؛ ٩٥: ٩؛ ١٠٦: ١٤). لا شكّ في أنّ الرب مستعدّ لأن يحقّق رغبات أخصّائه «الشرعيّة» (١٠: ١٧؛ ٢١: ٣؛ ٣٨: ١٠)، ولكنّه لا يقبل أن تُفرض عليه الأمور فرضاً. إله سيناء هو الإله الذي يسمع، ولكنّه لا يتراجع. حاور شعبه، ولكنّه بقي سيّد قراره. يغطيّه السحاب (٩٩: ٧) فيحافظ على المسافة بينه وبين شعبه، ويبقى حرًّا في تحرّكاته: كلّمتك من مخبأي في صوت الرعد (٨١: ٨).

فالإنسان الذي يسلّم إلى الرب مصيره، يكون دومًا في خدمته. وعليه أن ينتظر البادرة التي يُرسلها الله في وقتها. حين يرى المؤمن نجاح الشرّير (٧٣: ٢ — ١٢) عليه أن يحافظ على صبره (٣٧: ١، ٢، ٧ — ٨؛ ٣٩: ٢ — ٤؛ ٧٣: ٢١) وينتظر ساعة تدخّل الله في صمت واستسلام كامل (٤: ٥؛ ٣٧: ٧؛ ٦٢: ٢، ٦؛ ١٣١: ١ —). أجل لقد عرف المرتّل تلك الليلة المظلمة، ليلة الإيمان التي يبدو فيها اختيارنا لله عبثًا (٧٣: ١٣ — ١٤) ففهم أنّه لم يبقَ له إلاّ الصلاة (١٤١: ٣ — ٤) ليحصل على وحي الله الذي ينير وحده كل شيء (٧٣: ١٧).

ثالثًا: الغفران الإلهي

قلنا إنّ الله لا يشارك في الشرّ، ولا يتراجع عن متطلّباته. ولكنّ هذا لا يمنعه من أن يكون الإله الذي يغفر (٩٩: ٨)، الإله الذي يثق بالساقطين الذين يمكن أن ينهضوا إن ارادوا، الإله الذي يحسب حساب ضعف عبيده (٧٨: ٣؛ ١٠٣: ١٤).

عندما يتحدّث سفر المزامير عن الخطيئة، يتصوّرها انقطاع صلة بين الله والمؤمنين، ويؤكّد أنّ المسؤولية تعود إلى الإنسان وإليه وحده. فحين يقرّ المرتّل: «أخطأت» (٣٢: ٥؛ ٣٨: ١٩؛ ٤١: ٥؛ ٥١: ٦؛ ١٠٦: ٦)، فهو يعترف أنّه صاحب الخطأ وأنّه لا يقدر أن يحمّل الله مسؤوليّة الشرّ الذي يحصل له. أمّا إذا قال: ما أخطأت، فهو يعترض اعتراضاً غير مبرّر (٥٩: ٥).

لا يشدّد سفر المزامير على طبيعة العمل الذي قطع العلاقة بيننا وبين الله. وإنّنا لا نجد إلاّ في مز ١٠٦، اعترافًا بلائحة الخطايا مع طلب رأفة الله (آ ٨، ٢٣، ٣٠، ٤٥، ٤٦) او الإعلان عن رجاء اليهودي الوحيد في أعماق منفاه (آ ٤٧). فإذا كان سفر المزامير لا يشدّد إلاّ قليلاً على فعل الخطيئة، فهو يبرز نتائجها المؤلمة: أرض جدباء (٨٥: ١ ي)، هزيمة عسكرية (٦٠: ١ – ٦؛ ٧٩: ١ ي؛ ٨٠: ١ ي؛ ٨٩: ٣٩ – ٤٦)، مرض (٦: ٣؛ ٣٠: ٣؛ ٣٢: ١ ي؛ ٣٨: ١ ي؛ ٤١: ١ ي؛ ٨٨: ١ ي؛ ١٠٣: ٣ – ٤؛ ١٠٧: ١٧ – ٢٢؛ ١١٨: ١٧ – ٢٢؛ ١٣٠: ١ ي). عزلة تامّة (٣١: ١٢ – ١٤؛ ٣٢: ١٢ – ١٥؛ ٤١: ٨ – ١٠؛ ٦٩: ٢٠ – ٢٢؛ ٨٨: ٩، ١٩؛ ١٠٢: ٧ – ٩). وبسبب الانقطاع عن الله، تذبل كل حياة (١٠٧: ١٨) وتفنى (١٠٢: ٤)، فيصعد صراخ التائب من أعماق الهاوية (١٣٠: ١).

هذه الحالة المزرية تعود إلى عداوة إله (٣٢: ٤؛ ٨٨: ٧ – ٩) يستر وجهه (١٣: ٢؛ ٨٨: ١٥). لا يقول المرتّل إنّ تلك هي دينونة الله. ولكنّه يجد نفسه على حافة القبر، فيدرك أنّ الله يرفضه ويرذله بغضب (٩٥: ١١)، يحرقه كنار لا تنطفئ (٦: ٢؛ ٣٠: ٦؛ ٣٨: ٢؛ ٥٩: ٢٥؛ ٧٤: ١؛ ٧٧: ١٠؛ ٧٨: ٢١، ٣١؛ ٨٥: ٤، ٦؛ ٨٦: ١٥؛ ٨٨: ١٧؛ ٩٠: ٧؛ ١٠٢: ١١؛ ١٠٣: ٨؛ ١٠٦: ٤٠؛ ١٤٥: ٨).

نحن لسنا أمام عقاب بالمعنى الحصري، فالانفصال عن الله يحمل نتائجه في ذاته، وتظهر الخطيئة كثقل مرهق (٣٨: ٥؛ ٦٥: ٤). وحين يعاقب الرب الخاطئ، فهو لا يزيد عنصرًا جديدًا على الحالة المؤلمة، بل يكتفي أن يتصرّف مع أصدقائه بالأمس حسب ما تفرضه خطيئتهم (١٠٣: ١٠). هو يتذكّر فقط (٢٥: ٧؛ ١٠٩: ١٤) ويُظهر سخطه (٩: ٨ – ٩).

إنّ الغفران الإلهي ليس تنازلاً. إنّه بالحري انتصار، انتصار حبّ أقوى من الإساءة (١٠٣: ١١ – ١٢). لا يعود الرب يتذكّر الخطيئة، فيميل بوجهه عنها (٥١: ١١) ويرفعها

(نسأ في العبرية، ٢٥: ١٨؛ ٣٢: ٥؛ ٨٥: ٣؛ ٩٩: ٨) ويمحوها (٥١: ٣) ويغطّيها (٣٢: ٥؛ ٨٥: ٣) كما يغطّي إنسان بالتراب الدم فلا يعود يصرخ طالبًا الانتقام. حينئذ يتوقّف الخطر الذي تمثّله الخطيئة (رج كفر في العبرية وفي العربية، ٦٥: ٤؛ ٧٨: ٣٨؛ ٧٩: ٩) ولا يعود الوباء يتقدّم (١٠٦: ٨، ٣٠) ولا مياه الغمر العظيم تجتاح (٣٢: ٦). كان المريض في البارحة على حافة القبر، فانفتحت أمامه اليوم أبواب البر والحياة (١١٨: ١٩ – ٢٠). لقد وجد مرّة ثانية ريعان الشباب (١٠٣: ٣ – ٥) فتحوّل الندب إلى رقص والحزن إلى سرور (٣٠: ١٢).

وتفتح المصالحة مع الله عهدًا من الحبّ والأمانة، من العدالة والسلام (٨٥: ١١ – ١٤). فبعد أن اغتسل التائب وتنقّى (٥١: ٥)، أحسّ بقلبه ثابتًا (٥١: ١٢)، وتوشّح بروح الله، ورُفع إلى درجة عبد الله (٥١: ١٣ – ١٤). هو لا يحقّ له بالغفران، ولكنّه يقرّ بخطيئته ويستسلم إلى رأفة الذي أذنب إليه (٣٨: ١٦؛ ٣٩: ٨). لا يتحدّث سفر المزامير عن ذبيحة تكفير ولا عن طقوس تطهير، فالله نفسه يغسل الخاطئ، فلا يبقى للتائب إلاّ أن يطلب الرحمة (٢٥: ٦؛ ٤٠: ١٢؛ ٥١: ٣؛ ٦٩: ١٧؛ ٧٧: ١٠؛ ٧٩: ٨؛ ١٠٢: ١٤؛ ١٠٣: ١٣؛ ١١٦: ٥؛ ١١٩: ٧٧، ١٥٦؛ ١٤٥: ٩). يحاول أنّ يثير الشفقة عند الرب فيذكر له أيّامه القصيرة (٨٩: ٤٨؛ ٩٠: ١٠؛ ١٠٣: ١٥ – ١٦) ويقول له إن لا نفع من موته. يتساءل إلى متى (٦: ٤؛ ١٣: ٢٣؛ ٧٩: ٥؛ ٨٠: ٥؛ ٨٩: ٤٧؛ ٩٠: ١٣)، فيعبّر تساؤله عن رغبة حارة في صداقة الله المستعادة بعد جهالة الأمس.

ويرافع (تفلة: ٦: ١٠؛ ٣٢: ٦؛ ٣٩: ١٣؛ ٦٥: ٣؛ ٨٠: ٥) الخاطئ ويقدّم براهينه: ليرضَ الرب عن أخصّائه، إن لم يكن لبرّهم فلأجل اسمه (٢٣: ٣؛ ٢٥: ١١؛ ٣١: ٤؛ ٧٩: ٩؛ ١٠٦: ٨؛ ١٠٩: ٢١). وذلّ صفيّ الله يصيب مجدَ الله (٧٩: ١٠). فالعمل الذي بدأه يُصاب بالكسوف فيخسر كل معناه. لماذا يتعب الله في زرع كرمة إذا كان سيتخلّى عنها في ما بعد (٨٠: ٩ – ١٥)؟ فإذا أراد الله أن يبني مع الناس بناء يدوم، يجب أن يحسب حساب ضعفهم. فأين يجد عابدين له إذا أرسل إلى الموت أبناءه العاصين (٦: ٦؛ ٣٠: ١٠؛ ٨٨: ١١؛ ١١٥: ١٧)؟

إنّ التائب لا يطلب أن يُعفى من عقاب استحقّته له خطيئته. لقد حصل على العقاب الحقيقي الذي هو غياب الله. فما يريده الآن هو أن ينسى الله خبرة فاشلة، ويجعله في خدمته من جديد على مثال الابن الذي عاد إلى أبيه (لو ١٥: ٢٢ ي).

رابعًا: الله يستقبل شعبه

لا يحرّر اللهُ الإنسانَ إلاّ ليجتذبه إليه. والحياة التي ننتظرها منه (٤٢ : ٢، ٩) نتنعّم بها عنده (٣٦ : ٨ – ١٠). فالشجرة تحمل ثمارها إذا زُرعت في هيكل الله (٥٣ : ١٠؛ ٩٢ : ١٣ – ١٥).

كان شعب إسرائيل ينتظر، بفضل العهد، أن يقيم الرب معه (٢٣ : ٤). ولكنّ الرب هو الذي يؤمّن مكانًا لشعبه (٤٧ : ٤؛ ٧٨ : ٥٤ – ٥٥). فالله لا يطلب ضيافة، بل يستضيف شعبه، ويدعوه إلى أن يصعد إلى جبله المقدّس (٥ : ٥؛ ١٥ : ١؛ ٢٣ : ٦؛ ٢٤ : ٣؛ ٢٦ : ٨؛ ٢٧ : ٥؛ ٣١ : ٢١؛ ٣٦ : ٨ – ٩؛ ٤٣ : ٣؛ ٥٢ : ١٠؛ ٦١ : ٥؛ ٦٣ : ٣؛ ٦٥ : ٥؛ ٨٤ : ٥؛ ٩١ : ١؛ ٩٢ : ١٤؛ ١٣٣ : ١ ي).

كان القاتل يهرب من وليّ الدم فيلجأ إلى هيكل الإله. وهكذا يفعل الإسرائيلي: يطلب أن يختبئ تحت جناحي الرب (١٧ : ٨)، فيستطيع باطمئنان أن يترك الخطر يعبر (٥٧ : ٢). يعرف أنّه هنا بأمان (٢٧ : ٥، ٦١ : ٤ – ٥). وهذا يكفيه.

اختار الرب وسط شعبه فسحة مكرّسة ليدلّ على قدرته الخيرة (٦٥ : ٦) ويمنح الأرض المطر والبركات (٦٥ : ١٠، ١٤؛ ١١٨ : ٢٦؛ ١٢٨ : ٥؛ ١٣٢ : ١٥ – ١٨؛ ١٣٤ : ٣). واختار مكانًا ليستقبل أصفياءه ويُشبعهم من خيرات بيته (٦٥ : ٥). هنا يحسّ شعب إسرائيل بأنّه في بيته كالعصفور في عشّه (٨٤ : ٤).

وعد إله العهد أن يدافع عن شعبه ويقوته (٨١ : ١٥ – ١٧). وهذا ما يفعله بطريقة ساطعة حين يستقبل عنده أخصّاءه. في المعبد الإلهي، يكون الأمان كاملاً، ولا يصيب الشرّ الذين يظلّلهم الله بظلّه ويجلببهم بستره (٩١ : ٣ – ٦). إذا كان المؤمن يرى العدوّ (٩١ : ٨)، إلاّ أنّ العدوّ لا يراه.

مثل هذا الملجأ ليس سجنًا. فالحياة المحمية على هذه الصورة تتفتح وتنتصر. فيدوس المؤمن بقدم ثابتة الوحوش والأفاعي والتنّين، عدوّ الله (٩١ : ١٢ – ١٣). وإذ يستقبل الله الملك في هيكله، يعده بنصر تامّ على أعدائه (٢١ : ٩ – ١٣) ويقلّده قوّته (٢١ : ١ – ٢).

إنّ ظلّ جناحي الرب يخبئ مائدة عامرة (٣٦ : ٩) تفيض عليها الخمر من الكؤوس ويُصبّ الزيت (أو الطيّب) بغزارة (٢٣ : ٥). إنّ الله لا يترك ضيوفه جائعين، بل يطعمهم

(١٦: ١١؛ ٢٢: ٢٧؛ ٣٧: ١٩؛ ٦٣: ٦؛ ٦٥: ٥؛ ٧٨: ٢٥، ٢٩؛ ٨١: ١٧؛ ٩٠: ١٤؛ ٩١: ١٦؛ ١٠٣: ٥؛ ١٠٤: ٢٨؛ ١٠٥: ٤٠؛ ١٠٧: ٩؛ ١٣٢: ١٥؛ ١٤٧: ١٤). وبعد أن يشبع القلب ينطلق في نشيد شكر (٦٣: ٤؛ ٨٤: ٥) لا يوقفه خوف من أن تزول هذه السعادة: فحين يدخل المؤمن إلى بيت الله، يكون هناك إلى الأبد (٢١: ٧؛ ٢٣: ٦؛ ٦١: ٧).

د – سفر المزامير في العهد الجديد

عندما تُطرحَ معضلة العلاقات بين العهد القديم والعهد الجديد، فهي تُطرح من جهة إيراد نصوص العهد القديم في أسفار العهد الجديد. هل كان ذلك نصًّا صريحًا أم تلميحًا أم تذكيرًا مبعثرًا؟ وإذا أردنا أن نتوقّف على لغة الأرقام نعرف أنّ هناك ما يقارب ٣٠٠ إيراد من العهد القديم دخلت في العهد الجديد، وأنّ ثلثها أو نصفها يعود إلى سفر المزامير.

ثمّ إنّ المزامير ترد على لسان المسيح في مجادلاته مع اليهود وفي آلامه ولا سيّمَا مز ٢٢: «إلهي إلهي لماذا تركتني».

فقطع الإزائيين الذي فيه يردّ المسيح على مجادليه بلغز اختاره، هو مأخوذ من مز ١١٠: قال الربّ لربّي (مت ٢٢: ٤٤؛ مر ١٣: ٣٦؛ لو ١٥: ٤٢ – ٤٤). ففي كل العهد الجديد يعود هذا المزمور ما يقارب العشرين مرّة، ويعود خمس مرّات في الرسالة إلى العبرانيين وحدها، حتّى قيل إنّ هذا المزمور ١١٠ يسيطر على الرسالة.

وفي القدّيس متّى وبعد دخول يسوع المسيحاني وطرد الباعة من الهيكل (مت ٢١: ١ ي)، يورد يسوع مز ٨: ٢ ليسكت خصومه ويبرّر حماس الأولاد الذين هتفوا له. قال: أما قرأتم هذا؟ من فم الأطفال والرضّع أخرجت مديحًا كاملاً (مت ٢١: ١٦). ورد نصّ المزمور كما في السبعينية، وكذلك ١١٠: ١. فهذا ما يدهشنا ولا سيّمَا عندما نعرف أنّ محادثي يسوع هم يهود. فالنصّ يحسب حساب قرّاء الإنجيل وسامعيه الآتين من العالم اليوناني الوثني، ويترك محادثي يسوع الذين عرفوا النصّ العبري القائل: إنّ المديح في فم الأطفال حصن يضعف تجاهه أعداء الله ومسيحه. ويرد مز ٨ في ١ كور ١٥: ٢٧ مع مز ١١٠ وفي أف ١: ٢٢ وفي عب ٢: ٦ – ٨.

وفي إطار إنجيليّ يتوافق فيه الإزائيون، يذكر المسيح خصومه الذين حرموا من الكرمة التي سلّمت إليهم فيورد مز ١١٨: ٢٢: الحجر الذي رذله البنّاؤون صار رأس الزاوية. هذا

هو عمل الله وهو عجيب في عيوننا (مت ٢١ : ٤٢؛ مر ١٢ : ١٠، لو ٢٠ : ١٧). يرد هذا النص أيضاً في أع ٤ : ١١ (خطبة مار بطرس) وفي ١ بط ٢ : ٧. ويظهر في أمكنة أخرى من العهد الجديد. يربطه بولس بمقاطع أخرى عن «الحجر» فيورده في ١ كور ١٠ : ٤ ويقدّم لنا به عنصرًا خاصًّا من عناصر الخطبة الكتابية.

وهناك ثلاثة مقاطع من المزامير يوردها يسوع نفسه نقرأها في إنجيل يوحنا. يرد المقطع الأوّل وكأنّه آت من الشريعة: «أما كتب في شريعتكم» (يو ١٠ : ٣٤)؟ ولكنّ النص مأخوذ من مز ٨٢ : ٦. زاد يسوع: إنّ الكتاب لا يمكن أن يُنقَض، فأكّد في الوقت ذاته صدق هذا المقطع وسلطة الكتب المقدّسة. والمقطع الثاني الذي يورده المسيح نجده في مز ٦٩ : ٥ وكأنّه آت من الشريعة أيضاً: «كتب في شريعتهم» (يو ١٥ : ٢٥). هاتان العبارتان «شريعتكم» و «وشريعتهم» لهما طابعهما الخاصّ. فإذ يشدّد يوحنّا على مسؤولية اليهود الذين يستندون بصورة خاصّة إلى العهد القديم، لا ينكر سلطة القديم، بل يفترضها من أوّل كتابه إلى آخره. لقد أعلن يسوع (يو ٥ : ٣٩) قال: «الكتب تشهد لي». وفي يو ٥ : ٤٦ : «كتب موسى فأخبر عنّي». ويبدأ المقطع الثالث (يو ١٣ : ١٨) بعبارة عامّة: ليتمّ الكتاب. ولكنّ النصّ يرجع إلى مز ٤١ : ١٠.

أمّا مز ٢٢ فهو يتميّز بأهمّية خاصّة: تلميحات كلامية: تذكير واضح، إيراد آيات في الأناجيل الأربعة. وإذ نتحدّث عن أخبار الآلام في الأناجيل نشير إلى وجود مز ٢ : ١٢ و ٣١ : ١٤، في مت ٢٦ : ٣، ومز ٤١ : ١٠، في مر ١٤ : ١٨، ومز ٦٩ : ٤ (أبغضوني مجّانًا) في يو ١٣ : ١٨؛ ١٥ : ٢٥؛ ومز ٤٢ : ٦، في مت ٢٦ : ٣٨، ومز ١٤ : ٣٤ ومز ١١٠ : ١ (جالس عن يمين) في مت ٢٦ : ٦٤؛ مر ١٤ : ٦٤؛ لو ٢٢ : ٦٩؛ ومز ٦٩ : ٢٢ (المرّ) في مت ٢٧ : ٣٤، ٤٨؛ مر ١٥ : ٣٦؛ يو ١٩ : ٢٨، ومز ٣٤ : ٢ (لا يكسر له عظم) في يو ١٩ : ٣٦ ومز ٣٨ : ١٢ (وقف أخلاّئي بعيدًا عنّي) في لو ٢٣ : ٤٩ ومز ٣١ : ٦ (في يديك) في لو ٢٣ : ٤٦. أما مز ٢٢ فترد آ ٨ (هز الرؤوس) في مت ٢٧ : ٣٩؛ مر ١٥ : ٢٩. وترد بالنسبة إلى الهزء في لو ٢٣ : ٣٥. وترد آ ٩ (إتّكل على الله) في مت ٢٧ : ٤٣ وآ ١٦ (عن العطش) في يو ١٩ : ٢٨، وآ ١٩ (اقتسام الثياب) في مت ٢٧ : ٣٥؛ مر ١٥ : ٢٤؛ لو ٢٣ : ٣٤؛ يو ١٩ : ٢٤ أمّا بداية المزمور (إلهي إلهي لماذا تركتني) فقد وردت على لسان يسوع نفسه فدلّ على أنّه تلا المزمور كلّه في تلك الساعة الرهيبة.

ونجد ١٥ مقطعًا مأخوذًا من المزامير ترد في خطب أعمال الرسل فتشدّد على شخص المسيح وعمله في سرّ الخلاص. ونجد أيضاً في الرسائل البولسية إيرادات أو تلميحات عديدة إلى المزامير، ولا سيّما في الرسائل الكبرى (روم، ١ كور، ٢ كور، غل، أف). ونشير إلى أنّ الرسالة إلى العبرانيين تبقى النصّ الذي يرد فيه بتواتر العهد القديم ولا سيّما المزامير. ذكرنا أعلاه دور مز ١١٠. أمّا في الرسالة إلى رومة فنجد في ف ٣ إيرادات من مز ١٤٣، ٥١، ١٤، ٥، ١٤٠، ١٠، ٣٦، ٣٩...

خاتمة: المزامير صلاتنا

المزامير صلاتنا لأنّها صلاة شعب العهد، الشعب المسيحاني، وهي صلاتنا لأنّ الله منحنا إيّاها لنستفيد منها كما يحلو لنا. نحن نستعمل المزامير في حريّة الروح عالمين أنّها مرّت في مراحل قبل أن تصل إلينا. فإذا أردنا أن نفهم مزمورًا، نعود إلى هدف الكاتب، ونطلّع على الفنّ الأدبي... وكل هذا يؤثّر في صلاتنا التي تخرج من ذاتها فتصبح أكثر وضعيّة وأكثر جماعيّة وأكثر طقسيّة وأكثر إسكاتولوجيّة وأكثر مسيحانيّة. بعد هذا، نعود إلى ذاتنا ونصلّي هذه المزامير بروح الله الذي يصرخ فينا بأنّات لا تُوصف. وهكذا تمرّ المزامير في حياتنا، وتسيل حياتنا في سفر المزامير فتلاقي هدف الكنيسة حين جعلت هذه الصلوات صلاتها الرسمية وقرأتها على ضوء حياة المسيح ولا تزال تقرأها مستنيرة بتعاليم الآباء لتجد فيها النور الذي يضيء ظلمات حياتنا.

المراجع

ALLEN, L. C, *Psalms* (W. B. T.), Dallas, 1989.

BEAUCAMP, E, *Le Psautier,* t. 1, ps 1 – 72 (Paris, 1976), t. 2, ps 73 – 150 (1979) coll. Sources Bibliques.

BEAUCHAMP, P, *Psaumes Nuit et Jour,* Paris, 1980.

BROYCES, C. C, *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms: A Form Critical and Theological Study,* Sheffield, 1989.

DAY, J, *Psalms* (O. T. 6) Sheffield, 1990.

DEISSLER, *Le Livre des Psaumes* (tr. de l'allemand), t. 1 (Paris 1966), t. 2 (1968).

DION, P. E, *Psalm 103: A Meditation on the «Ways» of the Lord in Eglise et Théologie* 21 (1990) pp. 13 – 31.

DUHAIME, J, *La Souffrance dans les Psaumes 3 – 41,* in SE t. 41 (1989) pp. 33 – 48.

GERSTENERGER, E. S, *Psalms. Part I. With an Introduction to Critic poetry,* Grand Rapids, 1988.

GOULDER, M, *The Prayers of David (Psalms 51 – 72),* Sheffield, 1990.

HEINEMANN, M. H, *An Exposition of Psalm 22,* in BS 147 (1990) pp. 286 – 308.

JACQUET, L, *Les Psaumes et le coeur de l'homme. Etude textuelle, littéraire et doctrinale* (Duculot), Intr. et Ps. 1 – 41 (1975). Ps. 42 – 100 (1977). Ps. 101 – 150 (1979).

LIPINSKI, E, et Alii, *Psaumes,* in S. D. B. t. IX (Paris 1973) col. 1 – 214.

MAILLOT, A et LELIEVRE, A, *Les Psaumes. 1° partie: Ps 1 – 50* (Genève 1962); 2° partie Ps 51 – 100 (1966); 3° partie: Ps 101 – 150 (1969).

MANATTI, M & DE SOLMS, E, *Les Psaumes.* t. 1: Introd générale, Ps 1 – 31 (1966); t. 2: Ps 32 – 72 (1967); t. 3: Ps 73 – 106 (1967); t. 4: Ps 107 – 150 (1968). Cahiers de la - Pierre qui vire.

MILLER, P. D, *Interpreting the Psalms,* Philadelphia, 1986.

MONLOUBOU, L, *Les Psaumes in Catholicisme XII, fasc 54* (Paris 1988) col. 176 – 192.

MORARD, L, *Psaumes et prière chrétienne,* in la Foi et le Temps, t. 16 (1986) pp. 423 – 441.

PREVOST, J. H, *Petit dictionnaire des Psaumes,* C. E. 71, Paris, 1990.

RAABE, P. R, *Psalm Structures: A Study of Psalms with Refrains,* Sheffield, 1990.

RAVASI, G, I *Salmi,* Milano, 1985.

RENAUD, B, *De la bénédiction du roi à la bénédiction de Dieu* (Ps 72) in Biblica t. 70 (1989) pp. 305 – 326.

SABOURIN, L, *Le livre des Psaumes, traduit et interprété,* Montréal / Paris, 1988. Coll. Recherches. Nouvelle série – 18.

SEYBOLD, K, *Die Psalmen. Eine Einführung,* Stuttgart, 1986.

SMITH, M. S, *Psalms: The Divine Journey,* Mahwah, 1987.

TOUURNAY, R. J, *Voir et entendre Dieu avec les Psaumes ou la liturgie prophétique du Second Temple à Jérusalem,* Cahiers de la R. B., Paris, 1988.

Psaumes 57, 60 et 108: analyse et interprétation, in R. B. t. 96 (1989) P. 5 – 26.

VAN PARYS, M, *Créature et Nature: Le Messie et le roi déchu.* Une lecture chrétienne du Psaume 8 in Irénikon 63 (1990) PP. 5 – 19.

VESCO, G, L, *Le Psaume 18, lecture liturgique,* in R. B. 94 (1987) PP. 5 – 62.

WESTERMANN, G, *La Création dans les Psaaumes,* dans L. Derousseaux (éd), la création dans l'Orient ancien, Paris, 1987.

The Living Psalms, tr. J. R. Porter, Grand Rapids, 1989.

WILLIAMS, D. M, *Psalms 73 – 150* (Communicator's Commentary), Dallas, 1989.

WILLIS, J. T, *A Cry of Defiance* – Psalm 2, in JSNT, 1990 PP. 33 – 50.

الفصل الثاني

الحكمة والحكماء في العهد القديم

الحكمة تيّار فكري في شعب إسرائيل لا يقتصر وجوده على الأسفار الحكمية، كسفر أيّوب والجامعة مثلاً، بل يبرز بطرق متعددة في تاريخ شعب الله وبصورة واضحة في زمن ما بعد الجلاء. والحكمة لم تنبت في أرض إسرائيل وحدها، بل في كل بلدان الشرق الأوسط، وعلى هذا ارتبطت أقوال الحكماء في شعب الله بما وصل إليهم من أقوال بلاد كنعان ومصر والرافدين، أخذه الحكماء بعد أن محّصوه في بوتقة الإيمان بالله الواحد ثمّ أعادوا صياغته بحسب تقاليدهم الدينية وأساليبهم الكتابية.

الحكمة فنّ يساعدنا على تمييز السبل التي تتوافق والحياة من تلك التي تؤدّي إلى الموت. والحكيم حوذي يسوق مركبته فيجنّبها المزالق، أو بحّار يوجّه سفينته فيوصلها إلى مرفأ الأمان ولا يجعلها تتحطّم على الصخور في العاصفة. الحكيم يسعى إلى حياة سعيدة فيتجنّب الفشل والحزن ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، ولهذا تراه ينظر إلى الواقع فيفرّق بين الحقّ والباطل، بين المفيد والمضرّ، بين الحياة والموت، ثمّ يستخلص العبر من اختباراته الشخصية واختبارات الآخرين فيوجّه سلوكه اليومي على ضوء ما يرى ويكتشف.

مثل هذا التمييز في العالم المحيط بنا، أو في خفايا وجودنا، يجد موقعه في نظرة دينية وإيمانية. فحكمة الخليقة هي انعكاس لحكمة الله، والإيمان بالله ينير جوانب الحياة

وأسرارها. الله حاضر في الكون وإن لم نذكره ذكرًا صريحًا واضحًا، والبحث عن السعادة لا يمكن أن يتم بمعزل عن الله. هذا ما نكتشفه في سفر طوبيا أو نشيد الأناشيد أو سفر الأمثال حيث يبرز الله حاضرًا في حياتنا اليومية. «ما يُجمع بالشر لا يُعيل العيال، والصدق يُنقذ من الموت... الحكيم القلب يقبل الوصايا، والأحمق في كلامه يتهوّر.. بركة الرب هي التي تغني، وكثرة الشعب لا تزيد شيئًا». (أم ١٠ : ٢؛ ٨ : ٢٢).

هذه الحكمة في شعب إسرائيل سنراها، فنطالع كتبها ونرافق أفكارها ونتبعها فتوصلنا «إلى المسيح الذي صار لنا من الله حكمة وبرًّا وقداسة وفداء» (١ كور ١ : ٣٠).

أ - ما هي الحكمة

الحكمة موهبة تؤهّل الإنسان ليوجّه حياته فيكون سعيدًا. الحكمة معرفة وفهم: معرفةٌ تعلّم الإنسان كيف يتصرّف فيفتح أذنيه ليسمع ساعة يجب السماع، وفهم ليتكلّم ساعة يجب التكلّم؛ وفهمٌ يساعد الإنسان على الفصل بين ما هو صالح وما هو سيّء، بين المفيد والمضر.

الحكمة موهبة أو جملة مواهب تساعد الإنسان على توجيه حياته في العالم. فالتاجر الحكيم هو الذي يفطن للأمور قبل أن تحدث، والفلّاح الحكيم هو الذي يراقب تعاقب الفصول والأوقات، والملاّح الحكيم هو الذي يقود سفينته بدراية وحكمة. يكون الحدّاد حكيمًا إذا أجاد صنعته (خر ٣٥ : ٣١ - ٣٥) وكذلك النقّاش في الحجر والخشب (١ أخ ٢٢ : ١٥) والصائغ والحائك والنجّار (إر ١٠ : ٩). الحكمة إلمام بالأمور، تُولدَ مع الإنسان وتنمو مع الزمن بالاختبار الشخصي والتعليم الذي ينتقل من الأب إلى أبنه ومن المعلّم إلى تلميذه: «إسمع يا بنيّ تأديب أبيك، ولا تنبذ شريعة أمّك» (أم ١ : ٨).

الحكمة تعني العدل والعلم والحلم والفلسفة والكلام الموافق الحق وصواب الأمر وسداده، والحكيم هو صاحب الحكمة الذي يعرف أن يحكم ويفصل ويبيّن ويوضح. الحكيم هو الرجل المسنّ الذي علّمته التجارب، فتعلّم أن يسيطر على الأمور وعلى نفسه، فيمنعها ويردّها فلا تتوجّه إلاّ حيث يريدها أن تتوجّه. وأوّل الحكماء هو الحاكم، أي القاضي، الذي يعرف أن يحكم في الأمور على أساس من العدل والحلم وصواب الرأي.

إذا كان الحكيم هو من ينظر إلى الأمور ويراقبها، فسيأتي يوم يستنتج منها العبر له وللذين حوله، فيعبّر عن خبرته بالكلمة التي تنتقل من الفم إلى الأذن، قبل أن تدوّن

مكتوبة في صيغة القول المتداول بين الناس. قال الناس في سومر (سهل بلاد الرافدين): «الصداقة تدوم يومًا، أمّا القرابة فتدوم طول الأيّام». وقالوا في مصر: «المرأة المبذرة تزيد الأمراض على المتاعب في البيت». وقال حكماء الشرق إجمالاً: «التأنيب يؤثّر في الحكيم أكثر من مئة جلدة في البليد» (رج أم ١٧ : ١٠)، و «الآباء أكلوا الحصرم، وأسنان البنين ضرست» (حز ١٨ : ٢)، و «سنموت أونكون كالماء المراق على الأرض» (٢ صم ١٤ : ١٤).

نبتت الحكمة في عالم الأرض والطبيعة، وظلّت مادة شفهية إلى أن جاء الكتّاب منذ عهد سليمان فدوّنوها أمثالاً وأحاديث منقولة. إنطلقوا من حواس الناس فقالوا: «كالحامض للأسنان والغبار للعين، كذلك البطّال لمن يرسله... فم الصديق ينبت الحكمة، أمّا لسان الكذب فيُقطع» (أم ١٠ : ٢٦ – ٣٢). وقالوا: «الأيدي المجتهدة تسود، والمرتخية تخدم بالسخرة... نور العيون يُفرح القلب والسمعة الطيّبة تُحيي العظام» (أم ١٢ : ٢٤؛ ١٥ : ٣١). إنطلقوا من حالات خاصة ثمّ جعلوها في أسلوب معمّم فبدأوا كلامهم باسم الموصول. قالوا: «من يسلك بنزاهة يسلك مطمئنًا، ومن يعوّج طريقه يُفتضح. من يغمز بالعين يثير الغضب، والأحمق في كلامه يتهوّر» (أم ١٠ : ٩ – ١٠). وقالوا: «من يطلب الخير يلتمس رضى الله، ومن يطلب السوء يلحقه... من فلح أرضه شبع خيرًا، ومن تبع البطّالين أعوزه الخبز» (أم ١١ : ٢٧؛ ١٢ : ١١).

يردّد الحكماء الأقوال المأثورة، ولكنّ الحكماء في بني إسرائيل يطبعون هذه الحِكَم المتداولة بطابع الإيمان، فيستفيدون من الأمثال ليحرّضوا الناس على الحياة بحسب مشيئة الله والعمل بوصاياه. يقولون: «الصدّيق لا يلحقه إثم، أمّا الأشرار فكلّهم سوء... السوء يتبع الخاطئين، وبالخير يُجازى الصدّيقون. طرق الشرّير يعيبها الرب، ويحبّ من يتبع العدل» (أم ١٢ : ٢١؛ ١٣ : ٢١؛ ١٥ : ١٩). ويقولون مفاضلين بين أمر وأمر: «القليل مع مخافة الله أفضل من كنز عظيم مع الهمّ. أكلة من البقول مع المحبّة أفضل من عجل مسمّن مع البغض... القليل مع العدل، ولا الرزق الكثير بغير إنصاف» (أم ١٥ : ١٦ – ١٧؛ ١٦ : ٨). ويقابلون تصرّف الحكماء بتصرّف البلهاء: «شفاه الحكماء تنشر المعرفة، وقلوب البلهاء كلّها جهل» (أم ١٥ : ٧)؛ «المرأة الحكيمة تبني بيتها، والحمقاء تهدمه بيديها. الجهّال يختارون الحماقة، والأذكياء يُكثرون المعرفة» (أم ١٤ : ١، ١٨).

ولكنّ الحكمة الحقّة والسامية لا توجد كاملة إلاّ في الله. يقول سفر الأمثال: «قلب الإنسان يرسم طريقه، والرب يثبّت خطواته» (٢٦: ٩)؛ «في قلب الإنسان نيّات كثيرة، ونصيحة الرب هي التي تثبت... مخافة الرب تؤدّي إلى الحياة، وصاحبها يشبع ولا يحلّ به سوء» (أم ١٩: ٢١ – ٢٣). كان الناس يتحدّثون عن شجرة معرفة الخير والشر (تك ٣: ١ ي) فصارت على شفاه الحكماء إمكان التمييز بين الخير والشر (أم ٣: ١٣ ي). جمع كتّاب سليمان الحكيم وحزقيا الملك أقوالاً عن الكذب واعوجاج القلب واستقامته، فقالت اسفار الحكمة: «إعوجاج القلب يعيبه الرب، والسيرة الصالحة مرضاة له. من يطلب الخير يلتمس رضى الرب، ومن يطلب السوء فالسوء يلحقه. كلام الكذب يعيبه الرب، ويرضى عن العاملين بالصدق» (أم ١١: ٢٠؛ ٢٧: ١٢ – ٢٢).

ب – أسفار الحكمة

هذه الحكمة التي يهبها الله للبشر ولا سيّمَا لأبناء شعبه العائشين بمخافته الملتمسين رضاه، قد دوّنها الكتّاب الملهمون فوصلت إلينا في أشكال ثلاثة. الأوّل، القصص الحكمي، والثاني، كتب الحكمة الموجودة في المجموعة القانونية الأولى، والثالث، كتب الحكمة الموجودة في المجموعة القانونية الثانية.

١ – القصص الحكمي

يمكننا القول في بداية الأمر إنّ التيار الحكمي يخترق أسفار التوراة من أوّلها إلى آخرها. ففي خبر الخطيئة الأولى (تك ٣: ١ ي) نجد مقابلة بين الحكمة الآتية من عند الله والتي تؤول إلى الحياة، والحكمة الآتية من عند الحيّة الجهنمية والتي جعلت الإنسان في طريق التعاسة والألم والموت. أمّا قصّة يعقوب بن يوسف (تك ٣٩ – ٥٠) فتدلّنا على أنّ من يخاف الله ويعمل بوصاياه تفوق حكمته حكمة المصريين على شهرتها، ويعرف صاحبها أن يفسّر الأحلام ويحدّث الملوك وينظّم حياة الأفراد في زمن الوفر كما في زمن الجوع.

حكمة الله في مصر أنقذت يوسف ورفعته من العبودية والسجن إلى المقام الثاني بعد فرعون، وحكمته في بابل سترافق دانيال ورفاقه فتنجّيهم من الصعوبات التي رافقت الذاهبين إلى المنفى، وترفعهم في عيون الملك الذي يطلب إلى شعبه أن يعبدوا «يهوه» لأنّه

هو الإله الحي القيوم إلى الأبد (دا ٦ : ٢٦). والحكمة الحقّة الكائنة في العيش بحسب وصايا الله، جعلت كلاً من داود وسليمان وحزقيا ويوشيا ملوكًا بحسب كلام الله كما نقرأ في السفرين الأوّل والثاني من أخبار الأيّام.

من القصص الحكمي نذكر سفر طوبيا (الذي دُوّن في الأرامية ووصلنا في اليونانية في القرن الثاني ق م) وهو قصة تقوية يتوسّلها المؤلّف لينقل حكمة الآباء إلى الأبناء، ويدخل حكمة الشعوب (حكمة احيقار الأرامي في القرن الثامن ق م) في تراث شعب الله. ونذكر سفر يهوديت (وصلنا في اليونانية في القرن الثاني ق م) الذي يصوّر لنا حكمة هذه الأرملة التي توصّلت بتقواها واتكالها على ربّها أن تخلّص بيت فلوى مدينتها من شر البابليين، فأبانت للشعب أنّ الله ينجّي المؤمنين به ويفني أعداء شعبه. ونذكر قصّة راعوت (دُوّنت في القرن الخامس ق م) الموآبية التي استطاعت بحكمة من لدن الرب أن تدخل شعب الله وتصير جدّة الملك داود، وبالتالي جدّة يسوع المسيح (مت ١ : ٥).

هذه الحكمة نراها حاضرة في تصرّف تامار التي جعلت يهوذا بن يعقوب يتزوّجها (تك ٣٨ : ١ ي). وهي التي وجّهت أهود بن جيرا البنياميني (قض ٣ : ١٢ — ٣٠) فنجّى شعبه من ملك موآب، وشجّعت باراق على سيسرا (قض ٤ : ٥) وداود الضعيف على جليات الجبار (١ صم ١٧ : ١ ي).

٢ — الكتب الحكمية الأولى

إعتاد الشرّاح بعد القرن السادس عشر ب م أن يميّزوا بين الكتب القانونية الأولى التي كتبت قديمًا في اللغة العبرانية، والكتب القانونية الثانية التي كتبت في زمن متأخّر ووصلت إلينا في اللغة اليونانية. أمّا الأسفار القانونية الأولى التي تعالج موضوع الحكمة فهي سفر أيّوب، والأمثال، والجامعة، ونشيد الأناشيد. وأمّا الأسفار القانونية الثانية فهي سفر الحكمة، وباروك، ويشوع بن سيراخ.

أوّلاً: سفر الأمثال

هو أقدم تراث حكمي في أرض إسرائيل، بدأ الكتّاب بتدوينه منذ عهد سليمان غارفين من هذا المعين الشرقي (السومري والأشوري والبابلي والمصري...)، وتابعوا عملهم في عهد حزقيا، ولم ينتهوا منه قبل الجلاء. وهكذا جاء السفر في مقدّمة طويلة (ف ١ — ٩)، وسبعة

أقسام تسمّى «الأعمدة السبعة» (٩ : ١) هي مجموعة سليمان الأولى (١٠ : ١ – ٢٢ : ١٦)، ومجموعة الحكماء الأولى (٢٢ : ١٧ – ٢٤ : ٢٢)، ومجموعة الحكماء الثانية (٢٤ : ٢٣ – ٣٤)، ومجموعة سليمان الثانية كما نقلها رجال حزقيا الملك (٢٥ : ١ – ٢٩ : ٢٧)، وكلمات أجور السبائي (٣٠ : ١ – ١٤) وأمثلة عددية (٣٠ : ١٥ – ٣٣)، وكلمات لموئيل (٣١ : ١ – ٩). نقرأ هذا السفر فنتعلّم أنّ الحكمة الحقة تبنى على مخافة الله، وأنّ على الإنسان أن يختار بين الطريق التي تقود إلى الحياة وتلك التي تقود إلى الموت.

ثانيًا: سفر أيّوب

يحاول الإنسان العائش في ضياع أن يحدّد موقعه من الله القدّوس والكلّي القدرة. وهذه المحاولة تبرز من خلال الألم الذي يصيب أيّوب البار، والشر الذي ينتشر في العالم فلا يفلت منه أحد. كُتب هذا السفر شعرًا، وجُعلت له مقدّمة وخاتمة نثريتان تعرضان مشكلة الثواب والعقاب في إطار تقليدي: إنّ البار سيُجازى في النهاية خيرًا. أمّا الفصول الشعرية (ف ٣ : ١ – ٤٢ : ٦) ففيها مواجهة الإنسان لعبث الوجود المنتهي بالموت، وصورة عن المؤمن الذي يثور على ربه فتصل به الثورة إلى حد «التجديف» قبل أن يعود إليه ملتمسًا حضوره رغم الصمت الذي يلفّ هذا الحضور. وبعد أن يُفرغ أيّوب ما في قلبه، يحضر الرب عبر الخليقة ويكلّم عبده فيُفهمه أنّ قدرة الله عجيبة وأنّ السجود الصامت هو الجواب لعمل الله في الكون وفي حياة الإنسان. دوّن هذا السفر بعد الجلاء، فجاء بشكل مثل يصوّر عبر شخص أيّوب حالة الشعب الذاهب إلى المنفى المتسائل عن عدالة الله وصدق مواعيده. أمّا الجواب: إنّي عالم بأنّ فاديَّ حيّ وأنّه سيقوم فتكون له الكلمة الأخيرة، ولو نُزع جلدي عن لحمي فسوف أعاين الله.

ثالثًا: سفر الجامعة

إنطلق كاتبه من اختبار ملوكي عاشه سليمان (١ : ١ ي) أو ملك غيره، فدوّنه في زمن ما بعد الجلاء. رأى أنّ كل محاولات الإنسان وأتعابه ليتخلّص من وضعه البشري تبوء بالفشل مهما كان مستوى سعادته... فبعد السرور والعزّة يبقى في الفم طعم المرارة: باطل الأباطيل وكل شيء تحت الشمس باطل ولا فائدة منه.

رابعًا: سفر نشيد الأناشيد

هو قصيدة شعرية طويلة تصوّر في مثل من الأمثال حب الله لشعبه. إنطلق الشاعر من رباط العريس بعروسه، ومن علاقة الله بشعبه، علاقة زواجية كما رسمها الأنبياء، فبيّن لنا أنّ كل حب على الأرض ينبع من قلب الله.

أسفار اربعة تحدّثنا فيما تحدّثنا عن الموت والحياة، والشر والألم والسعادة، والحب الذي هو أقوى من الموت.

٣ – الكتب الحكمية الثانية

أوّلاً: سفر الحكمة

دَوّن سفر الحكمة حوالي السنة ٥٠ ق م في الاسكندرية شاعرٌ ومعلّم روحي تشرّب الأسفار المقدّسة في ترجمتها اليونانية، فجاء كتابه تنبيهًا إلى شعبه لكي لا يتركوا إيمانهم مهما قست الاضطهادات وقويت التجارب، ونداء إلى الوثنيين ليقتننعوا بهذه الديانة التي تظهر فيها حكمة الله منذ بداية الخلق إلى الآن.

يطرح هذا السفر مسألة مَصير الإنسان والموت والحياة الأخرى. يقول: النفوس خالدة، وسيكون لنفوس الأشرار العقاب الذي يستحقون، ولنفوس الأبرار النور والسعادة التي ينتظرون. أجل، إنّ نفوس الصدّيقين هي بيد الله وهو يحميها فلا يمسّها عذاب.

ثانيًا: سفر باروك

وصلنا باللغة اليونانية مدوّنًا بشكله النهائي في القرن الثاني ق م. يحتوي صلاة توبة (١ : ١٥ – ٣ : ٨) وكلامًا يشجّع فيه مدينة أورشليم ويعزّيها (٤ : ٥ – ٥ : ٩). وبين هذين القسمين يتضمّن تأمّلاً في الحكمة يقول فيه: إذا كان الشعب قد ضلّ وتاه فوصلت به طريقه إلى الموت، فهذا عائد إلى أنّه ترك ينبوع الحكمة. الحكمة هي كتاب وصايا الله. من تمسّك بها فله الحياة، ومن أهملها يموت.

ثالثًا: سفر يشوع بن سيراخ

دوّنه كاتب من أشراف أورشليم تشرّب حب الشريعة منذ صباه. أراد أن ينقل إلى الشبيبة ثمرة تأمّله واختباره، فجمع حوله تلاميذ يعلّمهم ما تعلّم خلال أسفاره وما اكتشف في مطالعته للأسفار المقدّسة الموجودة في شريعة موسى (أو التوراة، أي: تلك،

خر، لا، عد، تث)، وفي الأنبياء (السابقين، أي: يش، قض، ١ و ٢ صم، ١ و ٢ مل، واللاحقين، أي: اش، إر، حز، والأنبياء الصغار الاثنا عشر). وفي سائر الكتب (أي: مز، أي، أم، جا، نش، ...).

دوّن هذا السفر في القرن الثاني ق م يوم أخذت الثقافة اليونانية تنتشر حتى في الأوساط اليهودية حاملة معها مزيجًا أدبيًا ودينيًا لا بدّ أن يؤثّر في إيمان شعب الله ويهدّد وجوده. دوّن ابن سيراخ كتابه فدافع فيه عن تراث اليهود الديني والثقافي، وبيّن لأبناء شعبه أنّ الشريعة الموحاة هي الحكمة الحقيقية التي لا تقل أهمية عن فكر اليونان وثقافتهم. دوّنه بشكل كتاب حكمي تأثّر بسفر أيّوب وسفر الأمثال، فجمع بين الحكمة والشريعة وألّف بين الحكيم المتعلّم والبار الخاضع لشريعة الله.

ج - حكمة الملوك والحكّام

بدت لنا الحكمة تأمّلاً في الكون وتفكيرًا في وجود الإنسان، بدت لنا فلسفة تتطرّق إلى كل مجالات الحياة، دوّنها أشخاص كبار أرادوا أن يتركوا لأولادهم نصائح وإرشادات تساعدهم على النجاح في الحياة وعلى تجنّب الصعوبات التي تعترضهم، فتجري حياتهم بوداعة ويتمتعون بسعادة مبنيّة على السلام والعدالة.

وإذا كان الفرد يحتاج إلى الحكمة ليدبّر أموره، فكم بالأحرى الملك الذي يدبّر أموره وأمور شعبه. وهذا يعني أنّ الملك يحتاج إلى الكثير من الحكمة، أن يكون قريبًا من حكمة الآلهة ليحلّ النظام في ملكه والعدل بين رعاياه. لأجل هذا يحيط نفسه بالمستشارين الذين أمّوا مدارس ذلك الزمان، ليساعدوه على رسم المخططات وتنفيذ المشاريع الضرورية في البلاد.

هؤلاء المستشارون لهم دورهم، وكلامهم شبيه بقول الآلهة (رج تك ٤١: ٣٨ - ٣٩ وما قاله فرعون ليوسف). بيدهم العلم ورأيهم لا يُردّ. إن حافظوا على العدل والحقّ وطّدوا أسس المملكة، وإن سعوا إلى إرضاء الحاكم على حساب شريعة الله وحقّ الأفراد وعملوا للتسلّط على الشعب، قوّضوا هذه الأسس وقادوا البلاد إلى الدمار.

١ - الملك في الشرق القديم

كان الشرق القديم يعتبر الملك مختار الإله، اصطفاه ليساعد الناس على تحمّل الحياة والصبر عليها. ولكي يحكم الملك بحسب شرائع الآلهة يحتاج إلى حكمة الآلهة وعلمهم ومعرفتهم، لأنّه وكيلهم على البشر.

ففي مصر، فرعون هو ابن الإله أمون رع الحاكم على أرض مصر بشكل شمس تدور فوق الأرض معبّرة عن قوّة الإله وعطفه على شعبه. يحكم الملك بمعاونة الموظفين والمستشارين الذين اشتهروا في مصر وخارجها، ونذكر منهم امحوتيف الذي بنى أوّل هرم في مصر حوالي سنة ٢٧٠٠ ق م، وفتاحوتيف الذي سجّل حكمة حكمائها حوالي سنة ٢٣٠٠ ق م. ولقد حفظ سفر التكوين شيئًا من هذه الحكمة التي تفوّق عليها يوسف لا بعلمه، بل بعلم الله، وهو العائش في مخافة الله (تك ٤١: ١٦).

وفي بلاد الرافدين، النظام الملكي هو هدية السماء إلى الأرض. فالملك هو رسول الآلهة على الأرض، يوفر باسمهم السعادة لعبيده ويحميهم من ظلم الظالمين. كان داريوس قد حفر على قبره: «جعلت كل إنسان مكانه، فخاف الجميع من قضائي بحيث لم يعد القوي يقتل الضعيف أو يسيء إليه». فإذا كان الملك وكيل الآلهة، فهو يشاركهم في حكمتهم ويكون عارفًا ملمًّا بكل شيء، قويمًا يبغض الكذّاب ويحب الحق ويمارس العدالة. الملك بحسب جلجامش هو الذي رأى كل شيء وعرف أعماق البحار، وعلم كل شيء وتفحّص الأسرار.

وإذا تحدّثنا عن الملوك في فينيقية وأوغاريت وبلاد الحثيين وصلنا إلى النتيجة ذاتها: الملك يحمل سلطة الله على الأرض، يدير الأمور باسم الآلهة فيشاركهم في الحكمة والمعرفة ليُحلّ على الأرض العدالة ويكون أبًا للأيتام وسندًا للأرامل وعمادًا للمساكين.

ولمّا أخذ بنو إسرائيل بالنظام الملكي، لا سيّما في زمن داود الذي احتلّ مدينة أورشليم وجعلها عاصمة مملكته، حافظ الملك على الكتّاب الذين كانوا في البلاد وقد مرّوا في مدارس مصر. وكما كانت شعوب الشرق تعتبر الملك متمتّعًا بحكمة الآلهة، سيعتبر شعب إسرائيل أنّ حكمة الرب تحلّ على الملك وتمتدّ إلى كل الساكنين معه (١ مل ١٠: ٨).

٢ – الملك في شعب إسرائيل

نقرأ نصوصاً تذكر داود وسليمان وتتحدّث عن حكمة الملك التي هي مشاركة في حكمة الله. النص الأوّل نقرأه في ٢ صم ١٤: ١ ي. ثار أبشالوم على والده الملك داود، فأراد يوآب قائد الجيش أن يهيّئ رجوع الابن إلى البيت الوالدي فأرسل من يطلب له العفو، امرأة حكيمة، فعبّرت بكلماتها عن حاجة الشعب إلى ملك يقوده. قالت: نحن نموت وقد

صرنا كالماء المراق على الأرض الذي لا يجمع... سيّدي الملك هو كملاك الله يفهم الخير والشر، والله معه ليميّز بينها. فعرف داود أنّ يوآب هو الذي أرسلها. حينئذ قالت للملك: إنّ سيدي حكيم، وحكمته كحكمة ملاك الله، وهو يعرف كل شيء على الأرض.

النص الثاني نقرأه في ١ مل ٣: ٤ — ٥ وهو يحدّثنا عن سليمان الذي طلب الحكمة فحصل عليها. قال الله لسليمان: «أطلب ما تشاء وأنا أعطيك». فتذكّر سليمان أفضال الله عليه وعلى داود والده، وعرف أنّه سار باستقامة وصدق لأنّ الله كان أمينًا لمواعيده لداود أبيه. وبرزت أمانة الله هذه بصورة خاصة حين ساعد سليمان على اعتلاء العرش. ولكنّ سليمان أقرّ في نفسه أنّه ضعيف عاجز، وأنّه لم يزل فتى تنقصه حكمة الشيوخ ودربتهم، وأنّه لا يملك العلم والفهم الضروريّين ليسود هذا الشعب الكثير الذي هو شعب الله وخاصته. فإن أعطى الرب مليكه الحكمة والمعرفة، استطاع أن يقوم بعمل محفوظ للشيوخ وهو أن يحكم الشعب ويقضي فيه. والحكمة التي طلبها سليمان هي: قلبٌ يسمع فيحكم بين أفراد الشعب ويميّز بين الخير والشر. بمثل هذه الموهبة يستطيع سليمان أن يكون الملك العادل (رج ١ مل ٣: ١٦ ي وكيف قضى للأم الحقيقية بالإنصاف) الذي يتولّى أمر شعبه، الملك الحكيم الذي يبني هيكلاً لربه ويوفّر السعادة لشعبه فتصل شهرته إلى أقاصي الأرض.

يقول الكتاب عن سليمان: «سمع جميع بني إسرائيل بقضاء الملك، فخافوا الملك لأنّهم رأوا حكمة الله فيه» (١ مل ٣: ٢٨). أمّا الملك الآتي باسم الرب ليجعل «الله معنا»، فهو يعرف أن يرذل الشر ويختار الخير (أش ٧: ١٦). روح الرب عليه فيقضي بالحق، لا بمَا تراه عيناه وتسمعه أذناه. هو يرى العظماء، ويسمع كلامهم، ولكنّه يرى أيضاً شقاء الشعب ويستطيع أن يسمع ظلامته: يعطي المسكين حقه، ويقضي للبائسين بالإنصاف، ويضرب المنافقين بكلمته فتفعل فيهم فعل العصا (أش ١١: ١ ي).

٣ - صارت حكمة الملوك جهلاً

حدّثنا أشعيا عن الملك المثالي وهو القريب من الحكم والحاكم، ولكنّ إرميا (٢٣: ١ ي) سينطلق من واقع الشعب الذي يبدو كقطيع لا راعي له. لم يكن الملك ذلك الراعي الذي انتظره الرب، ولهذا سيتدخّل الرب فيقيم راعيًا جديدًا يرعى قطيعه فلا يخافون من بعد ولا يفزعون.

هذا الراعي سيكون على مثال داود ملكًا حكيمًا يُجري الحكم والعدل في الأرض، فيعيش الشعب في أمان. أمّا المشيرون الذين جعلهم الملوك قربه، فعملوا على إرضاء الملوك (أم ١٤: ٣٥؛ ٢٠: ١) لا على إرضاء الله. ونسوا واجب تنبيه الملك إلى حاجات الرعية فاستحقّوا العقاب القاسي: يجعلون الشر خيرًا، والخير شراً، والمرّ حلوًا، والحلو مرًّا. هم حكماء بنظرهم. يجرّون الإثم بحبال الباطل... هؤلاء الحكماء سيكون مصيرهم كالقش يأكله لهيب النار وكالحشيش الملتهب يأكله النخر (أش ٥: ١٧ ي).

لا، ليس الملك في شعب إسرائيل كما في سائر الشعوب (١ صم ٨: ٥). هو إنسان كسائر الناس، وحكمته ترتبط بمخافة الرب والخضوع لوصاياه. إن كان قريبًا من الرب رافقته حكمة الرب، وإلاّ زالت عنه. أليس هذا ما حلّ بسليمان يوم أحبّ نساء غريبات، ويوم سار على خطى المصريين والعمونيين والصيدونيين والحثيين، فخانته الحكمة وانقسمت مملكته بعد موته لأنّ الله قضى بذلك (١ مل ١١: ١، ٢٩ – ٣٢)؟

في هذا الإطار نقرأ ما يقوله المؤرّخ الاشتراعي: «متى حلّ الملك على عرش ملكه، فليكتب له نسخة من هذه الشريعة... ولتكن عنده يقرأ فيها كل أيّام حياته، ليتعلّم كيف يخاف الرب إلهه، ويحفظ كلام هذه الشريعة ويعمل بها... لئلا يحيد عن الوصية يمينًا أو شمالاً» (تث ١٧: ١٨ – ٢٠). أمّا إرميا فسيجابه الحكماء في بلاد يهوذا وينتقد حكمتهم فيظهر عيبها. يقول: «تقولون: نحن حكماء، وشريعة الرب معنا. كيف تجرؤون على هذا القول وقلم الكتبة الكاذب حوّل الشريعة إلى الكذب: رذل الحكماء كلمة الرب، فماذا فيهم من الحكمة» (إر ٨: ٨ – ٩)؟ أجل، الحكمة الحقة هي في مخافة الله، والحكيم هو من كُتبت شريعة الرب في ضميره وجُعلت في قلبه (إر ٣١: ٣٣).

د – ما نفع الحكمة أمام الألم

في إحدى الكتابات السومرية نقرأ هذه العبارة حفرها على الصخر رجلٌ حلّت به المحنة: أيّ شر عملت ليصيبني هذا الشر؟ وهذه العبارة سمعنا مثلها على لسان أيّوب: «سئمت نفسي حياتي، أطلت شكواي وأتكلّم بمرارة» (١٠: ١). ونقرأ في المزامير: «إلهي إلهي لماذا ابتعدت عنّي وامتنعت عن نجدتي وسماع أنيني؟ إلهي، في النهار أشكو فلا تعين، وفي الليل لا تحرّك ساكنًا» (٢٢: ٢ – ٣). وفي سفر الجامعة: «كرهت الحياة لأنّ ما يُعمل

تحت الشمس سيّء في نظري، فهو كلّه باطل وقبض ريح» (٢ : ٣). مشكلة الألم هي هي في كل زمان ومكان، وهي تولّد الحزن واليأس، فكيف جابهها الحكماء؟

١ – الألم في عالم الشرق

قال السومريون العائشون في بلاد الرافدين، إنّ مصائب الإنسان هي نتيجة خطاياه وأفعاله السيئة، وإنّ الإنسان لا يمكن أن يعتبر نفسه بريئًا من الذنوب، فلماذا يعجب إنْ تعذّب وتألّم؟ أمّا الوسيلة للتخلّص من الخطيئة والمصائب، فتمجيد أحد الآلهة علّه يتوسّل إلى مجمع الآلهة فتتحوّل آلام الإنسان أفراحًا وتحلّ قربه قوى الخير محلّ قوى الشر. وإذا لم تتمّ النجاة له، فما له إلاّ أن يُصعد الزفرات فيقول: يشرق النهار ضياء على الأرض، أمّا أنا فالنهار سواد لي بعد أن أقام الحزن واليأس والدمع في أعماقي. إرفع رأسي يا إلهي وخالقي: إلى متى تهملني وتتركني بغير سند ولا عون؟

وقال البابليون: إنّ الشقاء يضرب البار والأثيم على السواء فلا يفرّق بينهما، وإنّ الإله مردوك غائب في سمائه لا تهمّه أحوال البشر. لهذا اهتمّ الإنسان بأن يجعل حياته تطول، والحياة عطيّة الآلهة، وأن يتجنّب الموت لأنّه يضع حدًّا لسعادته. يحاول الإنسان أن يهرب من الموت، ولكن عبثًا، وأن ينجو من الألم والمصائب، ولكنّه سيقرّ عاجلاً أم آجلاً أنّه إنسان ضعيف رفيقه الألم والمصائب ونهايته الموت.

وبدأ المصريون يقولون: إنّ مصير البار بعد الموت يبشّر بخير عميم، وإنّ البار يُجازى خيرًا والشرير شرًّا. ولكن جاء من يعارض هذا القول الذي يعتبر أنّ الخلود هو نتيجة احتفال مهيب عند الموت. فإذا كان الأمر كذلك، فهذا يعني أنّ الغني يميّز عن الفقير، فلا يبقى للفقير إلاّ أن يضع حدًا لأيّامه بالانتحار، متحدّيًا ظروف الحياة وأحكامها. لا حاجة إلى القول إنّ مثل هذه الأفكار هي هي لم تتبدّل في عالمنا الحاضر: بعض الناس يثور على الحياة، وبعضهم الآخر يتقبّلها مستسلمًا خاضعًا. ولكن ما يكون جواب المؤمن؟

٢ – مشكلة الألم في شعب إسرائيل

عرف شعب إسرائيل الألم في كل تاريخه، ولكنّه اختبره بعمق يوم سقطت أورشليم (٥٨٧ ق م) فرافق سقوطها الفظائعُ وأهوالُ الحرب. رأى صدقيا أبناءه يقتلون أمامه قبل أن تفقأ عيناه، وشاهد الناس أورشليم مدمّرة ونخبة سكّانها يسيرون حفاة وعراة في قوافل

طويلة إلى المنى. لِمَ كلّ هذه المصائب والآلام؟ قال بعض الحكماء والأنبياء والكهنة: إنّ كل هذا وليد إرادة الله الغاضب على شعبه، وقد استعمل جيش بابل كأداة في يده يؤدّب بها الخاطئين. نقرأ في سفر المراثي: «تعالوا يا عابري الطريق إلى هنا، فتأمّلوا وانظروا. لا وجع كالوجع الذي أصابني (أورشليم تتكلّم)، كالوجع الذي أحلّه بي الرب في يوم اشتداد غضبه. من العلاء أرسل نارًا إلى عظامي فسَرَت فيها. بسط شركًا لرجليّ فردّني إلى الوراء... جعلني في يد أعدائي... بنيّ هلكوا لأنّ العدوّ كان الأقوى» (١ : ١٢ ي).

المصائب تأتي من الرب وهي نصيب البار والخاطئ على السواء، لأنّ الخطيئة حاضرة في المجتمع أكانت خطيئتنا نحن أم خطيئة آبائنا. قال قانون العهد في ذلك: «أنا إله غيور قوي، أعاقب ذنوب الآباء في البنين إلى الجيل الثالث والرابع» (خر ٢٠ : ٥)، ولكنّ النبي حزقيال (١٨ : ٤) أعلن أنّ النفس التي تخطأ هي التي تموت. فنتج من هذا القول الثاني أنّ نجاح الإنسان على الأرض مرتبط بقداسته، وأنّ فشله وأمراضه وليدة خطاياه. بعد هذا، أحاط الناسُ الأغنياءَ والعظماء بضروب الإكرام، واستهانوا بالمسكين والمريض والعاقر واليتيم والأرملة.

غير أنّ الاختبار اليومي جاء يعارض هذا المبدأ. فبعد أن رأى المؤمنون سعادة المنافقين ويسارهم، وشقاء الأبرار وتعاستهم، رأوا يربعام الثاني ومنسّى يتمتعان بالعمر الطويل والمُلك السعيد وينهيان حياتها بالهدوء والطمأنينة، بينما مات يوشيا شابًا على يد نكو، ملك مصر، مع أنّه «لم يكن ملك مثله أقبل إلى الرب بكل قلبه وكل نفسه وكل قدرته، ولا قام بعده مثله» (٢ مل ٢٣ : ٢٥). وفي هذا المجال، قال صاحب المزامير: «قم يا الله وارفع ذراعك ولا تنسَ المساكين. لماذا يستهين الشرير بالله ويقول في قلبه: لا يحاسب» (١٠ : ١٢–١٣)؟ وقال أيضاً: «كادت قدماي تزيغان، وخطواتي في سيرها تزل، حين رأيت الأشرار في سلام. فهم لا يشكون من الأوجاع، وأجسامهم سليمة سمينة لا يتعبون كسائر الناس، ولا تصل إليهم المصائب كالبشر. لذلك تقلّدوا الكبرياء ولبسوا لباس العنف وجحظت عيونهم من الشحم، وفاضت قلوبهم بالحماقة» (٧٣ : ٢ – ٦). وهكذا يقف المؤمن أمام مشكلة الشر فلا يجد لها جوابًا.

٣ – سفر أيّوب

وطرح أيّوب مسألة الألم الذي لا مبرر له، فعارض، وهو المؤمن الصريح، الموقف التقليدي البسيط الذي يجعل الأخيار يجازون خيرًا والأشرار شرًا. هو يشكو ربه إلى أصحابه، بل يشكو ربه إلى ربه، هذا الرب الذي يترقّب البشر ليمسكهم وهم متلبّسون

بالذنب. رفض أيّوب أن يناقش أصحابه الذين يشكّون ببرّه وصلاحه، وجادل الله لأنّه اعتبر أن لا أحد سواه يمكنه أن يدلّ الإنسان على معنى الحياة والموت، ورأى فيه محاورًا يمكنه أن يكلّمه، أن يدعوه ويسأله.

في هذا الكتاب يتّهم أيوب حكمة أصدقائه، بل حكمة الله نفسها، لينقذ حكمته من الوقوع في التفكّك والضياع. لم يكن سهلاً مع أصحابه فقال لهم: كثيرًا ما سمعت مثل هذا الكلام. أنتم بأجمعكم معزّون متعبون، وأنت (يا أليفاز) متى ينتهي كلامك الفارغ؟ وما الذي يغريك لمجاوبتي؟ لو كنتم مكاني وأنا مكانكم لاستطعت أن أخاطبكم كما تخاطبونني، للفّقت لكم أقوالاً، ولحركت رأسي شفقة عليكم وشجّعتكم بكلامي (أي ١٦ : ٢ – ٥). ولم يكن أيّوب سهلاً مع ربه يوم قال عنه: الله عنده الحكمة والجبروت، وله المشورة والفطنة: ما هدمه لا يُبنى، ومن أغلق عليه لا يُفتح له. يحبس المياه فتجف، أو يطلقها فتخرب الأرض... يجعل العظماء يمشون حفاة... يحل مناطق الملوك ويجعل مكانها القيود، يقطع لسان المتكلّمين ويسلب الشيوخ الحكمة (١٢ : ١٣ ي).

تساءل أيّوب عن قدرة الله وثار على حكمته، فأراد أصدقاؤه أن يدافعوا عن هذه الحكمة متوسّلين الفكر التقليدي القائل إنّ الأشرار سيعاقبون لا محالة، فاستنتجوا أنّ أيّوب رجل خاطئ لأنّ يد الله قد مسّته.

ولكنّ الرب هو إله، لا إنسان، لا ينظر إلى الأمور كما ينظر إليها الناس، ولا يتصرّف كما يتصرّف الناس. وها هو يدعو أيّوب إلى التأمل في العالم المخلوق، وإلى النظر إلى كل ما يربط الإنسان بالله، علّه يكتشف نوايا الرب التي تتجاوز الإنسان والتي بدونها لا وجود لحياة على الأرض. أجل، إنّ فعل الله يمتد أبعد مما يمكن الإنسان أن يدرك، وحكمته تملك الفطنة والقدرة، وهي تنظّم الكون وترتّبه. وإنّ الأرض والمياه والسماء والبحر والليل والنهار وكل شيء يشهد لحكمة إلهية يدرك الإنسان منها شيئًا وتفوته أشياء وأشياء. أمام هذا الكلام اعترف أيّوب بعظمة الله وأقرّ بفضله الذي لا يُحدّ، وعرف أنّه يستطيع منذ اليوم أن يثق به ثقة كاملة. «كنت قد سمعت ما يقال عنك، أمّا الآن فقد رأتك عيناي» (أي ٤٢ : ٥). بهذه الروح ينتهي سفر أيّوب: في الصمت والسجود والتسليم المطلق لإرادة الله. تُرى هل فهم الشعب الذاهب إلى المنفى، وسفر أيّوب يتحدّث عنه، أنّ الله لا يقهره الشر، وأنّ له الكلمة الأخيرة؟

٤ – البلوغ إلى حكمة الله

البلوغ إلى حكمة الله أمر صعب، إن لم يكن مستحيلاً. قال الكتاب: الحكمة أين توجد؟ لا وجود لها في أرض الأحياء: الغمر قال: ليست فيّ، والبحر قال: ليست عندي. من أين تأتي الحكمة؟ إنّها محجوبة عن عينَيْ كل حي ومتوارية عن طير السماء... ولكن الله وحده يبصر سبيلها وهو عالم بمكانها، لأنه يبلغ بطرفه أقاصي الأرض، ويحيط بجميع ما تحت السماوات (أي ٢٨ : ١٢ ي). لو كان للإنسان أن يدرك الكون بنظرة واحدة! ولكنّه إنسان، وعليه أن ينظر إلى الأمور بعين الله، وأن يقبل بحكمته المتجلّية في عناصر الخلق فيتعلّم أنّ «خشية الرب هي الحكمة واجتناب الشر هو الفطنة».

في هذا الخط عينه نقرأ أنّ الحكيم الذي كتب سفر الجامعة اهتمّ بحكمة البشر، ثمّ أدرك أنّها لا تصل إلى هدفها ولا تفيد شيئًا. فالإنسان لا يعرف ما ينتظره ولا ما تكون ثمرة أعماله. أمّا اليقين الوحيد الذي لا شك فيه فهو الموت الذي يصيب جميع البشر دون تمييز فيعيد كل شيء إلى ما كان عليه. قال: «لا جديد تحت الشمس. الريح تدور وتدور في مسارها وإلى مدارها تعود. الشمس تشرق والشمس تغرب وتسرع إلى مكانها حيث تشرق. الأنهار كلّها تجري إلى البحر والبحر لا يمتلئ، كل شيء مملّ، كل شيء باطل» (جا ١ : ٥ ي).

أجل لا جواب لمشكلة الألم، ولن يكون جواب لمسألة الموت ما دمنا ملتصقين بالأرض لا ننظر إلى السماء. وعندما يأتي يسوع إلينا سنرى في صلبه وموته بداية الحل وفي قيامته وصعوده منتهى رجائنا وانتظارنا.

هـ – ... وأمام الموت

يمكن الحكمة أن تشمل بنظرتها الكون، يمكن الحكمة أن تساعد الحاكم على تدبير أمور الجماعة سنوات عديدة، يمكن الحكيم أن لا يعرف لفترة قصيرة المصائب والألم. ولكنّه في النهاية لا يستطيع أن ينجو من الموت الذي يطبع بطابع الفشل كل ما يخطّطه الإنسان في حياته. أمام الموت وقف حكماء الشرق، وقف حكماء شعب الله.

١ – حكماء الشرق

عاشت مصر عهدًا من النظام والعدالة فرأى الناس أنّ الحكمة هي التي تعطي الغنى والسلطة، وتساعد الحاكم على الحصول على السعادة له ولشعبه. ولكن، لمّا عمّت الفوضى البلاد، إختبر الشعب أن لا حكمة تقف أمام قوى الشر، أمام الموت، وأنّ

مصائب الإنسان الآتية هي عديدة، لا تترك له راحة ولا طمأنينة. ومع هذا عليه أن يعيش ويبقى على قيد الحياة رغم الظروف القاسية التي يمكنه أن يعيش فيها. فهناك أيّام حلوة يمكنه أن يتمتع بها، وهناك وسائل يمكنه أن يستفيد منها. لا يجب أن نتطلّع إلى المستقبل أو نفكّر بالموت، ولا حاجة إلى تعب القلب، إلى يوم ينوح الناس عليك: «إجعل يومك سعيدًا. لقد ذهب الناس وما أخذوا معهم شيئًا، ذهبوا وما عاد منهم أحد».

أمّا في بلاد الرافدين فالحديث عن الموت يبدو بشكل مجابهة بين مشيئة الآلهة الذين يحتفظون لنفوسهم بالخلود، ورغبة الإنسان في النجاة من الموت. نتوقّف هنا على ملحمة جلجامش التي موضوعها: الآلهة خالدون فلماذا لا يكون الإنسان خالدًا؟ بطَلُ هذه الحكمة ملك حكيم وقوي ثلثه إنسان وثلثاه إله. ولكي لا ينسى أنّه إنسان جعل له الآلهة مزاحمًا في شخص «انكيدو».

ارتبط جلجامش وانكيدو برباط الصداقة والمحبة وتعاونا على صعوبات الحياة، ولكنّ انكيدو مات ففهم جلجامش أنّ الآلهة جعلوا للإنسان حدودًا. فحاول أن يبدّل مصيره باحثًا عن الخلود في الصحاري والأنهار وعالم الظلمات وأعماق البحار. فوجد شجرة الحياة ثمّ أضاعها، وأخيرًا أيقن أنّ الموت هو حصة الإنسان عندما قيل له: إلى أين تركض يا جلجامش؟ لن تجد الحياة التي تبحث عنها. فالآلهة عندما خلقوا البشر أعطوهم الموت واحتفظوا لذواتهم بالخلود. إنّ الحياة هي ملك الآلهة يعطونها لمن يشاؤون، والحكمة الحقة هي التي تجعل الإنسان يدرك أنّه مائت زائل.

ونقرأ في أوغاريت أناشيد عن الموت: ساعة ننظر إلى الشمس، نحن في الظلمة. كل الناس يرقدون قرب الإهة الموتى، لأنّهم مدعوون لأن يكونوا أبناء ها. ونقرأ في أسطورة دانيل أنّ الإلاهة عناة قالت للبطل: سل الحياة فأعطيك، سل الخلود فأرسله إليك. فأجابها جوابًا حكيمًا ولم يسمح لها أن تضلله بوعودها الغرارة: لماذا تضلليني؟ أية آخرة يرجوها الإنسان، وأي مصير ينتظره؟ البشر يموتون وأنا أموت. هم مائتون وأنا مائت أيضاً.

٢ – العهد القديم أمام الموت

نجد في العهد القديم اعتبارات تقول إنّ الحياة البشرية زائلة عابرة. ففي المزمور ٩٠ نقرأ: «تعيد الناس إلى الغبار وتقول لهم: عودوا يا بني آدم إلى الأرض التي أخذتم منها... الموت يجرف البشر كالسيل وكحلم يعودون. كعشب ينبت ويزهر في الصباح وعند المساء

يذبل وييبس. تضع يا رب حدًا لحياة البشر فتبدو كهنيهة من الليل». وفي مز ١٠٣ : ١٤ ي نقرأ: «الرب يعرف كيف جبلنا ويذكر أنّنا تراب. الإنسان كالعشب أيّامه وكزهر الحقل إزهاره. تعبر روح فلا يكون، ولا يعرف موضعه من بعد». أجل، الإنسان كعشب الأرض وكظلّ يعبر فلا يعود (أي ١٤ : ٢)، أو كنفحة ريح (مز ٦٢ : ١٠). ويقول مز ٣٩ : ٦ – ٧: «جعلت أيّامي أشبارًا، وبقائي كلا شيء أمامك. فما الإنسان سوى نفخة ريح، وكالظل يروح ويجيء».

نقرأ المزمور ٤٩ فنجد فيه أفكارًا وتعابير قريبة من تلك التي وجدناها في قصيدة جلجامش. فبعد مقدّمة حكمية (آ ٢ – ٥) يدعو فيها المرتّل جميع الشعوب وأهل الدنيا ليصغوا إلى الأمثال والحكمة والكلام المبين، نسمعه يقول إنّ الموت لا يوفّر أحدًا: الحكماء يموتون، والحمقى والجهال أيضاً يبيدون تاركين ما عندهم للآخرين (آ ١١). ولكنّ هناك أناسًا لا يريدون أن يُعملوا الفكر، فيرضون بحالهم ويُقنعون نفوسَهم بنفوسهم. ومع ذلك يُساقون كالغنم إلى القبور، ويكون الموت راعيهم. ينزلون توًا إلى القبر وصورتهم تصير إلى البلاء وتكون القبور مسكنًا لهم. إن اغتنى الإنسان أو كثرت حكمته فهو عند موته لا يأخذ معه شيئًا.

إنّ عظمة الإنسان لا تخلّده، وهو مائت كالبهائم. ويقرّع المزمور ٨٢ قضاة الأرض وحكّامها الذين يعتبرون نفوسهم آلهة بسبب حكمتهم فيقول لهم: مثل سائر البشر تموتون، ومثل أي عظيم تسقطون.

٣ – شجرة الحياة وشجرة المعرفة

نقرأ في سفر التكوين (ف ٢ – ٣) ما دوّنه الكاتب اليهوهي عن العلاقة بين الحكمة والحياة والموت. إنطلق من الأفكار التي وجدناها في جلجامش، وأعاد صياغتها على ضوء إيمانه بالله الواحد، ومنها النظرة إلى أنّ الحياة الخالدة هي امتياز الألوهة، وإلى أنّ الإنسان لا يستطيع أن يستولي على المعرفة فيمتلكها. وبيّن الكتاب المقدّس أنّ مثل هذه المعرفة لا تؤول بالإنسان إلى ملء الحياة، بل إلى أتعس ما في الحياة. بعد أن «أكل» الإنسان من شجرة المعرفة عرف أنّه وامرأته عريانان، عرف أنّه سيأكل خبزه بعرق جبينه ليبقى على قيد الحياة، وعرفت المرأة أنّها ستلد بالأوجاع لتعطي الحياة. عرف الإنسان أنّه سيموت، أمّا

الحياة السعيدة التي يعيشها في انسجام مع محيطه، التي لا خوف فيها ولا خجل، لا قلق ولا تعب، الحياة التي لا يسيء فيها الواحد إلى الآخر، فهي عطيّة من الله يتقبّلها الإنسان بالأمانة لوصايا الله وعرفان الجميل له.

أجل، إنّ الحكمة مبدأ حياة نشبّهها بينبوع ماء (أم ١٨ : ٤) أو شجرة حياة (أم ٣ : ١٨)، وهي تبقى كذلك إن رافقتها مخافة الله. وهنا نفهم لماذا جعل الكاتب الملهم شجرة الحياة قرب شجرة معرفة الخير والشر (تك ٢ : ٩)، قبل أن يجعل شجرة المعرفة (تك ٢ : ١٧؛ ٣ : ٣؛ ٥ : ١١ – ١٧) تحلّ محلّ شجرة الحياة. فالإنسان لم يهتم بالحياة، بل بالوسيلة التي يحصل عليها: تكونون كآلهة، تعرفون الخير والشر، تمتلكون حياة، الحياة الخالدة (رج ١ مل ٣ : ٨ ي عن سليمان. رج حز ٢٨ : ٢ – ١٩ عن ملك صور الذي طمح قلبه فقال إنّه إله).

حكمة الناس مخيّبة للآمال، لم تجعل الرجل والمرأة كآلهة، ولم توصلها إلى الحياة، ولم تعطها المعرفة والفهم، بل جعلتها ينحطّان وينخفضان ويعودان إلى التراب. هذا ما صار إليه الإنسان الذي أراد أن يجلس على عرش الله، فوجد نفسه منعزلاً أمام ضعفه ووهنه وأمام صعوبات وضعه ككائن مائت. مثل هذا الشعور يقود إلى الحكمة الحقة لأنّه يفتح عيون الإنسان (تك ٣ : ٧) فيعرف أنّه عريان، مجرّد من كل شيء، معرّض للقلق والخطر. مثل هذه الحكمة تُفهم الإنسان أنّ محاولته ليصير إلهًا جهلٌ وحماقة، وأنّ علم الإنسان وقدرته، وإن كان ملكًا، لا يشبّهان بحكمة الله. أمّا التسلّط على القوى المعادية (ومنها الموت) فليس وليد معرفة من النوع السحري (صورة الحية، رج خر ٤ : ٣؛ ٧ : ٩ – ١٢). فالإنسان لا يستطيع أن يستعمل مخلوقات الله فيجعلها رمزًا للخلود وشبيهة بالله، ولا يقدر أن يتّخذها وسيلة للاستيلاء على ما هو خاص بالله، لأنّ الله أرفع من السماوات فكيف بالأرض وما عليها من خلائق!

بعد كل هذا تبدو حكمة الله قاعدة حياة نتقبّل بها ما يعطينا من مواهب وما يأمرنا به من وصايا. أمّا الحياة والموت فهما بيد الله، وهو الذي نقل أخنوخ وإيليا إليه، وهو الذي يفتدي نفوس أحبّائه من يد الجحيم (مز ٤٩ : ١٦)، فيهديها ويأخذها إلى المجد (مز ٧٣ : ٢٧) لتكون معه كل حين. في هذا الإطار، سيحدّثنا سفر دانيال (١٢ : ٢ ي) عن خلود الإنسان وسعادته بعد الموت، ويقول سفر الحكمة إنّ «نفوس الصدّيقين هي بيد الله

فلا يمسّها عذاب». امتحنهم الله فوجدهم أهلاً له، وهم في يوم الافتقاد يتلألأون ويملكون مع ربهم إلى الأبد (حك ٣: ١ ي).

و - الحكمة صورة الله وكلمته

لمّا دُمّرت أورشليم، ذاق الشعبُ الاختبارَ المرير: لم يُعد لهم مدينة ولا هيكل، لم يعد لهم كاهن ولا نبي ولا حكيم ولا رئيس، لأنّهم لم يأخذوا الحكمة الآتية من عند الرب. ثمّ إنّ الحكمة كانت وقفًا على الملوك والعظماء دون سائر الشعب الذين صاروا بفعل الجلاء قطيعًا لا راعي له. فإذا أرادوا أن يعودوا إلى أرض الرب، عليهم أن يأخذوا بحبال الحكمة صغارًا وكبارًا، أغنياء وفقراء، ويقبلوا كلّهم تأديب الرب. فالحكمة تصرخ في الشوارع والساحات داعية جميع العابرين إلى مائدتها لتطعمهم كلام الله وتسقيهم وصاياه وتشربهم مخافته.

ولكنّ الإنسان شرّير في أعماق قلبه، ينقض اليوم عهدًا قطعه بالأمس، ويترك ربه تابعًا آلهة أخرى، ويأخذ بحكمة تعده بأن يصير إلهًا يعرف الخير والشر (ويقرر ما هو خير وما هو شر)، إلهًا يحصل على شجرة الحياة (فيكون له الخلود) فلا يعود يموت من بعد. بمثل هذه الروح حاول الإنسان أن يبلغ إلى الحكمة فبقي بعيدًا عنها، فكانت النتيجة نكبة أورشليم التي جعلت مخطط الله يبدو وكأنّه قد فشل.

من أجل هذا جعل الرب الحكمة قريبة من الإنسان، فما عادت صفة يهبها له بل صورة الله قرب الإنسان. في هذه الحالة ستتخذ الحكمة «جسدًا» فتصبح شخصاً يحدّث الإنسان وينبّهه ويؤدّبه، وتكون الوسيط بين الله والإنسان، تأتي من الله لأنّها تخرج من فه وتصل إلى الإنسان فتنقل إليه شيئًا من الله. ليست الحكمة الله، وهي مخلوقة، ولكنّها صورة الله مجسّمة، وكلمة الله حاضرة كشخص (مثل الأنبياء) يكلّم الإنسان ويدعوه إلى التخلّي عن الشر والتمسّك بمخافة الله لتكون له بها الحياة.

كل هذا نقرأه في القسم الأوّل من سفر الأمثال، وفي يشوع بن سيراخ، وحكمة سليمان.

١ - الحكمة في سفر الأمثال

«إسمع الحكمة تنادي جهارًا وترفع صوتها، من على رؤوس القمم، وفي الدروب ومفارق الطرقات، وبجانب الأبواب عند مداخل المدينة، وفي النوافذ ها هي تصيح: أنا أناديكم، أيها الناس وأقول لكم، يا بني آدم» (أم ٨: ١ - ٤). أجل، هي الحكمة

تتحدّث إلى النّاس كما يتحدّث إليهم نبي من الأنبياء فتُوصل إليهم كلمة الله ، كلمة المعرفة والمشورة والحكمة والعقل وحسن التدبير (رج أم ٨: ٥ - ١١). ثمّ تقدّم نفسها كمشيرة للملوك والرؤساء والحكام فتقول: «أنا الحكمة أسكن مع رجاحة العقل والمعرفة وحسن التدبير، بي الملوك يملكون والحكام يحكمون بالعدل» (أم ٨: ١٢ - ٢١).

ولكنّ الحكمة أكثر من مشيرة ومؤدّبة، فهي شخص حاضر قرب الله الذي خلقها أوّل ما خلق وصنعها من البدء، وقبل أن كانت الأرض. وهكذا صارت علاقة الحكمة بالله كعلاقة الابن بأبيه إذا قربّنا كلمة «قنا» العبرانية من اللغة الأوغاريتية (قنا تعني ولد، أنجب)، أو كعلاقة الزوج بزوجته إذا عنى فعل «قنا» اتّخذه لنفسه فلزمه، أو علاقة المخلوق بخالقه إذا عنى فعل «قنا» خلق. ومهما يكنِ من أمر، فالعلاقة وثيقة بين الله والحكمة التي ترجع إلى الله وتعمل عمل الله في البشر. إنها تشبه كلمة الله النازلة على البشر، كالمطر لا تعود إليه إلاّ بعد أن تتمّم مشيئته (أش ٥٥: ١٠ - ١١).

الحكمة حاضرة قرب الله منذ البدء وهي رفيقته عندما يخلق الكون ويصوّر الجبال ويجعل المياه في الينابيع ويُرسي أساسات الأرض. لم يقل الكتاب إنّ الله خلق بحكمته كما خلق بكلمته (تك ١: ١ ي)، ولكنّه قال إنّ حكمة الله تحفظ هذا النظام العجيب منذ القدم فلا يتغيّر. وكما أنّ كلمة الله هي الوسيط بين الله والكون، كذلك حكمته هي الوسيط بين الله والكون بما فيه الإنسان. هي الساكنة في العلاء ونعيمها أن تكون مع بني البشر (أم ٨: ٣١).

بعد ذلك تدعو الحكمة الناس إلى التمسّك بها على مثال تمسّكهم بالله: «هنيئًا لمن يستمع إليّ ساهرًا عند بابي كل يوم، ناطرًا بجانب مدخل داري. من وجدني وجد الحياة ونال رضى من الرب، ومن أخطأني أضرّ بنفسه، ومن أبغضني أحبّ الموت» (أم ٨: ٣٢ - ٣٦). مع الحكمة، مع الرب، الحياة والخير والسعادة، وبعيدًا عن الحكمة، بعيدًا عن الرب، الموت والشر والشقاء. هذا ما قاله سفر التثنية: «إن أحببت الرب وسرت في طريقه وحفظت وصاياه نلت الحياة، و إن زاغ قلبك ولم تسمع للرب وملت بنظرك عنه يكون لك الهلاك» (٣٠: ١٥ ي).

٢ - يشوع بن سيراخ

إلى الحياة تدعو الحكمة الناس، إلى وليمة يأكلون فيها من طعامها ويشربون الخمر التي مزجته لهم. أمّا طعامها فكلام الله، والإنسان لا يحيا بالخبز وحده، بل بكل كلمة تخرج من فم الله (تث ٨: ٣). بعد الجلاء، بعد أن أحسّ الشعب ببُعد كلمة الله عنهم، أحسّوا

بجوع لا إلى الخبز، وبعطش لا إلى الماء، بل بجوع وعطش إلى سماع كلمة الله (عا ٨ : ١١)، فجاء كلام أشعيا يقول لهم: «يا جميع العطاش هلمّوا إلى المياه، يا من لا فضة لهم هلمّوا واكسروا الخبز وكلوا، واكسروا الخبز بغير فضة، وخذوا الخمر واللبن بلا ثمن. إذا سمعتم لي تأكلون الطيّب وتتلذّذ نفوسكم بالدسم. أميلوا مسامعكم اليّ، اسمعوا فتحيوا» (٥٥ : ١ – ٣).

وما ورد في سفر يشوع بن سيراخ هو امتداد لما قرأناه في سفر الأمثال: «لإنّي خرجت من فم العلي، وكسوت الأرض كالسحاب، جعلت خبائي في الأعالي وعرشي في عمود الغمام، أنا وحدي جلت في دائرة السماء، وسلكت في عمق الغمار، ومشيت على أمواج البحر» (سي ٢٤ : ١ – ٥). الحكمة تشبه كلمة الله. فهي لا تخلق، ولكنّها تعطي الخصب والحياة كالسحاب والندى (سي ٤٣ : ٢٢). مسكنها في الأعالي مع الله وهي تسود على المخلوقات، وتسكن خاصة في أرض يعقوب، في ميراث بني إسرائيل. خُلقت منذ البدء، وإلى الدهر لا تزول. جعلت مقرّها في المدينة المحبوبة، في أورشليم، ومن هناك امتدّت أغصانها كالأرز في لبنان، كالسرو في حرمون، كالنخل وغراس الورد في أريحا.

وهكذا، وبعد أن جعلت الحكمة سلطانها في أورشليم، أولمت وليمتها ودعت إليها جميع الناس: «تعالوا، أيّها الراغبون فيّ، واشبعوا من ثماري. ذكري أحلى من العسل، وميراثي ألذ من شهد العسل. من أكلني عاد إليّ جائعًا، ومن شربني عاد ظامئًا. من سمع لي فلا يخزى، ومن عمل بإرشادي فلا يخطأ» (سي ٢٤ : ١٩ – ٢٢).

هذه هي الحكمة التي يحدّثنا عنها يشوع بن سيراخ وهي تتجسّد في كتاب الله العلي والشريعة (التوراة) التي جعلها موسى ميراثًا لآل يعقوب (٢٤ : ٢٢؛ رج تث ٣٣ : ٤). هذه الحكمة هي ملخّص الوحي الآتي من الله والمعطى لشعبه (با ٣٢ : ٤ ي)، وقد انطلقت من هيكل أورشليم، موضع حضور الله وسط شعبه، فانتشرت في كل الأرض المقدّسة.

٣ – سفر الحكمة

يحدّثنا هذا السفر الذي كُتب على عتبة العهد المسيحي، عن الحكمة على طريقة اليونان، فيرسل مديحًا للحكمة التي تبدو شخصاً يتّحد به سليمان كما يتّحد العريس بعروسه. نقرأ في الفصول ٧ – ٩ عن سليمان الذي هو إنسان مائت كسائر الناس، والذي لم تُعطَ له

الحكمة بالولادة (٧: ١ – ٦). غير أنّه عرف قيمتها ففضّلها على الصولجان والعرش، وطلبها لأنّها أصل كل خير على الأرض (٧: ٧٨ – ١٢) فأعطاه الرب إيّاها وأعطاه معها سائر الخيرات، لأنّ من جاءته الحكمة جاءه معها كل خير (٧: ١٣ – ٢١). للحكمة مزايا عديدة: تأتي من الله وتدبّر العالم وتنشئ لله أحبّاء وقدّيسين، والله لا يحبّ إلاّ من يصادقها (٧: ٢٢ ي). عرف سليمان ما هي الحكمة فاتّخذها له عروسًا (٨: ٢ – ٩) وصار بفضلها ملكًا عظيمًا (٨: ١٠ – ١٦). حينئذ صلّى إلى الرب وقال: «هب لي الحكمة الجالسة إلى عرشك، ولا ترذُلني من عداد بنيك، فإنّي أنا إنسان ضعيف حياته قصيرة وفهمه ناقص، وليس في البشر إنسان كامل، وإن لم تكن معه الحكمة التي منك فهو لا يحسب شيئًا» (٩: ٤ – ٦).

خاتمة

انتقلت الحكمة من العهد القديم إلى العهد الجديد، فبدا يسوع ذلك المعلّم الذي يحدّث الناس على طريقة الحكماء بالأمثال فيعتبر الناس كلامه كلام الحكمة ويتعجّبون ويتساءلون: من أين له هذه الحكمة وتلك المعجزات؟ أما هو ابن النجّار (مت ١٣: ٥٤)؟ وبدا يسوع ذلك الحكيم الذي يتفوّق على سليمان بحكمة ينقلها إلى تلاميذه. يقول متى: «وقال له بعض معلمي الشريعة والفريّسيين: يا معلّم، نريد أن نرى منك آية. فأجابهم: جيل شرير فاسق... ملكة الجنوب ستقوم يوم الحساب مع هذا الجيل وتحكم عليه، لأنّها جاءت من أقاصي الأرض لتسمع حكمة سليمان، وهنا الآن أعظم من سليمان» (١٢: ٣٨ – ٤٢؛ رج لو ١١: ٢٩ – ٣٢). ويقول لوقا بلسان يسوع محدّثًا تلاميذه: لا تهتمّوا كيف تدافعون عن أنفسكم، لأنّي سأعطيكم من الكلام والحكمة ما يعجز جميع خصومكم عن ردّه أو نقضه (٢١: ١٤ – ١٥). مع يسوع انتقلت الحكمة من الحكماء والفهماء وأعطيت للبسطاء والأطفال (مت ١١: ٢٥؛ لو ١٠: ٢١).

أمّا العلاقة بين الحكمة ويسوع المسيح فيلمّح إليها القدّيس بولس في رسالته إلى أهل كولسي (١: ١٥ – ٢٠): الحكمة صورة جودة الله (حك ٧: ٢٦) ويسوع صورة الله الذي لا يُرى. الحكمة هي منذ البدء وقد مُسحت في البداية وقبل أن كانت الأرض (أم ٨: ٢٤ – ٢٦؛ سي ٢٤: ٩؛ حك ٩: ٩)، والمسيح كان قبل كل شيء. الحكمة هي وسيط الخلق

(ام ٨: ٣؛ حك ٧: ٢١؛ ٩: ١ – ٢)، وفي المسيح تكوّن كل شيء. أجل إنّ الحكمة ترمز إلى المسيح وقد قال القدّيس بولس في رسالته الأولى إلى الكورنثيين: «فالمسيح أرسلني لا لأعمّد، بل لأعلن البشارة غير متّكل على حكمة الكلام لئلاّ يبطل صليب المسيح... فالكتاب يقول: سأمحو حكمة الحكماء... أما جعل الله حكمة العالم حماقة؟... تذكّروا أيّها الإخوة كيف كنتم حين دعاكم الله، فما كان فيكم كثير من الحكماء بحكمة البشر.. وأمّا أنتم فاختاركم الله في المسيح يسوع الذي صار لنا من قبل الله حكمة وبرًّا وقداسة» (١: ١٧ ي).

تكلّم الله فتجسّدت كلمته في يسوع المسيح الذي هو الكلمة، ومنح حكمته فتجسّدت في يسوع المسيح الذي صار لنا الحكمة التي حملت الخلاص إلى المؤمنين بحماقة البشارة.

المراجع

BARUCQ, A, *Dieu chez les Sages d'Israël,* in BETL 41 (1976) PP. 169 - 189.

BLENKINSOPP, J, *Wisdom and Law in the OT,* Oxford, 1983.

BONNARD, P. E, De la sagesse personnifiée dans L'Ancien Textament à la Sagesse en personne dans le NT, in la Sagessse de L'AT, BETL 51, Leuven, 1979, PP. 117 – 149.

CAZELLES, *Les débuts de la sagesse en Israël,* in les sagesses du Proche - Orient Ancien, PUF, 1963, PP. 27 – 40.

CORDON, E, J, *A New Look at the Wisdom Literature,* in Bi or 17 (1960) PP. 122 – 152.

CRENSHAW, J. L, *Method in Detrmining Wisdom Influence upon Historical Liiterature,* in JBL 88 (1969) PP. 129 – 142.

Old Testament Wisdom: An Introduction, London, 1972.

DUBARLE, A. M, *Les Sages d'Israël,* LD, Paris, 1946.

DUESBERG, H; & FRANSEN, I, *Les Scribes inspirés,* Paris, 1966 (2° éd).

GAMMIE, J. C, *Israelite Wisdom,* New York, 1978.

GILBERT, M. et alii, *La Sagesse de l'ancien Testament,* BETL 51, Leuven, Gembloux, 1990.

LAMBERT, W. G, *Babylonian Wisdom Literature,* Oxford, 1960.

LANG, B, *Die Weisheitliche Lehrrede*, Stuttgart, 1972.

LEE, A, *The «Critique of Foundations» in the Hebrew Wisdom Tradition in Asia*, Journ. of Theol. 4 (1990) PP. 126 – 135.

LEVEQUE, J, *Le Contrepoint théologique apporté par la réflexion sapientielle*, in Questions Disputées d'A. T., BETL 33, Leuven, 1974, PP. 165 – 181.

Sagesse de l'Egypte ancienne, Suppl au CE 46, Paris, 1983.

O'CONNOR, K. M, *The Wisdom Literature*, Wilmington, 1988.

SCHMID, H. H, *Wesen une Geschichte der Weisheit*, BZAW 101, Berlin, 1966, PP. 85 – 143.

SHEPPARD, G. T, *Wisdom as a Hermeneutical Construct. A Study in the Sapientializing of the OT*, BZAW 151 (1980).

VAN DIJK, J. J, *La sagesse suméro accadienne. Recherches sur les genres littéraires des textes sapientiaux. Commentationes orientales*, I, Leiden, 1953.

VANEL, A, art, *«Sagesse» (courant de)*, in SDB t. XI (Paris 1986), pp. 4 – 58.

الفصل الثالث

سفر أيّوب

المقدّمة

اعترف العالم اليهودي والمسيحي، بل اعترف العالم كلّه بسفر أيّوب إنّه من أعظم النصوص الروحية التي عرفتها البشرية بفكره اللاهوتي وقربه من مشاكل الإنسان العميقة. فهذا السفر يشكّل نقطة يلتقي فيها تأثير الأنبياء والمزامير والتساؤلات الجديدة التي طرحها عالم الحكمة في الحقبة التي ما بعد المنفى.

وإنّ مصير أيّوب الفريد والحوارات المُتعدّدة التي تفسّرها، تطرح على بساط البحث إيمان ورجاء إنسان بارّ يُصارع ألمًا لم يستحقّه. هي مشكلة خاصّة، ولكنّنا لا نعتّم أن نُدرك سريعًا بُعدها الشامل. وهكذا لن تستطيع أن تقرأ سفر أيّوب قراءة صادقة دون أن تتأثّر به لأنّه يفتح لك الباب أمام المسائل الكبرى التي تواجه المؤمن: الشرّ والألم، لا كمشاكل عقلية نطرحها ونفلسفها، بل كسرّ نغوص فيه. اللقاء مع الرب حتّى في فشل كل محاولة بشرية. العلاقة بين أمانة الإنسان وبرّ الله الخلاصي وعدالته. صعوبة الحوار مع إنسان يتألّم. معنى الحياة التي لا تستطيع أن تتحرّر من النظر إلى الموت.

إذا حلّلنا هذا الكتاب تحليلاً أدبيًا اكتشفنا فيه المجموعات التالية:

مقدّمة نثرية (ف ١ – ٢).

مونولوج أوّل يطلقه أيّوب (ف ٣).

سلسلة الحوارات بين أيّوب وزوّار ثلاثة: اليفاز، بلدد، صوفر (ف ٤ – ٢٧).

نشيد عن الحكمة البعيدة عنّا (ف ٢٨).

مونولوج ثانٍ يطلقه أيّوب (ف ٢٩ – ٣١).

خطب زائر رابع هو اليهو (ف ٣٢ – ٣٧).

كلام الرب وجواب أيّوب (٣٨: ١ – ٤٢: ٦).

خاتمة نثرية (٤٢: ٧ – ١٧).

أ – مراحل التأليف

سفر أيّوب هو ثمرة تاريخ أدبي طويل نستطيع أن نكتشف فيه أربع مراحل:

١ – الخبر الشعبي الأولاني

نستطيع أن نعيد تركيب الخبر الذي هو أساس الكتاب كلّه، فنجمع المقدّمة إلى الخاتمة، وكلتاهما كُتبتا نثرًا. وإذا دقّقنا في أسماء الأشخاص والأماكن، أدركنا أنّ الخبر وُلد في أدوم أو في حوران. نحن نلتقي باسم البطل (أيّوب) منذ الألف الثاني ق م في الشرق الأوسط القديم وبأشكال متنوّعة: أيابوم، أيا أب، أ يا بى، هي أبن... وهناك إشارات عديدة تحيلنا إلى إطار عتيق: أيّوب نصفه بدو ونصفه حضر. فالسبأيون والكلدانيون يعيشون من السلب في الصحراء السورية العربية. أمّا فكرة بلاط سماوي ورموز الأعداد فنجد ما يقابلها في عالم أوغاريت في القرن ١٤. ولكنّنا لا نستطيع أن نرجع إلى أبعد من سنة ١٢٠٠ ق م وهو التاريخ المعقول لتدجين الجمل (رج ٢: ٣).

لا نجد أحداث مأساة أيّوب بالتّمام في أيّ من نصوص الشرق الأدنى القديم لا في مصر، ولا في بلاد الرافدين حيث عالج الحكماء موضوع البارّ المتألّم منذ نهاية الحقبة السومرية، أي حوالي سنة ٢٠٠٠ ق م.

دخل الخبر الشعبي إلى أرض إسرائيل فوجد مناخًا مؤاتيًا، فدوّن على ضوء الإيمان اليهوي (الإيمان بيهوه، الرب). يبدو أيّوب معاصرًا للآباء (لهذا جعلته السريانية بعد سفر التثنية): إنّه كرب عائلة يقدّم الذبائح لله (١: ٥؛ ٤٢: ٨، لا الكهنة) وهو يقرّب محرقة عن الخطيئة كما كان يفعل الأقدمون (تك ٨: ٢٠؛ ٢٢: ٢، ١٣؛ ٣١: ٥٤). ثمّ إنّ الراوي يذكّرنا من خلال فنّه، بأقدم الطبقات في البنتاتوكس. وقد يكون من المعقول أنّ خبر أيّوب دوّن (أو تجسّد في خبر شفهي ثابت) يوم دوّنت أوّل نصوص البنتاتوكس وانطبع بالطابع الإسرائيلي. وما عتّم أن دخل في ذاكرة بني إسرائيل الجماعية، فاستطاع حزقيال حوالي سنة ٦٠٠ أن يلمّح إلى أيّوب كبطل معروف جدًّا (حز ١٤: ١٢ – ٢٣). وفي القرن ٦ تقريبًا ستدخل في الخبر بعض عبارات نموذجية من الحكمة الشعبية. مثلاً: العبارتان اللتان تصوّران تقوى أيّوب في ١: ١: كاملاً، مستقيمًا («تمّ» أي تامًّا و«يشر» أي مستقيمًا) (٢: ٣؛ رج أم ٢: ٢١؛ ٢٨: ١٠؛ ٢٩: ١٠؛ مز ٢٥: ٢١؛ ٣٧: ٣٧)، يخاف (يتقي) الله (الوهيم) ويجانب الشرّ (٢: ٣؛ رج أم ٣ – ٧؛ ١٤: ١٦؛ ١٦: ٦). وهناك معطيات من الخبر النثري تحيلنا إلى بداية الزمن اللاحق للمنفى. نحسّ بالأسلوب الكهنوتي في ٤٢: ١٦ – ١٧ (وعاش أيّوب بعد هذا ١٤٠ سنة، ورأى بنيه وبني بنيه إلى أربعة أجيال. ثمّ مات أيّوب شيخًا كبيرًا قد شبع من الأيّام). ثمّ إنّ وجه الشيطان يبرز كما في مقدّمة زكريّا الأوّل (٥٢٠ – ٥١٨) (رج زك ١: ٢١؛ ٣: ١٥؛ ٤: ١٠؛ ٦: ٧).

٢ – القصائد الطوال في القرن الخامس

في النصف الأوّل من القرن الخامس، أخذ شاعر عبراني الخبر الشعبي القديم ونفخ فيه لاهوتًا جديدًا وهدّامًا، لأنّه يعارض أحدى مسلّمات الحكمة السابقة للجلاء وهي: مجازاة الأشرار والأخيار على هذه الأرض. إحتفظ بالخبر بعد أن وضع عليه اللمسات الأخيرة وجعله مقدّمة عمله وخاتمته، وجعل فيه حوارات أيّوب مع زوّار ثلاثة (ف ٤ – ٢٧). بدأت القصائد بكلام يُطلقه البار (مونولوج) في البداية (ف ٣) وفي النهاية (ف ٢٩ – ٣١). وأخيرًا جاء حوار الله مع أيّوب خلال ظهور إلهي (٣٨: ١ – ٤٢: ٦). ظلّ الشاعر قريبًا من الخبر التقليدي، فاكتفى بأن يزيد في نهاية المقدّمة (٢: ١١ – ١٣) حدث مجيء الزوّار الثلاثة.

٣ – خطب اليهو

لا شكّ في أنّ تدوين خطب هذا الزائر الرابع جاء بعد تدوين حوارات أيّوب مع أصدقائه الثلاثة: فالتأثير الأرامي واضح في لغة هذا القسم (ف ٣٢ – ٣٧). ثمّ إنّ هناك مواضيع توسّع فيها اليهو فعكست اهتمامات ملاخي اللاهوتية (ملا ٢: ١٧؛ ٣: ١٤ – ٢٦). لهذا نستطيع أن نؤرّخ خطب اليهو حوالي سنة ٤٥٠، زادها الشاعر الرئيسي أو أحد تلاميذه.

٤ – قصيدة عن الحكمة البعيدة (ف ٢٨)

جاء كاتب أخير في القرن ٤ أو ٣ فأقحم هذه القصيدة التي تنهي جدالات عقيمة بين أيّوب وأصحابه، وتنقلنا إلى مقلب آخر من المؤلّف: بعد أن احتجّ أيّوب معلنًا براءته، وبعد أن أطلق على الله تحدّيه الأخير (ف ٢٩ – ٣١)، رأى أنّ حكمته هي موضع شكّ وسلطانه لا يتعدّى محيطه الضيّق.

وإذا أردنا أن نجمل الطبقات الأدبية في سفر أيّوب قلنا إنّ المقدّمة (ف ١ – ٢) والخاتمة (٤٢: ٧ – ١٧) تشكّلان الإطار النثري الذي تكوّن (أو دوّن) في القرنين العاشر أو التاسع. أمّا المونولوج الأوّل (ف ٣) والحوارات (ف ٤ – ٢٧) والمونولوج الثاني (ف ٢٩ – ٣١) والظهور الإلهي (٣٨: ١ – ٤٢: ٦) فتعود إلى النصف الأوّل من القرن ٥. بعد هذا تكوّنت خطب اليهو (ف ٣٢ – ٣٧). وسننتظر القرنين ٤ أو ٣ لتدوّن القصيدة عن الحكمة (ف ٢٨).

ب – معالم تُعيننا على قراءة النصّ

يبدو مجمل سفر أيّوب لأوّل وهلة وكأنّه قطعة واحدة لا شكل لها. ولكنّ دراسة كل وحدة على حدة، تبرز بناءً محكمًا ودقيقًا.

١ – المقدّمة (ف ١ – ٢)

يبدأ الكاتب في ١: ١ – ٥ فيقدّم لنا أيّوب البطل مع كماله وسعادته. ثمّ يصوّر ما أصابه من شقاء بشكل درفتين (ديبتيك): دخل الشيطان مرّة أولى (١: ٦ – ١٢)، ومرّة ثانية (٢: ١ – ٦). حلّت المصائب بأيّوب مرّة أولى (١: ١٣ – ١٩) ومرّة ثانية (٢: ٧ –

٩)، فطرحت سؤالين على أيّوب. أجاب في المرّة الأولى (١ : ٢٠ – ٢٢): «عريانا خرجت من البطن وعريانا أعود إلى هناك (أي إلى الأرض، بطن الأمّ يشبه الأرض). الرب أعطى والرب أخذ، فليكن اسم الرب مباركًا». وأجاب في المرّة الثانية (٢ : ١٠): «أنقبل الخير من الله ولا نقبل الشرّ»؟

دخول الشيطان في المرّة الأولى يشبه دخوله في المرّة الثانية. والرسمة التي أرادها الراوي القديم تظهر في استعمال الأعداد (٧، ٣، ٥)، في الردة التي تتكرّر (أفلت أنا وحدي لأخبرك ١ : ١٥ – ١٨)، في تدرّج المصائب التي أحدثتها عوامل الطبيعة (الصاعقة، رياح الصحراء) أو أهل السلب والنهب (السبأيون والكلدانيون). ضربت المصائب البطل. أوّلاً: في خيراته. ثانيًا: في فلذة كبده. وأخيرًا، هاجمت لحمه وعظمه (٢ : ٥).

وبعد جواب أيّوب الثاني، جاء الزوّار، فجلسوا بقربه على الأرض وصمتوا سبعة أيّام وسبع ليالٍ، فدلّوا رمزيًا على محنة البارّ التي طالت.

٢ – المونولوج الأوّل (ف ٣)

وناجى أيّوب نفسه فبدا غير رجل الإيمان الصابر على المحنة الخاضع للرب كما قالت المقدّمة. إنّه شخص مرّ اللسان عنيف الكلام. صمت، ولكنّه قطع صمته باللعنة (آ ٣ – ١٠): «لا كان نهار وُلدت فيه، ولا ليل قال: قد حُبل برجل. ليكن ذلك النهار ظلامًا...». تمنّى أيّوب أن لا يُذكر يومٌ ربط مصيرَه بالشقاء.

وبعد هذا تنطلق التساؤلات (آ ١١ – ١٩): لماذا لم أمت في الرحم؟ لماذا صادفت ركبتين تقبلانني وثديين يرضعانني؟ وبعد آ ١٤ يترك الشاعر وضع أيّوب الفرد، ويجعله يتكلّم باسم البشريّة المُتألّمة. ثمّ يشير أيّوب إلى المسؤول عن كل هذا الشر. «هو يعطي (كذا في العبرية. أمّا اليونانية والسريانية واللاتينية «الأرامية فقالت: «يُعطى» لتبرئ ساحة الرب) الشقي نورًا» (آ ٢٠). فمن هو؟ إنه «الواه» أي الله (آ ٢٣). ويختم أيّوب مفاجأته بذكر قلقه وخوفه واضطرابه (آ ٢٤ – ٢٦)، وهذا الوضع لن يفارقه في كل خطبه.

٣ - الحوارات (ف ٤ - ٢٧)

أوّلاً - بنية الدورات الثلاث

تكلّم الزائرون (اليفاز، بلدد، صوفر) ثلاث مرّات حسب الترتيب عينه، فقدّم كل واحد بدوره جوابًا إلى أيّوب. وهكذا كان لنا ثلاث دورات من الخطب. الدورة الأولى: (ف ٤- ١٤)؛ الدورة الثانية: (ف ٢٢ - ٢٧). بُنيت الدورتان الأوليان بطريقة منظّمة، أمّا الدورة الثالثة فلم تذكر صوفر (ذكرت اليفاز في ٢٢ : ١ وأيّوب في ٢٣ : ١؛ ٢٦ : ١؛ ٢٧ : ١ وبلدد في ٢٥ : ١).

احتفظ بعض العلماء في الدورة الثالثة بخطبة اليفاز وحدها (ف ٢٢) واعتبروا أنّ ف ٢٣ - ٢٧ هي قطع متفرّقة أو موادّ نربطها بالدورة الثالثة بأيّوب واليفاز وبلدد. أمّا الحلّ الطبيعي فيقوم بأن نعيد بناء دورة كاملة يشارك فيها صوفر.

تكلّم اليفاز (ف ٢٢) فأجابه أيّوب (ف ٢٣ + ٢٤ : ١ - ١٧). تكلّم بلدد (ف ٢٥ + ٢٦ : ٥ - ١٤) فأجابه أيّوب (٢٦ : ١ - ٤ + ٢٧ : ١ - ١٢). تكلّم صوفر (٢٧ : ١٣-٢٣ + ٢٤ : ١٨ - ٢٥) فأجابه أيّوب في المونولوج الثاني (ف ٢٩ - ٣١). نحن أمام مسألة خارجية أدبية. أمّا نحن فنقرأ النصّ كما هو الآن بين أيدينا.

ثانيًا - مواضيع الحوارات

من المفيد بعد هذه القراءة السريعة الأولى أن ندرس مضمون ف ٤ - ٢٧ لنكشف ونجمع المقاطع المشابهة التي تلعب دورًا مماثلاً في الحوار فتقابل الفنون الأدبية عينها. هذا الأسلوب يساعدنا على قراءة النصّ في العمق واكتشاف ديناميّة الخطب رغم التكرار الذي نجده هنا وهناك وإبراز الأفكار اللاهوتية الثابتة التي طرأ عليها بعض التحوّل.

وها نحن نقدّم لائحة الفنون الأدبية والمواضيع والبراهين.

* براهين الأصدقاء

يتحدّثون عن مصير الأشرار. اليفاز في الدورة الأولى (٤ : ٧ - ١١، ٥ : ٢ - ٧) وفي الدورة الثانية (١٥ : ١٧ - ٣٥) وفي الدورة الثالثة (٢٢ : ١٥ - ١٨)، وبلدد في ٨ : ١٨ - ١٩ (الدورة الأولى) و ١٨ : ٥ - ٢١ وصوفر في ١١ : ٢٠؛ ٢٠ : ٤ - ٢٩؛ ٢٧ : ١٣ -

٢٣؛ ٢٤:١٨ - ٢٤. ثمّ يتحدّثون عن سعادة الأبرار: اليفاز (٥: ١٧ - ٢١؛ ٢٢: ٢١-٣٠)، بلدد (٨: ٥ - ٧، ٢٠ - ٢٢)، صوفر (١١:١٥ - ١٩). ويؤكّدون أن ليس أحد بارًّا أمام الله: اليفاز (٤: ١٧ - ٢١؛ ١٥: ١٤ - ١٦) وبلدد (٢٥: ٤ - ٦).

* أجوبة أيّوب

الإنسان محدود: من هو الإنسان حتّى تحسبه عظيمًا وتلتفت إليه (٧:١٧؛ رج ٩:٢ - ٣؛ ١٣:٢٨؛ ٢٤:١٢)؟! والخبرة تعلّمنا أنّ ما قاله زوّار أيّوب ليس بصحيح. فهناك الخبرة العامّة: «خيام اللصوص في سلام، والطمأنينة للذين يتحدّون الله، ويحاولون أن يمسكوه بيدهم» عن طريق السحر (١٢:٦؛ ٣١:٢٧ - ٣٤). وهناك خبرة أيّوب الخاصّة: «وما تعلمون فإنّي أنا أيضاً أعلمه، لا أقصّر عنكم في شيء» (١٣:٢؛ رج ٩:٢٢ - ٢٤؛ ١٢:٢ - ٣؛ ٢١:٢ - ٢٦؛ ٢٤:١ - ١٧).

وتتوالى المجدلات على لسان اليفاز: «الذي يصنع عظائم لا تُسبر، وعجائب لا تُفحص، الذي يفيض الغيث على وجه الأرض ويُرسل المياه على وجه الحقول...» (٥:٩ - ١٨؛ رج ٢٢:٢١، ٢٩ - ٣٠)، على لسان بلدد: «له السلطان والمخافة، ويُحلّ السلام في الأعالي. هل من عدد لجنوده؟ هل من أحد لا يشرق عليه نوره» (٢٥:١ - ٦؛ ٢٦:٥ - ١٤)؟ على لسان صوفر: «ألعلّك تسبر غور الله، أم تبلغ إلى كمال القدير؟ هو أعلى من السماوات وأعمق من الجحيم. مداه أطول من الأرض وأعرض من البحر...» (١١:٧ - ١١).

يتكلّم أيّوب عن نفسه: «أبحر أنا أم تنين حتّى تجعل حولي حرَسًا... ما الإنسان حتّى تحسبه عظيمًا وتلتفت إليه: إذا خطئت فماذا فعلت لك، يا رقيب البشر» (٧:١٢، ١٧، ٢٠؛ رج ٩:٤ - ١٣؛ ١٠:١٢؛ ١٢:٧ - ٢٥)؟ ويتشكّى في صيغة المتكلّم (أنا): لا كان نهار ولدتُ فيه (٣:١ ي). «إنّ سهام القدير فيّ. يمتصّ روحي سمّها وأهوال الله اصطفّت عليّ» (٦:٤؛ رج ٩:٢ - ٣، ١٤ - ٢٤، ٣٢ - ٣٥؛ ١٣:٣، ٧ - ١١، ٣ - ١٩). هذا في الدورة الأولى. وفي الدورة الثانية: ١٦:٦ - ١٧ (إذا تكلّمت لا

يسكن وجعي، وإن سكت لا يبارحني ألمي)؛ ١٩: ٦ - ١٢، ٢١ - ٢٢. وفي الدورة الثالثة: ٢٣: ١ - ١٧ (اليوم أيضاً شكواي مرّة ويدي انقلبت على أنيني. من لي بأن أعلم أين أجده فآتي إلى سكناه وأعرض قضيّتي أمامه وأملأ فمي حججًا)؛ ٢٤: ١؛ ٢٧: ٢ - ٦).

ويتوجّه بكلامه إلى الله في صيغة المخاطب (أنت): «تذكّر أنّ حياتي هباء وأنّ عيني لن ترى السعادة» (٧: ٧ - ٢١). «تخوّفت من جميع آلامي لعلمي بأنّك لا تبرئني» (٩: ٢٨-٣١؛ رج ١٠: ١ - ٢٢؛ ١٣: ٢٠ - ١٤ - ٢٢). وتخفّ الشكوى في الدورة الثانية. «أغلقت قلوبهم على الفطنة، فلا تقبل بأن ينتصروا» (١٧: ٤ - ٦). وفي الدورة الثالثة: «إليك أصرخ فما تجيبني. أقف أمامك فتحدق بي. صرت لي جلاّدًا وبقوّة تعذّبني» (٣٠: ٢٠ - ٢٣؛ ٣١: ٣٥ - ٣٧).

ويطلق أيّوب صرخات الرجاء. أوّلاً بصورة ضمنيّة: «اتركني لأنّ أيّامي تزول... متى تتوقّف عن مراقبتي، متى تتركني أبلع ريقي» (٧: ١٦ ب - ١٩)؟ «هل أيّامي كثيرة؟ فليكف، وليخفّف عني. فأبتسم قليلاً» (١٠: ٢٠). «إصرف طرفك عنه (عن الإنسان) ليستريح ويتنعّم كالأجير بنيء النهار» (١٤: ٦). «لو كنت تواريني في الشيول، لو كنت تأويني حتّى يجتاز غضبك، لو كنت تحدّد لي وقتًا تتذكّرني فيه. ولكنّ الإنسان الذي يموت، هل يعود إلى الحياة؟ ولكنّني أنتظر كلّ أيّام خدمتي حتّى يحين وقت استبدالي. تدعوني فأجيبك، وتتوق إلى صنع يديك. أنتَ الآن تحصي خطواتي، أمّا فيما بعد فلا ترصد خطاياي» (١٤: ١٣ - ١٦).

وهناك النصوص الكبيرة التي تدخلنا في عالم الرجاء خاصّة في الدورة الثانية والدورة الثالثة. «يا أرض، لا تستري دمي ولا يكن لصراخي قرار. لي منذ الآن شاهد في السماء ومحامٍ عني في الأعالي. يسخر مني أصدقائي ولكن إلى الله تفيض عيناي. فليدافع عن الإنسان ضدّ الله، كما يدافع الرجل عن صديقه. إنّ سنوات حياتي معدودة فأسير في طريق لا أعود منه» (١٦: ١٨ - ٢٢). «إلتزم بقضيّتي، كن كفيلي تجاهك. فمن يقبل أن يضع يده في يدي» (١٧: ٣)؟ «أنا أعرف أنّ فاديّ حيّ وتكون له الكلمة الأخيرة على الأرض. وبعد أن يكون جلدي قد تمزّق أعاين الله في جسدي. أعاينه أنا بنفسي، وعيناي تريانه فلا يكون غريبًا. قلبي يحترق في داخلي» (١٩: ٢٥ - ٢٧؛ رج ٢٣: ٣؛ ٣١: ٣٥ - ٣٧).

إذن نلاحظ براهين أصدقاء أيّوب التي ترد في ثلاث عبارات: الله يعاقب الأشرار دومًا، ويجازي البار الأمين دومًا، فلا يبرّر أمامه الإنسان. ويمتدّ موضوع عقاب الأشرار في لوحات واسعة كما في مزامير التوسّل (يتشكّى المرتّل من أصدقائه). أمّا موضوع المجازاة المحفوظة للبارّ فهي معروفة في المزامير وكتب الأنبياء وأسفار الحكمة. قال أصدقاء أيّوب: الأمانة لله والتوبة تحميان البار من الشر، وتؤمّنان له الوفر الماديّ وتوسُّعَ العائلة وحياةً حميمة مع الله. ويستعمل زوّار أيّوب موضوع حقارة الإنسان وضعفه لا ليذكرونا برحمة الله وحنانه، بل ليحاربوا به أيّوب ويحطّموه.

وتأتي أجوبة أيّوب مباشرة إلى كل من زوّاره. يُقرّ أيّوب بحقارة الإنسان أمام الله، ولكنه يردّ مطوّلاً على ادّعاءات أصدقائه عن العقاب الذي يصيب الأشرار فلا يفلتون منه. هناك نظريّة جامدة ورثها الحكماء من زمن ما بعد المنفى، فيقابلها أيّوب بخبرته الخاصّة وبحكمة تعلّمها من الأجيال السابقة. هو يرفض أن يفسّر ألمه انطلاقًا من خطأ مفترض. يتحدّث أصدقاؤه عن تجاوز للشريعة، أمّا هو فيرى في ألمه هجومًا من الله عليه.

لا يتضمّن سفر أيّوب أيّ نشيد عن مراحم الله وصلاحه (حسد في العبرية). ولكنّ القصائد الموجودة تشير إلى سيادة الله على الكون وسلطته على التاريخ، وتستلهم الصور التقليدية التي نجدها في سائر المدائح. غير أنّ «مجدلات» أيّوب تختلف عن مدائح المزامير في نقطتين أساسيتين.

الأولى: إنّ التاريخ الذي تتحدّث عنه أناشيد أيّوب ليس تاريخ إسرائيل بل وجود الإنسان اليومي.

الثانية: الموادّ هي موادّ المدائح ولكنّ هدفها غير هدف المزامير. فكل مجدلات سفر أيّوب انحرفت عن خطّها الاصلي: إهتمّ أصدقاء أيّوب بالمبدأ الأخلاقي وأرادوا أن يحاربوا أيّوب، وهذا ما لا نجده في المزامير. وجعل أيّوب من المجدلات صدى لتشكّيه. إحتفظ بالمواضيع التي تشير إلى قدرة الله وألبس حججه صورًا مدائحية ليجعلها جارحة وقاطعة.

وإذ أراد أيّوب أن يصوّر موقف الله تجاهه، كدّس الصور التي تتحدّث عن القساوة والظلم. وتطرّف في كلامه فاتّهم الله بأنّه يفرح حين يرى يأس الأبرار (٩: ٢٣). إنْ عملَ الله أو لم يعمل، فموقفه موقف من يرغب في الشر. لهذا يكون جواب أيّوب الهجوم العنيف

والعدوان. ما يقلقه ليس فقط الخوف من آلام جديدة (٩ : ٣٤)، بل أن لا يعرف ذاته في الصورة التي يرسمها الله عنه. في الواقع، إنّ هذه الصورة هي من نسيج خيال أيّوب، لأنّه لم ترد كلمة من الله توضح المعنى الذي أعطاه أيّوب لألمه. فغياب الله في هذه الأفكار يبدو حسب مقولات المكان والمدى: يتخيّل أيّوب أنّ هناك مسافة تجعل الله بعيدًا عن الإدراك. هو لا يقدر أن يُلغي هذه المسافة ولا يقدر أن يكفّ عن البحث.

ويتوجّه أيّوب بشكواه إلى الله بطريقة مباشرة. شكاواه كثيرة في الدورة الأولى، قليلة في الدورة الثانية (١٧ : ٤ – ٦) ومعدومة في الدورة الثالثة. ولكنّ أيّوب سيعود إلى التشكّي في المونولوج الكبير: «صرتَ قاسيًا لي» (٣٠ : ٢٠ – ٢٣).

ويكفي أن نورد المواضيع التي عالجها أيّوب في تشكّياته لنتعرّف إلى ما فيها من سخرية قويّة ورفض معارض. في ٧ : ٧ – ٢١ : «اتركني، لأنّ أيّامي نسمة». تذكّر (آ ٧ – ١١)، أتركني (آ ١٢ – ١٦)، يا رقيب الإنسان (آ ١٧ – ٢١). في ٩ : ٢٧ – ٣١ و ١٠ : ١ – ٢٢ : أعلمني على ماذا توبّخني. لماذا أتعب باطلاً (٩ : ٢٧ – ٣١)؟ هل من الخير أن تكون عنيفًا (١٠ : ١ – ٢٢)؟ يتصرّف الله كإنسان (آ ٣ – ٧)، يحبّ ويدمّر (آ ٨ – ١٢). ماذا أخفيت في قلبك (آ ١٣ – ١٧)؟ من البطن إلى القبر (آ ١٨ – ٢٢). في ١٣ : ٢٠ – ١٤ : ٢٢ : أين هو الانسان الذي يموت؟ تمنّيان اثنان (١٣ : ٢٠–٢٢). الإنسان ورقة في مهبّ الريح (١٣ : ٢٣ – ٢٧)، ظلّ يمضي (١٤ : ١ – ٦)، تحيا الشجرة والبحر والسماء أكثر منه (١٤ : ٧ – ١٢). من يقدر أن يختبئ في الجحيم (١٤ : ١٣ – ١٧)؟ أنت تُهلك رجاء الإنسان (١٤ : ١٨ – ٢٢).

وهنا نصل إلى النصوص التي تتحدّث عن الرجاء. هي تلد من التشكّي الذي ينغلق عليها. وإذا أردنا أن نفهم قوّة هذه الأويقات من الرجاء، نتذكّر أنّ فكرة القيامة الجسدية لم تبرز في التوراة قبل القرن ٢ ق م. أمّا بالنسبة إلى صاحب حوارات أيّوب، فالموت يصل بنا إلى الشيول الذي هو موضع العزلة والذل (٧ : ٩؛ ١٠ : ٢١؛ ١٠ : ٢١؛ ١٤ : ١–١٢؛ ١٦ : ٢٢). ونصوص الرجاء الأكثر وضوحًا تنظر فقط إلى تدخّل الله من أجل أيّوب وهو بَعدُ حيّ على الأرض: الله شاهدي (١٦ : ١٨ – ٢٢). الله كفيلي (١٧ : ٣). الله فادي (جائل). «سيقوم وتكون له الكلمة الأخيرة على الأرض. ولو مزّقوا جلدي فأنا

سأرى الله بجسدي» (١٩ : ٢٥ – ٢٧، وقد أعطاه إيرونيموس في اللاتينية الشعبية معنى القيامة).

وهناك نصوص تتضمّن الرجاء، ولكنّها تدلّ على جرأة أيّوب (٧ : ٧ – ٨، ٢١). ويبقى شيء ما من علاقة المؤمن بإلهه بعد الموت، وهذا الرباط السري سيكون من القوّة بحيث يولّد في قلب الله أسفًا لأنّه أضاع صديقًا له.

٤ – القصيدة عن الحكمة (ف ٢٨)

يمتاز ف ٢٨ عن الحوارات التي سبقته بفنّه الأدبي التصويري واللاشخصاني فيبدو بشكل قصيدة مستقلّة. هناك سؤال واحد يتكرّر في آ ١٢ (الحكمة أين توجد، والفطنة أين مقرّها؟) وفي آ ٢٠ (من أين تأتي الحكمة والفطنة أين مقرّها؟)، وهذا ما يجعلنا نقسم الفصل إلى ثلاث وحدات.

في آ ١ – ١١ : نشيد لمجد الإنسان الصانع الذي يستخرج من الأرض ما تحويه من المعادن.

في آ ١٢ – ١٩ : يتداخل موضوعان. الأوّل : بحث عن الحكمة في كل نطاقات الكون، ولكنّه بحث لا يؤتي ثمرًا (١٣ ب – ١٤). الثاني : لا شيء يضاهي الحكمة (آ ١٣أ – ١٥، ١٩).

في آ ٢٠ – ٢٧ : الحكمة لا يُدركها الإنسان، أكان من الأحياء (آ ٢١) أم في عالم الموتى (آ ٢٢). ولكنّ الله عرفها وقت الخلق (آ ٢٤ – ٢٦)، فطنَ إلى طريقها (آ ٢٣)، رآها، أخبر بها، ثبّتها، سبرها (آ ٢٧). إنّها سرّ عقل وحبّ يلازمان الخليقة. ستبقى حكمة الله بعيدة عن متناول الإنسان. ولكنّ هناك حكمة متواضعة يصل إليها الجميع وقد كشف الرب عنها (آ ٢٨).

٥ – الحوار الكبير (ف ٢٩ – ٣١)

تشكّل ف ٢٩ – ٣١ مونولوجًا طويلاً يناجي فيه البار نفسه. إنّه يضع حدًّا للجدال العقيم بين أيّوب وزوّاره، كما يفتح الباب باتجاه الغائب الكبير الذي هو الله. وانتهى الحوار بتحدّ نقرأه في ٣١ : ٣٥ – ٣٧ : «أتقدّم منه كرئيس». والجواب يكون، بعد خطب اليهو (ف ٣٢ – ٣٧) في ظهور الله وأقواله (٣٨ : ١ – ٤٢ : ٦).

جمع أيّوب مرّة أخيرة كلّ قواه ليواجه الإله الصامت. وهذا يتحقّق على ثلاثة مستويات: يتذكّر أيّوب سعادته الماضية (ف ٢٩)، ويتشكّى من الألم والعزلة اللذين يشعر بها الآن (ف ٣٠)، ويحاول في تبرّؤ طويل أن ينفي التّهم عن نفسه (ف ٣١).

٦ - خطب اليهو

تَفصل خطبُ أليهو بين نداء أيّوب الأخير (٣١: ٣٥ - ٣٧) وجواب الله (٣٨: ١). أُلّفت هذه الخطب على أساس الحوارات الموجودة، فأوردت أقوال أيّوب وحاولت أن تردّ عليها ببراهين جديدة. وهذا الانتقال من النصّ والجواب عليه، ربط أقوال اليهو بأقوال الاصدقاء الثلاثة. وتبرز البنية الأدبية لهذه الفصول الثلاثة كما يلي:

٣٢: ١ - ٦ أ: تقديم شخص اليهو.

٣٢: ٦ ب - ٢٢: توطئة في ثلاثة مواضيع: أريد أن أتكلّم (آ ٦ ب - ١٠)، أقدر أن أتكلّم (آ ١١ - ١٤)، عليّ أن أتكلّم (آ ١٥ - ٢٢).

ف ٣٣ - ٣٥: ثلاث خطبات متشابهة في بنيتها. الحلم والملاك (ف ٣٣)، القوّة والحق (ف ٣٤)، تسامي الله وعنايته (ف ٣٥).

٣٦: ١ - ٣٧: ١٣: الخطبة الرابعة. تبدو بشكل مديح فتتحدّث عن الله المربّي وعن إله الكون. فبعد المقدّمة (٣٦: ٢ - ٤) يتوسّع الشاعر في موضوعين: عمل الله في تاريخ الأبرار والأشرار (٣٦: ٥ - ٢٣). قوّة الله العاملة في الخلق (٣٦: ٢٤ - ٣٧: ١٣).

٣٧: ١٤ - ٢٤: انتقال إلى الظهور (تيوفانيا): استعادة المواضيع الكونية (وتشديد على جهل الإنسان) (آ ١٤ - ٢٠)، إعلان عن تجلّي النور (آ ٢١ - ٢٢)، ملخّص ليقينات اليهو (آ ٢٣ - ٢٤).

أمّا أقوال أيّوب التي يوردها أليهو لينتقدها فتتصل بثلاثة مواضيع: أيّوب على حقّ تجاه تصرّف الله الاعتباطي، صمت الله وغيابه، الفائدة من أن يكون الإنسان أمينًا. في خطب ف ٣٣ - ٣٥ تتماسك مواضيع أيّوب وأجوبة اليهو بدقّة ومرونة.

يشدّد الشرّاح على ضعف أليهو في تقديم شهادته وبراهينه. واجه سرّ ألم البارّ، وإفلاس الأقوال التقليدية حول المجازاة (شأنه شأن الأصدقاء الثلاثة)، فانطلق من مسلّمة تعتبر

أيّوب خاطئًا. ظنّ أنّه قدّم حلاً حين تخيّل تدخّل وسيط سماوي (الملاك المفسّر في ٣٣:٢٣)، وضخمّ أهميّة الإيحاءات الباطنية (٣٢:١٨ – ٢٢). تكلّم وكأنّه نبي، ولكنّه لم يعطِ دليلاً على صدق كلامه. وفي النهاية، ترك الحوار، وحاول أن ينتصر لا أن يقنع. إنطلق برهانه لا من الضيق الذي يصيب إنسانًا تزعزع في إيمانه، بل من أقوال أيّوب بعد أن عزلها عن قرينتها. ثمّ إنّه لم يترك مكانًا لتشفّع الإنسان من أجل قريبه.

ولكن تميّز اليهو بالتشديد على تسامي الله وعلى عنايته الفاعلة في حياة البشر (٣٤:١٨–٢٠؛ ٣٥:٥ – ١٦)، كما في الكون المادي (٣٦:٢٤ – ٣٧:١٣). وتميّز اليهو خاصّة بانفتاحه على سرّ تربية الله، فقدّم غنى شخصيًا ودائمًا للاهوت الألم.

٧ – الظهور الإلهي (٣٨:١ – ٤٢:٦)

إنّ الخبر الإطاري الذي أُقحم فيه شاعر القرن ٥ حواراته، تضمّن ولا شكّ أقوال الرب لأيّوب. فهذا ما تفرضه الخاتمة مع ٤٢:٧ (وبعد أن كلّم الرب أيّوب بهذا الكلام). إلاّ أنّ الشاعر توسّع فيها بحريّة في خطبتين واسعتين جدًّا (٣٨:١ – ٤٢:٦) تنتهي كل منها بجواب أيّوب (٤٠:٣ – ٥؛ ٤٢:١ – ٦).

أمّا مجمل النصّ فمبنيّ على الشكل التالي:

* خطبة يهوه الأولى (٣٨:١ – ٤٠:٢).

٣٨:١: المقدّمة.

٣٨:٢: السؤال: من هذا الذي يسوّد مخطّطي بكلمات لا معنى لها؟

٣٨:٣: أمرُ الله: شدّ وسطك وكن رجلاً. أريد أن أسألك وأنت تُعلمني.

٣٨:٤ – ٣٩:٣٠: الخطبة بحصر المعنى مع أربعة مواضيع متتالية. الأوّل: خلق العالم ومعرفته (٣٨:٤ – ٢١). الثاني: تدبير العالم (٣٨:٢٢ – ٣٨). الثالث: الاهتمام بالحيوانات وصغارها (٣٨:٣٩ – ٣٩:٤). الرابع: ستة حيوانات (٣٩:٥ – ٣٠).

٤٠:١ – ٢: وتنتهي الخطبة بسؤال: هل اقتنع ذلك الذي يخاصم شداي (القدير)؟ أي جواب يقدّمه من ينتقد الواه (الله)؟

* جواب أيّوب الأوّل (٤٠: ٣ – ٥). لقد تخلّى عن الإجابة: تكلّمت بطيش فبماذا أجيبك! إنّي أجعل يدي على فمي. قد تكلّمت مرّة فلا أجيب، ومرّتين فلا أزيد.

* خطبة يهوه الثانية (٤٠: ٦ – ٤١: ٢٦).

٤٠: ٦: مقدّمة ثانية.

٤٠: ٧: أمرٌ كذلك الذي قرأناه في ٣٨: ٣: شدّ وسطك وكن رجلاً.

٤٠: ٨ – ٩: أربعة أسئلة: هل ستكسر حكمي؟ هل تحكم عليّ لتبرّر نفسك؟ هل لك ذراع مثل ذراع الله؟ هل لك صوت كصوته يشبه الرعد؟

٤٠: ١٠ – ١٤: تحدّى أيّوب يهوه أن يحلّ محلّه (في تاريخ البشر) من أجل عمل المجازاة: صُبّ غضبك، أخفض كلّ متكبّر، إسحق الأشرار... حينئذ أقدّم لك الإكرام لأنّ يمينك حملت اليك الغلبة.

٤٠: ١٥ – ٢٤: أوّل وحش، بهيموت أو البهيمة أو وحيد القرن على النيل.

٤٠: ٢٥ – ٤١: ٢٦: ثاني وحش، لايوتان أو الملتوي أو التمساح.

* جواب أيّوب الثاني (٤٢: ١ – ٦): كنت قد سمعتك سمع الأذن. أمّا الآن فعيني قد رأتك. لذلك أرجع عن كلامي وأندم في التراب والرماد (علامة التوبة).

٨ – الخاتمة (٤٢: ٧ – ١٧)

وصل الله إلى هدفه وربح الشرط بفضل إيمان أيّوب، فوضع حدًّا للمحنة وأعاد إلى أيّوب سعادته وكرامته التي كاد يخسرها أمام زوّاره. ظهرت حرية الله في عمله كمجازٍ ومكافئ، وها هو صلاحه يبرز واضحًا ولا خوف من لاهوت أصدقاء أيّوب المبني على المنفعة. تخلّى أيّوب عن كل شيء، ولكنّ الله استجابه وأعطاه أن يرى وجهه، فنال بنعمة فريدة ما لم يتجاسر على طلبه.

نلاحظ في الخاتمة النثرية قسمين. الأوّل، يشير إلى الحوارات ويتحدّث عن حكم الله على أصدقاء أيّوب (آ ٧ – ٩). ورضى الله يفترض ذبيحة من قبلهم وتشفّع من قبل

أيّوب، والتشفّع ضروري لقبول الذبيحة. الثاني يصوّر سعادة أيّوب (آ ١٠ – ١٧). هو أسعد من يوسف (تك ٥٠: ٢٣). رأى بنيه وبني بنيه إلى أربعة أجيال. ثمّ لحق بإبراهيم (تك ٢٥: ٨) وإسحق (تك ٣٥: ٢٥) فرقد «شيخًا كبيرًا شبع من الأيّام».

ج – لمحة لاهوتيّة

الإنسان هو مولود المرأة، يعيش أيّامًا قليلة يسيطر عليها القلق. إنّه كزهرة تتفتّح وتذبل، يهرب كالظلّ ولا يتوقّف. فلماذا يعطي الله البائس نورًا، ولأصحاب النفوس المرّة الحياة (١٤: ٢؛ ٣: ٢٠)؟

لماذا؟ سؤال أساسي يطرحه أيّوب على من يقدر وحده أن يجيب إليه. لماذا أخرجتني من البطن؟ لو لم تخرجني لكنت متّ دون أن تراني عين (١٠: ١٨). تلك هي أسئلة إنسان مؤمن. لا شكّ أنّ رنتها تدلّ على الثورة. ولكنّها تبقى في إطار حوار بين الإنسان والله. إنّها اعتراضات وتساؤلات إنسان يعاشر الله، إنسان ظنّ أنّه يعرف الله ويريد أن يفهمه ليتعلّم كيف يعيش وكيف يموت.

لم نجد في التوراة تشكّيًا جزئيًا من الله كتشكّي أيّوب. قد يكون وُجد أيّوب وقد يكون هناك بعض الأساس لخبره، أمّا الباقي فأبدعه الشاعر. ولكنّ تشكّيات أيّوب الوجودية هي حقيقية، ولهذا يصبح قريبًا من المؤمن الذي يصيبه الألم الساحق الذي لم يستحقّه.

١ – إيمان مباشر (المقدّمة ف ١ – ٢)

المحنة جذرية بالنسبة إلى بطل الله. هذا ما تشدّد عليه المقدّمة برسمة بسيطة: يُحرم «عبد» الله من خيراته، يُضرب في أبنائه وبناته، يُصاب في جسده. لوحة كاملة من الشقاء. وكل واحد يستطيع أن يرى نفسه كما في مرآة، في ذلك الإنسان المشوّه «الذي ضربه قرح خبيث من أخمص قدمه إلى قمّة رأسه» فجلس على الرماد. لم يبقَ لأيّوب شيء، بل صار جرحًا ولا غير. غير أنّ إيمانه سليم كامل، وهو يظهر بطريقة مباشرة في جوابيه: «حينئذ قام أيّوب وشقّ رداءه وحلق شعر رأسه وارتمى على الأرض وسجد. وقال: عريانًا خرجت من

بطن أمّي وعريانًا أعود إلى هناك. الرب أعطى والرب أخذ. فليكن اسم الرب مباركًا. في هذا كلّه لم يخطأ أيّوب ولم يقل في الله غباوة» (١ : ٢٠ – ٢٢). «أنقبل الخير من الله ولا نقبل الشر أيضاً؟ في هذا كلّه لم يخطأ أيّوب» (٢ : ١٠).

كانت أمانة أيّوب حتّى ذلك الوقت أمانة إنسان سعيد سخت عليه الأيّام وكرّمه الناس. مضت السعادة فبقي المؤمن على ما كان عليه ووصل إلى مستوى من الحرّية لم يصل إليه أحد. هو عريان الآن، أما هكذا كان يوم ولد؟ هو سريع العطب ومهدّد، هذا ما سيكونه عندما يعود إلى الأرض – الأمّ التي تستقبله في بطنها وكأنّها تحبل به حبلاً جديدًا وسرّيًا. فما امتلكه في الماضي كان لباسًا لا فائدة منه، فاكتشف أيّوب أنّ الحياة هي أكثر من هذا اللباس. بعد أن زالت مكوّنات السعادة العادية، خسر أيّوب أبعاده كما يقيسها العالم، أبعاد السلطة والمعرفة والكرامة. وجد نفسه مجرّدًا من كل شيء، محتاجًا إلى كل إنسان، سريع العطب. ولكنّه اكتشف نفسه رجلاً بكل معنى الكلمة لأنّه تحرّر من عبوديّة الأشياء.

ولكنّ أمانته ليست جمودًا أو تصلّبًا كما عند الرواقيين. فهي تتجذّر في ثقته بالله. وعلاقته بالرب تقوّت بطريقة واعية على مستوى عريه، فأعلن حريّته وفي الوقت ذاته أعلن حرّية الله. الرب أعطى والرب أخذ، فليكن اسم الرب مباركًا. بارك، أي اعلن الخير. أعلن خيرًا صنعه الله، وهذا ما نسمّيه الشكر. أو أعلن خيرًا سيصنعه الله، وهذا ما نسمّيه صلاة الطلب والتوسّل. وهكذا، حين بارك أيّوب الله وربّ العهد، أقرّ أنّ هذا الإله أراد خيره. وإن تناوب العطاء والأخذ ليس من قبل الله علامة التخلّي بل علامة الثقة. إنّ الله يتابع عمله الإيجابي والمتماسك حتّى في وجود إنسان متألّم. أمّا الإنسان فينتقل من السعادة إلى الشقاء إلى درجة يحس فيها بالدوار. ولكن لا تقلّب ولا استرجاع في مشروع الله.

إذا، الأمانة أمر مفروغ منه من قِبل الله. وحين سجد أيّوب، اعلن أنّه لا يشكّ بهذه الأمانة. ولكنّه أجاب في الوقت ذاته بفعل إيمانه هذا، ودون علم منه، على سؤال طرحه الخصم في السماء حول أمانة الإنسان: «أمجّانًا يتّقي أيّوب الله»؟ قد يُخفي تعلّقُ الإنسان بالله ألفَ حساب وحساب. وبحث الشيطان عن جواب لسؤاله على الأرض، فاستعمل الألم ليكشف البواعث الحقيقية في قلب الإنسان. إذا نظرنا من الخارج، رأينا أنّ الشيطان

صاحب المبادرة: شكّ في أمر أيّوب فأعتبر أنّ باستطاعته أن يجعل الإنسان يشكّ بالله والله يشكّ بالإنسان. في الواقع، نعرف أنّ الله يريد أن يكشف عمق حبّه الحاضر في قلب الإنسان، وأنّه هو الذي فتح الباب أمام المحنة: «هل أملت بالك إلى عبدي أيّوب»؟ لقد دخل شرّ الشيطان مسبّقًا في مخطّط الله. والحبّ أحاط مسبّقًا بمحاولة الشر. وإذا بدا الله وكأنّه يخاطر بمجده فيراهن على الإنسان، فهو يعمل ليكون اسمه مباركًا. أمّا أيّوب فيجهل كل شيء من هذا الحوار السماوي الذي يشرف على مصيره. وقبوله المباشر بما قسمه له الرب يدمّر بضربة واحدة تشكيك الخصم. لقد خسر الشيطان رهانه. فهناك على الأرض بارّ لا يربط إيمانه بخيرات منظورة.

وتتوقّف الدراما عند هذا الحدّ على مستوى الخبر القديم. ثمّ ينتقل الراوي مطمئنًا إلى الخاتمة التي فيها يعيد الله لأيّوب كل خيراته. وهكذا تنغلق الدائرة اللاهوتية بعد أن انفتحت: الله أعطى الله أخذ، الله أعطى من جديد. ونجت النظرية الكلاسيكية التي بموجبها تتمّ مجازاة الأبرار والأشرار على هذه الأرض. ولكنّ هذه النظرة الميكانيكية إلى المجازاة ستتحطّم بعد المنفى بفعل ضغط الواقع اليومي. لقد كذّب الاختبارُ هذه النظرية. فإذا أراد أيّوب أن يصدّقه الناس، فعليه أن يظهر بمظهر الضعف والمحدودية. هذا ما أدركه شاعر القرن ٥، وهو رجل خبرة وثقافة كبيرة، رجل اعتاد لغة المحاكم وتشرّب أسلوب المزامير الشعري، أعاد تكوين شخص أيّوب فصار شبيهًا بنا.

٢ – الإيمان الصعب

أوّلاً: خدعة وخيبة أمل

بعد أن وصل الزوّار الثلاثة، غمر الاسوداد كل شيء، وأطلق أيّوب العنان ليأسه. فكل الرباطات التي تقرّبه من أشياء مرغوبة وأشخاص محبوبين، قد مرّت الواحد بعد الآخر. فبدأ يحسّ بالوقت وكأنّه خدعة وسراب (٧: ٣ – ٤). فرغ الماضي من معناه بعد أن بدا الله وكأنّه ينكره. وماذا يقدر الحاضر أن يفعل أمام هذا الانحطاط والسقوط؟ وانغلق أفق المستقبل من دون رحمة (٧: ٦). صار أيّوب عاجزًا بعد أن حُرم من كلّ عمل، من كلّ مشروع، فأحسّ أنّه قارَبٌ تتلاطمه الأمواج. وهذا الهرب الذي لا ينتهي، يصل به

إلى الشيول «أرض السواد والظلال» التي لا يعود منها أحد. لقد مات أيّوب بما أنّ عليه أن يموت. فالولادة والموت يتسابقان فيمحوان في عبورهما ذكريات الفرح والحماس التي صارت كاذبة وغير مفيدة لأنّ الله تخلّى عنها.

ثانيًا: أين هي الصداقة

الله وحده يستطيع أن يوقف هذا الانحدار إلى عالم العبث. يكفي أن يتذكّر (١٤ : ١٣ ي). ولكنّ الله بعيد. والتفت أيّوب لحظة إلى زائريه ليستجدي منهم شفقة حرمَه الله منها: «ارحموني، يا أصدقائي، لأنّ يد الله ضربتني» (١٩ : ٢١). ولكنّهم لم يقدروا أن يذهبوا إلى لقاء أيّوب في ما يكوّن ألمه. بدأوا يقدّمون الحجج لإقناع أيّوب، فبرز الفشل في صداقتهم. فألم أيّوب يعود في نظرهم إلى القاعدة العامّة وهو يرتبط بشريعة المجازاة. إذا كان أيّوب يتألّم فلأنّه خطئ. إذا كان الشقاء يصيبه، فهذا يعني أنّ الله يعاقبه. إذا كانت المحنة تطاله، فهذا يعني أنّه حُكم عليه بالهلاك. فليتُب، وحينئذ يعود كل شيء إلى مكانه. صرخ أيّوب وأعلن أنّه مظلوم، ولكنّ خبرته الشخصية لم تقدر على شيء أمام تماسك نظرة الحكماء.

لم يقف الزوّار مع أيّوب أمام الله، ولم يدخلوا في ألمه كما يحسّ به ويعيشه، بل جعلوا نفوسهم قرب الله وادّعوا بحقّ التكلّم باسمه (١٣ : ٤ — ٥، ١٢). كانت أمامهم مغامرة روحية: أن يسيروا مع أيّوب حتّى حافة التمرّد، أن يقبلوا بمشاركته في ما يقلقه! ولكنّهم يمتلكون الحقيقة امتلاكًا، فلماذا يخاطرون بعد في البحث عنها؟ وهكذا تخلّى أيّوب عن سراب صداقتهم (٦ : ١٥).

ثالثًا: الألم البشري ووجه الله

حين أقام الألم في حياة أيّوب صارت علاقته بالله علاقة صراع ونزاع. خاب أمله فخسر صبره، فوصلت به الحالة إلى اليأس. وحاول أيّوب بكل الوسائل أن يَخرج من الليل والظلمة، أن يفهم موقف الله ويستشفّ نواياه، فبرزت أمامه ثلاثة إمكانات: أو أنّ الله نساه، وفي هذه الحالة، عليه أن يسرع، فإن تأخّر الله سيبحث عبثًا عن صديق تركه

يختني: «تكون عيناك عليّ ولكنّي لن أكون» (٧ : ٨)، أو أنّ الله سئم أيّوب ورأى فيه شيئًا ثقيلاً يربكه (٧ : ٢٠). ولكن جاء افتراض ثالث معذِّب وهدّام. لقد تبدلّ الله، صار إنسانًا قاسيًا (٣٠ : ٢١). وإذ أراد أيّوب أن يصوّر هذا التبدّل المُفاجئ عند الله، إذ أراد أن يعبّر عن غثيانه وقرفه، عاد إلى صور مكدّسة في لاوعي البشر: الله أذاني، لفّ عليّ شبكته، سدّ عليّ الطريق لئلاّ أمرّ، أرسل عليّ الغزاة (١٩ : ٦ – ٨، ١٢؛ رج ٧ : ١٢؛ ١٠ : ١٦؛ ١٦ : ٩). وتحدّث عن غضب رجل يحارب (١٦ : ١٣ ي) أو عنف رجل يعامل «البار» بقساوة مجّانية (٩ : ١٧؛ ١٦ : ١٢).

وتخلّى أيّوب لحظة عن صور القوّة الغاشمة ليعود إلى صور الظلم والجور: الله يشكّ، يبحث، يتحرّى، يراقب. يلاحظ آثار قدمَيْ أيّوب، يحاسبه في كل وقت، ينسب إليه خطايا اقترفها في صباه، كتبَ ضدّه أقوالاً مرّة مع أنّه عالم ببراءته (١٣ : ٢٦). في النهاية، تخيّل أيّوب الله شخصاً يعذّب الناس هازئًا منهم، يقتلع الرجاء من قلوبهم (١٩ : ١٠)، ويسجنهم في إطار الشعور بالذنب والخطيئة (٩ : ٣ ي).

كيف نتعرّف بعد هذا الكلام إلى صورة الله. رفض أيّوب صلاح الله وحكمته وقداسته، فطرح بطريقة جذرية مسألة برّ الله، وبالتالي مسألة برّ الإنسان. في لاهوت العهد القديم، يبدو برّ الله (وإن عاقب وجرحَ كما يفعل الطبيب) أساساً لاستمرار الله في عمله الخلاصي. أمّا برّ الإنسان فيرتبط ببرّ الله وعليه أن يتكيّف دائمًا مع إرادة الله الخلاصية.

حين جمع أيّوب كل هذه الاحساسات السلبية، حصل على صورة تُعارض صورة الله. وطلب هذا الإله «المسخ» وظلّ ينتظره. ولهذا انطبعت ردّات الفعل عنده بالالتباس عينه الذي رآه في موقف الله. تارة تخاله يتخلّى عن إيجاد «إله خريفه» (أي بداية الخصب والغلّة ٢٩ : ٤). يقول له: أتركني، أفلتني، أبعد عني عينيك. وطورًا يحاول أن يحاجج الله (١٠ : ٨). وفي مكان ثالث يبدو هازئًا: «إذا خطئتُ، ماذا صنعت لك يا رقيب البشر» (٧ : ٢٠)؟ ويستعمل كلمات المدائح التي نستعملها في المزامير ليهاجم بها الله. وفي النهاية يتحدّى الله: «قل لي: على أيّ شيء تخاصمني (١٠ : ٢٠)؟ ولكنّ هذا التحدّي هو الوجه الآخر لأمانة لا تريد أن تتراجع، لإيمان لا يقبل أن تخسر الحياةُ معناها.

يختني: «تكون عيناك عليّ ولكنّي لن أكون» (٧: ٨)، أو أنّ الله سئم أيّوب ورأى فيه شيئًا ثقيلاً يربكه (٧: ٢٠). ولكن جاء افتراض ثالث معذِّب وهدّام. لقد تبدلّ الله، صار إنسانًا قاسيًا (٣٠: ٢١). وإذ أراد أيّوب أن يصوّر هذا التبدّل المُفاجئ عند الله، إذ أراد أن يعبّر عن غثيانه وقرفه، عاد إلى صور مكدّسة في لاوعي البشر: الله أذاني، لفّ عليّ شبكته، سدّ عليّ الطريق لئلاّ أمرّ، أرسل عليّ الغزاة (١٩: ٦ – ٨، ١٢؛ رج ٧: ١٢؛ ١٠: ١٦؛ ١٦: ٩). وتحدّث عن غضب رجل يحارب (١٦: ١٣ ي) أو عنف رجل يعامل «البار» بقساوة مجّانية (٩: ١٧؛ ١٦: ١٢).

وتخلّى أيّوب لحظة عن صور القوّة الغاشمة ليعود إلى صور الظلم والجور: الله يشكّ، يبحث، يتحرّى، يراقب. يلاحظ آثار قدمَيْ أيّوب، يحاسبه في كل وقت، ينسب إليه خطايا اقترفها في صباه، كتبَ ضدّه أقوالاً مرّة مع أنّه عالم ببراءته (١٣: ٢٦). في النهاية، تخيّل أيّوب الله شخصاً يعذّب الناس هازئًا منهم، يقتلع الرجاء من قلوبهم (١٩: ١٠)، ويسجنهم في إطار الشعور بالذنب والخطيئة (٩: ٣ ي).

كيف نتعرّف بعد هذا الكلام إلى صورة الله. رفض أيّوب صلاح الله وحكمته وقداسته، فطرح بطريقة جذرية مسألة برّ الله، وبالتالي مسألة برّ الإنسان. ففي لاهوت العهد القديم، يبدو برّ الله (وإن عاقب وجرحَ كما يفعل الطبيب) أساساً لاستمرار الله في عمله الخلاصي. أمّا برّ الإنسان فيرتبط ببرّ الله وعليه أن يتكيّف دائمًا مع إرادة الله الخلاصية.

حين جمع أيّوب كل هذه الاحساسات السلبية، حصل على صورة تُعارض صورة الله. وطلب هذا الإله «المسخ» وظلّ ينتظره. ولهذا انطبعت ردّات الفعل عنده بالالتباس عينه الذي رآه في موقف الله. تارة نخاله يتخلّى عن إيجاد «إله خريفه» (أي بداية الخصب والغلّة ٢٩: ٤). يقول له: أتركني، أفلتني، أبعد عني عينيك. وطورًا يحاول أن يحاجج الله (١٠: ٨). وفي مكان ثالث يبدو هازئًا: «إذا خطئتُ، ماذا صنعت لك يا رقيب البشر» (٧: ٢٠)؟ ويستعمل كلمات المدائح التي نستعملها في المزامير ليهاجم بها الله. وفي النهاية يتحدّى الله: «قل لي: على أيّ شيء تخاصمني (١٠: ٢٠)؟ ولكنّ هذا التحدّي هو الوجه الآخر لأمانة لا تريد أن تتراجع، لإيمان لا يقبل أن تخسر الحياةُ معناها.

٣ – الرجاء

فأيّوب ليس مخدوعًا بما يغالي به من أقوال (٦ : ٢٦). وهناك علامات تبيّن أنّه يسير باتّجاه هذا الإله الذي يتركه يتألّم. ما نلاحظه هو أنّ أيّوب لا يُنكر الماضي، لا يُنكر سنوات السعادة التي فيها كان القدير معه. وهذه الأمانة في التذكّر تضاعف ألمه: لقد ظنّ أنّ الله نسيه. ولكن تأتي لمعات رجاء فيفتح الأفق أمامه. لمعات عابرة لا ننتظرها وهي تنبع من الشكوى ساعة يفتح التواضع ثغرة في جدار القلق والاضطراب. حينئذ يعرف أيّوب أنّ الله هو الصديق الوحيد الذي نستطيع أن نبكي أمامه ولا نستحيي (١٦ : ٢٠)، فيعلن يقينه أنّ صراخه سيُسمع: «لي منذ الآن شاهد في السماء، ومحام عنّي في الأعالي» (١٦ : ١٩). لن يكون الله فقط الحَكَم في نزاعه مع أيّوب، بل يقبل أن يكون كفيله. «اجعل لديك كفالة عنّي» (١٧ : ٣). لقد فهم أيّوب أنّ صعوبة الحوار تأتي من غياب الوسيط: «ليس بيننا حكم يضع يده علينا» (٩ : ٣٣). ويحسّ أيّوب أنّ الله سيكون وسيط هذا اللقاء وأنّه سيأخذ على عاتقه مجموع القضايا. ولمّا تولّد عنده هذا الشعور، صار الرجاء ممكنًا. سيتدخّل الله من أجل أيّوب وهو حيّ لكي يبرّره: «سيقوم على الأرض وتكون له الكلمة الأخيرة» (١٩ : ٢٥ – ٢٧). ومع ذلك، لا يعرف أيّوب ما سيفعل به الموت لأنّ الشيول لا يعيد الموتى إلى الحياة. ولكن يهمه أمر واحد وهو أنّ حياة الإنسان محفوظة في حياة الله.

٤ – القبول والرضى

وجاءت الشكوى بعد الشكوى، فزال الغبار عن صورة الله في قلب المتألّم. ولكن على أيّوب أن ينتظر ظهور الله في العاصفة وكلامه، ليدخل كلّيًا في مقاصد الله.

بدأ الله فطرح عليه السؤال: «من هذا الذي يجعل مخططاتي غامضة لكلمات يعوزها العلم؟ شدّ وسطك وكن رجلاً: أنا أسألك وأنت تُجيبني» (٢٨ : ٢ – ٣). إنّ مخطط الله (أو تدبيره) يدلّ على عمله في التاريخ (لا في الخليقة). وإليه ذهبت اتّهامات أيّوب. ولكن عكس كل انتظار، تجاهل الرب ضيق أيّوب ودعاه إلى نزهة في بستان العالم. ودلّه في كل مكان على علامات قدرته الخلاّقة، وعلى شفقته على الحيوان. وتوالت الأسئلة

واضحة وهادئة، ترافقها سخرية أبوية: «أين كنت لمّا أسّست الأرض؟ هل أعطيت أوامر للصباح؟ هل قيّدت النجوم برباطات؟ من يهيّئ للغراب زاده؟ هل تعدّ شهور الغزلان وهل تعرف متى تضع جراء»؟ هو لا يقسو على أيّوب، ولكنّه يبيّن له جدّية الحياة ورصانة الأمور. فيهوه يظنّ أنّ للكون كلمته حين يتساءل الإنسان عن مصيره.

وأجاب الرب على اتّهامات أيّوب (٤٠: ٨ – ١٤) بأقوال تمتزج فيها الرصانة بالنكتة. أسرع أيّوب، فأصدر حكمه على الله (٤٠: ٨). فهل يقدر أن يكمّل عمله ويؤمّن على المستوى العالمي (٤٠: ١١ أ، ١٢ ب) المجازاة العادلة التي يطالب بها؟

بعد هذا، يصوّر يهوه مطوّلاً بهيموت أي البهيمة العظمى، وحيد القرن، ولاويتان (أي التمساح) اللذين لا يفيدان الإنسان بل يخيفانه، اللذين جعلهما السيّد في صدارة العالم الحيواني. وهكذا أكّد الله على حرّيته وقدرته: إنّه يخلق ما يريد ويعرف لماذا يخلق. هل يتحدّى الإنسان خالقه وهو الذي يرتجف أمام تمساح (٤١: ٢ ي)؟

غير أنّ هذه الخطبة الطويلة عن الكون أذابت قلق أيّوب. وما عتّم شاهد الله أن وجد نقط استدلال بالنسبة إلى الكون وبالنسبة إلى الله. لقد قاده الرب إلى حدوده فلا يصطدم بها بل يتصالح معها. وفهم أيّوب أخيرًا أنّ عمل الله قوّة وحنان، وأنّ حبّه للحياة يكفل مخطّطه الخلاصي، وأنّ الإنسان لا يمكنه أن يكون الكائن الوحيد الذي لا يحبّه الله.

٥ – التجاوز والتفوّق على الذات

لم يستطع أيّوب أن يستعيد الحرية في الإيمان قبل أن ينقّي صورة الله. ولكنّه بعد هذا، سيسير نحو السلام عبر تجاوزات أربعة.

أوّلاً: تخلّى عن نيّته في أن يجعل الله مخطئًا. حاكم الله وأطال محاكمته، ولكنّ عمله قاده إلى العبث. إتّهم الله بأنّه يبحث عن مذنب ينسب إليه خطايا مختلفة ليبرّر عنفه. وفي الوقت نفسه حاول أيّوب أن يلقي التهمة على الله. ولكن إن لم يكن الله ذلك القدّوس فلم يعد موضوع رغبتنا. وأحسّ أيّوب إحساسًا غامضاً أنّه حين شوّه الله دمّر مبرّر حياته.

ثانيًا: تخلّى عن إدخال الله في الثنائية أو التناقض: جعل الله يناقض الله، جعل إله الماضي ضدّ إله الحاضر، الإله الخالق ضدّ الله القاسي، الإله الصَديق ضدّ الإله المحارب، إله الغفران ضدّ الإله الديّان، إله الإنسان الواقف العزيز ضدّ إله الإنسان المرتمي على الأرض. كيف يستطيع هذا الإله أن يجنّد كل قدرته ضدّ قشّة من التبن (١٣ : ٢٥)؟ كيف يستطيع القدّوس أن يجلس مُشرِق الوجه في جماعة الأشرار (١٠ : ٣)؟ كيف أحبّ في الماضي ويريد اليوم أن يدمّر (١٠ : ٨)؟ كيف يقدر الإله الذي كشف عن نفسه أن يقتلع الرجاء (١٩ : ١٠)؟ ضدّ أيّوب التعارضات، فحاول أن يجعل الوجهين يتطابقان وهو الراغب في إعادة الحوار. وتنتصر هذه الرغبة لأنّها أساسيّة في حرّية البارّ المتألّم وتلبّي حاجات قلبه. حاول أيّوب أن يُخرج الله من صمته، ولهذا كانت حدّة كلامه بعيدة عن التجديف. أمّا الآن فأنهى تحرّكه نحو الحقيقة وامتنع عن محاولة الاستيلاء على السرّ بالقوّة. سلّم إلى الله الصورتين اللتين رسمها عن الله، وترك الله يُظهر وجهه الحقيقي.

ثالثًا: في منطق هذا القبول، إفترض تحرّر أيّوب تجاوزًا لكل الصور المطمئنة السلبية التي كوّنها عن الله يوم كان سعيدًا ويوم ضربته التجربة. وبما أنّه مؤمن ويريد أن يبقى مؤمنًا، دُفع إلى الاختيار بين تصوّراته وكلمة الله، بين ما أراه إيّاه قلقه وما أسمعه إيّاه الله. فوجه الله الحقيقي لا يُرسم إلاّ بالكلام، والله وحده يقدر أن يطبعه على قلب الإنسان. والخلاص يقوم بالنسبة إلى أيّوب المتمرّد يتقبّل مبادرة الله. أمّا عظمة إيمانه فتكمن في أنّه تيقّن أنّ الله يمكنه أن يختبئ لا أن يصمت ويُلازم الصمت دائمًا.

رابعًا: قَبِل أيّوب أخيرًا أن يتجاوز كلّ سؤال: «أعرف أنّك تقدر على كل شيء فلا يستحيل عليك مراد. تحدّثت، من غير أن أدرك، عن عجائب تفوقني وما كنت أعرفها. سمعت عنك سمع الأذن، أمّا الآن فعيني قد رأتك. لهذا أرجع عن كلامي وأندم في التراب والرماد» (٤٢ : ٢ – ٦).

عرف أيّوب، بعد عاصفة تساؤلاته، أن يسمع سؤالات الله. جوابه الأخير لا يقلّ عظمة عمّا قاله في المقدّمة، ولكنّه زاد عليه ثقل دراما إنسانيّة حقّة. ووصل إلى الصمت، وهذا الصمت هو قبول نهائي بسرّ إله حرّ. إنّ أيّوب يعرف الآن أنّه لا يعرف، ويقرّ أنّ الله

يقدر على كل شيء، وأنّه ما زال لديه الكثير من المعجزات والعجائب. صرخ أيّوب في قلب محنته: سأرى الله (١٩ : ٢٦) والآن، ها هو قد رآه ما وراء كل صورة. وفهم أنّه لا يقدر أن يحكم على قلب الله انطلاقًا من تبدّلات قلب الإنسان ولا من مآزق ضميره. فالله هو في الإنسان، وهو أبعد من الإنسان.

المراجع

ALONSO – SCHOKEL, L. & SICRE DIAZ, J. L, *Commentario teologico y literario* (Job), Madrid, 1983.

BLOOM, H, *The Book of Job,* New York, 1988.

BRENNER, A, *Job the Pios,* in JSOT n° 43 (1989), PP. 37 – 52.

CLINES,D. J. A, *Job 1 – 20* (WBC), Irving, 1989.

CONCILIUM, n° 189, *Job et le silence de Dieu.*

COX, D, *Man's Anger and God's Silence: The Book of Job,* Middlegreen, 1990.

DHORME, E, *Le Livre de Job,* coll, EB, Paris, 1926.

DRIVER, S. R. & GRAY, C. B, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job,* Edinburg, 1921, 1964 (3° éd).

FEDRIZZI, P, *Giobbe,* Turin, Rome, 1972.

FOHRER, G, Das Buch Hiob, KAT XVI, Gütersloh, 1963, 1989.

GARCIA – MORENO, 1, *Sentido del dolor en Job,* Toledo, 1990.

GAULMYN, M. de, *Dialogue avec Job,* in Sémiotique et Bible, n° 52 (1988) pp. 1 – 14.

GIBSON, J. C. L, *The Book of Job and the Cure of Souls,* Scott Journ Theol t. 42 (1989) pp. 303 – 317.

GIRARD, R, Job: *The Victim of His People,* Stanford, 1987.

GUTTIEREZ, G, *Parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent*, Paris, 1987.

HABEL, N. C, *The Book of Job*, OTL, London, 1985.

HARTLEY, J. E, *The Book of Job* (NICOT), Grand Raapids, 1988.

HORST, Fr, *Hiob*, BK, XVI, Neukirchen, 1960 – 63.

JANZEN, J. G, *Another Look at God's Watch over Job (7:12)*, in JBL 108 (1989) pp. 109 – 116.

KUBINA, V, *Die Gottesreden in Buche Hiob*, Fribourg in Brisgau, 1979.

LEVEQUE, J, *Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique*, Coll. EB. Paris, 1970.

Le sens de la souffrance d'après le livre de Job, in RTL 6 (1979), pp. 438 – 459.

Job (le livre de) DS Fasc LVI (1974), col. 1201 – 1218.
Job, le livre et le message, CE n° 53, Paris, 1985.

MEIER, J, *Job I – II: A Reflection of Genesis I – III*, in VT t. 39 (1989), pp. 183 – 193.

O'CONNOR, D, J. *The Comforting of Job*, in Ir. Theol. Quart. t. 53 (1987), pp. 245 – 257.

The Hybris of Job, id t. 55 (1989), pp. 125 – 141.

The Keret Legend and the prologue – Epilogue of Job, ibid., pp. 240 – 242.

RIGGANS, W, *Job 6:8 – 10*, in Expt t. 99 (1987 – 88) pp. 45 – 46.

RODD. C. S, *The Book of Job* (Epworth Commentaries), London, 1990.

SARRAZIN, B, *Du rire dans la Bible? La Théophanie de Job comme parodie*, in RSR t. 76 (1988), pp. 39 – 56.

SEITZ, C. R, *Job: Full Structure, Movement and Interpretation in* Interpretation, t. 33 (1989), pp. 5 – 17.

SMITH, G. V, *Job IV, 12 – 21: I t in Eliphaz' a Vision?* in 40 (1990), pp. 453 – 463.

TERRIEN, S, *Job,* CAT XIII, Genève, 1963.

TILLEY, T. W, *God and the silencing of God,* in Modern. Theol, t. 5 (1988 – 89), pp. 257 – 270.

TORTOLONE, C. M, *L'enigma de Giobbe: Destino dell'Uomo e silenzio di Dio in* Asprenas t. 36 (1989), pp. 22 – 38.

TOWNSEND, T, P, *Soteriology and the Book of Job,* Bible Bhashyam, t. 14 (1988), pp. 117 – 131.

VERMEYLEN, J, *«Connais – tu les lois des cieux»? Une lecture de Job 38 – 42,* in la Foi et le Temps 20 (1990), pp. 77 – 95.

WESTERMANN, C, *Der Aufbau des Buches Hiob,* Tübingen 1956; Stuttgrat 1977 (2° éd); tr. angl. 1981.

WOLFERS, D, *The Lord's Second Speech in the Book of Job,* in VT 40 (1990), PP. 474 – 499.

WOLTERS, A, *«A Child of Dust and Ashes» (Job 42, 6 b),* in ZAW 102 (1990), pp. 116–119.

كيف تكلّم أيّوب عن الله

سفر أيّوب[1] كتاب مليء بالأسرار، ما يزال يدهشنا ويملأنا إعجابًا ويدعونا إلى بناء أنفسنا، وما زال الشرّاح يدرسونه ليلجوا إلى أعماقه[2] وليوضحوا معناه.

هناك أوّلاً مسألة الألم التي ترافق «بطل» الكتاب. وقد بحث الباحثون عن مرض أيّوب، عن هذا القرح الخبيث الذي ألّم به (قال بعضهم: ليس البرص التقليدي). ولكن لا يكفي أن يقول إنّ أيّوب يعالج مسألة الألم، فنحن أمام ألم البريء[3] (الخاطئ وحده يُعاقَب حسب تقليد التوراة). وتتكاثر الأسئلة والمجادلات. هل يُنظَر إلى هذا الألم الذي يتحمّله البريء من جهة الإنسان أم من جهة الله؟ قال بعض الكتّاب بالرأي الأوّل، واعتبروا أنّنا أمام كتاب عملي ووجودي، كتاب يعالج الجانب البشري، الوجهة الأخلاقية: ماذا يجب على الإنسان أن يعمل في الألم؟ كيف يجب عليه أن يتصرّف[4] (قال غونزاليس[5]: ليس الألم الموضوع المركزي في ايّوب، بل الصراع للخروج من

---

(١) W. VOGELS, *Job a parlé corrctement*, NRT 102 (1980), pp. 834 – 852.

(٢) H. H. ROWLEY, *The Book of Job and Its Meaning*, dans the Bulletin of the John Rylands Library 41 (1958/59), pp. 160 – 207: J. BARR, *The Book of Job and Its Modern Interpreters, ibid* 54 (1971), pp. 28 – 46.

(٣) M. TSEVAT, *The Meaning of the Book of Job,* dans Hebrew Union College Annual 37 (1966), pp. 73 – 106.

(٤) G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, col KAT 16, Gütersloh, 1963.

(٥) A. GONZALES, *Job, l'homme souffrant*, dans Concilium n. 119 (1976), pp. 51 – 56.

الألم)؟ فشدّدوا على الوجهة التي تتحدّث عن محنة الإيمان: كيف نحافظ على الإيمان (قال تاريان[٦]: ما بحث الشاعر عن حل لمسألة الألم. بل كان هدفه أن يبيّن انتصار الإيمان في تجرّد الإنسان الكامل عن ذاته؟ وهكذا يدرس الكاتب التصرّف الأخلاقي والديني لبريء يتألّم. وأخذ كتّاب آخرون بالرأي الثاني فاعتبروا أنّ الكتاب يتطرّق إلى الجانب الإلهي من مسألة الألم. إنّ مسألة ألم البريء يطرح مسألة العدالة الإلهية، والصراع بين عدالة الله وعدالة الإنسان[٧] فيقلب رأسًا على عقب التعليم عن المجازاة. قال بوب[٨]: لسنا أمام مشكلة الألم. بل أمام الإله المتسامي. ما هو دوره في عالم الإنسان وفي أموره؟ وهكذا يصبح الكتاب علمًا عن الإلهيات. وعُرضت أيضاً مواضيع أخرى: الصلاة[٩] (تواجه الإنسان مع الله فلم يعد يقدر أن يتحدّث إليه، ولكنّه في النهاية استطاع أن يكلّمه من جديد)، العلاقات البشرية[١٠] (صعوبة الناس في التفاعل والحوار والتفاهم)، الصداقة[١١] (هل نكتشف أصدقاءنا حين نخسر الله؟)... لا شكّ في أنّ الكتاب يتطرّق إلى هذه الوجهات المتعدّدة. ولكنّنا نطرح السؤال: ما هو الموضوع الرئيسي؟ فإن اكتشفناه كان الباقي شيئًا ثانويًا.

ويرتبط هذا البحث بمسألة تأليف الكتاب. شدّد الشرّاح في الماضي على الوجهة التفصيلية[١٢] وابرزوا الفروقات في الأسلوب: المقدّمة والخاتمة هما خبر قديم وكتاب شعبي دُوّن نثرًا، بينما دوّنت الحوارات شعرًا. وتحدّثوا عن التعارضات في داخل الكتاب: أيّوب رجل صبور في المقدّمة (رج يع ٥: ١١)، ولكنّه ثائر في الخطب والحوارات. وهناك بعض الفوضى: من أين جاء اليهو وهو الذي لم يُذكر في المقدّمة ولا في الخاتمة. ويودّ هذا التحليل التفصيلي أن يكتشف مراحل تدوين الكتاب: ماذا كان في البداية؟ ما الذي زيد فيما بعد؟ كيف تطوّر الكتاب؟ مثلاً، درس الأب لافاك الأقسام النثرية ثمّ الأقسام الشعرية وأخيرًا

(٦) S. TERRIEN, *Job*,CAT XII Neuchâtel, 1963.
(٧) P. HUMBERT, *Le modernisme de Job*, dans VT Suppl. III (1960). pp. 150 – 161.
(٨) M. H. POPE, *Job*, coll Anchor Bible, 15, Doubleday, 1965.
(٩) D. PATRICK, *Job's Addrss of God*, ZAW 91 (1979), pp. 268 – 282.
(١٠) P. J. CALLACHOR, *A View of he Book of Job*, dans The Bible Today n. 68 (1973), pp. 1329 – 1331.
(١١) N. HABEL, *Only the Jackal is my Friend*. On Friends and Redeemers in Job dans Interpratation 31 (1977), pp. 227 – 236.
(١٢) G. VON RAD, *Israël et la Sagesse*, Genève, 1971, pp. 264.

الزيادات والقراءات الجديدة. واستنتج شرّاح أنّ أيادي عديدة كتبت أيّوب. واستنتج آخرون أنّ يدًا واحدة كتبته. وقالت فئة ثالثة: دوّن الكاتبُ كتابَه مرّة أولى ومرّة ثانية ومرّة ثالثة(١٣).

ولكن بدأ الشرّاح يعودون إلى القراءة الإجمالية(١٤). أخذوا الكتاب كما هو الآن، وكما يجده القارئ بين يديه. ونحن سننطلق من عبارة وردت في أواخر الكتاب. قال الرب لأليفاز التيماني: «اضطرم غضبي عليك وعلى صاحبيك، لأنّكم لم تتكلّموا أمامي (أو عنّي) بحسب الحق (أو بصورة صحيحة) كما فعل عبدي أيّوب» (٤٢ : ٧). إنّ هذه الآية تبدو صعبة وهي تطرح سؤالاً. كيف نقدر أن نقول، بعد أن نقرأ بعض تعابير أيّوب الجريئة، إنّ أيّوب تكلّم أفضل من أصحابه، إلامَ يلمّح هذا الكلام؟ هل يلمّح إلى ما قاله أيّوب خلال حواره مع أصحابه، أو إلى جوابه إلى الله؟ وتتعقّد المشكلة لدى الذين يفصلون القسم النثري (المقدّمة والخاتمة) عن القسم الشعري: ولكنّ الأصحاب لا يقولون كلمة في مقدّمة الكتاب، بل هم ظلّوا صامتين «سبعة أيّام وسبع ليال ولم يكلّمه أحد منهم بكلمة» (٢ : ١٣). وفرضَ بعضُ الشرّاح وجود حوار قصير بين أيّوب وأصحابه في القسم النثري، ولكنّ هذا الحوار اختفى يوم أقحم الحوار الشعري الطويل. ولكن ماذا نعرف عن هذا الحوار القصير؟ نحن أمام مجرّد افتراض لا نستطيع أن نبرهن عنه. وبحث الشرّاح عن التعارضات: لماذا لم يظهر أليهو في بداية الكتاب ولا في نهايته؟ جاء الأصدقاء الثلاثة من مكان بعيد، وظلّوا وقتًا طويلاً مع أيّوب. أمّا أليهو فأقام مدّة قصيرة. ما إن جاء حتّى ذهب. أمّا الشيء الأكيد بالنسبة إلينا فهو الكتاب في شكله الحالي. نحن لا نهتمّ الآن هل دوّن أيّوب مرّة واحدة أم على دفعات، هل هناك كاتب واحد أم كتّاب عديدون. نحن ندرس الثمرة الأخيرة التي يتذوّقها القارئ العادي ويتغذّى منها. نحن ندرس نصًّا له معناه المحدّد بالنسبة إلى «الناشر» الذي قدّم لنا الكتاب.

---

(١٣) J. LEVEQUE, *Job et son Dieu*, 2 vol Paris, 1970; *Id., Le sens de la souffrance d'après le livre de Job*, dans RTL 6 (1975), PP. 438 – 459.

(١٤) N. H. SNATH, *The Book of Job, Its origin and Purpose*, coll Studies in Biblical Thelogy II, 11, London, 1968; R. M. POLZIN, *The Framework of the Book of Job*, dans Interpretation 28 (1974), pp. 182 – 200.

أ - هدف سفر أيّوب: كيف نتكلّم عن الله ساعة الألم

هناك مبدأ أوّل: ما هو التحوّل الذي تمّ في شخص من الأشخاص بين البداية والنهاية؟ هذا ما نطبّقه على أيّوب. فالمقدّمة تصوّر الحالة الأولى لأيّوب (١:١ - ٥) والنهاية تصور الحالة الأخيرة (٤٢:١٠ - ١٧). في المقطعين، يعدّد الكاتب الحيوانات التي يمتلكها أيّوب، ويعلن أنّه كان له سبعة بنين وثلاث بنات. كان أيّوب رجلاً غنيًا، رجلاً سعيدًا، رجلاً باركه الله. هذا ما نقوله في البداية وهذا ما سنقوله في النهاية: «رأى أيّوب بني بنيه إلى أربعة أجيال. ثمّ مات شيخًا قد شبع من الأيّام» (٤٢:١٦). وسيزيد النصّ اليوناني ليبرز سعادة أيّوب: «وكُتب أنّه سيقوم في اليوم الأخير مع الذين يقيمهم الرب».

ولكن كان تبدّل بين البداية والنهاية. فالنصّ يقول: «وردَّ الرب إلى أيّوب ما خسره، بل ضاعف ما كان له من أموال» (٤٢:١٠). «وبارك الرب حالة أيّوب الأخيرة أكثر من حالته الأولى» (٤٢:١٢). وهذا ما نقدر على ملاحظته: في البداية، ٧٠٠٠ من الغنم، ٣٠٠٠ من الإبل، ٥٠٠ جوز من البقر و ٥٠٠ أتان. وفي النهاية: ١٤٠٠٠ من الغنم، ٦٠٠٠ من الإبل، ١٠٠٠ جوز من البقر، ألف أتان (١:٣ و ٤٢:١٢). إذن، حصل شيء ما. لقد صار أيّوب أغنى ممّا كان، وكان وضعه الأخير نتيجة ما أعاد إليه الله وزاد، هذا يفترض حرمانًا. ونحن نلخّص التحوّل في الخبر كما يلي: كان أيّوب غنيًّا فخسر كل شيء. ولكن تبدّل وضعه فعاد إلى غناه[١٥].

هنا نتساءل: ما الذي سبّب هذا التحوّل؟ ما هي المناسبة التي أعطتنا خبرًا؟ نحن نجد الجواب في المقدّمة، وحالاً بعد الوضع الأوّل الذي نرى فيه أيّوب. نجده في المحادثة بين الشيطان والرب (١:٦ - ١٢؛ رج أيضاً ٢:١ - ٧ أ). إمتدح الربُ أيّوبَ أمام الشيطان: «هل لاحظت عبدي أيّوب؟ لا مثيل له على الأرض» (١:٨). ولكنّ الشيطان شكّ وارتاب في كمال أيّوب المزعوم. ليس من الصعب أن يكون الإنسان مستقيمًا حين تسير الأمور على أحسن ما يرام. ولكن ماذا يفعل أيّوب حين يحلّ به الضيق؟ واقترح الشيطان اقتراحًا خبيثًا: سيراهن الرب: «مدّ يدك وامسس (ضع يدك على) أملاكه. أقسم

---

(١٥) R. A. F. MCKENZIE, *The Transformation of Job,* dans Biblical Theology Bulletin 9 (1979), pp. 51 – 57.

لك (أراهنك على) أنّه سيجدّف عليك في وجهك» (١ : ١١). تدلّ هذه العبارة بوضوح على المحنة التي سيمرّ فيها أيّوب. ونزلت المصائب بأيّوب تمتحنه. أمّا السؤال المطروح: ماذا سيقول أيّوب حين يحلّ به الشقاء؟ إنّ الشيطان مقتنع بأنّ أيّوب سيجدّف على الله في وجهه. سمح الرب بأن يُحرَم أيّوب من كل شيء، ونحن ننتظر ماذا سيقول أيّوب بعد أن صار فقيرًا.

وإذا أردنا أن نعرف مَن ربح الرهان، يجب أن ننتظر نهاية الخبر. الجواب في ما قاله الرب لاليفاز: «اضطرم غضبي عليك وعلى صاحبيك لأنّكم لم تتكلّم عنّي بطريقة صحيحة كما فعل عبدي أيّوب» (٤٢ : ٧). المهمّ لا ما قالوا من كلام، بل الطريقة التي بها قالوا هذا الكلام أو ذاك[١٦].

ونتساءل: أما كان يجب أن يحلّ الرهان بين الله والشيطان؟ أمّا هنا فالرب يقدّم تقديره لأيّوب لا إلى الشيطان بل إلى اليفاز. ولكنّ هذه الصعوبة ظاهرة أكثر منها حقيقية. فقد بدأ الرهان في البلاط السماوي، ولكنّ أيّوب تحمّل المحنة على الأرض. وعلى الأرض اتّهم الأصدقاء الثلاثة أيّوب بعدم أمانته، ووبّخوه على كلامه الذي لا احترام فيه، فلعبوا بصورة من الصور دور الشيطان هنا. إنّهم قد دفعوا أيّوب إلى مثل هذه الأجوبة بكلماتهم المثيرة. وقد سمّاهم بعض الشرّاح «شيطانيين» (اعطوا الحقّ للشيطان وتوسّعوا في أخلاقيّة تجارية). إذًا، يبدو أنّ الجواب على رهان الشيطان تتضمّنه كلمة الله لأليفاز. لقد أعلن الرب أنّ أيّوب ربح الرهان. هو لم يلعن الله في وجهه، بل كان الوحيد الذي تكلّم عنه بصورة صحيحة.

وإذ نقابل بين البداية والنهاية نتوقّف عند تفصيلين. لمّا رأى الشيطان أنّ أيّوب لم يلعن الله مع أنّه خسر كل أمواله، عاد إلى هجومه وحاول أن يمتحنه بالمرض. إذن، يُقدَّم الرهان على دفعتين: «أقسم لك أنّه يجدّف عليك في وجهك» (١ : ١١؛ ٢ : ٥). ونحن لا نعجب إن امتدح الله أيّوب مرّتين. «لم تتكلّما عنّي كما فعل عبدي أيّوب» (٤٢ : ٧، ٨).

(١٦) R. W. E. FOREST, *An Inquiry into Yahweh's Commendation of Job*, dans Studies in Religion / Sciences Religieuses 8 (1979), pp. 159 – 168; J. G. WILLIAMS, *You have not Spoken Truth of Me. Mystery and Irony in Job*, dans ZAW 83 (1971), pp. 231 – 255.

في البداية، كان أيّوب يقدّم محرقة عن كل من أبنائه السبعة ويقول: «لعلّهم خطئوا وجدّفوا على الله في قلوبهم» (١ : ٥). إنّ أيّوب الذي امُتحن على مستوى الكلام (هل سيلعن، هل سيجدّف؟) اهتمّ بكلام أبنائه فقدّم عنهم ذبائح. وفي نهاية الكتاب سنجد ذبائح أيّوب وتشفّعه من أجل سبب مماثل: لم يتكلّم أصدقاؤه بطريقة صحيحة مع الله (بل بصورة خاطئة). قال الرب: «والآن خذوا لكم سبعة ثيران وسبعة كباش وانطلقوا إلى عبدي أيّوب. أصعدوا محرقة عنكم، وعبدي أيّوب يصلّي من أجلكم» (٤٢ : ٨).

إذن، المسألة هي مسألة كلام: كيف سيتكلّم؟ لقد تكلّم بطريقة صحيحة. إنّ عبارة «كيف يتصرّف» في البداية ستصبح في النهاية: كيف سيتكلّم؟ ونحن نعلم أنّ الكتاب مؤلّف من حوارات. لا أحداث تحصل فيه والحركة الوحيدة هي تدخّل محاور أو خروجه. لا تورد الخطبُ أيَّ حدث. فالأشخاص يكتفون بالكلام. والكلام حاضر في القسم الشعري كما في القسم النثري. وحين تحلّ الضربات بأيّوب، فهو لا يشاهدها، بل تصل إليه عبر كلام يحمله إليه المرسَلون. ويتكلّم أيّوب فيستنتج الراوي: «في كل هذا الشقاء لم يخطأ أيّوب ولم يوجّه إلى الله عتابًا غبيًّا» (١ : ٢٢). وهذا يبيّن أنّ الخطيئة التي كان بإمكانه أن يرتكبها هي خطيئة الكلام. وفي الامتحان الثاني، كان أيّوب في حوار مع امرأته بعدما ألمّ به المرض، قال الراوي: «وفي كل هذا الشقاء لم يخطأ أيّوب في كلامه» (٢ : ١٠).

إذًا «الكلام» هو الذي يوحّد كل نصّ أيّوب. ولكنّنا نميّز بين ما «يقال» و «كيف يقال». فالكتّاب الذين اعتبروا أنّ مضمون الكتاب هو الألم أو العدالة، أو شيء آخر، شدّدوا على ما قيل في الكتاب. ولكنّنا شدّدنا بالأحرى على «كيف قيل». فهذا الإنسان الذي يتألّم، كيف سيتكلّم عن الله. هذا هو الامتحان.

ولكنّ الكلام يتوجّه إلى شخص آخر. قد يكلّم الإنسان نفسه فنكون أمام مونولوج. وقد يكلّم شخصاً آخر فنكون أمام حوار. ندّد النصّ بالأصدقاء لأنّهم لم يتكلّموا بطريقة صحيحة عن الله. أمّا الشخص الوحيد الذي كلّموه فهو أيّوب. أمّا أيّوب فقد كان له محاورون عديدون: نفسه، امرأته، أصدقاؤه الثلاثة، أليهو (ظلّ أيّوب أمامه صامتًا)، الرب. ونلاحظ أنّ الأفق يتّسع فيضمّ كل عناصر النصّ: كيف نتكلّم عن الله عندما نتألم؟ كيف نكلّم الإنسان المتألّم عن الله؟ وهكذا نستطيع أن نحدّد هدف سفر أيّوب: كيف نتكلّم عن الله في وقت المرض؟ هذا ما يسمّى الكلام الديني.

فما هو هذا الكلام الديني الذي يتوسّع فيه الكتاب؟ هناك أنواع عدّة، ونحن لن نهتمّ بما يقال، بل بطريقة قوله، مع العلم أنّ الوجهتين مرتبطتان ارتباطاً عميقًا. ولا ننسى أنّنا مع سفر أيّوب في عالم الحكمة الذي يشدّد على الكلام وعلى الصمت.

ب – أنواع الكلام الديني في سفر أيّوب

١ – لغة الإيمان الشعبي: أيّوب وامرأته (١: ١٣ – ٢٢؛ ٢: ٧ ب – ١٠)

قَبِل الربّ رهانَ الشيطان وصار أيّوب فقيرًا. عليه في هذه الحال أن يمرّ في المحنة. أعلن أيّوب: «عريانًا خرجت من بطن أمّي وعريانًا أعود إلى بطن الأرض. الربّ أعطى والرب أخذ، فليكن اسم الربّ مباركًا» (١: ٢١). وهكذا عبر أيّوب الامتحان بنجاح. لم يستعمل لغة اللعن كما أعلن الشيطان فقال: «أقسم لك إنّه يلعنك في وجهك» (١: ١١). بل استعمل لغة المباركة، وشتّان ما بين اللعن والمباركة.

وبعد محاولة الشيطان الثانية وضرب أيّوب بالبرص، قالت امرأة أيّوب لزوجها: «لماذا أنت ثابت في طريق الكمال؟ جدّف (أو العن) الله ومُت» (٢: ٩). نحن ننتظر أن يربح الشيطان رهانه في هذه المرّة. فلقد أشارت المرأة على أيّوب أن يفعل كما انتظر الشيطان فيستعمل لغة اللعن. ولكن لم يحدث شيء من هذا. أجاب أيّوب امرأته: «أنت تتكلّمين وكأنّك مجنونة. إذا كنّا نقبل الخير (أو السعادة) (عطيّة) من الله، فلماذا لا نقبل أيضاً الشرّ (أو الشقاء)» (٢: ١٠)؟

وخرج أيّوب منتصرًا على دفعتين. ولكن بأيّ نوع من الكلام؟ إنّ ما قاله أيّوب يشبه كليشاهات. فكأنّي به يورد أمثالاً قديمة[١٧] يردّدها الناس الأتقياء في أيّامنا حين يمرّون في ظروف قاسية. لا يهمّنا أن يكون أيّوب اخترع هذه العبارات أو أخذها من اللغة الدينية في عصره. إنّ أيّوب وامرأته يستعملان «لغة الإيمان الشعبي». فأمام الألم والمرض والحرب والموت، موقف الناس هو هو. بعضهم يرفض إلهًا يُفترَض أن لا يسمح بمثل هذه

(١٧) R. GORDIS, *The Book of God and Man*, Chicago, 1965.

المصائب. إنّ امرأة أيّوب تدخل في هذه الفئة. وبعضهم يقبل هذا الإله في إيمان أعمى يعبّرون عنه بكليشاهات شبيهة بتلك التي استعملها أيّوب. قد ينبع هذا الكلام عن إيمان عميق فيكفي الإنسان في حياته أو أقلّه في قسم من حياته. ولغة الإيمان الشعبي كفت أيّوب ليقبل بفقره ومرضه في هذه المرحلة الأولى.

٢ - اللغة اللاهوتية: أصدقاء أيّوب الثلاثة (٢: ١١ - ٣١: ٤٠)

ويتواصل الخبر بمجيء أصدقاء ثلاثة هم: اليفاز التيماني، بلدد الشوحي، صوفر النعماتي. أُخبروا بالشقاء الذي حلّ بأيّوب. لا يدلّنا النصّ على مصدر معلوماتهم، بل يكتفي بأن يشير إلى نيّتهم: «قرّروا معًا أن يأتوا إليه فيرثوا له ويعزّوه» (٢: ١١). يريدون أن يحملوا إليه كلام التعزية. ولمّا وصلوا إلى «بيته» صمتوا: «جلسوا بقربه (معه) على الأرض، وظلّوا هكذا سبعة أيّام وسبع ليال، ولم يكلّمه أحد بكلمة حين رأوا ألمه العميق» (٢: ١٣). إذن، صمتهم هو كلمة تعزية. في ساعة الألم، يتوقّف اللسان عن الكلام، لان ليس له ما يقوله. فالإنسان المتألّم يحتاج إلى حضور لا إلى كلام. ماذا نقول للمريض؟ إن قلنا له أنت بصحّة جيّدة، نكذب عليه. فهل نقول له: أنت في حالة سيّئة؟ يروى عن امرأة تزور مريضة أنّها كانت تقدّم لها هذا الخبر أو ذاك... لا تبق طويلاً حتّى لا تتعب المريضة.

ورأى أيّوب ألمه يتواصل والسؤالات تنطرح: «لماذا لم أمت من الرحم؟ لماذا صادفت ركبتين؟ لماذا يُعطى للشقيّ نور وللمجروح حياة؟ لماذا تُعطى الحياة لإنسان تبدو الطريق أمامه مسدودة» (٣: ١١، ١٢، ٢٠، ٢٣)؟ ويُلقي أيّوب خطبة طويلة (٣: ٣ - ٢٦) يكلّم فيها نفسه. هو لا يكلّم أحدًا. لا يوجّه كلامه مباشرة إلى الله ولا إلى أصدقائه. من له أذنان سامعتان فليسمع. نحن أمام مونولوج. الشكّ بدأ يدخل إلى قلب أيّوب المؤمن. ويلخّص الراوي هذا المونولوج بأمانة فيقول: «أخيرًا، فتح أيّوب فمه ولعن يومًا وُلد فيه» (٣: ١، رج آ ٨). ولكنّ الشيطان لم يربح بعد رهانه. فأيّوب لم يلعن الله في وجهه. صار أيّوب المؤمن الذي يتساءل، الذي يحاول أن يفهم. إنّه يوجّه نفسه نحو اللغة اللاهوتية، واللاهوت كما قال الأقدمون هو الإيمان الذي يطلب العقل.

وظنّ الأصدقاء الثلاثة أنّهم مدعوّون إلى الإجابة على الأسئلة التي طرحها أيّوب. وستتحرّك المحادثة في مجال التفاسير والأجوبة. إذن، نحن هنا في ملء اللاهوت. كيف سيتصرّفون؟ كيف سيكلّمون هذا الإنسان المتألّم(١٨) عن الله؟

لن نبحث عن ميزات لغة كل من الأصدقاء الثلاثة (لهجة مفخّمة أو مثيرة للأعصاب)، بل نأخذ كلامهم بطريقة إجمالية. إنّهم يحدّثون أيّوب في صيغة المخاطب المفرد: «إن وجّهنا إليك كلمة، هل تتحمّل» (٤ : ٢)؟ رغبوا في أن يقولوا له شيئًا، في أن يقدّموا له تفسيرًا. ما هي منابع تفكيرهم؟ الوحي الإلهي. قال اليفاز: «قد وصلت إليّ في السرّ كلمة وحي» (٤ : ١٢). ثمّ التقليد. قال بلدد: «إسأل الأجيال السابقة» (٨ : ٨). وتكلّم اليفاز عن «تقليد الحكماء» (١٥ : ١٨). ثمّ الخبرة الشخصية والتأمّل فيها. قال واحد: رأيت أنّي أتكلّم عن خبرة (٤ : ٨؛ رج ١٥ : ١٧). وقال آخر: رأيت الغبيّ يتأصل (تتثبّت أصوله) (٣ : ٥). وهكذا استنفدوا منابع اللاهوت الثلاثة فاستعدوا لإعلان عقيدة المجازاة: «للبار السعادة وللشرير الشقاء» (رج ٤ : ٧ – ٨). والعقيدة لا تُناقض: «هذه هي الحقيقة» (٥ : ٢٧).

وبعد أن عرضوا نظريّتهم، طبّقوها على وضع أيّوب كما لمسوه. أيّوب يتألّم، إذن هو شرّير. فإذا كان الواقع الملموس يعارض النظرية، حينئذ نميّز بين الظاهر والحقيقي. قال أيّوب إنّه بار. لا، إنّه يبدو بارًّا. هذا في الظاهر، أمّا في الواقع فهو ليس ببار. أيّوب هو في عين نفسه بار، ولكنّه في عالم الغشّ في عين أصدقائه. وأسندوا كلامهم إلى الحكمة والخبرة: «كيف يمكن للإنسان أن يكون طاهرًا، كيف يكون ابن المرأة بارًّا» (١٥ : ١٤)؟

وتمرّ أوقات نحسّ فيها وكأنّ أيّوب يتابع مونولوجه دون أن يوجّه كلامه إلى محاور معيّن. هو ما زال يطرح على نفسه الأسئلة: «أينهق الحمار البريّ والعشب أمامه؟ أيخور الثور والعلف بجانبه؟ هل يؤكل التافه من دون ملح؟ هل من طعم للعاب البقول؟ من يعطيني بأن تتحقق صلاتي فيمنحني الله ما أرجو؟ ما هي قوّتي حتّى أنتظر؟ ما هي نهايتي حتّى أبقى في الحياة؟ هل قوّتي قوّة الحجارة وهل لحمي من نحاس؟ أيكون العدم هو العون الذي أنتظر؟ هل أفلت منّي كل عون؟» (٦ : ٢ – ١٣).

(١٨) J. J. COLLINS, *Job and His Friends as a Pastoral Problem*, dans Chicago Studies 14 (1975), pp. 97 – 109.

ويدخل أيّوب في حوار مع أصدقائه، فيوجّه إليهم كلامه في صيغة المخاطب الجمع: «هل أنتم موجودون؟ لا. رأيتم بليّتي ففزعتم. أنيروني فأسكت. بيّنوا لي ما أخطأت فيه» (٦: ٢١، ٢٤). ويجعل أيّوب نفسه على مستواهم، على مستوى العقل والشروح «الحكمية»: «وأنا أيضاً، لي عقل كما لكم، لا أقصّر عنكم في شيْ» (١٢: ٣). «كل هذا رأته عيني وسمعته أذني ففهمته. أنا أعرف كما تعرفون» (١٢: ٢ – ٢). تكلّم مثلهم، ولكنّ استنتاجاته اللاهوتية غير استنتاجاتهم. هو انطلق من واقع ملموس وواجه العقيدة. ظنّ نفسه بارًّا لا في الظاهر فقط، بل في الحقيقة. إنّه بارّ: «أنا لا أقول إنّكم على حقّ. وحتّى النفس الأخير أحافظ على القول ببراءتي. أنا متمسّك ببرّي فلا أرخيه. وفي أعماق ضميري لا أخجل من أيّامي» (٢٧: ٥ – ٦). ماذا يقول بعد هذا؟ إنّه يعرف عقيدة المجازاة كما يعرفها أصدقاؤه (١٦: ٢: سمعت كلامًا كثيرًا من هذا النوع. حقًّا، أنتم معزّون متعبون). هنا يُطرح السؤال: هل من تعارض في ظاهر الله وحقيقته؟ يبدو الله ظالمًا في نظر أيّوب. أما يجب إذن أن نستنتج أنّه ظالم؟ وذلك عكس ما يقوله الأصدقاء الذين يعتبرون الله بارًّا. يقولون: الله بارّ هو. فإن لم يكن بارًّا في هذا الواقع المعيّن، فهذا سرّ. وينطلق أيّوب من واقعه. يقول: لا يبدو الله بارًّا (عادلاً). إذا الله هو «الخطأ».

بعد هذا، سيُجمل اليهو براهين أيّوب فيقول: قال أيّوب: «أنّا نقيّ وبلا معصية، أنا طاهر ولا إثم فيّ. ولكنّ (الله) يخترع حججًا (عللاً) ضدّي، يعاملني كعدّو له» (٣٣: ٩ – ١٠). «أنا بارّ، لكنّ الله رفض حقّي. يبدو ديّاني قاسيًا عليّ» (٣٤: ٥ – ٦).

إنطلق أصحاب أيّوب من المبدأ فطبّقوه على الواقع. وانطلق أيّوب من واقعه ليواجهه مع النظرية. ولكنّنا في كلا الحالين أمام عقيدة واحدة هي عقيدة المجازاة. لم يعرف أصدقاء أيّوب أن يكلّموه عن الألم بطريقة صحيحة. فهل سمعوا له حقًّا؟ قال: «اسمعوا، اسمعوا كلامي. هكذا تعزّونني. احتملوني فأتكلّم وبعد أن أتكلّم تهزأون إذا شئتم» (٢١: ٢ – ٣). يرفض أيّوب أجوبتهم التي هي «أمثولة تعلّموها» على مقاعد الدراسة. «ما تعرفونه أعرفه أنا أيضاً». ويتّهمهم بأنّهم أصدقاء خيبّوا له أمله (٦: ١٤ – ١٥): «يحقّ للبائس أن يشفق عليه قريبه وإلاّ تخلّى عن مخافة القدير. خيّبني إخوتي كسيل انقطع» (٦: ١٤ – ١٥).

لم تعطِ اللغة اللاهوتية حلاً. حينئذ توجّه أيّوب إلى الله. من المفيد أن نلاحظ أنّ أصدقاء أيّوب لم يتكلّموا إلى الله. يعرفون كل شيء عن الله وهم يتكلّمون عنه. وأيّوب

يعرف أيضاً، ولكنّه يشكّ ويرتاب. كل الكلمات عن الله لم تعط نتيجة. فقرّر أيّوب أن يكلّم الله ؛ أريد أن أخاطب القدير... أمّا أنتم فأطبّاء دجّالون» (١٣ : ٣ - ٤). انتقل أيّوب إلى لغة الصلاة (هناك ٥٤ آية يحدّث فيها أيّوب الله ، ٧ : ٧، ٨، ١٢ - ١٤، ١٦، ١٧ - ٢١؛ ٩ : ٢٧ - ٢٨، ٣٠ - ٣١؛ ١٠ : ٢ - ٤، ١٦ - ١٧، ١٨، ٢٠؛ ١٣ : ١٩، ٢٠ - ٢٧؛ ١٤ : ٣، ٥ - ٦، ١٣، ١٥ - ١٧، ١٩ - ٢٠؛ ١٦ : ٧ - ٨؛ ١٧ : ٣، ٤؛ ٣٠ : ٢٠ - ٢٣. ثمّ هناك ٤ آيات في الخطبة الختامية).

ويُظنّ أنّ هذه اللغة أصبحت في غير محلّها في نظر أصدقاء أيّوب: «ولكنّ الإنسان يصبح أضحوكة صديقه حين يصرخ إلى الله لينال جوابًا» (١٢ : ٤). وتوسّل أيّوب إلى الله : «تذكّر أنّ حياتي هي نسمة، وأنّ عيني لن ترى السعادة» (٧ : ٧). وذهب إلى اتّهام الله: «ما دام غضبك» (١٤ : ١٣). ويطلب من الرب أن يبرّر نفسه: «متى تنتهي من مراقبتي؟ أما تتركني أبلع ريقي؟ إن أخطأت، ماذا فعلت لك يا رقيب البشر؟ لماذا جعلتني هدفًا لسهامك؟ بماذا أثقّل عليك» (٧ : ١٩ - ٢٠)؟ ليبرّر الله عمله وليسمع اتّهام أيّوب له. لم تعد صلاته مديحًا. ولكن إن بيّن أيّوب مرارته، فهو لم يلعن الله ولم يجعل الشيطان على حقّ في رهانه مع الله. وسيكون له وقت يعبّر فيه عن رجائه وإيمانه: «أعرف أنا أنّ وليّ (الذي يدافع عنّي، يتولّى أمري) حيّ. أنا، أنا سأشاهده. عيناي ستريانه. لهذا يشتعل قلبي في داخلي» (١٩ : ٢٥ - ٢٧).

ليست اللغة اللاهوتية هي اللغة الدينية التي توافق زمن الألم. عندما يتألّم الإنسان فهو لا يتكلّم كما لو كان في صحّة جيّدة. وهذا ما لاحظه أصحاب أيّوب فقالوا له: «كنت تنبّه الكثيرين وتشدّد الأيدي المسترخية. كانت أقوالك تنعش العاثرين وتثبّت الركب الملتوية. أمّا الآن، فجاء دورك وفقدتَ صبرك» (٤ : ٣ - ٥). وجاء جواب أيّوب في محلّه. هل كانوا يتكلّمون أفضل منه لو كانوا مكانه (رج ١٦ : ٤)؟ من السهل أن نتكلّم حين نكون في صحّة جيّدة «أمّا أنا...» (٥ : ٨). «أمّا أنت» (٨ : ٦)[١٩].

ترك أيّوب اللغة اللاهوتية التي لم تشف غليله، واستعاد مونولوجه (ف ٢٩ - ٣١). هو لا يتوجّه إلى الآخرين في صيغة المخاطب، بل يكلّم نفسه كما في البداية. من أراد أن

(١٩) M. C. BARRON, *Sitting It Out With Job: The Human Condition,* dans Review for Religious 38 (1979), pp. 489 – 496.

يسمع فليسمع، ويحدّث نفسه عن الله. فيقول: «من يعيد إليّ الشهور السالفة (شهر العسل)، من يعيد إليّ الأيّام التي كان الله فيها يسهر عليّ، حين كان سراجه يضيء فوق رأسي فأسير على ضيائه في ظلام الليل، كما كنت عليه في أيّام عنفواني، حين كان الله يجالسني في خبائي. حين كان القدير بعد معي وصبيتي يحيطون بي» (٢٩: ٢ - ٥)؟ «أيّ نصيب يعيّن الله للإنسان من فوق، أيّ ميراث يحدّده القدير من الأعالي» (٣١: ٢)؟ ولكنّه سيفلت من ذاته، ويتوجّه مباشرة إلى الله: «أصرخ إليك وأنت لا تجيب» (٢٠: ٢٠). لو يتنازل الله ويجيبه على صلاته. ولكنّ الله يبقى صامتًا. لقد استعمل أيّوب لغة الإيمان الشعبي، ولغة الشكّ، واللغة اللاهوتية، ولغة الصلاة. فلم يبق في يده حيلة: «قلت كلمتي الأخيرة وأنا أترك القدير يجيبني» (٣١: ٣٥). إنّ أيّوب يريد أن يسمع الآن لغة الله. يتحدّث في صيغة الغائب لأنّه لا يجسر أن يطلب حوارًا مباشرًا مع الله. حتّى الآن، لم يجب الله. ولكن قد يوجد إنسان يتكلّم لغة العهد. وتوقّف أيّوب عن الكلام. فكتب الراوي: «تمّت أقوال أيّوب» (٣١: ٤٠ ب).

٣ - اللغة النبويّة أو المواهبيّة: أليهو (وأيّوب): ف ٣٢ - ٣٧

ما استطاعت اللغة اللاهوتية أن تُسمعنا لغةَ الله؛ «توقّف هؤلاء الرجال الثلاثة عن محادثة أيّوب» (٣٢: ١). ولكنّ هناك أناسًا آخرين يعتبرون نفوسهم حاملي كلمة الله. إنّ الأنبياء كانوا يبدأون كلامهم قائلين: هذا ما يقول الرب. وينهونه بقولهم: هذا ما قاله الرب. إذن، تُعتبر اللغة النبوية والمواهبية نفسها لغة إلهية.

كم تمنّى أيّوب أن يسمع مثل هذه اللغة[٢٠]، وها هو أليهو يقولها له. هو شاب (٣٢: ٦)، ولكنّه ليس أدنى من الاهوتيين الذين تكلّموا قبله. غضب على أيّوب وعلى أصدقائه لأنّ لغتهم اللاهوتية لم تفِ بالمراد (٣٢: ٢ - ٣). بدا أليهو عنيفًا، ولكنّه كان في الواقع شخصيًا في حديثه. وهو وحده سمّى أيّوب باسمه (٣٣: ١؛ ٣٧: ١٤). إنّه مليء بالغيرة والحماس. وينبوع معرفته يختلف عن ينبوع معرفة الأصدقاء الثلاثة. هو مقتنع بأنّه إنسان كسائر الناس: «أنا نظيرك ولست إلهًا» (٣٣: ٦). ولكنّه واعٍ من جهة ثانية أنّ روح

---

(٢٠) W. VOGELS, *Il n'y aura plus de prophète*, dans NRT 101 (1979), pp. 844 – 859.

الله أمسك به: «أنا مليء بالأقوال، يضايقني (يحرّكني) روح داخلي» (٣٢: ١٨؛ رج ٣٢: ٨؛ ٣٣: ٤). ظنّ الأصدقاء الثلاثة أنّ لغتهم إلهيّة لا بشرية، ولكن لم يكن الأمر هكذا. أمّا أليهو فسيكون له لغة مختلفة: «لا تقولوا إذن، لقد وجدنا الحكمة. إنّ تعليمنا إلهيّ لا بشريّ. أمّا أنا فلن أناقش هكذا» (٢٢: ١٣ – ١٤). عرف أليهو أنّه نال وحيًا، لهذا نستطيع أن نتكلّم عن شخص مواهبي[٢١].

الألم في نظر أليهو لغة الله. «يتكلّم الله بطريقة، ثمّ يتكلّم بأخرى ولا أحد يهتمّ» (٣٣: ١٤). الألم هو أمثولة وعبرة (٣٣: ١٩؛ ٣٦: ١٠). يشبه أليهو كل الأنبياء وكل المواهبيين: إنّه متفائل حتّى أصبح فيه التفاؤل عرضة للهزء. حين يبدو كل شيء ضياعًا وسوادًا، يبقى الأنبياء معلّقين بالرجاء. فبعد الظلمة سيأتي النور. وإن ظنّ أيّوب أنّه قريب من الموت (٣٣: ٢٠ ي) فهو سينجو: سيخرج بدون جراح، بل سيستعيد شبابه. «سيستعيد لحمُه طراوةَ الشباب» (٣٣: ٢٥). من يسمع لغة الالم يغتنِ. «إن سمعوا وأطاعوا، انتهت أيّامهم في السعادة وسنوهم في النعيم» (٣٦: ١١). وإنّ قارئ الكتاب يعرف كم أنّ نهاية الخبر ستدلّ على أنّ أليهو كان على حقّ. وبعد هذا الكلام المتفائل، انتقل أليهو إلى التحريض الأخلاقي يوجّهه إلى أيّوب: «إحذر بعد الآن» (٣٦: ١٨). ويختم كلامه بمديح لله (٢٦: ٢٢؛ ٣٧: ٢٤): يدعو أيّوب إلى التأمّل في الله وفي حكمته، لئلاّ ينغلق على ذاته، بل لكي يفتح عينيه وينظر حوله (٣٥: ٥)، لكي يتأمّل في الآخر (الذي هو الله) وفي عجائبه ومذهلاته: «أنظر الله العظيم في قدرته» (٣٦: ٢٢؛ ٣٧: ١٤). فعلى الإنسان المتألّم أن يحاول أن ينسى نفسه ليفكّر بشيء آخر.

مرّات عديدة، أعطى أليهو لأيّوب مناسبة لكي يجيبه. قال: «أجبني، إن كنت تقدر» (٣٣: ٥، ٣٢). ولكنّ أيّوب ظلّ صامتًا بعد أن قال كلمته الأخيرة. واكتفى بما أوصى به أليهو في نهاية حديثه: «يرهبه كل الأنام وهو لا يحسب حساب من يظنّ نفسه حكيمًا» (٣٧: ٢٤). لن يتكلّم أيّوب اللغة اللاهوتية ولا لغة الصلاة والتوسّل والبكاء. إنّه يتكلّم لغة السجود والعبادة.

---

(٢١) J. W. MCKAY, *Elihu – A procharismatic,* dans The Expository Times 90 (1979) pp. 167 – 171.

٤ – اللغة الصوفية: يهوه وأيّوب (٣٨: ١ – ٤٢: ٦)

وصل أيّوب إلى موقف التأمّل والمشاهدة، وهو مستعدّ الآن لكي يسمع لغة الله لا عبر وسيط نبويّ بل بصورة مباشرة في قلبه. دعا ألِيهو أيّوب لكي يخرج من ذاته ومن مشكلته الخاصّة لكي يرى الأمور العظيمة. وإذ تحقّق أيّوب كم هو صغير، أخذت الأشياء حجمها الحقيقي. وتلاحقت أسئلة الله. هو لم يعط الأجوبة المطلوبة. إنّه يتكلّم عن مواضيع عديدة، ولكنّه لا يعالج مشكلة أيّوب. إنّه يدعوه لكي ينسى نفسه، يدعوه إلى التأمّل والإعجاب والاندهاش. حينئذ شاهد أيّوب مرّة أخرى العظمة والجمال والحكمة والبهاء.

وكان جواب أيّوب الصمت. وإن تكلّم بعد فلكي يقول إنّه لن يتكلّم (٤٠: ٤ – ٥)، إنّه أساء عندما تكلّم (٤٢: ٢ – ٣) وإنّه يتراجع عن كلامه: «لهذا أُنكر مقالتي وأندم في التراب والرماد» (٤٢: ٦). لقد وصلنا إلى مستوى لغة المشاهدة، اللغة الصوفية، حيث يحلّ الصمت محلّ الكلام. وبعد الكلام والصمت جاء دور النظر: «كنت أعرفك بالسماع، أمّا الآن فرأتك عيناي» (٤٢: ٥). كان على البطل أن يتكلّم وها هو الآن يرى.

وها نحن نلخّص الطريق الذي قطعناه: لغة الإيمان الشعبي، اللغة اللاهوتية، اللغة النبوية، اللغة الصوفية. لغة الشك والارتياب (مونولوج: من يقدر أن يجيبني؟). لغة الصلاة (توسّل ورجاء: لو أراد الله أن يجيبني). لغة العبادة والسجود.

خرج أيّوب منتصرًا من المحنة الرئيسية. هو لم يلعن الله في وجهه، فخسر الشيطان رهانه. لقد وصل البطل إلى المحنة التي تصل به إلى المجد: أقرّ الرب أنّ أيّوب، في مرضه، تكلّم عنه بطريقة صحيحة أمام الآخرين. وسار أيّوب في طريق طويل، وانتقل من لغة إلى أخرى. قد لا يكون هذا الطريق طريق كل مؤمن، ولكنّ مؤمنين عديدين يجدون نفوسهم فيه. فبعد القبول للألم قبولاً أعمى في الإيمان، تأتي الشكوك والبحث عن الأجوبة النظرية. وحين لا تكفي هذه، يتوجّه الإنسان نحو الله في الصلاة. هناك عدد من الناس يجد الإلهام في التيّار المواهبي وعدد آخر يجد السلام في المشاهدة الصوفية الصامتة.

حلٌّ التوبيخ بأصدقاء أيّوب لأنّهم لم يكلّموا الإنسان المتألّم عن الله بطريقة صحيحة. تصرّفوا بصورة خاطئة ولكنّهم لم يكونوا كاذبين. ليست اللغة اللاهوتية لغة دينية كاذبة، ولكنّها قد لا تنفع الإنسان المتألّم. في هذا الوقت تترك المكان وتحلّ محلّها لغات تحدّث الإنسان في قلبه وتعيد إليه الرجاء.

الفصل الخامس

سفر الأمثال

المقدّمة

سفر الأمثال هو مجموعة أمثال من مصادر متعدّدة، هو مجموعة مجموعات. سفر الأمثال هو جزء من هذا الفنّ الأدبي الذي ازدهر في الشرق من مصر إلى العراق مرورًا بسورية ولبنان وفلسطين والأردن، هو جزء من الآداب الحكمية. والقرابة ظاهرة بين ما كتب العبرانيّون وما كتبه السومريّون والأشوريّون والبابليّون والحثّيّون والمصريّون والكنعانيّون والفينيقيّون. المواضيع عينها، بل العبارات والكلمات. وكل هذا يشهد على حياة أدبية دوليّة دخل فيها شعب إسرائيل فتعلّم الكثير من جيرانه، وطبعها بطابعه الخاص المبنيّ على وحدانية الله الذي هو وحده رب وخالق السماء والأرض.

اسم الكتاب وكاتبه

اسم الكتاب: **الأمثال**. يجد مكانه في التوراة العبرية بين سائر الكتب، بعد أيّوب وقبل المدارج الخمسة التي تُقرأ في الأعياد الكبرى. أمّا في الترجمة السبعينية اليونانية كما في الشعبية اللاتينية وفي البسيطة السريانية فهو يأتي بعد المزامير ويسبق الجامعة.

عنوانه: **أمثال سليمان بن داود، ملك أورشليم**. يُنسب سفر الأمثال إلى سليمان وهو الذي اشتهر بحكمته (١ مل ٣: ١١ – ٨؛ ٥: ٩ – ١٤؛ ١٠: ١ – ٩)، كما تُنسب إليه سائر

الأسفار الحكمية. أما قال «ثلاثة آلاف مثل» (١ مل ٥ : ١٢)؟ نحن لا نريد أن نسلب حقّ سليمان كليًّا. ولكنّنا نقول إنّ الحكمة بدأت قبل شعب إسرائيل وامتدّت بعده. لا شكّ في أنّ هناك أمثالاً تعود إلى سليمان، نحن لا نعرفها. ولكنّ هناك كتلة مغفلة هي ثمرة الملاحظة والتجارب لا نعرف كاتبها. إنّها بنت الحياة اليومية والحكمة الشعبية.

شدّد جامع الأمثال على أنّ سليمان هو ابن داود وملك إسرائيل. وقال الشرق كلّه إنّ الملك هو نبع الحكمة. ولكن بالنسبة إلى الشعب الإسرائيلي، الملك الأوّل هو الرب. أمّا ملك الأرض فهو ينقل إلى الشعب أقوال الرب. قالت المرأة التقوعية لداود: «إنّ لسيدي الملك حكمة كحكمة ملاك الله في فهم جميع ما في الأرض» (٢ صم ١٤ : ٢٠). أمّا سفر الأمثال فربط بين الرب من جهة (١٦ : ١ – ٩) وبين الملك من جهة ثانية (١٦ : ١٠ – ١٥) ليشدّد على الرباط بين الاثنين وعلى حقّ الملك بأن يفعل كالأنبياء وينقل إلى الإنسان أقوالاً إلهية.

وقال جامع الأمثال أيضاً: سليمان بن داود. هل كنّا بحاجة إلى هذه الملاحظة، ومن لا يعرف في إسرائيل أنّ سليمان هو ابن داود؟ ما أراد الكاتب بكلامه هو أن يضفي مسحة قدسيّة على كتاب يمكن أن يكون من كتب البشر لا من كتب الله. فداود هو مسيح الرب وقد حمل في شخصه العهد والمواعيد. لا شكّ في أنّ سفر الأمثال لا يتحدّث عن داود ولا عن العهد والمواعيد، ولكنّ وجود هذا العنوان يفهمنا أنّنا أمام لاهوت ديني. وهذا يعني أيضاً أنّ فصول سفر الأمثال جزء لا يتجزّأ من الوحي الإلهيّ الذي عبّر عن ذاته عبر تاريخ بني إسرائيل. إنّها تقدّم الوحي في وجه إنساني يقرأه كل إنسان، أكان يهوديًّا أم غير يهودي، فيصل من خلال الأقوال البسيطة إلى نظرة أخلاقية ودينية تقرّبه من إله العهد.

تصميم الكتاب وبنيته

يبدأ الكتاب بمقدّمة عامّة (١ : ٢ – ٧) توضح مضمونه وتدلّ على عنوانه. أمّا هدف الكاتب فهو أن ينقل اختبارًا أخلاقيًا ودينيًا يساعد الإنسان على السلوك المستقيم والعاقل في مختلف ظروف الحياة. نحن أمام اختبار المعلّمين يعطونه علمًا لتأديبنا، ولكنّه اختبار ينطلق من الله لا من الإنسان.

ثمّ يمتدّ الكتاب في تسع مجموعات متفاوتة سنتحدّث عن كل منها بالتفصيل.

المجموعة الأولى (١:٨ - ٩:١٨). الحكمة تدعونا. إنّها كأب يحرّض أبناءه على الابتعاد عن عشرة السوء وعن المرأة الزانية. الحكمة توجّه إلينا الحديث وهي بعيدة كل البعد عن الجنون والسفاهة. تتوجّه إلينا بأسلوب قريب من أسلوب سفر التثنية أو نبوءة إرميا أو بعض أشعيا، فتكلّمنا عن نفسها ودورها في عمل الخلق. دوّنت هذه المجموعة في بداية القرن الخامس ق م يوم وصل الكتاب إلى شكله النهائي، فكانت آخر ما دُوِّن من مجموعات سفر الأمثال.

المجموعة الثانية (١:١٠ - ١٦:٢٢). هذه أوّل مجموعة سليمانية. تتألّف من ٣٧٦ مثلاً تتعلّق بالأخلاق. طابعها طابع ديني وفيها يرد اسم الله مرارًا. هذه المجموعة هي أقدم ما في سفر الأمثال، وكل حكمة تتألّف إجمالاً من بيتين متكاملين، يكون معنى البيت الواحد مغايرًا لمعنى البيت الآخر. لم تنظَّم هذه الحكم، بل وُضعت بشكل خليط فلم تُرتَّب حسب الموضوع الواحد. هناك بعض الآيات تبدأ بالحرف الواحد (١١:٩، ١٠، ١١، ١٢ تبدأ بحرف الميم، ١٥:١٢، ١٣، ١٤ تبدأ بحرف اللام). وهناك آيتان تجمعهما كلمة واحدة (الدمار في ١٠:١٤، ١٥)، وهناك آيات تجتمع في موضوع واحد (١٦:١ - ٧: الرب، ١٦:١٠ - ١٥: الملك). هذا يدلّ رغم كل شيء على التبعثر بالأمثال، ويبيّن سبب وجود مراجعات للمثل الواحد. فما نقرأه في ١٤:١٢ نقرأه أيضاً في ١٦:٢٥ وكذلك في ١٠:٢ ب و ١١:٤ ب؛ ١٠:١٥ أ و ١٨:١١ أ...

المجموعة الثالثة (٢٢:١٧ - ٢٤:٢٢). هي أوّل مجموعة للحكماء، وتبدو أحدث عهدًا من سابقتها. في هذه المجموعة نجد قسمًا (٢٢:١٧ - ٢٣:١٤) قريبًا من حكمة امينوفي المصرية وقصيدة عن مساوئ الخمر (٢٣:٢٩ - ٣٥).

المجموعة الرابعة (٢٤:٢٣ - ٣٤). هذه مجموعة الحكماء الثانية وهي قصيرة جدًّا. تتضمّن قصيدة عن الكسلان.

المجموعة الخامسة (٢٥:١ - ٢٩:٧). المجموعة السليمانية الثانية. وهي تتضمّن ١٢٧ مثلاً، وكل مثل يتألّف من بيتين يتقابلان. مجموعة قديمة مثل المجموعة الأولى إن لم تكن أقدم منها.

المجموعة السادسة (٣٠:١ - ١٤) تتضمّن كلام آجور بن ياقة وهو حكيم لا ينتمي إلى أرض إسرائيل.

المجموعة السابعة (٣٠:١٥ – ٣٣). نقرأ فيها سلسلة من الأمثال العددية. ثلاثة يعجزني فهمها والرابع لا أعلمه. مثل هذا الأسلوب نجده أيضاً في سفر عاموس النبي (١:٣ ي).

المجموعة الثامنة (٣١:١ – ٩). تتضمّن كلام لموئيل الملك، وهو حكيم لا ينتمي إلى بني إسرائيل، بل إلى بني المشرق مثل آجور.

المجموعة التاسعة (٣١:١٠ – ٣١). تنشد المرأة الفاضلة في اثنين وعشرين بيتًا تتعاقب تعاقب الحروف الأبجدية. هذا النشيد هو جواب لما قرأناه عن الحكمة (٩:١ ي) وتطبيق لهذه الصفة في حياة المرأة.

الحكيم والحكمة

الحكمة ترتبط بالله وتشاركه في عمل الخلق (٨:٢٢ – ٣١)، لهذا فهي ينبوع الحياة الذي يحفظنا من الشر والموت ويقودنا إلى مخافة الرب وإلى الخيرات التي تنتج عن هذه المخافة. ولكنّ هذه الحكمة لا تبدو مجرّدة، إنّها كائن حي يقف بقرب الله، إنّها امرأة تدير أمور بيتها. لهذا فاقتناء الحكمة يفترض استعدادات أخلاقية منها الإصغاء والطاعة.

بما أنّ الحكمة هي كريمة بهذا المقدار، فعلى التلميذ أن يبحث عن الوسائل التي تساعده على اقتنائها. تحدّثنا عن الإصغاء، هذا الاستعداد الضروري الذي يتردّد في سفر الأمثال. «إسمع يا بني» (١:٨؛ ٤:١٠؛ ٢٣:١٩). نُصغي بالأذن ونميل قلبنا إلى الفهم (٢:٢). نعي الأقوال ونحفظ الوصايا (٢:١). نجعلها أمام عيوننا (٤:٢١) نشدّها في عنقنا، نكتبها على لوح قلبنا (٣:٣) لئلاّ ننساها (٤:٥). ونحاول أن نفهم هذه الأقوال ونتأمّل فيها، فهي «تهديك في سيرك وتحافظ عليك في رقادك، وإذا استيقظت فهي تحدّثك» (٦:٢٢). من أجل هذا، نعاشر الحكماء ونتجنّب السفهاء (١٣:٢٠؛ ١٤:٧) ونقبل كل أشكال التأديب.

ولكنّ كل هذه الاستعدادات لا تنفع إن لم نعد إلى الله الذي يعطي الحكمة. قال الكتاب: «الرب يؤتي الحكمة» (٢:٢)، ومخافة الرب أو الديانة هي بداية ومبدأ ومدرسة الحكمة (٩:١٠؛ رج ١:٧؛ ١٥:٣٣). من أجل هذا يحذّرنا الحكيم من الكبرياء (٣:٧) ويدعونا إلى التواضع (٣:٣٤؛ ١١:٢؛ ٢٢:٤). وأخيرًا، فإنّ من يطلب الحكمة يجتنب الشر: «خف الرب وجانب الشر» (٣:٧). مخافة الرب تقوم بأن تبغض الشر (٨:١٣).

الحكمة هي الخير السامي وهي تفوق القوّة (٢١: ٢٢) وقيمتها أعظم من الفضّة والذهب المصفّى وكل حجر كريم (٣: ١٤ – ١٥؛ ٨: ١٠ – ١١). من أجل هذا، فهي تمنحنا السعادة. ولهذا يهتف الكاتب: هنيئًا للرجل الذي وجد الحكمة (٣: ١٣؛ ١٤: ٢١). هو سفر الأمثال يَعد الفرد بسعادة وعدت بها الشريعةُ الأمّةَ كلّها. نقرأ في تث ١٢: ٢٨: احفظ واسمع جميع هذا الكلام الذي أنا آمرك به لتحصل على السعادة. إنّها تتجاوب مع سفر الأمثال (١٦: ٢٠). من يسمع كلام الرب يفوز بالخير ومن يتّكل على الرب يعرف السعادة.

مسألة الثواب والعقاب

مسألة الثواب والعقاب تسيطر على فكر الحكماء الذين كرّسوا لها أقوالاً عديدة، فلا يمكن الهروب من المجازاة. لهذا يقول الكتاب: من مسّ امرأة قريبه نال نتائج مؤلمة (٦: ٢٩)، لا ينجو الأشرار من العقاب، أمّا ذرّية الصدّيقين فتنجو (١١: ٢١)، الرب يكره المتكبّرين وهو لا شكّ يعاقبهم (١٦: ٥).

والمجازاة فرديّة، كما قال إرميا (٣١: ٢٩ – ٣٠) وحزقيال (١٨: ٢ – ٤). يقول الحكيم: إن كنت حكيمًا فلنفسك، وإن كنت متكبّرًا تتحمّل النتائج (١٢: ١٤). كل واحد يعود إليه عمل يديه (٢١: ١٤)، والله يجازي البشر على أعمالهم (٢٤: ١٢).

لا مهرب من المجازاة. هذا ما نجده في نصوص عديدة تقدّم لنا في لوحة واحدة مصير الأبرار ومصير الأشرار. الرب يلعن بيت الأشرار ويبارك منزل الصدّيقين (٣: ٣٣). سبيل الصدّيقين يشبه النور المتلألئ، وطريق الأشرار كالظلام وفيه يعثرون (٤: ١٨ – ١٩). لا يصيب البارّ شر، أمّا الأشرار فيغرقون في الشرور (١٢: ٢١).

والمجازاة تتوقّف على هذه الأرض فلا تعرف الحياة الأخرى حيث يُكرَم الأبرار ويُعاقب الأشرار. ففي الجحيم (أو الشيول) مثوى جميع الموتى، تجد ظلالاً مائعة لا يهتمّ بها الرب. إذًا، من الضرورة أن يُكافأ البار خيرًا في هذه الدنيا وأن يعاقب الشرّير في هذه الدنيا: «إذا كان الصدّيق يجازي على هذه الأرض، فبالأحرى الشرير والخاطئ» (١١: ٣١). ولكن كيف نوفّق هذا القول مع معطيات الاختبار اليومي؟ سيثور أيّوب على هذا الوضع، ويرفضه الحكيم الذي دوّن سفر الجامعة. أمّا سفر الأمثال فيتقبّل هذا الموقف بصفاء وهدوء.

والمجازاة تسير بطريقة آلية. أنت خطئت، إذًا تُعاقب. أنت أحسنت، إذًا تُكافأ. فهناك شريعة مكتوبة في قلب أعمالنا ولا نستطيع أن نفلت منها. يأكل الإنسان من ثمرة سلوكه ويشبع من مشوراته (١ : ٣١). الشرّير تأخذه آثامه وفي حبائل خطيئته يؤخذ (٥ : ٢٢). الشرّير يسقط بشره والغادر يُصطاد بفجوره (١١ : ٥ – ٦). من يضلّل المستقيمين في طريق السوء فهو يسقط في هوّته والسعادة محفوظة للسالكين في طريق سليمة (٢٨ : ١٠).

ولكن يجب أن نفهم أنّ هذه الآلية في المجازاة تعبّر عن إرادة الله الذي هو سيّد مصائر البشر. الرب صنع كلّ شيء من أجل هدف معيّن والأشرار أيضاً ليوم السوء (١٦ : ٤). لا شيء يفلت من علم الله، فعينا الرب في كل مكان، تراقبان الأشرار والأخيار (١٥ : ٣) الشيول والهاوية هما أمام الرب، فبالأحرى قلوب البشر (١٥ : ١١). يأخذ الله قرارًا فيتم في البشر جميعًا. يقول الكتاب: الرب يوجّه خطوات البشر (٢٠ : ٢٤). ويقول أيضاً: تُلقى القرعة من أجل معرفة المستقبل، ولكنّ الله هو الذي يعطي الجواب (١٦ : ٣٣). ويقول: في قلب الإنسان مشاريع كثيرة ولكنّ قرار الرب هو الذي يثبت (١٩ : ٢١).

سعادة الأبرار

نعبّر عن كل تعليم المجازاة في آية تتقابل معانيها: لا يصيب الصدّيق شرّ والأشرار تفيض عليهم الشرور (١٢ : ٢١)، أو: الشقاء يلاحق الخطأة والسعادة تجازي الأبرار (١٣ : ٢١). ممّ تتكون هذه السعادة؟ إنّها تقوم في الحياة لا في الموت. تَمسَّك بالتأديب فهو أساس الحياة (٤ : ١٣)، إحفظ وصاياي فتحيا (٧ : ٢). وقالت الحكمة: من وجدني وجد الحياة (٨ : ٣٥). فالحكمة هي شجرة حياة (٣ : ١٨) وطريق الحياة وينبوع حياة (٦ : ٢٣؛ ١٤ : ٢٧). ويجب أن تكون هذه الحياة طويلة. يا بُنيّ، لا تنسَ شريعتي، فإنّها تزيد طول أيّامك وسني حياتك (٣ : ١ – ٢). وقالت الحكمة: بي تكثر أيّامك وتُزاد لك سنوات حياة (٩ : ١١). وتكون هذه الحياة سعيدة طيّبة تملأها الأمجاد والنجاح. فالسعادة ثواب الأبرار (١٣ : ٢١) ومع الحكمة بعض الغنى والمجد والخيرات الدائمة والبرّ (٨ : ١٨). مثل هذه الحياة السعيدة تجد الاطمئنان والثبات من لدن الرب. من يسمع الحكمة يسكن في دعة مطمئنًّا ولا يخاف السوء (١ : ٣٣) وإنّ من يتّكل على الرب لا يصيبه سوء

(٢٩ : ٢٥). وحتّى الصحّة تكون إحدى العطايا تمنحها الحكمة (٣ :٧ – ٨). وإليها يزاد خيران ثمينان في نظر الإسرائيلي الذي لم يعرف حياة ثانية بعد القبر وهما: نسل يكون امتدادًا للذين ذهبوا (١٣ : ٢٢؛ ٢٠ : ٧)، وذكر مكرّم يدوم في قلب البشر. أجل سيتذكّر الناس الأبرار وينسون حتّى اسم الأشرار. اسم الأبرار يُبارك، أمّا اسم الأشرار فيزول (١٠ : ٢).

تلك هي الخيرات التي يحصل عليها البار من بركة الرب، تلك هي السعادة التامة التي يحصل عليها تلميذ الحكمة في هذه الدنيا.

مصير الأشرار

وتجاه هذه اللوحة المنيرة التي ترسم سعادة البار، نجد صورة عن الشرور التي تصيب الشرير. فلعنة الرب تقيم في بيت الشرير وتطبع كل حياته بطابع الشقاء (١٢ : ٢١؛ ١٣ : ٢١).

أوّل عنصر من هذا الشقاء هو الحياة القصيرة. تقصر سنوات الأشرار فيموتون قبل أوانهم (١٠ : ٢٧؛ ١١ : ٣٠) وينطفئ مصباحهم (١٣ : ٩). إذا كانت حياة البارّ تفيض غنى وكرامة واطمئنانًا وثباتًا، فحياة الشرّير تعرف العوز والمهانة والقلق وعدم الثبات والدمار. يعرف العوز فيصرخ بطنه من الجوع (٣ : ٢٥)، يعرف المهانة كالجهّال الذين يحصلون عليها (٣ : ٢٥). لا يطمئن إلى حياته لأنّ طريقه كالظلمة فلا يرى العوائق فيعثر (٤ : ١٩)، ولا يثبت واقفًا حين تمرّ العاصفة (١٠ : ٢٥)، فيدمّر بيته (١٤ : ١١) ويموت أمله وانتظاره (١٠ : ٢٨؛ ١١ : ٧).

وهناك مصيبة مُرّة تحل به: إنّه يدفع عن البارّ ويحلّ محلّه في الشقاء (١١ : ٨؛ ٢١ : ١٨). والمصيبة الكبرى في إطار المجازاة على الأرض هي أنّ الشرّير يموت ولا عقب له، وإن ترك عقبًا يكونون أشرارًا، وهكذا يبلى اسمه (١٠ : ٧).

هذه الطريقة في تصوّر مصير البارّ والشرير توافق متطلّبات العدالة الإلهية، ولكنّها لا توافق الاختبار اليومي القاسي الذي عاشه إرميا فصرخ متوجّعًا: لماذا ينجح مصير الأشرار؟ لماذا يعيش في سعادة الذين يعاملون الناس بالغدر (إر ١٢ : ١)؟ وعاشه أيّوب فقال: لماذا يحيا الأشرار، لماذا لا يموتون؟ لماذا تطول أيّامهم وإذ تطول تنمو ثروتهم (أي

٢١ : ٧)؟ أمّا صاحب سفر الأمثال فلم يتأثّر بهذه الفوضى التي لا يراها أو لا يريد أن يراها فيكتفي بأن يحذّر تلاميذه من التجارب التي تنتج عن هذه الفوضى، وبأن يذكّرهم بأنّ الأشرار لا يفلتون على هذه الأرض من عقاب يستحقّونه فيقول: لا تحسد الرجل الظالم ولا تختر طريقًا من طرقه (٣ : ٣١). لا تحسد رجال السوء ولا ترغب أن تكون بينهم (٢٤ : ١٩). فالعقاب يأتي عاجلاً أو آجلاً، لأنّ الشرّير لا يفلت من العقاب (١١ : ٢١)، فلا مستقبل له (٢٤ : ٢٠). فلننتظر النهاية والعاقبة التي ستكون مرّة كالعلقم حادّة كالسيف (٥ : ٤). وتأتي المصيبة على الشرّير ساعة لا ينتظرها، تأتيه كالعاصفة والزوبعة (١ : ٢٧) وتحطّمه دون دواء (٦ : ١٥).

ولا يتعجّب البارّ ولا يتذمّر من المحن التي تصيبه، لأنّ الربّ يؤدّب الذين يحبّهم، كما يؤدّب الأب ابنه (٣ : ١٢). وهكذا يكون كلّ شيء مطابقًا لعدالة الله التي لا تعرف الحكم الاعتباطي ولا النسيان.

أصدقاء الحكمة وأعداؤها

أصدقاء الحكمة هم الحكماء (يرد اسمهم أكثر من ٣٠ مرّة) الذين هم التلامذة المتعطّشون إلى اقتناء الحكمة واقتفاء طرقها. وهم العقلاء (١٣ مرّة) الذين يفهمون تعليم الحكمة ويعرفون كيف يقدّمونه للآخرين. وهم أصحاب الفطنة (٨ مرّات) الذين يواجهون مشاكل الحياة وظروفها بقلب كبير. وهم ذوو الحكم الصائب الذين يعرفون كيف يتصرّفون. في هذا العالم، عالم أصدقاء الحكمة، نجد الصالحين والمستقيمين والأبرار الذين لا عيب فيهم.

أمّا أعداء الحكمة فهم المجانين (١٤ مرّة) بجنونهم (٢٢ مرّة) الذين لا يقدرون أن يفهموا فيعصوا كل تعليم. وهم الذين لا قلب لهم ولا عقل (١٠ مرّات) الذين يسيئون عمل كل شيء. وهم الجهّال (٣ مرّات) الذين لا عقل لهم والذين ضلّوا عن عالم الروح. وهم الساخرون (١٤ مرّة) الذين يهزأون بالله وبأصدقاء الحكمة ويلاحقونهم بالكلام القاسي. وهم الحمقى (٤٨ مرّة) الذين يرفضون كلّ نصيحة ويرضون عن نفوسهم لأنّ عقلهم غليظ. وهم البلهاء، وهم الأغرار (١٤ مرّة) الذين نقصتهم الخبرة فوقعوا في كل فخّ. ففي هذا العالم، عالم أعداء الحكمة، نجد الأشرار والمنافقين والخطأة والغادرين.

بعض من وجهات الحياة

الديانة

تتلخّص الديانة في وحدانية الله المطلقة. الله هو العالِم بكل شيء. وهو القدير والخالق والسيّد المطلق والديّان السامي وصديق الصغار والمساكين. أمّا موقف الإنسان من الله فهو المخافة في الطاعة والاحترام والتقوى والمحبّة والتواضع. يحفظ الإنسان نفسه من كلّ كبرياء، ويتجنّب أن يكون حكيمًا في عيني نفسه، ولا ينسى أنّه خاطئ: من يقدر أن يقول: «نقيّت قلبي وصرت طاهرًا من خطيئتي» (٢٠ : ٩)؟ لا يشدّد سفر الأمثال على شعائر العبادة (٣ : ٩ – ١٠)، وإن كان يشير إلى الاستعدادات الأخلاقية التي ترافق الذبائح (١٥ : ٨؛ ٢١ : ٢٧) وتعطيها قيمتها.

العائلة

هي النظام الأساسي. لا يتحدّث الكاتب عن الزواج الواحد، ولكنّه ينشد سعادة الحياة الزجية والفرح في أن يجد الإنسان نفسه مع امرأة صباه (٥ : ١٥ – ٢٠). ويشدّد أيضاً على واجب الأمانة بين الزوجين وعلى أخطار الزنى والفجور. وعلى الأبناء أن يسمعوا لوالديهم، أن يطيعوهم ويحترموهم ويكرّموهم ولا يؤذوهم ولا يتخلّوا عنهم في شيخوختهم.

المرأة

حكم الكاتب قاسٍ على المرأة: إنّها الفاجرة والبغيّة التي تضع الفخاخ فتقود إلى الدمار بعد أن يصبح الإنسان أمامها كرغيف من الخبز (٦ : ٢٦). ولكنّ أخطر امرأة هي الزانية التي تركت صديق صباها (٢ : ١٧). إعتادت على الخيانة، فتفنّنت في الإغواء، وجرّت كلماتُها المعسولة الشابَ الغرّ الذي يتسكّع في الشوارع الضيقة (٧ : ٥ – ٢٧). سيثور زوجها عليها ويكون انتقامه مريعًا (٦ : ٣٤). وهناك المرأة النقناقة واللجوجة والتي قال فيها: المرأة الجميلة الخالية من الفهم خرص من ذهب في أنف خنزيرة (١١ : ٢٢).

ولكنّ هناك المرأة ذات النعمة (١١ : ١٦)، والمرأة العاقلة التي هي عطيّة من الرب (١٩ : ١٤)، والمرأة الفاضلة (١٢ : ٤) التي يختتم بها الكاتب أمثاله (٣١ : ١٠ – ٣١).

مثل هؤلاء النساء سعادة لأزواجهنّ (١٨ : ٢٢) وإكليل غار لهم (١٢ : ٤). يحملن إلى الرجل كل خير، ولاسيّمَا الحبّ الذي يتصوّره سفر الأمثال (٥ : ١٥ – ٢٠) على غرار ما نقرأ في نشيد الأناشيد.

مكانة المرأة رفيعة في العائلة. إنّها تنظّم اقتصاد البيت، وتسيّر أمور منزلها (٣١ : ٢٧)، وتشارك في تربية أبنائها. «اسمع يا بنيّ تأديب أبيك ولا ترذل تعليم أمّك» (١ : ٨). ولهذا وجب على الأبناء أن يُفرحوا قلبها بسلوكهم ونجاحهم (٢٢ : ٢٥)، وأن لا يستهينوا بها في شيخوختها (٢٣ : ٢٢). وسيأتي يوم ينضمّون فيه إلى أبيهم ليمدحوا أمّهم فيقولون: «كم من البنات كنّ فاضلات، أمّا أنت ففقت عليهنّ جميعًا» (٣١ : ٢٩).

التكبّر والتواضع

يحذّر سفر الأمثال مرارًا من التكبّر. فالمتكبّر، مهما تبدّلت أسماؤه، يكرهه الربّ. إنّه رجس لديه، وآخرته الدمار لأنّ الرب يقتلع له بيته (١٥ : ٢٥) أي يزيله ويزيل معه نسله. أمّا المتواضع فيحوز رضى الرب الذي يمنحه الحكمة والغنى والكرامة والحياة المديدة.

الغضب والغضوب

للغضوب أسماء عديدة في سفر الأمثال. من أصابته هذه الرذيلة لا يعرف كيف يضبط نفسه فيصبح كسيل جامح (٢٧ : ٤) أو كمدينة لا سور لها يحميها (٢٥ : ٢٨). وتجاه الغضوب هناك الطويل البال والبطيء عن الغضب الذي يضبط نفسه. ويمتدحه الكاتب بهذا المثل: الطويل البال خير من الجبّار، والذي يضبط نفسه أفضل ممن يأخذ المدن (١٦ : ٣٢).

الخلاف والخصومة

إحدى نتائج الغضب أنّها تولّد الخصومة التي هي ضربة قاسية على العائلات والمجتمع. ويشارك الغضوبَ في خلق الخصومة الإنسانُ الطمّاع والمبغض والفاسد والجاهل والسكّير. كل هؤلاء يُشعلون الخصومة. أمّا الحكيم فيتجنّب الخصومة ويهدئها ويهرب منها ولا يتدخّل في خلافات الغير.

اللسان

هناك أكثر من مئة مثل على اللسان. فالموت والحياة في يد اللسان والذين يستعذبونه يأكلون من ثماره (١٨ : ٢١). حسنات اللسان (أو الفم) أنّه ينبوع حياة لنا وللآخرين فنأكل من ثمرها (١٣ : ٢) ونحمل إلى الآخرين الهدوء والشفاء والفرح والحياة. وسيّئات اللسان كثيرة، فكثرة الكلام لا تخلو من زلة (١٠ : ١٩). وكم من الكلام الذي لا فائدة فيه، وكم من خطر وراء الكلام المعسول (٧: ١٣ – ٢١)، وكم من شرور تنتج عن لسان السوء! وهناك المتكلّم المالق الذي يدخل كلامه في أعماق البطن (١٨ : ٨)، ولكنّه يفصل بين الأحبّاء ويشعل الخصومات. لهذا يدعونا سفر الأمثال إلى الصمت: من ضبط شفتيه فهو عاقل (١٠ : ١٩) ومن حبس أقواله عرف العلم (١٧ : ٢٧) وزاد: بل السفيه إذا صمت يُحسب حكيمًا، ومن ضمّ شفتيه ساكتًا يُحسب فطنًا (١٧ : ٢٨).

الكذب

يتحدّث سفر الأمثال عن الكذّاب، عن اللسان الكاذب والشفاه الكاذبة، عن الإنسان الذي يتلفّظ بالكذب ويغشّ قريبه، عن القلب المعوّج والإنسان المعوّج وعن صاحب الشفاه الملتوية والطرق الملتوية... كل هذا التجميع يدلّ على خطورة هذا الشرّ وضرورة إزالته من بين الناس. ويقدّم الكاتب حكمًا قاسيًا فيقول: من استسلم إلى الكذب صار مكروهًا من الله، رجسًا عند الله، وهو يهلك هلاكًا. الرب يريد الاستقامة ويطلب منّا أن نسير في الطريق المستقيمة (٤ : ١١) فلا نميل عنها يمنة ولا يسرة، وأن نتكلّم ونتصرّف باستقامة. فالناس المستقيمون ينعمون بحماية الله في كل أشكالها.

القضاء

منعت الشريعة (خر ٢٣ : ٣، ٨؛ لا ١٩ : ١٥؛ تث ١٦ : ١٩؛ ٢٧ : ٢٥) المحاباة والرشوة في العدالة، ولكنّها ظلّتا راتعتين كالوباء في أرض إسرائيل. شجبها الأنبياء مرارًا (أش ١ : ٢٣؛ إر ٥ : ٢٨؛ عا ٢ : ٦ – ٨؛ مي ٣ : ٩ – ١١). وهكذا فعل سفر الأمثال فقال: مبرّر الخاطئ، ومؤثّم البار كلاهما رجس عند الرب (١٧ : ١٥). ودعا إلى إحقاق

حقّ المسكين والبائس (٣١ : ٩) وإلى الابتعاد عن الرشوة التي تحرّف سبل القضاء (١٧ : ٢٣).

وأحد عناصر القضاء هو شاهد الزور. إنّه شرّ الكذّابين. فإن كان شاهد الحقّ ينقذ النفوس (١٤ : ٢٥)، فالرجل الذي يشهد كذبًا على أخيه هو مطرقة وسيف وسهم مسنون (٢٥ : ١٨). لهذا فهو رجس عند الرب (٦ : ١٩) الذي سيعاقبه لا محالة.

الكسل

حارب الحكماء هذه الرذيلة بسبب انتشارها وخطورتها. فصوّروا لنا الكسلان في فراش وهو أفضل مسكن يقيم فيه. لا يفكّر إلاّ في النوم، وإن وجب عليه أن يقوم دار على فراشه وجذب أعضاءه قبل أن ينسلخ من لذّته. إذا جلس إلى المائدة تنكّف من رفع يده إلى فه (١٩ : ٢٤). وإذا فرض عليه أن يخرج قال: في الطريق أسد (٢٢ : ٣١). لا يَفلح حقله فلا ينبت له إلاّ الشوك والعلّيق، وجدار حجارته انهدم (٢٤ : ٣١). الخراب يحيط بالكسلان من كل جانب، فحكم عليه الكاتب بهذا الكلام: نظرت وفكّرت، رأيت فأخذت العبرة: قليل من الوسن، قليل من النوم، طي اليدين قليلاً للراحة، فيأتيك العوز كساع والفاقة كرجل متسلّح (٢٤ : ٣٢ – ٣٤). هذا ما يحلّ بالكسلان. أمّا المُجدّ فينال الفائدة والغنى والسلطان وتُستجاب كل رغباته.

الغنى والفقر

فوائد الغنى: لا يشجب الحكماء الغنى. انطلقوا من الخبرة ومن الذوق السليم فقالوا: الثروة تعطينا الأصدقاء (١٤ : ٢٠) والمقام الرفيع (١٨ : ١٦) والسلطان (٢٢ : ٧) والحماية والاطمئنان (١٠ : ١٥). أمّا الفقير فهو محروم من كل هذه الخيرات (١٠ : ١٥). أخطار الغنى: أن نربحه بسرعة وبطرق ملتوية (١٥ : ٢٧)، أن نفضّله على الخيور الروحية كالبرّ والفطنة والحكمة والسمعة الحسنة. أن نضع ثقتنا فيه لأنّه خير عابر. لا تتعب لتقتني الغنى وتخلّ عن هذا التفكير. ما إن تطمح عيناك إليه فهو قد زال. صنع لنفسه جناحين وطار كالنسر إلى السماء (٢٣ : ٤ – ٥).

أمّا أفضل طريقة للاحتماء من أخطار الغنى فهو أن نستعمله استعمالاً حسنًا لا سيّما في مساعدة الفقراء. فمن أعان البائس حصل على بركة الله وابتعد عن فخاخ الغنى. وهنا

نتذكّر هذه الصلاة الجميلة: «لا تعطني الفقر ولا الغنى، بل أرزقني من الطعام ما يكفيني، لئلاّ أشبع فأجحد وأقول: من هو الرب؟ أو أفتقر فأسرق وأتعدّى على اسم إلهي» (٣٠: ٨ – ٩).

الخمر

التحفّظ والاعتدال ضروريّان أمام الخمر. لا شرّ في شرب الخمر، بل يمكن أن يكون فيه دواء لصعوبات الحياة: اعطوا الخمرة القوّية للذي يموت، والنبيذ لمن يحسّ بمرارة في نفسه. ليشرب وينسَ شقاءه ولا يعود يتذكّر بؤسه (٣١: ٦ – ٧). ولكن يجب على الملوك أن لا يشربوا الخمر لئلاّ ينسوا واجباتهم ويحرّفوا حقّ البائس (٣١: ٥). ولا ينسَ الناس أنّ السكير والشره سواء، فهما يفتقران، وأنّ السكر يعرّض للضرب والإهانة (٢٣: ٢٩ – ٣٦). إذًا، «لا تكن بين الشرّيبين» (٢٣: ٢٠).

الحياة الاقتصادية

يمتدح الكاتب العمل في الحقول وتربية المواشي. فمن زرع حقله شبع خبزًا، ومن اتّبع التفاهة شبع فقرًا (٢٨: ١٩). ولكنّه يشجب بشدّة الميزان غير العادل لأنه رجس عند الربّ (١١: ١؛ ٢٠: ١٠). وينصح الإنسان بأن لا يكفل أحدًا ولا يراهن على شيء، لأنّ الكفالة والرهان قادا إلى الفاقة. هذا هو موقف الحكماء المفعم بالفطنة وبُعد النظر.

الحياة السياسية

يكرّس سفر الأمثال أكثر من ثلاثين مثلاً للملك. لا انتقاد للنظام الملكي أو لملك من الملوك، بل عرض لامتيازات الملك. وهنا ينبّه الحكيمُ الملكَ لكي يمارس العدالة والمساواة، ويُبعد المستشارين الأشرار ويقرّب الخدّام الصالحين. وعلى الناس أن يخافوا الملك ويبتغوا رضاه ويخافوا من غضبه. فإذا كان الملك ومستشاروه صالحين عمّ الخير المدينة، وإذا تكاثر الصدّيقون، فرح الشعب، وإذا تسلّط الشرّير، انتحب الشعب (٢٩: ٢).

الحكمة شخص حيّ

هناك نصوص عديدة تقدّم لنا الحكمة على أنّها صفة إنسانية أو عطيّة من الله. ولكنّنا نجد مقاطع تبدو فيها الحكمة وكأنّها شخص حيّ (١: ٢٠ – ٣٣؛ ٣: ١٩ – ٢٠؛ ٧: ٤؛ ٨: ١ – ٩: ٦).

الحكمة تنادي، تصرخ، تطلق صوتها (١ : ٢٠؛ ٨ : ١؛ ٩ : ٣). تقف في الساحة، على مفترق الطرق ليراها الجميع ويسمعها أكبر عدد ممكن من الناس. هي تعد وتهدّد، وتحصي غناها (٨ : ١٢ – ٢١). تدعو إلى مائدتها (٩ : ١ – ٦) وتفتخر بأنّها تكوّنت منذ الأزل، وأنّها شاركت في عمل الخلق (٨ : ٢٢، ٣٠).

ولكي توصل الحكمة كلامها إلى الناس (٨ : ٤)، فهي تستعمل كلمات الله كما أوردها الأنبياء: إلى متى (١ : ٢٢؛ رج إر ٤ : ١٤، ٢١)، ارجعوا (١ : ٢٣؛ رج أش ٤٤ : ٢٢). بما أنّني دعوت فأبيتم (١ : ٢٤ أ؛ رج إر ٧ : ١٣؛ أش ٦٥ : ١٢). بما أنّي مددت يدي ولم يكن من يلتفت (١ : ٢٤ ب؛ رج أش ٦٥ : ٢)، حينئذ يدعونني (١ : ٢٨ ب؛ رج إر ١١ : ١١؛ حز ٨ : ١٨). يطلبونني فلا يجدونني (١ : ١٨ ب؛ رج عا ٨ : ١٢؛ هو ٦ : ١).

لا ننسى أنّ الديانة اليهودية ديانة توحيدية، وأن لا إله إلا الله الواحد. فذراع الله ويده وسيفه وروحه ليست شخصاً آخر قرب الله. وكذلك نقول عن حكمته التي تدلّ على أنّه يسود الكون ويدبّره، وسنقرأ أيضاً عن هذه الحكمة في أي ٢٨؛ سي ١ : ١ – ٢٠؛ ٤ : ١١ – ١٩، ٢٤؛ با ٣ : ١٢ – ٤ : ٢؛ حك ١ : ١ – ١١ : ٤. وستكون هذه النصوص من الغنى بحيث إنّ كتّاب العهد الجديد أخذوا هذه الكلمات ليعبّروا بها عن كرامة كلمة الله المتجسّد.

خاتمة

نستنتج من سفر الأمثال أخلاقيّة سليمة. فهي تؤمّن الثبات في العائلة، والسلام في البيت، والوفاق بين الأفراد، والنظام في الدولة، كما أنّها تدعو إلى العمل والفضيلة. تدعونا إلى مخافة الله واحترام شريعته، إلى الفطنة والتعقّل في تصرّفاتنا، وتكبح جماح الرغبات وتجارب الشهوات. أمّا هدفها الأساسي فهو أن تجعل الإنسان سعيدًا بممارسة الفضيلة. «كن فاضلاً تكن سعيدًا». هذا هو شعار أخلاقيّة سفر الأمثال.

فهل نكون مخطئين إن نحن بحثنا عن السعادة؟ وهل نرمي أعمالنا في البحر ولا ننظر إلى نتائجها؟ فالجزاء ليس امرًا سيئًا، ويسوع نفسه لم يشجبه ولقد قال لنا بولس الرسول: كلٌّ يُجازَى حسبَ أعماله (روم ٣ : ٦؛ رج مت ١٦ : ٢٧).

ثمّ إنّ السلوك العاقل الذي يستلهم شرائع الفطنة كما يعلنها الحكماء، يجد تطبيقًا له في الحياة حيث كل واحد يأكل ثمرة سلوكه (١ : ٣١). فمعلّم الأخلاق لا يقدر أن يُجبر الناس

على البطولة المطلقة ومدرسته ليست مدرسة البطولة. وهدف الأمثال أن تساعد الناس على العيش بأمان في الحالات العادية. أمّا في ساعة المحنة فنحتاج إلى الأنبياء والقدّيسين.

ولكنّنا نقرّ أنّ هذه الدعوة إلى المنفعة الشخصية تزعجنا بعض الشيء: إفعل هذا فيكون لك ذلك. كم نحن بحاجة إلى بواعث أسمى لكي نتصرّف في الحياة. هل يكفي الخوف من الزوج المهان لنبتعد عن الزنى؟ هل يكفي القلق على خيراتنا لنبتعد عن بعض الرذائل (٣٩ : ٣)؟ ولكنّ الضعف الحقيقي لهذه الأخلاقية هو أنّها تأسرنا في هذا العالم. فلا حياة أخرى حقيقية حيث الثواب والعقاب. فالبشر هم مثل قطيع يذهب إلى الشيول حيث يحيا الإنسان حياة يرقانية لا تعرف المكافأة ولا العقاب. إذًا من الضرورة أن ينال الأبرار والاشرار جزاءهم على هذه الأرض. وبسبب ذلك يتشوّه الواقع. ولكن سيأتي بعد هؤلاء الحكماء من يطرح المسائل في العمق. إنّما الجواب الحقيقي لن يكون في العهد القديم بل في العهد الجديد الذي لا يعطينا فقط حكمة بشريّة عرفها العبرانيّون في محيط هذا الشرق القديم، بل حكمة إلهيّة ليست فقط وصايا وأمثالاً بل شخص حيّ هو يسوع المسيح.

المراجع

ALONSO SCHOKEL, L, & MATEOS, J, *Proverbios,* Madrid, 1975.

BARUCQ, A, *Le Livre des Proverbes,* SB, Paris, 1964.

Proverbes, (Livre des), in SDB (Paris 1972 à, T. VIII, col. 1385 – 1476.

BONORA, A, *Proverbi, Sapineza. Sappere e felicita* (Leggere oggi la Bibbia 1/14) Brescia, 1990.

BOSTROM, L, *The God of Sages: The protrayal of God in the Book of Proverbs,* Stockholm 1990.

GEMSER, B, *Sprüche Salomos,* HAT 1/16, Tübingen, 1963.

GEMSER, D. A, *Proverbs* (Communicator's Commentary 15 A), Dallas, 1989.

LEVEQUE, J, *Les motivations de l'acte mooral dans le livre des Proverbes,* in Ethique religion et foi (le point théologique 43) Paris, 1985, pp. 105 – 121.

MCKKANE, W, *Proverbs,* London (2° éd), 1977.

PLOGER, O, *Sprüche Salomos* (Proverbia), Neukirchen, 1984.

RENFROE, F, *The Effect of Redaction on the structure of Prov 1, 1 – 6,* in ZAW t. 101 (1989), pp. 290 – 293.

WHYBRAY, R, N, *Poverty, Wealth and point of View in Proverbs,* in Expt t. 100 (1988 – 89), pp. 332 – 336.

Wealth and Poverty in the Book of Proverbs, Sheffield, 1900.

YEE, G. A, *I have perfumed My Bed with myrrh. The foreign Woman in proverbs 1 – 9,* in JSOT n° 43 (1989), pp. 53 – 68.

الفصل السادس

يشوع بن سيراخ

المقدّمة

سفر يشوع ابن سيراخ هو اليوم من أصعب الأسفار. والسبب هو أنّ المؤلّف دوّنه في العبرية فلم يصل إلينا في نصّه الأصلي، حتّى وإن اكتشفنا ثلثَيْ الكتاب في اللغة العبرية. ظلّت المسيحية عشرين قرنًا تقرأ هذا الكتاب عبر الترجمات اليونانية والسريانية واللاتينية وغيرها.

هذا السفر هو آخر زهرة في الحكمة العبرية قبل تفتّح المسيحية، وهو شيّق في وجوه متعدّدة. فمن زاوية الحكمة، يأخذ الكاتب على عاتقه كل إرث شعبه الديني فيتميّز عن الحكماء السابقين. عمله هو خلاصة، وكدت أقول شميلة، رغم طابعه غير المنتظم. وهذا العمل هو جسر يفهمنا بعض تعاليم الرابّانيين (المعلّمين اليهود) القدماء كما يُدخلنا في جو العناصر الحكميّة التي نجدها في العهد الجديد.

١ - الكاتب والذين تابعوا عمله

أ - ابن سيراخ

أوّلاً: عصره

كان ابن سيراخ معلّم حكمة في أورشليم في منعطف القرنين ٣ و ٢ ق م. كانت اليهودية والسامرة آنذاك جزءًا من سورية الجوفاء (البقاع) التي رغب فيها الجيران بسبب الغنى الموجود فيها وما تمنحه من ضرائب. أمّا الجيران فهم: اللاجيون في مصر والسلوقيون في

أنطاكية. ظلّ اللاجيون أسياد سورية الجوفاء حتّى نهاية القرن الثالث تقريبًا، رغم هجمات أنطيوخس الثالث التي رُدّت على أعقابها سنة ٢١٧ في رافيا قرب غزّة. ولكنّ أنطيوخس الثالث استفاد من صغر سنّ بطليموس الخامس اللاجي الجديد فاحتلّ رافيا سنة ٢٠١. سار سكوباس على رأس الجيوش اللاجية لكي يطرده من هناك، فدخل اليهودية في نهاية سنة ١٩٩ ووصل إلى منابع الأردن، إلى بانياس. ولكنّ أنطيوخس الثالث انتصر انتصارًا ساحقًا أمّن للسلوقيين السيطرة التامّة على سورية الجوفاء وبالتالي أورشليم. وأمام هذه الحالة قال ابن سيراخ: «ينتقل المُلك من أمّة إلى أمّة بالظلم والعنف والمال» (١٠: ٨).

منذ منتصف القرن الثالث ق م كانت عائلة الطوبيائيين تؤمّن جمع الضرائب لحساب البطالسة في أورشليم وفي كل المنطقة. مات يوسف ابن أخي أونيا الثاني الكاهن الأعظم سنة ٢٢٦، فترك الوظيفة لهركانس، أصغر أبنائه. وعلى منعطف القرن، يبدو أنّ هركانس الموالي للاجيين ترك مصر وأقام في شرقيّ الأردن. أمّا إخوته المقيمون في أورشليم فانتقلوا إلى الجانب السلوقي مع الكاهن الأعظم سمعان البارّ، فكانوا من الذين استقبلوا أنطيوخس الثالث في أورشليم سنة ١٩٨. اعترف السيّد الجديد اعترافًا رسميًا بشرائع اليهود. وسمح لهم بترميم الهيكل وأسواره تحت سلطة الكاهن الأعظم. هذا ما يقوله ابن سيراخ: «سمعان بن أونيا عظيم الكهنة، هو الذي رمّم البيت في حياته، ووطّد الهيكل في أيّامه. وعن يده وضعت أسس العلوّ المضاعف والحصن الشامخ لسور الهيكل. في أيّامه حُفر خزّان المياه، حوض كالبحر امتدادًا. اهتمّ بوقاية شعبه من الهلاك، فحصّن المدينة لئلاّ تُحاصر» (٥٠: ١ - ٤).

سنة ١٩٠، قُهر أنطيوخس الثالث على يد الرومان في مغنيزيا (تركيا). خسر قسمًا كبيرًا من الأراضي التي كان قد احتلّها، ولكنّه احتفظ بسورية الجوفاء وأُجبر على دفع جزية باهظة للذين انتصروا عليه. كيف العمل لدفع هذا الدين؟ تطلّع خلَفه سلوقس الرابع (١٨٧ - ١٧٥) إلى كنز الهيكل في أورشليم حيث وضع هركانس كل ثروته في حراسة أونيا الثالث الكاهن الأعظم. يروي ٢ ملك ٣: ١ي كيف فشل هليودورس الذي أرسله السلوقيون في مهمّته. وقد يعود سي ٣٦ (= ٣٣): ١ - ٢٢ إلى ذاك العصر. هذه الصلاة ذات الطابع المسيحاني والإسكاتولوجي، تذكّرنا بالمزمور العبري في سي ٥١: ١٢ وبالبركات الثمانية عشرة التي يتلوها اليهود في مجامعهم. هي تتميّز بعنفها وقساوتها عن سائر

الكتاب بما فيها من صفاء وهدوء: إرحمنا، أيّها الرب إله الجميع، وانظر وألق رعبك على جميع الأمم. إرفع يدك على الأمم الغريبة ولترَ عزتك... أيقظ غضبك وَصُبَّ سخطك، ودمّر المقاوم واقضِ على العدوّ... ليؤكل الناجي بغضب النار وليلقَ مضايقو شعبك الهلاك. هشّم رؤوس قادة الأعداء الذين يقولون: «ليس غيرنا».

بعد هذه الحادثة، أجبر أونيا الثالث على الذهاب إلى أنطاكية ليغسل التهمة التي ألصقت به وهي أنّه تعاون مع الحزب اللاجي. ولكن في ذلك الوقت، قتل هليودورس سلوقس الرابع، وانتحر هركانس في شرقيّ الأردن. ولمّا صار أنطيوخس الرابع (١٧٥ – ١٦٤) ملكًا، أقام ياسون الذي قدّم له فضّة أكثر من أخيه أونيا الثالث، كاهنًا أعظم. ولكنّ الوظيفة انتقلت سنة ١٧٢ إلى منلاوس شقيق مدير الهيكل الذي كان السبب في عزل أونيا الثالث. هكذا انتهت عائلة صادوق الكهنوتية. كل هذا يعني أن نص سي ٥٠: ٢٣ – ٢٤ دوّن قبل سنة ١٧٢.

وبعد بضع سنوات ستنفجر ثورة المكّابيين على مشاريع أنطيوخس الرابع التلفيقية بين سنة ١٦٧ وسنة ١٦٤. ولكن لا شيء يشير إلى هذه الحقبة المتأزمّة في سفر ابن سيراخ. وهكذا يبدو أنّ ابن سيراخ كان قد مات قبل الحقبة المكّابية.

ثانيًا: من هو ابن سيراخ

إذا عدنا إلى مقدّمة الكتاب في اليونانية (آ ٧ – ١٢) ندرك أنّ ابن سيراخ دوّن مؤلّفه في عمر متأخّر. وهذا ما يقودنا إلى القول إنّه وُلد في منتصف القرن ٣ ق م. أمّا الكتاب فلا يقول لنا الشيء الكثير عن مؤلّفه. وإنّ نص ٥١: ١٣ – ٣٠ يفترض أنّ ابن سيراخ توجّه وهو شاب نحو الحكمة، وحين بلغ أشدّه، فتح مدرسة في أورشليم. كان تلاميذه من أبناء العائلات الغنيّة في المدينة، وكان على المعلّم أن يعدّهم للحياة، أن يعدّهم لمسؤولياتهم المُستقبلية في المجتمع. تعلّق هذا الحكيم بتقاليد شعبه كما نقلتها إليه الأسفار البيبليّة. كان رجل صلاة، فعرف أنّ الله وحده ينير الحكيم ويوجّه أقواله وأعماله. ثمّ إنّ شهرته جعلته مستشار العظماء، فقام ببعض المهمّات في الخارج، مع ما في هذه المهمّات من مخاطر (٣٩: ١ – ١١؛ ٣٤: ٩ – ١٣: الرجل الذي سافر كثيرًا يعلم الشيء الكثير). ويبيّن ٥١: ١ – ١٢ أنّه واجه الافتراء والنميمة: أحمدك أيّها الرب الملك، أنقذت جسدي من

الهلاك، من فخّ اللسان النّمام، ومن الشفاه المختلقة للكذب. كان يشوع ابن سيراخ متزوّجًا فرزق أقلّه ولد، لأنّ المترجم اليوناني يسمّي نفسه حفيده (المقدّمة ٧).

كان حلم ابن سيراخ أن يحلّ محلّ الكتّاب البيبليين السابقين ولا سيّما الأنبياء. أمل أن يتجاوز مؤلّفه الزمان والمكان فلا ينحصر في عصر من العصور وفي أرض فلسطين وحدها. وقد تمنّى أن يدخل مؤلّفه في «كتابات» التوراة العبرية التي لم تكن لائحتها قد حدّدت بعد (المقدّمة ١ - ١٤). فهو يقول عن نفسه: «أمّا أنت فكنت آخر من حمل المشعل، كمن يلتقط وراء القطّافين. ببركة الرب لحقت بهم وملأت معصرتي ككل القاطفين. لم أتعب من أجلي أنا وحدي بل من أجل جميع الذين يلتمسون التعليم» (٣٣: ١٦ - ١٨). وقال أيضاً: «وأنا كساقية من النهر ومثل قناة دخلت إلى الجنّة. قلت: أسقي بستاني وأروي زهراتي. فاذا بساقيتي صارت نهرًا، وبنهري قد صار بحرًا. سأضيء بالتعلم مثل الفجر وأجعله يسطع إلى بعيد. أفيض التعليم مثل نبوءة وأورثه الأجيال الآتية. انظروا، لم أتعب لأجلي فقط بل من أجل جميع الذين يلتمسون الحكمة» (٢٣: ١٦ - ١٨).

ثالثًا: ميول ابن سيراخ

الحكماء هم رجال تقليد وحضارة. تقوم وظيفتهم بأن ينقلوا هذا الإرث إلى الجيل الجديد. من هذا القبيل نستطيع أن نتحدّث عن ابن سيراخ على أنّه رجل محافظ، شرط أن لا نجعل منه إنسانًا ذا أفكار ضيّقة ومنغلقًا على كلّ فكر غريب عن أفكار سابقيه.

لا شكّ في أنّ ابن سيراخ يعود إلى الكتابات البيبليّة السابقة وخاصّة في مديح الآباء (ف ٤٤ - ٤٩)، ولكنّه لا يعود بطريقة حرفية لا ابتكار فيها. ما يطلبه هو أن يسجّل تعليمُه في تيّار الإرث الكتابي. وهذا ما نكتشفه حين نتحدّث عن تعليمه.

ظنّ بعض العلماء أنّه من أوائل شيعة الصادوقيين. ولكنّ هذا يعني تضخيم إشارات صغيرة غير مقنعة. قالوا: إنّه لا يتحدّث عن العواقب الأخيرة ولا عن المسيحانية. تهمّه الليتورجيّا ولكنّه لا يُعنى بالكثير من المارسات اليهودية مثل الختان (ما عدا ٤٤: ٢٠) ورفض الزواجات المختلطة والأطعمة الممنوعة والحفاظ على السبت. ابن سيراخ هو حكيم قبل أيّ شيء آخر.

فرَضت عليه وظيفته أن يطلّع على التيّارات الثقافية في عصره. وهو يرتبط بعض الشيء بالحكمة المصرية. فنحن نقرّب ٣٨: ٢٤ - ٣٣ من هجاء الوظائف في أقوال

دواؤف. وهناك تقارب مع حكمة حقبة البطالسة فلا يبدو ابن سيراخ بعيدًا عن الحكمة الشعبية.

وما هو موقفه من التيّارات الهلّينية التي بدأت تتسرّب إلى أورشليم بواسطة السياسة والمال؟ ونتساءل أوّلاً: ماذا كان يعرف من الأدب اليوناني؟ يبدو من الأكيد أنّه عرف مؤلّفات الشاعر تيوغنيس (القرن ٦ ق م). ولكن هل نستطيع أن نتحدّث عن تأثير الرواقية، بما فيها من روح شمولية وبحث عن الحرية، على ابن سيراخ؟ الأمر مشكوك فيه. الواضح هو أنّه لا يحمل بعنف على العالم الهلّيني. بل يأخذ ببعض العادات مثل الولائم الأكاديمية. هنا نقابل بين ٣٢:١ – ١٣ (إذا جعلوك رئيسًا فلا تتكبّر، بل كن بينهم كواحد منهم. اهتمّ بهم ثمّ اجلس) و «وليمة» أفلاطون. ولكنّ نقاط الاتّصال هي ثقافيّة محض وهي لا تصل إلى المجال الديني إلاّ حيث يلتقي الفكر اليوناني بالتعليم البيبلي. فابن سيراخ وعى الخطر اليوناني وسحر التيّار الهلّيني على الشبيبة. فحاول أن يبرز تقاليد شعبه الأساسية لأبناء عصره. فللشعب العبراني تراثه كما للشعب اليوناني. ولن يشتدّ الصراع بين العالم اليهودي والعالم الهلّيني إلاّ في أيّام أنطيوخس الرابع.

ب – حفيد ابن سيراخ

نقرأ مقدّمة للترجمة اليونانية لمؤلّف ابن سيراخ. فحفيده يشرح متى ولماذا قام بترجمة كتاب جدّه إلى اليونانية. وصل إلى مصر سنة ١٣٢ ق م، في السنة ٣٨ لحكم بطليموس أورجاتيس الثاني، كما يبدو. وتابع عمله حتّى موت ذاك الملك سنة ١١٦. أمّا هدفه فهو أن يعرّف الشتات اليهودي إلى عمل جده. صارت اليونانية اللغة الدارجة، فقدّم الحفيد كتاب جده للذين يرغبون أن يتعلّموا، أن يُصلحوا أخلاقهم وأن يعيشوا بحسب الشريعة.

محاولة نبيلة ولكنّها لا تخلو من الصعوبات التي وعاها المترجم: لا مقابل بين أشياء نعبّر عنها في العبرية وننقلها إلى لغة أخرى (مقدّمة ٢١ – ٢٢). ثمّ إنّ النسخة العبرية التي وجدها في مصر لم تكن كاملة. نقصتها بعض الأسطر (مثلاً: ٤:٢٣ ب؛ ٤٢:١٥ د) وزيدت عليها أسطر (مثلاً ٤:٤ ب – ٥؛ ١٠:١٥). ثمّ إنّ معرفة الحفيد باليونانية لم تكن كاملة. في ٢٤:٢٧ تشير العبرية إلى النهر، إلى النيل. أمّا المترجم فتحدّث عن النور، واللفظتان قريبتان. مقابل هذا، فهو يقدر أن يكتشف إيرادات ضمنيّة للتوراة في كتاب

جدّه، ولهذا يعود إلى السبعينية. سي ٢٤ : ٢٣ ب ج تورد تث ٣٣ : ٤ : لم يكن الحفيد عبدًا لنصّ الجدّ، فحوّل بعض الأفكار مستندًا إلى أوضاع جديدة أو أفكار معاصره. هذا ما نكتشفه في ٥٠ : ٢٤. هو لا يذكر سمعان الكاهن الأعظم ونسله، لأنّ الكهنة الصادوقيين عزلوا بعد سنة ١٧٢. وقد تختلف نظرته الإسكاتولوجية عن نظرة جدّه (٧ : ١٧ ب).

قام الحفيد بعمل هامّ، ولولاه لما وصلت إلينا حكمة جدّه.

ج – كتّاب آخرون

هناك كتّاب جعلوا بعض الزيادات على نصّ الحفيد. بعض هذه الزيادات تنقل الأصل العبري (٣ : ١٩ ب، ٢٥؛ ١١ : ١٥ – ١٦؛ ١٦ : ١٥ – ١٦)، وهي تعود بالتالي إلى كتّاب يهود عاشوا في الأرض المقدّسة خلال القرن الأوّل ق م.

قال بعض العلماء: كانوا من الفرّيسيين الذين يشدّدون على الأفكار الإسكوتولوجية. وقال آخرون: كانوا من الأسيانيين، وهذا ما يثبته ما اكتشف من نصوص قمران.

وهناك زيادات تعود إلى محيط يهودي يتكلّم اللغة اليونانية: مدرسة أرسطوبولس في الإسكندرية. رج ١٧ : ٥ وبعض الزيادات التي تربط موضوع الحكمة بموضوع النور. وهناك زيادات في الترجمة اللاتينية تعود إلى أصل مسيحي: جاءت متأخّرة فلم يكن لها أصل يونانيّ. مثلاً تعود ٢٤ : ١٩ (٢٥) إلى يو ١٤ : ٦، و ٢ : ٩ (١٠) إلى ١ كور ١٣ : ١٣ التي تربط المحبّة بالإيمان والرجاء. نُقلت النسخة السريانية عن العبريّة، ولكنّها ستتأثّر بالفكر المسيحي.

٢ – ابن سيراخ وكيف وصل إلينا

أ – نشرتان لسفر ابن سيراخ

نعرف اليوم سفر ابن سيراخ بواسطة أجزاء في العبرية، بواسطة الترجمات القديمة (وخاصّة اليونانية واللاتينية والسريانية)، بواسطة إيرادات عبريّة في أدب الرابّانيين، وعند آباء الكنيسة اليونانية واللاتينية.

لم نعرف النصّ العبري لابن سيراخ حتّى سنة ١٨٩٦ إلاّ في ما ندر من الإيرادات في كتابات الرابّانيين. وبين سنة ١٨٩٦ وسنة ١٩٠٠ اكتشف ثلثا الكتاب في كنز (مخبأ، غنيزا) القاهرة وهو مجمع القارئين في القاهرة القديمة.

هناك ستة مخطوطات تعود إلى القرن ١١ وقد أعطتنا أجزاء هامّة. المخطوط أ: ٣:٦ – ١٦:٢٦. المخطوط ب: ١٠:١٩ – ١١:١٠؛ ١٥:١ – ١٦:٧؛ ٣٠:١١ – ٣٣:٣؛ ٣٥:١١ – ٣٨:٢٧؛ ٣٩:١٥ – ٥١:٣٠.

إذا قابلنا الأجزاء التي تحتوي المقطع عينه من الكتاب، نجد أنّنا أمام اختلافات هامّة لا تفسّر إلاّ بوجود نشرتين متواليتين للكتاب. واكتشف في قمران سنة ١٩٥٦ بعض الأجزاء (٦:٢٠ – ٣١؛ ٥١:٢٠، ٣٠ ب)، كما اكتشفت أجزاء غيرها في قلعة مصعدة، قرب البحر الميت (٣٩:٢٧ – ٤٤:١٧). كل هذا يثبت صدق النصوص التي وجدت في القاهرة وصحّة الترجمة اليونانية التي قام بها حفيد ابن سيراخ.

وينقل إلينا التقليد اليوناني نمطين من الترجمة. النمط الأوّل نجده في المخطوطات الكبرى التي دوّنت في الخط الإسفيني (وخاصّة الفاتيكاني والسينائي): يعطينا نصًّا لا زيادات فيه، نصّ حفيد ابن سيراخ. أمّا النمط الثاني فنجده في بعض مخطوطات دوّنت في الحروف الجرّارة، فامتلأت بزيادات وجد بعضها في الأجزاء العبرية (٣:١٩ ب، ٢٥؛ ١١:١٥ – ١٦؛ ١٦:١٥ – ١٦). بعد هذا، نستطيع أن نؤكّد أنّه كان نصّان في اللغة العبرية فقابلتها ترجمتان. أمّا الترجمة اللاتينية التي نجدها في الشعبية فتعود إلى القرن ٢ ب م وهي نقل عن النصّ اليوناني مع بعض الزيادات. وقصّة الترجمة السريانية قصّة متشعّبة وهي تحمل إلينا بعض الزيادات.

ب – النصّ الأصلي

أوّلاً: ترتيب الفصول

إنّ اكتشاف النصوص العبرية لابن سيراخ أكّد بصورة نهائية صحّة ترتيب الفصول كما في اللاتينية والسريانية. غير أنّ كلّ المخطوطات اليونانية تقلب ٣٠:٢٥ – ٣٣:١٦ أ و٣٣:١٦ ب – ٣٦:١٣ أ. أمّا النظام الحقيقي الذي تتبعه معظم الترجمات الحديثة فهو التالي:

٣٠:٢٤ = ٣٠:٢٤ أ ب ج يوناني.

٣٠:٢٥ = ٣٣:١٣ ب ج يوناني.

٣١ = ٣٤ يوناني.

٣٢ = ٣٥ يوناني.

٣٣:١ - ١٦ أ = ٣٣:١ - ١٦ أ يوناني.

٣٣:١٦ ب - ٣٣ = ٣٦:٢٥ - ٤٠ يوناني.

٣٤ = ٣١ يوناني.

٣٥ = ٣٢ يوناني.

٣٦:٣١ أ = ٣٣:١ - ١٣ أ يوناني.

٣٦:١٣ ب - ٣١ = ٣٦:١٦ ب - ٣١ يوناني.

ثانيًا: الأساليب الشعريّة في ابن سيراخ

بعد أن اكتشفنا أجزاء عبريّة من مؤلّف ابن سيراخ، نستطيع أن ندرس فنّ الكاتب الشعري. يكتب ابن سيراخ أشعارًا من شطرين. فحين يكون هناك ثلاثة أشعار، يتساءل الشرّاح: أما من زيادة؟ ولكنّ المسألة ليست بهذه السهولة.

ويلجأ ابن سيراخ إلى أهمّ الأساليب الشعرية التي استعملها كتّاب التوراة العبرية: الجناس، السجع، التقنية، قلب العبارة، التضمين. وهناك من ظنّ أنّ في النص أدوارًا ومقاطع شعرية.

ثالثًا: الفنون الأدبيّة

يستعمل ابن سيراخ الفنون الآدبية المُستعملة في الحكمة البيبلية. إلاّ أنّ تعليمه يعطي نصيحة ولا يكتفي بمراقبة الواقع وحده. في ف ٤ - ٥ و ٧ - ٩ تأتي النصيحة في صيغة النفي: لا تحرم الفقير ما يعيش به، ولا تحزن النفس الجائعة... لا تصرف نظرك عن المعوز... ويلجأ ابن سيراخ ككل الحكماء إلى التشابيه: «الماء يطفئ النار المُلتهبة والصدقة

تكفّر الخطايا» (٣ : ٣٠). «كالحجل الأسير في القفص هكذا قلب المتكبّر» (١١ : ٣٠). «حمير الوحش في البرّيّة هي فريسة الأسود. كذلك الفقراء هم مراعي الأغنياء» (١٣ : ١٩؛ رج ٢٢ : ١٤ – ١٥، ١٦، ١٩، ٢٠، ٢٤...). ويحبّ ابن سيراخ أن يبدأ تشبيهه بهذه العبارة: «خير». مثلاً في ١٠ : ٢٧: «من يعمل وهو في بحبوحة خير من الذي يتبختر وفيه حاجة إلى الخبز». وفي ١٩ : ٢٤: «الناقص العقل وهو تقي خير من وافر الفطنة وهو يتعدّى الشريعة» (رج ٢٠ : ٢، ١٨، ٢٥، ٣١...). ونجد أيضاً التطويبات: «طوبى للرجل الذي لم يزلّ بفمه» (١٤ : ١). «طوبى لمن لا تحكم عليه نفسه» (١٤ : ٢). «طوبى للرجل الذي يتأمّل في الحكمة» (١٤ : ٢٠؛ رج ٢٥ : ٧ – ٩؛ ٢٦ : ١...). كما نجد الأسئلة يطرحها الكاتب على القارئ أو السامع: «هل عندك قطعان: فاسهر عليها. هل لك أولاد؟ فأدبّهم. هل لك بنات؟ فاعتن بأجسادهنّ. هل لك امرأة على وفق قلبك؟ فلا تطلّقها (٧ : ٢٢ – ٢٦؛ رج ١٠ : ٩، ١٩؛ ١٣ : ٢، ١٧، ١٨؛ ١٤ : ٣، ٥؛ ١٨ : ٨ – ٩، ١٦...). وهناك أمثلة عددية: «من الناس صنفان يُكثران من الخطايا، وصنف ثالث يجلب الغضب» (٢٣ : ١٦). «ثلاثة تشتهيها نفسي وهي جميلة أمام الرب والناس: اتّفاق الأخوة والصداقة مع الجيران، وامرأة ورجل متّفقان. ثلاثة تبغضهم نفسي: الفقير المتكبّر، والغني الكذّاب، والشيخ الزاني الفاقد الفهم» (٢٥ : ١ – ٢؛ رج ٢٥: ٧ – ١١؛ ٢٦ : ٥–٦، ٢٨؛ ٥٠ : ٢٥ – ٢٦).

ويحبّ ابن سيراخ أن يجعل قارئه يتكلّم: حين يقول: «قد بلغت الراحة وسآكل الآن مع جيراني وهو لا يعلم كم يمضي من الزمان» (١١ : ١٩). يتكلّم الغني فينصت الجميع ويرفعون قوله إلى الغيوم. يتكلّم الفقير فيقولون: «من هذا»؟ وإن ذلّ يصرعونه (١٣ : ٢٣؛ رج ٢٠ : ١٦ – ١٧...). ويجعل ابن سيراخ الحكمة تتكلّم (٢٤ : ٣ – ٢٢). وينصحنا بأن لا نقول هذا القول أو ذاك. لا تقل: «إنّها تكفيني»... لا تقل: «من الذي يتسلّط عليّ» (١٥ : ١ – ٣، ٤، ٦؛ ٧ : ٩؛ ١١ : ٢٣ – ٢٤...)؟

ونجد بداية مثل في شكل قصّة في ١١ : ٣: «النحلة صغيرة في الطيور، ولكنّ ما تجنيه رأس كل حلاوة». وفي ٥١ : ١٣ – ٣٠ نجد قصيدة أبجدية (يبدأ الشعر الأوّل بحرف الألف والشعر الثاني بحرف الباء...). وفي ٣٨ : ٢٤ – ٣٩ : ١ هجاء الصنعات: الكاتب، الفلاّح، الحفّار، الحدّاد، الخزّاف... وفي ٤٣ : ١ – ٢٢ يتحدّث عن الشمس والقمر والنجوم كما فعل أي ٣٨ – ٤١.

ما يميّز مجموعات ابن سيراخ الصغيرة هو اهتمامه بعرض الحجج والبراهين. وهنا نجده قريبًا من أم ١ – ٩ وأيّوب والجامعة. إنّ حكمته تُعمل الفكر وتبدو مبنيّة بناء محكمًا، وهذا ما لا نجده في أم ١٠ – ٣٠.

ويتضمّن الكتاب نصوصاً غير حكمية. مثلاً، نجد في ٢٢:٢٧ – ٢٣:٦ صلاة الحكيم على نيّته الخاصّة. وفي ٣٦:١ – ٢٢ صلاة من أجل الشعب. وفي ٥١:١ – ١٢ فعل شكر خاص. وينشد ابن سيراخ مديحًا في ٣٩:١٢ – ٣٥ و ٤٢:١٥ – ٤٣:٣٣. ومديح الأجداد (ف ٤٤ – ٤٩) فريد من نوعه وهو يتأثّر بفن أدبي عرفه أهل اليونان ويحافظ على ذلك الذي أغرم بالحكمة فما تخلّى عنها.

رابعًا: تنظيم الكتاب ومراحله التدوينية

كيف جُمع الكتاب وكيف تنظّم؟ هذا يبقى لغزًا علينا. من الواضح أنّ المضمون هو ثمرة زمن طويل من النضج: لقد سطّر ابن سيراخ تعليمه وتفكيره على مدى عشرات السنين.

هناك إشارات دفعت البعض لأن يروا في الكتاب مزيجًا من نسخات متعاقبة. ففي ٢٤:٣٢ – ٣٣ تدلّ كلمة «أيضاً» على أنّ الفصول اللاحقة تشكّل ملحقًا لـ ف ١ – ٢٣، وبالتالي نسخة ثانية يكون ف ٢٤ مقدّمتها. وقال آخرون: زاد ابن سيراخ في هذه النسخة الثانية ف ٢٤ – ٥٠. ورأت فئة ثالثة أنّ النسخة الثانية تنتهي في ٤٢:١٤، لأن النشيد للخالق (٤٢:١٥ – ٤٣:٣٣) ومديح الآباء (ف ٤٤ – ٥٠) هما مقالان متميّزان، وف ٥١ هو ملحق وضعته يد غريبة. واعتبرت فئة رابعة، أن ف ١ – ٢٣ شكّلت النسخة الأولى التي كانت خاتمتها ٥١:١ – ٣٠. افتتحت النسخة الأولى بنص عظيم عن الحكمة، ثمّ زاد ابن سيراخ ثلاثة ملحقات متعاقبة (٢٤:١ – ٣٢:١٣؛ ٣٢:١٤ – ٣٨:٢٣؛ ٣٨:٢٤ – ٥٠:٢٤ أو ٢٠). ما هو أكيد هو أنّ ٥٠:٢٧ – ٢٩ تشكّل خاتمة الكتاب وان ف ٥١ هو ملحق.

وهناك إشارات أخرى تدفعنا إلى اكتشاف إيقاع في تعليم ابن سيراخ. والأمر واضح في القسم الأوّل من الكتاب: ١:١ – ١٠ (أو ٢٠)؛ ٤:١١ – ١٩؛ ٦:١٨ – ٣٧؛ ١٤:٢٠ – ١٥:١٠؛ ٢٤:١ – ٣٤ هي مقاطع مخصّصة للحكمة. وفي نهاية المجموعة،

يبدو ٤٢: ١٥ – ٤٣: ٣٣ (نشيد الخالق) وف ٤٤ – ٥٠ (مديح الآباء) مجموعتين متناسقتين ومتماسكتين. يبقى أن نجد ترتيبًا في ٢٥: ١ – ٤٢: ١٤.

بالإضافة إلى ذلك يربط ابن سيراخ بعض المقاطع التي تبدو مشتّتة ويجمعها بعضها مع بعض لتبدو وكأنّها تقدّم البراهين والحجج. هذا هو وضع ٤: ٢٠ – ٦: ١٧ حول التباسات الوجود؛ ١٥: ١١ – ١٨: ١٤ حول مفارقات الوجود الذي يحسّ فيه الإنسان بمسؤوليته؛ ٢٢: ٢٧ – ٢٣: ٢٧ هي صلاة عن الطهارة؛ ٢٥: ١ – ٢٦: ١٨: عن الأزواج؛ ٢٦: ٢٣ – ٣٧: ١٥ حول التمييز والاختيار.

هذه بعض المعطيات التي نستطيع أن نستند إليها.

ج – وصول النصّ إلينا

أوّلاً: في العالم اليهودي

ظلّ العالم اليهوديّ الفلسطيني يقرأ نصّ ابن سيراخ العبري حتّى دمار أورشليم على يد الرومان سنة ٧٠ ب م. والبرهان على ذلك هو الأجزاء التي وُجدت في قمران ومصعدة، والتي كُتبت خلال القرن الأوّل ق م. ومن الممكن أن يكون هذا السفر قد أثّر بعض الشيء في جماعة قمران. وانتقلت الترجمة اليونانية لنصّ ابن سيراخ في الشتات اليهودي في الإسكندرية، مع الزيادات التي نعرف، مع أنّنا لا نملك أيّة شهادة من ذاك العصر.

وبعد سنة ٧٠ بقليل تبدّل الوضع. مَنع رابي عقيبة بين سنة ٩٥ وسنة ١٣٥ قراءة ابن سيراخ. وقد يكون السبب سببين: السبب الأوّل هو أنّه لم يدخل في قانون التوراة العبري الذي تثبّت في يمنية (يبنة) في نهاية القرن الأوّل المسيحي. والسبب الثاني هو أنّ المسيحيين كانوا يقرأونه. وكانت سلطة رابي عقيبة قويّة فمنعت الرابّانيين من إيراد نصوص ابن سيراخ. ولكنّ «الحرم» خسر من قوّته شيئًا فشيئًا، فعاد الرابّانيون منذ القرن ٤ يوردون نصوص ابن سيراخ (رابي بن ماري، رابي يوسف). وأعلن القدّيس إيرونيموس (مترجم الشعبية اللاتينية) أنّه رأى نسخة لابن سيراخ في العبرية. وبعد القرن ٥ اختفى ابن سيراخ من جديد، لأنّ التلمود دخل في المدارس اليهودية.

وفي نهاية القرن ١٠ والقرن ١١ عاد الكتاب إلى الظهور في مجمع القارئين في القاهرة القديمة. كيف نفسّر هذا الواقع؟ في نهاية القرن ٨، وُجدت مخطوطات عبرية (ببيلية وغير

بيبلية) في مغارة قرب أريحا (وقال بعضهم: إحدى مغاور قمران) استعملتها شيعة القارئين في أورشليم منذ القرن ٩. ويبدو أنّ أجزاء مخبأ القاهرة هي نسخ لهذه النصوص. وآخر كاتب يهودي ذكر ابن سيراخ في العبرية كان سعادية بن يوسف غاوون، في القرن العاشر.

ثانيًا: في العالم المسيحي

لم ترد نصوص من ابن سيراخ في العهد الجديد، ولا شيء يؤكّد لنا أنّ العهد الجديد عرفه. ولكنّ هناك نصاً مسيحيًا عن «الطريقين» (ديداكيه ٤/٥، رسالة برنابا ١٩/٩ أ)، قد يعود إلى ما قبل سنة ١٠٠ ب م ويرتبط بنصّ يهودي قمراني. نقرأ فيه من ابن سيراخ ٤: ٣١ (حسب النسخة الثانية، قريب من نصّ المخطوط أ من مخطوطات القاهرة ومن الترجمة اليونانية. أمّا ما في المخطوط ج من القاهرة والترجمة اليونانية فهو يختلف عن هذا النصّ).

وحوالي سنة ٢٠٠، حين تُرجمت النسخة الثانية مع الزيادات اللاتينية على يد مسيحي من أفريقيا الشمالية، أورد كل من ترتليانس وأكلمنضوس الإسكندراني وقبريانس القرطاجي نصوص ابن سيراخ حسب الترجمات. وخلال القرن الثالث، طبّق تلاميذ أوريجانس على ابن سيراخ أساليب معلّمهم النقدية. وهكذا برزت الفروقات بين النصّ القصير وترجمة حفيد ابن سيراخ والنصّ الطويل. وإنّ المخطوطات الكبيرة التي دوّنت بالحرف الإسفيني ووضعت في البيبليا المسيحية نقلت إلينا النصّ القصير. أورد يوحنّا فم الذهب (القرن ٤) النصّ الطويل. أمّا إيرونيموس فالنصّ القصير المستند إلى اليونانية. أمّا الآباء اللاتين (بمن فيهم أوغسطينس الذي أورد النصّ القصير في ١٥: ١١ — ١٧ وأعاد النظر في النصّ اليوناني القصير) فيوردون النصّ اللاتيني كما ورد في اللاتينية القديمة وفي الشعبية. وفي القرن ٨ ظهرت المتوازيات المقدّسة في فلسطين بتأثير من يوحنّا الدمشقي فأوردت النصّ اليوناني الطويل.

وما زال أمامنا حتّى اليوم النصّ الطويل والنصّ القصير. فالشعبية اللاتينية والشعبية الجديدة أخذت بالنص الطويل. في القرن ١٦ أوردت بوليغلوتة (متعددة اللغات) القلعة (ألكالا في إسبانيا) النصّ الطويل كما نقرأه في المخطوط اليوناني رقم ٢٤٨. ولكنّ الطبعة السكستية (نسبة إلى البابا سكستوس كوينتوس ١٥٨٥ — ١٥٩٠) التي طالب بها المجمع

التريدنتيني فتبعت النصّ القصير كما نجده في الكودكس الفاتيكاني. وتبعت النسخات الحديثة النصّ القصير وضمّت إليه الزيادات (١٣٥ شطرًا) في الحواشي.

٣ - التعليم

بما أنّ ابن سيراخ عرف في القديم نسختين، فنحن نميّز تعليم المجموعة الأصليّة كما نجدها في النصّ القصير، من الزيادات التي عرفها النصّ الطويل.

أ - تعليم النصّ الأصليّ

أوّلاً: الحكمة والحكيم

هذا هو الموضوع الرئيسي في الكتاب الذي يفتتحه كاتبه بالحديث عن الحكمة (١:١ - ١٠). وتبرز الحكمة في الفصول الأولى (٤:١١ - ١٩؛ ٦:١٨ - ٣٧؛ ١٤:٢٠ - ١٥:١٠) ولا سيّما في ف ٢٤. وتعود الحكمة إلى الظهور فيما بعد (٣٣:١٦ - ٢٠؛ ٣٩:١ - ١١) قبل أن تختتم الكتاب (٥١:١٣ - ٣٠). على الحكمة والحكيم أن يلتقيا، لأنّ الحكمة من أجل الحكيم.

تأتي الحكمة من الله، ولا يصل إليها الإنسان إن لم يتقبّلها من ذلك الذي هو وحده الحكيم. والله يمنح الحكمة بسخاء كما يمنح الروح (رج يوء ٢:١) للذين يعيشون في صداقته: كل حكمة هي من الرب وهي تبقى معه إلى الآبد... الرب هو الذي خلق الحكمة وأفاضها على جميع أعماله ومنحها لمحبّيه (١:١ - ١٠).

ولكنّ الحكمة التي تتّخذ صورة حيّة، لا تكشف عن نفسها إلاّ بعد وقت اختبار تروز فيه استعداد التلميذ للانصياع لها (٤:١١ - ١٩: الذين يحبّونها يحبّهم الرب. رج تث ٨:٢ - ٦). فعلى التلميذ أن يُظهر ثباتًا وخضوعًا ومثابرة. هذا هو الشرط للتنعّم بالحكمة والتعرّف إلى مجدها. ولن يحصل التلميذ على الحكمة إن لم يتأمّل تأمّلاً متواصلاً في شرائع الرب (٦:١٨ - ٣٧). على التلميذ أن يكون حبيب الحكمة ويبحث بكلّ الوسائل كيف يقترب منها ويعيش معها. «الذي يمسك بالشريعة ينال الحكمة» (١٥:١). إنّها لا تمنع نفسها، بل تتّخذ المبادرة فتغذّي وتُفرح من يتعلّق بها (١٤:٢٠ - ١٥:١٠).

الحكمة هي حضور الله الشامل الذي يقدّم نفسه بصورة لأبناء شعبه. فهو يجعل نفسه لهم وحيًا ينمو تدريجيًا كما تنمو شجرة الحياة في جنّة عدن. الحكمة تحكي عن نفسها للمؤمنين. فالتوراة (بالمعنى الحصري) أو الشريعة هي وحي الرب لشعبه وأفضل تعبير ملموس عن الحكمة، عن كيانها وأعمالها وتعاليمها. فعلى الحكيم أن ينقل الحكمة ويتوارى. ينقلها ولا يضع لها حدًّا في الزمان وفي المكان (٢٤:١ – ٣٤).

إن ينبوع عمل الحكيم هو في الوقت عينه معاشرة طويلة لإرث شعبه الروحي، وتفكير في الخبرة المتعدّدة الوجوه التي وصل إليها بواسطة اتّصالاته وأسفاره، وموقف جذري بالنسبة إلى الصلاة اليومية. يتوسّل إلى الرب لكي ينقّيه، فينال، إن شاء الله، الحكمة. حينئذ يقدّر قدره خلال حياته على الأرض ولا يُنسى ذكرُه بعد موته (٣٩:١ – ١١).

ولن ننتظر أيّام الشيخوخة لنصل إلى هذا المثال الحياتي الرفيع. فالشاب يستطيع مثل سليمان (١ مل ٣:٤ – ١٥) أن يحسّ بجاذبية الحكمة في الصلاة، أن يشعر في ذاته بصداقة واثقة معها وهي المربّية، وبحبّ أقوى من حبّ الشاب لفتاة تعلّق بها. وهكذا، فالعلاقة بين الحكيم والحكمة هي علاقة حبّ لا علاقة مال (٥١:١٣ – ٣٠؛ رج أش ٥٥:١ – ٣).

ثانيًا: مخافة الرب

يكرّس ابن سيراخ خمسة مقاطع يتحدّث فيها عن مخافة الرب. يرد المقطعان الأوّلان بعد فاتحة كتابه المتكلّمة عن الحكمة (١:١١ – ٢٠؛ ٢:١ – ١٨). أمّا المقاطع الثلاثة الأخرى فهي مشتّتة في كل الكتاب. يحدّد المقطع الأوّل (١٠:١٩ – ٢٤) الشخص الذي يحقّ له الإكرام. ويشدّد المقطعان الأخيران على أنّ مخافة الرب تفوق كلّ خير (٢٥:٧ – ١١؛ ٤٠:١٨ – ٢٧).

هناك علاقة حميمة بين الحكمة ومخافة الله. فكلتاهما تحملان السعادة والبركة. وإذا تعمّقنا في الأمور، وجدنا أنّ مخافة الرب هي مبدأ الحكمة (رج أم ١:٧؛ ٩:١٠) وكمالها وتاجها. فلا حكمة من دون مخافة الرب (١:١١ – ٢٠).

وتجاه المحنة التي تفرض نفسها على الذي يريد أن يخدم الرب، ينصح ابن سيراخ بأن نتعلّق بالرب. هذا هو الموقف الأساسي لخائفيه. فمخافة الرب هي محبّته. وهذا ظاهر من

الأمانة لأقواله وشرائعه. وحين يمرّ خائف الرب عبر الضيقات، فليثق بالرب ويتّكل عليه (٢:١ - ١٨؛ رج ٥١:١ - ١٢).

والبشر الذين يستحقّون الإكرام هم الذين يخافون الرب، لا الخطأة، لا الذين يتعدّون الشريعة. لا شيء يتفوّق على من يخاف الرب (١٠:١٩ - ٢٤)، لا صاحب المال ولا صاحب السلطان. من سارت علاقاته بالآخرين في جوّ من الانسجام يُعتبر سعيدًا. ولكنّ أسعد السعداء هو الذي يخاف الرب (٢:١ - ١٨). هذا يعني أنّ مخافة الرب تجعل علاقاتنا متناسقة معه (٢٥:٧ - ١١). ثمّ إنّ السعادة والاطمئنان يرتبطان بكثير من الخيرات. غير أنّ ينابيع السعادة لا تتساوى كلّها: فوق الصداقة تجد الحبّ الزواجي. ولكن في نهاية المطاف، تبقى مخافة الرب أخصب ينبوع للسعادة (٤٠:١٨ - ٢٧).

ويعود ابن سيراخ في مَقاطع أُخرى من مجموعته إلى مخافة الرب هذه. وهذه الآيات المعزولة تثبت ما يعنيه ابن سيراخ بمخافة الرب. لا تعني: نرتعد منه، بل نحبّه (٣٤:١٤ - ٢٠؛ رج ٢:١٥ - ١٧). ليست المخافة عاطفة وحسب، إنّها أمانة ملموسة وطاعة وممارسة للشريعة (١٩:٢٠، ٢٤؛ ٢١:١١؛ رج ١٠:٢٤). والكفر وبغض الشريعة يعاكسان مخافة الرب (١٦:١ - ٢؛ ٣٣:١ - ٢؛ رج ١٠:١٩ - ٢٤).

وطريق مخافة الله هي الشرط الاساسي للحصول على الحكمة. «كل حكمة هي مخافة الرب، وفي كل حكمة تجد تتميم الشريعة» (١٩:٢٠؛ رج ١:٢٦ - ٢٧). إذًا، ليس من حكمة إلاّ في مخافة الرب نفهمها على هذه الصورة.

بعد هذا يستطيع ابن سيراخ أن يقول إنّ مخافة الرب تحمل السعادة في الصداقة (٦:١٦ - ١٧) وفي البيت (٢٦:٣). إنّها فخر الشيوخ (٢٥:٦). وينتهي النصّ العبريّ (٥٠:٢٩) بهذه الآية: «مخافة الرب هي الحياة».

ثالثًا: الشريعة

يرتبط هذا الموضوع بالحكمة والمخافة. فكل حكمة تفترض مخافة الرب، ولا تكون المخافة حقيقية إلاّ في ممارسة الشريعة. ولكنّ ابن سيراخ لا يشير إشارة واضحة إلى فرائض الشريعة إلاّ في مواضع نادرة.

يشرح الوصيّة الرابعة التي تشير إلى احترام الوالدين (٣:١ - ١٦)، ولكنّه لا يوردها بوضوح. ويذكر أربع مرّات وصيّة من الوصايا: أُعط الكاهن حصّته (٧:٣١)، تخلّ عن

الحقد (٢٨ : ٧)، أعِنِ الفقير (٢٩ : ٩)، لا تأتِ أمام الرب بأيد فارغة (٣٥ : ٦). وهكذا لا يتعلّق ابن سيراخ تعلّقًا مفرطاً بالشريعة. إنّه ذلك الذي ينظر إلى الشريعة بعيون الحكماء.

ويقول ذلك بصريح العبارة في ٢٤ : ٢٣. فالحكمة التي خرجت من الله وتجذّرت بطلب منه في إسرائيل، نمت نبتة وارفة، وقدّمت نفسها طعامًا وشرابًا في زمن الثمر (٣٤ : ٣ - ٢٢). إنّ ابن سيراخ يرى في مثَل الحكمة توسيع الوحي التاريخيّ منذ الخلق حتّى إقامة بني إسرائيل في أرضهم. قال: هذا كلّه هو الشريعة التي تتضمّن خبر مآثر الرب ودساتير الحياة لشعبه. الشريعة هي التعبير المميّز لحكمة الله. وهكذا يلتقي ابن سيراخ مع تث ٤ : ٦ - ٨. وسيَرد التعليم عينه في با ٤ : ١ ويبقى ثابتًا في العالم اليهودي. فالشريعة ليست فقط مجموعات القوانين التي لم يهتمّ ابن سيراخ بتفاصيلها. الشريعة هي كلّ الوحي التاريخي، وهذا ما يهمّ ابن سيراخ (١٦ : ٢٦ - ١٧ : ١٤؛ ف ٤٤ - ٤٩).

رابعًا: العبادة

هو لا يكرّس إلاّ مقطعًاواحدًا للعبادة (٣٤ : ٢١ - ٣٥ : ٢٦). هو لا يهتمّ بالتفاصيل الليتورجية كفرائض عباديّة (من رُتب وشعائر). ما يهمّه هو معنى العبادة كما فهمها الأنبياء. ليس من عمل ليتورجي حقيقيّ دون حياة أخلاقية شخصية. فعلى الإنسان أن يجعل أعماله اليومية مطابقة لفعل العبادة الذي يؤدّيه لله. لهذا، «فالذابح من كَسْب الظلم يُستهزأ بتقدمته» (٣٤ : ٢١). تقدمته ناقصة على مثال ذبيحة تحمل عيبًا (لا ٢٢ : ٢٠ - ٢١). فلا تحاول أن ترشو الله بعطاياك، فهو لا يقبلها (٣٥ : ١٤). إنّ العبادة الحقيقية تقوم بممارسة الشريعة وبالسخاء تجاه المساكين (٣٥ : ١ - ٤): «من حفظ الشريعة فقد أكثر من التقادم. ومن تمسّك بالوصايا فقد ذبح ذبيحة سلاميّة... من تصدّق فقد ذبح ذبيحة الحمد. مرضاة الرب الإقلاع عن الشر، والإقلاع عن الإثم ذبيحة تكفير».

إنّ الذين يخدمون الحكمة التي تمارس وظيفة عباديّة أساسية في قلب الشعب المُختار أي في الهيكل، في موضع الحضور، «يؤدّون عبادة للقدّوس» (٤ : ١٤).

خامسًا: التاريخ المقدّس

تفوّق ابن سيراخ على الحكماء الذين سبقوه، فأدخل في تعليمه تاريخ شعبه. رأى أنّ العالم الهلّيني يسحر الشبيبة، فأراد أن يُبرز إرث شعب إسرائيل العظيم في عالم التاريخ. وكان قد أبرز هذا التراث في مَجال الحكمة التي بدت مثل عطيّة من الرب تتوسّع في قلب

تاريخ الله مع الشعب الذي اختاره (٢٤: ٣ - ٢٢): فوحي الله التاريخي لشعب إسرائيل هو أكمل تعبير عن الحكمة (٢٤: ٢٣).

حين فصّل ابن سيراخ تعليمه الحكمي، لم يَعُد إلاّ نادرًا إلى أحداث محدّدة في هذا التاريخ الماضي (رج ١٦: ٦ - ١٠). وحين رسم المكان الذي جعله الله للإنسان في الخلق، فسّر المسؤولية البشريّة في المجال الأخلاقي عائدًا إلى عهد سيناء (١٧: ١١ - ١٤). إنّ الوحي يضمّ الإنسان وكل تاريخه.

وفي نهاية المجموعة، تعلّق ابن سيراخ بماضي شعب إسرائيل. فرسم وجه أهمّ الأبطال البيبليين من آدم (٤٩: ١٦ آب) حتّى نحميا (ف ٤٤ - ٤٩). ثمّ زاد صفحة كرّم فيها سمعان البارّ الكاهن الأعظم (٥٠: ١ - ٢٤). فمديح الآباء الذي يتبع التسلسل الكرونولوجي هو فنّ أدبي جديد في أرض إسرائيل، وهو يجد صدى له في ١ ملك ٢: ٥١ - ٦٤؛ حك ١٠: ١ ي؛ عب ١١: ١ ي.

يمتدح ابن سيراخ هؤلاء الأشخاص من أجل ذواتهم، من أجل أعمالهم، ولا يحاول أن يرى عمل الله فيهم. إنّه يعتبرهم أهلاً للمديح، ويقدّمهم مثالاً للمؤمنين. لا شكّ في أنّنا لا نستطيع أن نقتدي بهؤلاء الأشخاص في كل شيء. فهناك من كان جاحدًا لإيمانه أو خاطئًا، مثل الملوك الذين حادوا كلّهم عن الطريق، ما عدا داود وحزقيا ويوشيا (٤٩: ٤). وبجانب أبطال بدايات البشرية نستعرض الآباء: موسى مع فرعون وفنحاس، يشوع وكالب، القضاة والأنبياء، والملوك الأخيار منهم والأشرار، ثمّ زربابل ويشوع ونحميا، وأخيرًا سمعان البارّ. ولكنّ المكانة الأولى محفوظة للكهنة. ففي أيّام ابن سيراخ تسلّم الكهنة أرفع الامتيازات في شعب الله. وقد تمنّى كاتبنا أن تدوم هذه الحالة إلى النهاية (٤٥: ٢٤ - ٢٦؛ ٥٠: ٢٤ النصّ العبري). ولكن يُطرح سؤال لا يجد جوابًا: لماذا أُغفل الكاتب اسم عزرا الكاهن وهو الذي لعب دورًا عظيمًا في إعادة بناء الشعب بعد المنفى وفي تكوين الأسفار المقدّسة؟

اهتمّ ابن سيراخ بالتاريخ، فأسّس في إسرائيل فنًّا يشير إلى فلسفة التاريخ الديني.

سادسًا: الخلق

حين يتحدّث ابن سيراخ عن الكون فهو يربطه بالإنسان ليوضح مسألة يطرحها الإنسان عن نفسه أو عن الله.

حين يتكلّم عن الحكمة يراها من خلال العمل الذي تقوم به في العالم: الرب أفاضها كما أفاض روحه (يوء ٣: ١) على كل أعماله (١: ١٩). إنّها تملك على الكون كلّه (٢٤: ٥

– ٦) قبل أن تعطى لشعب إسرائيل. إذن هي صورة عن النظام الكوني الذي أراده الله (رج أم ٨ : ٢٢ – ٣١).

ويذكر ابن سيراخ خلق الكون في مكان آخر، ليشدّد على الترتيب الكامل في العالم وعلى الطاعة المُطلقة التي تؤدّيها الكواكب لخالقها (١٦ : ٢٦ – ٣٠). والإطار الذي نجد فيه هذا الاعتبار هو إطار الحرّية البشرية والمسؤولية الخلقية (١٥ : ١١ – ١٨ : ١٤).

وإنّ الوظائف المتنوّعة التي تقوم بها عناصر الكون تعود إلى الإنسان. فليس لكلّ الفصول والأيّام الوظيفة عينها. هكذا تتنوّع ظروف البشر حسب مشيئة الخالق (٣٣ : ٧ – ١٥). وفوق هذا، يكون لخلائق الله في الكون مقاصد متنوّعة: بعضها يحمل الخلاص، والبعض الآخر العقاب. «إنّ كل خلائق الرب صالحة» (٣٩ : ٣٣). ولكن يتميّز عنها الإنسان الذي هو حرّ ومسؤول عن أعماله الحسنة والسيّئة (٣٩ : ١٢ – ٣٥).

وقبل أن يُنشد ابن سيراخ مديح الآباء، يقدّم قصيدة لمجد خالق الكون (٤٢ : ١٥ – ٤٣ : ٣٣). يعدّد الحكيم المخلوقات كما يفعل الأقدمون (رج أي ٣٨ – ٤١)، ويشدّد أمام كل عناصر الكون على مجد الله الذي يتجلّى، وعلى خضوع كل خليقة لأوامر الرب.

سابعًا: نظرة الى المستقبل

لا يتحدّث ابن سيراخ إلاّ قليلاً عن المستقبل. وفي ما يتعلّق بالأمّة، فهو لا ينتظر مجيء مسيح يقيم نظامًا جديدًا. إنّه يأمل أن يتابع الكهنوت الصادوقي حضوره على رأس الشعب (٥٠ : ٢٤ حسب العبري). يصلّي من أجل إعادة بناء إسرائيل، من أجل تتمّة النبوءات، من أجل وحدة الجنس البشري في الاعتراف بالله الواحد الحقيقي (٣٦ : ١ – ٢٢). إنّه متأكّد من أنّ شعب إسرائيل دائم لا يزول (٣٧ : ٢٥).

وحين يتحدّث ابن سيراخ عن عواقب الإنسان الأخيرة، فهو لا يقدّم شيئًا جديدًا. يتكلّم عن الموت بلهجة إنسان خاب أمله (١٤ : ١١ – ١٩؛ رج ٤٠ : ١ – ١١؛ ٤١ : ١ – ٤) وبعد الموت ليس إلاّ الشيول (١٤ : ١٦) حيث لا يمجّد الإنسانُ الرب (١٧ : ٢٧ – ٢٨). «ما ينتظر الإنسان هناك هو الدود» (٧ : ١٧ حسب العبري). لن يبقى من المائت إلاّ ذكر حكمته (٣٩ : ٩ – ١١) أو أعماله الصالحة (٤١ : ١٢ – ١٣؛ ٤٤ : ١٠ – ١٥).

ثامنًا: الحياة في المجتمع

اهتمّ ابن سيراخ، شأنه شأن كلّ معلّم حكمة، بتربية الشبّان الآتين من العائلات الميسورة، وبإعدادهم للحياة. عليهم أن يضطلعوا في المستقبل بمسؤوليات اجتماعية. ولهذا، لن نعجب إذا وجدنا في كتابه عددًا من الاعتبارات والنصائح حول تصرّف الإنسان في المجتمع.

العائلة هي مجالٌ لفَتَ انتباهَه. استند إلى الوصية الرابعة (رج خر ٢٠:١٢) فأوصى بالإكرام الواجب للوالدين، لا سيّمَا حين تُضعف الشيخوخة ملكات الوالد (٣:١ – ١٦). واهتمّ ابن سيراخ بالزواج فتحدّث إلى الشبّان (لم يكن يحقّ للشابّات أن يتردّدن على مدارس الحكمة) فأفهمهم أنّ الزوج هو السيّد (٣٣:٢٠ – ٤٠). ولم ينظر إلى المرأة إلاّ من زاوية الزواج. وشدّد على أهمّية اختيار الزوجة الصالحة (٣٦:٢٦ – ٣١) التي يرى فيها أمّ الأولاد وحسب. وفرح بالأزواج السعداء (٢٥:١) وحذّر طلاّبه من العلاقات الجنسيّة خارج الزواج (٩:١ – ٩؛ ٤٢:١٢ – ١٤).

ويرسم مطوّلاً مختلف طباع النساء (٣٥:١٣ – ٢٦:١٨). ويقرّ أنّ الرجل والمرأة يمكنهما أن يتصرّفا تصرّفًا مغايرًا للأخلاق (٢٣:١٦ – ٢٧). وتربية الأولاد قاسية كما كانت عند الأقدمين (٧:٢٣؛ ٢٢:٦؛ ٣٠:١ – ١٣). وجود البنت في البيت يؤدّي إلى مخاطر جسيمة (٧:٢٤ – ٢٥؛ ٢٢:٤ – ٥؛ ٤٢:٩ – ١١؛ رج تث ٢٢:١٣ – ٢٩).

ويطلب ابن سيراخ من ربّ البيت أن يكون قاسيًا مع العبيد، ولكن عادلاً وصالحًا (٧:٢٠، ٢١؛ ١٠:٢٥؛ ٤٤:٣٣). أمّا الأصدقاء، فنختارهم بتؤدة كما نختار الزوجة أو المستشار (٣٧:١ – ٦). فهناك أصدقاء صدوقون وهناك أصدقاء كاذبون (١٢:٨ – ١٨). يقدّر ابن سيراخ الصداقة حقّ قدرها (٦:٥ – ١٧)، ويدعونا إلى الأمانة (٧:١٨؛ ٩:١٠؛ ٢٧:١٦ – ٢١).

وينصحنا ابن سيراخ مرارًا بالعطف على الفقراء والمساكين (٣:٣٠ – ٤:١٠؛ ٧:٣٢ – ٣٦) ويعلّمنا كيف نقرض مالاً وكيف نكفل قريبًا (٢٩:١ – ٧، ١٤ – ٢٠).

وصفات الإنسان المهذّب تدخل في قلوبنا: فينصحنا ابن سيراخ بالتواضع (٣:١٧ – ٢٤؛ ١٠:٢٦ – ٣١)، ويحذّرنا من التكبّر (٣:٢٦ – ٢٩؛ ١٠:٦ – ١٨). ويدعونا

إلى الاعتدال في الأكل (٣١: ١٢ - ٢٢؛ ٣٧: ٢٧ - ٣١) وفي الشرب (٣١: ٢٥ - ٣١) وفي الـكلام بـصورة خاصّة (١٩: ٤ - ١٧؛ ٢٠: ٥ - ٨؛ ٢٣: ١٢ - ١٥؛ ٢٨: ١٣ - ٢٦؛ ٣٢: ٣ - ١٣). فنحن نميّز الجاهل من الحكيم حين يتكلّمان (٢١: ١٣ - ٢٨).

ب - تعليم الزيادات

أوّلاً: التوضيح

عُرفت الزيادات في المخطوطات اليونانية فكانت قصيرة وهدفت إلى توضيح نصّ ابن سيراخ. مثلاً الزيادة في ١: ٥ تفسر ١: ٦ على ضوء ٢٤: ٣، ٢٣: «ينبوع الحكمة هو كلمة الله في السماء. وطرقها هي الفرائض الأبدية». وإذ أراد «الشارح» أن يحدّد أنّ إسرائيل هو حصّة الرب (١٧: ١٧ ب) زاد (١٧: ١٨): «بكره الذي يغذّيه بالتعليم، ويمنحه نور الحبّ ولا يتخلّى عنه».

ثانيًا: العناية الإلهيّة

وهناك زيادات تشدّد على دور العناية الإلهية. حين يفسّر ابن سيراخ أن لا شيء يفلت من نظر الرب الذي يجازي كلّ إنسان، تأتي زيادة (١٧: ٢١) فتجعل الله قريبًا: «ولكنّ الرب صالح ويعرف خليقته. هو لا يتركها ولا يتخلّى عنها، بل يحافظ عليها» (رج ١٦: ١٥ - ١٦، ١٨ ج؛ ١٨: ٢ ب - ٣).

ثالثًا: الخلاص

ويبرز موضوع الخلاص في زيادات أُخرى. فأمام الخطر الذي يأتـينا مـن الأقوياء والمتسلّطين، تَرد زيادة (١٣: ١٤) فتفسّر: «حين تسمع هذا في منامك، استيقظ وأحبّ الرب كلّ حياتك، وادعه من أجل خلاصك». دعانا ابن سيراخ لنعود إلى الرب ونبتعد عن الظلم (١٧: ٢٦ أ)، فجاءت زيادة (١٧: ٢٦ ب) تعمّق الفكرة: «أجل، يقودك بنفسه من الظلمة إلى نور الخلاص». وحين يشرح ابن سيراخ أنّ الحكمة موجودة في

الشريعة، نقرأ زيادة (٢٤: ٢٤) بشكل تحريض: «تقوّ دائمًا بالرب، تعلّق به فيثبتك. الرب القدير هو الإله الواحد ولا مخلّص سواه».

رابعًا: الحبّ

ويعود موضوع الحبّ مرارًا في هذه الزيادات، ويرتبط بالحكمة أو بمخافة الرب. كان ابن سيراخ قد كتب أنّ الرب يمنح الحكمة لمحبّيه (١: ١٠ أب)، جاءت زيادة (١: ١٠ ج د): «حبّ الربّ حكمة مجيدة وهو يعطي الذين يرونه حصّتهم». ويزيد المُترجم ١: ١٢ ليكمّل الفكرة القائلة بأنّ مخافة الرب تحمل الفرح: «مخافة الرب عطيّة من الرب وهو يجعل (الإنسان) في طرق الحبّ». وتدعو الحكمة المؤمنين ليأكلوا من ثمرها (٢٤: ١٩). وتأتي زيادة مشهورة فتدلّنا على ثمار الحكمة: «أنا أمّ الحبّ الجميل، أمّ المخافة والعلم والرجاء المقدّس. منذ الأزل أعطيت لكلّ أبنائي للذين أختارهم (الرب)». كان ابن سيراخ قد بيّن أنّ مخافة الرب تتفوّق على أسعد العلاقات البشرية. فجاءت زيادة تبيّن أيضاً أنّ مخافة الرب هي علاقة كغيرها من العلاقات، بل هي أسمى علاقة في الكون: «مخافة الرب هي السبيل الذي به نبدأ أن نحبّه. وبالثقة نبدأ فنتعلّق به».

وأطول زيادة (٢٦: ١٩ - ٢٧) قد أقحمت في نهاية حديث ابن سيراخ عن المرأة (٢٥: ١٣ - ٢٦: ١٨). نجد في هذه الزيادة تفاصيل جديدة وتشابيه مهينة بحق المرأة الضالّة (٢٦: ٢٢ - ٢٥). بالمقابل نجد في هذا المقطع ذكرًا لفضائل الزوجة الدينية (٢٦: ٢٣، ٢٥) ولا سيّمَا مخافة الرب.

خامسًا: نظرة الى المستقبل

وأخيرًا جاءت بعض الزيادات، فحاولت أن تتجاوز نظرة ابن سيراخ الضيّقة الى المستقبل. وإليكَ ملخّصاً للتعليم الذي نجده في هذه الزيادات:

«بعد الموت، يكون لكل إنسان يوم دينونته. يزوره الرب ويبحث في كل أعماله». بالنسبة إلى الأشرار سيكون ذاك اليوم يوم غضب وانتقام. يُدفَنون في أعماق الأرض ليتحمّلوا مصيرهم من الظلمة والألم. بالنسبة إلى الأبرار، سيكون ذاك اليوم يوم الدخول

في العالم الآتي، في العالم المقدّس. سيحصلون على حصّتهم من الحقيقة، ويتنعّمون بالحياة الأبديّة التي هي مكافأة لا نهاية لها، وهي تتضمّن تكريم الله لهم وفرحًا متواصلاً. هنالك حالة تتوسّط الموت والمكافأة الابديّة، يتحدّث عنها سي ٢٤: ٣٢ (٤٥ حسب اللاتينية القديمة) وربّما ٤٤: ١٦ («في الفردوس»).

وإذا أردنا أن نجمل التعليم الذي تقدّمه كل الزيادات على نصّ ابن سيراخ الأصلي نقول: «نجد موقف الله الأبوي تجاه البشرية، واتّصالاً شخصيًا بين الله والفرد. الله يمنح عطاياه الروحية لمن جعل نفسه مقبولاً. يفهم الضعف البشري ويغفر الذنوب دومًا. ولكن إن ظلّ الخاطئ منغلقًا على التوبة قسّاه الله في ظلمات خلقيّة تخفي عنه نور الوحي الضروري لسعادته. يهتمّ الله اهتمامًا فرديًا بالإنسان. فيجاوب الإنسان على هذا الاهتمام بالمخافة البنوية، بالثقة، بالحبّ الذي يوحّده بالله، بالتوبة التي تعيده إلى الله حين تتحطّم هذه الوحدة بالخطيئة. يتفحّص الله أعمال كل إنسان ويزوّده مع مجازاة تؤمّن له حصته من السعادة أو الشقاء. وفي هذا العالم، من تصرّف حسنًا نال الكرامة والنجاح، ومن تصرّف سيئًا نال العار والخزي وفي العالم الآتي، الانتقام والدمار المباشر للخاطئ، والخلاص والحياة للبار.

المراجع

BEENTJES, P. C, *Full Wisdom in Fear of the Lord. Ben Sira 19, 20 – 20, 31. Context, Composition and Concept,* Estudios Biblicos t. 47 (1989), pp. 27 – 45.

Hezekuan and Isaiah: A Study on Ben Sira XLVIII, 15 – 25, in A. S. Van der Woude (éd) New Avenues in the Study of the OT, 1989, pp. 77 – 88.

BOCCACCINI, C, *Origine del male, liberta del' uomo et retribuzionne nella sapienzza di Ben Sira in Henoch* 8 (1986), pp. 1 – 37.

BRUYNE, D. de, *Etude sur le texte latin de l'Ecclésiastique,* in R Ben 27 (1928), pp. 5 – 48.

CADBURY, A, *The Granson of Ben sira,* in HTR 48 (1955), pp. 219 – 225.

CAIRD, C. B, *Ben Sira and the Dating of the Septuaginta in Studia Evangelica,* 7 éd. E. Livingstone TU 126, Berlin, 1982, pp. 95 – 100.

CAQUOT, A, *Ben Sira et le messianisme,* in Sem 16 (1966), pp. 43 – 68.

DEUTSCH, C, *The Sirach 51 Acrostic I: Confession and Exhortation,* in ZAW 98 (1982), pp. 400 – 409.

DI LELLA, A. A, *The Hebrew Text of Sirach: A text Critical and Historical Study,* La Haye, 1966.

FOURNIER – BIDOZ, A, *Siracide XXIV, 10 – 17,* in VT 34 (1984), PP. 1 – 10.

GILBERT, M, *L'éloge de la Sagesse (Si 24),* in RTL 5 (1974), pp. 326 – 348 (CE 32, Paris, 1989, PP. 26 – 32).

Ben Sira et la femme, in RTL 7 (1976), pp. 426 – 442.

L'Ecclésiastique: quel texte? quelle autorité? in RB 94 (1986), pp. 233 – 250.

GRENFLELD, J. C, *Ben Sira 42, 9 – 10 and Its Talmudic paraphrase,* in FS G. Vermès, 1990, pp. 167 – 173.

HADOT, J, *Penchant mauvais et volonté libre dans la sagesse de Ben Sira (L'Ecclésiastique),* Bruxelles, 1970.

HUMBERT, P, *Recherche sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël,* Neuchâtel, 1929, pp. 125 – 144.

JACOB, E, L'histoire d'Israël vue par Ben Sira, in Mélanges A. Robert, Paris, 1957, . 285 – 294.

Sagesse et Religion chez Ben Sira, in Sagesse et Religion (éd. E. Jacob) Paris, 1979, pp. 83 – 98.

KAISER, O, *Die Begründung der Sittlickeit im Buche Jesus Sirachs,* in ZTK 55 (1958) PP. 51 – 63.

KEARNS, C, *Ecclesiasticus. A New Catholic Commentary on Holy Scripture,* London, 1969.

LEE, TH, R, *Studies in the form of sirache 44 – 50,* SBLDS, Atlanta, 1985.

LEVI, I, *The Hebrew Text of the Book of Ecclesiasticus,* 3° éd. Leiden, 1969 (reproduction de l'édition de 1904).

MACK, B. L. *Wisdom and Hebrew Epic: Ben Sira's Hymns in Praise of the Fathers,* Chicago, 1985.

MAERTENS, Th, *L'éloge des Pères,* Bruges, 1956.

MARTIN, J. D, *Ben Sira's Hymn to the Fathers. A Messianic Perspectiva,* in OTS 24 (1986), pp. 107 – 123.

MINISSALE, A, *Siracide. Le radici nella tradizione. Coll. Leggere oggi la Bibbia 1/17,* Brescia, 1988.

PRATO, G, L, *Il Problema della teodicea in Ben Sira. Composizione dei contrari e richiamo alle Origine.* An Bi 65, Roma, 1975.

RUEGER, H. P, *Text und Textform in Hebraïschen Sirach,* BZAW 112, Berlin, 1970.

Le Siracide: un livre à la frontière du canon, in le Canon de L'AT, Genève; 1984.

SANDERS, J. T, *Ben Sira and Demotic Wisdom,* SBLMS 28, Chicago, 1983.

SISTI, A, *Riflessi dell'epoca premaccabaica nell'ecclesiastico,* in Riv B 12 (1964), pp. 215 – 256.

SKEHAN, P. W. & DI LELLA, A. A, *The Wisdom of Ben Sira,* AB 39, New – York, 1987.

SNAITH, J. G, *Biblical Quotations in the Hebrew of Ecclesiasticus,* in JTS 18 (1967), pp. 1 – 12.

SPICQ, C, *L'Ecclésiastique,* in BPC t. VI, Paris, 1943, pp. 529 – 841.

STADELMANN, H, *Ben Sira als Schriftgelehrter,* WVNT 26, Tübingue, 1980.

TRENCHARD, W. C, *Ben Sira's View of Woman,* Chico, 1982.

VON RAD, G, *La Sagesse de Jésus de Sirach, Ev Th 29 (113 – 133) et dans Israël et la Sagesse,* Genève, 1979, pp. 280 – 306.

WINTER, M. M, *The Origins of Ben Sira in Syriac,* in VT 27 (1977) pp. 237 – 253; 494 – 507.

WEIGHT, B, C, *No Small Difference: Sirach's Relationship to Its Hebrew Parent text,* Atlanta, 1989.

YADIN, Y, *The Ben Sira Scroll from Massada,* Jérusaiem, 1965.

الفصل السابع

سفر الحكمة

١ - المقدّمة

يشكّل سفر الحكمة قمّة الوحي في العهد القديم. دُوّن في زمن متأخّر، في الإسكندرية، موضع اللقاء المميّز بين عالم اليونان وأرض إسرائيل. كاتبه مفكّر يهودي تشرّب من الكتاب المقدّس، واطّلع على التراث الهلّيني. فكّر في العبرية وكتب في اللغة اليونانية. واختبأ كما اختبأ غيره وراء شخصية سليمان. لا يُذكر اسم الملك الشهير، ولكنّ الكاتب يعبّر عن أفكاره الخاصّة كما لو كان مكانه، ويوجّه كلامه إلى الملوك زملائه. وفي الواقع هو يتوجّه إلى قرّاء آخرين، إلى إخوته اليهود وإلى الوثنيين. حدّث اليهود المضطهدين، ليعيد الشجاعة إلى قلوبهم: سحرتهم المدنيّة الغريبة، فكتب إليهم ليعيد إليهم الثقّة ويدعوهم إلى الافتخار بما عندهم من غنى. وحدّث الوثنيّين ليحبّب إليهم الإله الحقيقي وخالق كل شيء الذي هو أحكم الحكماء وصديق كلّ البشر.

هذا هو سفر الحكمة الذي تجعله السبعينيّة بين أيّوب وابن سيراخ وتسمّيه المخطوطات اليونانية حكمة سليمان لتميّزه عن حكمة ابن سيراخ. أمّا الشعبية اللاتينية فتجعله بين نشيد الأناشيد وابن سيراخ وتسمّيه على لسان إيرونيموس: سفر الحكمة. أمّا السريانية فتسميّه سفر الحكمة العظيم وتجعله قبل سفر يشوع بن سيراخ.

٢ - من كتب سفر الحكمة ومتى كتب

كاتب سفر الحكمة هو يهودي يؤمن بالإله الوحيد القدير ورب الكون السامي. ويكره العبادات الوثنية ويحتقر الأصنام ويمجّ إباحيّة الوثنية وفلتانها. ويفتخر بانتمائه إلى الأمّة المختارة والشعب المقدّس والنسل الذي لا عيب فيه. وهو معجب بماضي هذه الأمّة،

ويتذكّر أعمال أبطالها، وهو متيقّن من رسالتها في العالم. ثقافته ثقافة يهودية. فقد قرأ وتأمّل الأسفار المقدّسة ومنها استلهم ليدوّن كتابه. أمّا الحكمة التي يمدح، فهي الموجودة في أرض إسرائيل، و إلى أرض إسرائيل سيعود ليجد الكلمات اللازمة ليصوّر هذه الحكمة.

عندما نقرأ ف ٩، نعتبر أنّ كاتب سفر الحكمة هو سليمان. يقول: اخترتَني لشعبك ملكًا... وأمرتَني أن أبني هيكلاً في جبلك المقدّس ومذبحًا في مدينة سكناك (٩: ٧ – ٨). ولكنّنا نفهم أنّنا أمام خدعة أدبية. فكما نُسب سفر الأمثال (١: ١؛ ١٠: ١؛ ٢٥: ١) وسفر الجامعة (جا ١: ١، ١٢) ونشيد الأناشيد (١: ١) إلى سليمان، كذلك نسب سفر الحكمة إلى هذا الملك الحكيم الذي قال فيه ١ مل ٥: ١٢: قال ثلاثة آلاف مثل وكانت أناشيده ألفًا وخمس أناشيد. وأخذ آباء الكنيسة بهذه الحيلة، واعتبروا أنّ سليمان مؤلّف سفر الحكمة. ولكن إذا قرأنا النصّ، وجدنا في الكاتب يهوديًا مصبوغًا بالثقافة الهلّينية. كُتب سفر الحكمة في لغة يونانية أنيقة ولم يُترجم من العبرية. فالذين قالوا إنّ أصل الكتاب عبراني لم يقدروا أن يقدّموا إسنادًا متينًا لقولهم. فالكاتب يجيد استعمال اللغة اليونانية بمفردات غنيّة مع بعض الحذلقات والتكلّف. يبدو أنّه قرأ هوميروس والكتّاب المأساويين اليونانيين، وتعرّف إلى معلّمي الفكر الهلّيني.

ولكن من هو هذا الكاتب؟ قالوا هو أونيا الثالث أو فيلون الإسكندراني أو زربّابل أو أبلوس. ولكنّ كلّ المحاولات للتعرّف إلى الكاتب باءت بالفشل. غير أنّنا نستطيع أن نعرف موطنه. لقد تشتّت اليهود في الشرق والغرب، ولكنّ أكبر الجاليات كانت في مصر ولاسيّمَا في الإسكندرية التي كانت تعدّ مئات الألوف من اليهود. في الإسكندرية تُرجمت السبعينية، وفيها كان اتّصال بين العالم اليهودي والعالم الهلّيني بعد أن صارت مركزًا أدبيًا وعلميًا هامًّا. وَسَعت نخبةٌ من اليهود المثقّفين لتقدّم للوثنيين نظرة عن ديانة الآباء، وبحثت عن نقاط الاتّصال بين الحضارة اليونانية وتقاليد إسرائيل. هذا هو التيّار الذي يرتبط به سفر الحكمة، وهذا يكفينا لنقول إنّ موطن سفر الحكمة هو مدينة الإسكندرية. و إذا لاحظنا كم يشدّد الكاتب على أحداث سفر الخروج وكم يفضح عبادة الحيوانات كما عرفتها مصر، نفهم أنّ سفر الحكمة دوّن في مصر.

ومتى دوّن الحكمة؟ لا شكّ في أنّ الكاتب استعمل الترجمة السبعينية التي انتهت في بداية القرن الثالث. ثمّ إنّ الكاتب لم يتعرّف إلى أفكار فيلون الإسكندراني (٢٠ ق م –

٥٤ ب م). هذا يعني أنّ سفر الحكمة دوّن بين السنة ٢٠٠ والسنة ٥٠ ق م. هل يمكننا أن نحدّد أكثر من هذا؟ أجل. فحين بدأ الكاتب تدوين كتابه كان يهود الإسكندرية عُرضة لمضايقات مختلفة. نحن نعرف أنّ هذه المضايقات بدأت في أيّام بطليموس السابع (١٤٦ – ١١٧) وخلفائه، ولاسيّمَا بطليموس الثامن (١١٧ – ٨١). كل هذا يجعلنا نحدّد زمن تدوين سفر الحكمة حوالي السنة ٥٠ ق م.

٣ – بنية وتصميم سفر الحكمة

بعد أن يدعونا الكاتب إلى اقتناء الحكمة يبيّن لنا أهميّتها في مصير الإنسان، ثمّ يصوّر لنا أصلها وطبيعتها وعملها، ويدلّنا على السبل الكفيلة باقتنائها. وأخيرًا يُظهر لنا الحكمة كما تعمل في تاريخ شعب إسرائيل. ولكن من ١١ : ٤ تختفي الحكمة فيحلّ محلّها الله ونسمته وروحه وكلمته ويده وذراعه. وينتهي الكتاب بهذه الكلمات: «يا رب، نظّمت شعبك في كل شيء ومجّدته، ولم تهمله، بل كنت مؤازرًا له في كل زمان ومكان» (١٩ : ٢٢).

وإذا أردنا تصميمًا للكتاب وجدنا مقدّمة وخاتمة وثلاثة أقسام.

المقدّمة (١ : ١ – ١٥) وفيها دعوة لطلب البرّ (توافق فكرنا وعملنا مع إرادة الله كما تعبّر عنها الشريعة)، وبالبرّ نصل إلى الحكمة والحياة.

القسم الأوّل (١ : ١٦ – ٥ : ١٣) وعنوانه الحكمة ومصير الإنسان. يتحدّث الكاتب عن حياة الأشرار وضلالهم، ويقابل بين مصير الأبرار ومصير الأشرار. الأوّلون يُكافأون والآخرون يُعاقبون. نحن لن نحكم على المظاهر الخادعة: ليس انعدام النسل عقابًا، وليس الأولاد الكثيرون مكافأة. ليست الحياة القصيرة عقابًا وليست الحياة الطويلة مكافأة. ولكن ما هو أكيد هو أنّ الأبرار والأشرار سيُدانون. يتقدّم الأشرار وتتّهمهم آثامهم في وجوههم. أمّا الأبرار فيقفون بجرأة عظيمة.

القسم الثاني (٦ : ١ – ٩ : ١٨) يتحدّث عن الحكمة في أصلها وطبيعتها وعملها وعن سبل اقتنائها. إذا أراد الملوك أن يفلتوا من دينونة الله، فليطلبوا الحكمة، فهي تكشف عن نفسها للذين يطلبونها وتؤمّن للملوك سلطانًا أبديًا. ويصوّر سليمان الحكمة وهو قد صلّى للحصول عليها لأنّه يقدّرها حقّ قدرها. ويتكلّم سليمان عن الحكمة، عن طبيعتها وأصلها ونشاطها. إنّها تملك كل الخيور فلا يستغني عنها الملوك. لهذا صلّى سليمان إلى الله لكي يعطيه الحكمة.

القسم الثالث (١٠ : ١ – ١٩ : ٢١) وعنوانه الحكمة والله في التاريخ. من آدم إلى موسى، نرى الحكمة تحمي الأبرار وتعاقب الأشرار. وخلال الخروج من مصر وعبور الصحراء حمت الحكمة شعب إسرائيل وأعطاهم الله ماء. ويقابل الكاتب بين مصير المصريين ومصير بني إسرائيل.

أ – **النقيضة الأولى:** كانت المياه عقابًا للمصريين وخلاصاً لبني إسرائيل (١١ : ٥ – ١٤). كان الله معتدلاً في العقاب الذي أصاب المصريين وسبب هذا الاعتدال هو قدرته ورحمته. واعتدل الرب في معاقبة سكّان كنعان. وسبب هذا الاعتدال هو قدرته. ويستخلص الكاتب العبرة من هذا الاعتدال. رئف الرب بالمصريين فلم يرجعوا عن ضلالهم فقسا عليهم. أمّا خطيئتهم فتقوم في أنّهم عبدوا الكواكب وقوى الطبيعة، بل عبدوا أحقر الحيوانات وأكثرها شناعة. ويعود الكاتب إلى المقابلة بين مصير المصريين ومصير بني إسرائيل.

ب – **النقيضة الثانية:** نال المصريون عذابًا من الحيوانات التي عبدوها، أمّا بنو إسرائيل فنالوا غذاء من طيور السلوى (١٦ : ١ – ٤).

ج – **النقيضة الثالثة:** قَتلَ الجرادُ والذباب المصريين، أمّا الحيّة النحاسية فشفت بني إسرائيل (١٦ : ٥ – ١٤).

د – **النقيضة الرابعة:** عناصر الجوّ ضربت المصريين واعانت بني إسرائيل (١٦ : ٢٥ – ٢٩).

هـ – **النقيضة الخامسة:** حلّت ظلمة مريعة بالمصريين وأعطي لبني إسرائيل نور خيّر (١٧ : ١ – ١٨ : ٤).

و – **النقيضة السادسة:** فقد المصريون أبكارهم، أمّا بنو إسرائيل فعفا الله عنهم برحمته بعد أن نالهم عقاب قاس (١٨ : ٥ – ٢٥).

ز – **النقيضة السابعة:** أغرق البحر الأحمر المصريين، وفتح طريقًا لبني إسرائيل (١٩ : ١ – ٩). أجل، كل الطبيعة تنظّمت من أجل خلاص بني إسرائيل وعقاب المصريين الذين فاقت خطاياهم خطايا أهل سدوم.

والخاتمة (١٩ : ٢٢) تتحدّث عمّا فعله الله من أجل شعبه: عظّمه، مجّده، أعانه.

سفر الحكمة هو كتاب واحد ومتماسك. ولكن رغم هذا التماسك في التأليف اعتبر بعض الشرّاح أنّ الذي كتبه ليس واحدًا بل كثيرون. لاحظوا أنّه يبدأ شعرًا وينتهي نثرًا في جمل طويلة. ولاحظوا أيضاً أنّ ف ٦ – ١٠ تشدّد على دور الحكمة في الخلق وفي التدبير، وأنّ سائر الفصول لا تعود تذكر الحكمة. فقدّموا اقتراحات عديدة نذكر منها اثنين. الأوّل يعتبر أنّ ف ١ – ٥ كتبت في العبرية ونُقلت إلى اليونانية. والثاني يعتبر أنّ السفر كلّه دوّن في اليونانية أمّا الذي كتب ف ١١ – ١٩ فهو غير الذي كتب الفصول الأولى. ولكن يتّفق معظم الشرّاح اليوم على القول إنّ مؤلّف سفر الحكمة شخص واحد، ونحن نكتشف فيه حضارة واحدة وشخصية أدبية واحدة. ثمّ نلاحظ بصورة خاصّة طريقتين في الكتابة. الأولى، المقابلة: يقابل بين مصير الأبرار الخالد وحياة الأشرار العقيمة، وبين العقم مع الفضيلة والخصب مع الشر، وبين مصير بني إسرائيل ومصير المصريين. الطريقة الثانية، التوسّع التدريجي في الأفكار. يعالج الكاتب في البداية موضوع الموت ويعود إليه مرارًا فيما بعد، متحدّثًا تارة عن الموت الطبيعي وطورًا عن الموت الروحي أو عن الاثنين معًا.

لا شكّ في أنّ هناك تنوّعًا، والوحدة لا تنفي التنوّع وكثرة المراجع. فهجومه قد يرجع إلى مقال كتبه أحد اليهود الهلّينيين، وصلاة سليمان قد تكون مزمورًا ردّدته جماعة الإسكندرية. ولقد عاد الكاتب أيضاً إلى نصوص الأسفار المقدّسة (التكوين، الخروج، أشعيا، الأمثال، ابن سيراخ) وإلى المدارش (وهي شروح للنصوص الكتابية يلعب فيها التضخيم الأسطوري دورًا كبيرًا). ولكنّه دمج كل هذه العناصر في وحدة عضوية تحمل طابعًا خاصاً. هذا ما كان يفعله المفكّرون الإسكندرانيون في زمانه. إنطلق من المواضيع الكتابية وترجمها وتوسّع فيها مستعينًا بمفاهيم يونانية. إنّه يتوجّه إلى يهود تشرّبوا الثقافة اليونانية ونسوا العبرية أو إلى قرّاء يونانيين ليقنعهم بسمو الحكمة اليهودية. فوجب عليه في كلتا الحالتين أن يجعل إرث إسرائيل الروحي في متناول القرّاء. هو لم يهتمّ بأن يجدّد أو يستلهم حضارات أخرى، بل اهتمّ بأن يكون شاهدًا أمينًا للتقليد اليهودي وسط العالم الهليني.

٤ – لمن كتب سفر الحكمة ولماذا كتب

هنا نطرح السؤال الأوّل: لمن كُتب سفر الحكمة؟ كاتبه الذي يزعم أنّه الملك سليمان، يتوجّه إلى زملائه الملوك (١ : ١). قال لهم: أيّها الملوك اسمعوا وافهموا (٦ : ١). وسطّر من أجلهم مقالة صغيرة تعلّمهم كيف يملكون (٨ : ٩ – ١٥). لا شكّ في أنّه استوحى الفكرة

من ١ مل ٥ : ٤ حيث نقرأ : وكانوا يأتون من كل الشعوب ليسمعوا حكمة سليمان. وقد تسلّم هدايا من جميع ملوك الأرض الذين سمعوا بحكمته (رج ١ مل ١٠ : ٢٤). وتوافقت هذه الطريقة مع كتيّبات عديدة دوّنت في الزمن الهلّيني عن السلطة الملكية. وهكذا وجّه كاتب سفر الحكمة إلى ملوك زمانه درسًا في السياسة بفم سليمان الملك الحكيم. ولكنّه في الواقع توجّه إلى قارئين من نوع آخر.

توجّه أوّلاً إلى أبناء دينه، إلى اليهود، ليحميهم من سحر العالم الوثني ومن مخاطر الاضطهاد. بعضهم ترك إيمان الآباء (٢ : ١٢)، والبعض الآخر دبّ فيه اليأس بسبب العنف الذي يصيبه فسقط في الفتور ووقف مع الجاحدين. أراد الكاتب أن يداوي هذه الحالة المقلقة، فدوّن سفر الحكمة ليشدّد العزائم ويردّ الضالّين إلى الحظيرة. من أجل هذا قدّم لوحتين. في اللوحة الأولى عرض المصير المجيد الذي ينتظر الأبرار. وفي اللوحة الثانية عرض العقاب القاسي الذي يحتفظ به الله للأشرار. وذكّر الشعب على مدّ تاريخه أنّ الله سهر عليه وجعله ينتصر على أعدائه. أمّا الذين تسحرهم الحضارة الوثنية من مناهج فلسفية واكتشافات علمية وتحف أدبية وأسرار دينية، فقد بيّن لهم أنّ ما عند اليهود يفوق ما عند الوثنيين. وإنّه لمن الجنون أن يذهب اليهودي فيطلب عند الوثنيين ما منحته إيّاه بغزارة الحكمة الإلهية. وأخيرًا ذكّر المؤمنين بامتيازات الشعب المختار الذي هيأه الله لينقل إلى العالم كلّه نور الشريعة الذي لا يفسد (١٨ : ٤).

تحدّث صاحب سفر الحكمة إلى أبناء دينه وما نسي الوثنيين. كان يونان قد بشّر مدينة نينوى. وها هو سفر الحكمة يتوجّه إلى أبناء الإسكندرية، فيبيّن لهم أنّ الشعب اليهودي ليس شعبًا من البربر، ولا هو عدوّ الجنس البشري، كما يذاع عنه. إلهه هو عقل وحكمة، وهو يحبّ جميع البشر من دون تمييز، ويطلب من أبناء شعبه أن يحبّوا هم أيضاً جميع الناس. ثمّ يدعو الكاتب الوثنيين ليتخلّوا عن عبادة الآلهة المتعددة التي هوت بهم في فوضى رهيبة. فليسمعوا صوت العقل، وليتعرّفوا إلى خالق الكون الأوحد. حينئذ ينالون الحكمة الحقيقية التي لا تساويها الحكمة الوثنية. وهكذا يبدو سفر الحكمة نداء رزينًا نستشفّه من خلال مرافعة لَبِقة يتحدّث فيها عن الله وروحه وحكمته ونشاطه، فيستعمل الكلمات التي استعملها المفكّرون الوثنيّون.

٥ - تعليم سفر الحكمة

ليس صاحب سفر الحكمة لاهوتيًا ولا فيلسوفًا. لم يهتمّ بعرض منهجي لتعليم خاصّ، بل أراد أن يحرّض قرّاءه على البحث عن الحكمة وعن الحياة التي تتطلّبها. هو لا يحدّد أفكاره بدقّة، ولا يرتّبها في نهج فلسفي. فكتابه هو تأمّل نفس تشتعل إيمانًا، ونداءُ مؤمن إلى إخوته. لهذا لم يتحدّث عن كل شيء، بل ترك أمورًا عديدة وقطع كل علاقة بالحلول التقليدية دون أن يتخلّى عنها تمامًا. ومع ذلك يبقى سفر الحكمة كتابًا عظيمًا بعمق تعليمه وجمال لغته.

أ - الخلود

ما هي البشرى التي نادى بها سفر الحكمة؟ خُلق الإنسان من أجل الخلود وعدم الفساد (٢ : ٢٣). فبعد الموت، لا تزال النفس الأمينة حيّة، لا في الشيول (مثوى الأموات) كما قال التعليم التقليدي الذي يعتبر أنّ النفوس تقيم بعيدًا عن الله وتبدو أشبه بالظلّ. إنّها حيّة قرب الله في سعادة لا نهاية لها (٣ : ٩). كان سفر الحكمة أوّل من أعلن هذه الحقيقة في التوراة، فلم يقدّم براهين ولا حاول أن يدافع عن موقفه، فاعتبر أنّ ما قال هو اليقين. وهكذا وجدنا الحل للصعوبات التي أثارتها مسألة المجازاة والتي أقلقت النفوس التقيّة في أرض إسرائيل. بما أنّ الرب هو الإله العادل، فكيف نفسّر شقاء الأبرار وسعادة الأشرار في هذه الدنيا؟ أمّا الآن فقد توضّح كل شيء: ما يجري في هذه الدنيا هو استعداد للآخرة. وليست السعادة علامة رضى الرب، كما أنّ الشقاء ليس علامة استيائه. فهدف آلام البارّ أن تنقّيه وتهيئ له مجازاة فضلى. أمّا موته المبكّر فينجّيه من المخاطر التي تهدّد نقاوته وسط عالم شرير ومعاد. وإن لم يترك نسلاً على الأرض، فهو سيقطف في الآخرة ثمرة أعماله. إذًا يبقى شيء هام هو أن نمارس إرادة الله ونعيش في حبّه. الأمين يمتلك منذ الآن الحياة التي لا تزول، والخاطئ يعرف منذ الآن الموت الأبدي.

الحياة والموت هما الشيئان اللذان يقدَّمان للإنسان. هذا ما سبق لحكماء إسرائيل فقالوه. ولكنّ التعليم عن الخلود أعطى هذه المعضلة خطورة جديدة. فالحياة تفرض علينا موقفًا يقرّر مصيرنا إلى الأبد. لقد صنع الله الإنسان من أجل الخلود السعيد، وعلى الإنسان أن يقرّر أن يقبل أو يرفض عرض الله. ويتحدّث الكاتب عن الشيطان الذي أسقط الإنسان

الأوّل وأدخل الموت إلى العالم، فيُبرز الوجه الديني لحدث السقوط دون أن يقول إذا كان عدوّ آدم يتابع عمل الخراب الذي بدأ به. ومهما يكن من أمر تدخّل الشيطان، فهو لا يقدر أن يحرم الإنسان من حرّيته. فكل واحد منا يستطيع أن يخلص أو أن يهلك.

ب – الحكمة

إله الحكمة هو إله تقاليد بني إسرائيل: هو الخالق القدير والسيّد المطلق لمصائر الكون. ولكنّ الكاتب يشدّد على بعض صفاته. إنّه الإله الكليّ الحكمة الذي رتّب كل شيء بقياس وعدد ووزن (١١ : ٢٠). هو يقود كل شيء بعدل، ويجعل العقاب مناسبًا للخطيئة (١٢ : ١٥ – ١٨). ليس فيه ظلم ولا محاباة ولا نزوات. لا فوضى في أعماله ولا بحث عن المظاهر الخارجية. إنّه كلّي الصلاح وصديق البشر، ويريد الحياة لكلّ إنسان. يحب بلا تمييز جميع الكائنات التي خلقها، وهو يقودها برفق وإشفاق (١٢ :١٨). هو يرحم الجميع، ويتغاضى عن خطايا الناس لكي يتوبوا (١١ :٢٣). يعمل بدافع من رأفته ليجعل الخطأة يعودون إليه. فينبّههم بسلسلة متدرّجة من العقابات إلى الخطر المحدق بهم، ويعطيهم مهلة ليتخلّصوا من شرّهم (١٢ : ٢٠). هو لا يضرب بقساوة عدالته إلاّ الخطأة المتحجرّين الذين يرفضون نداء رحمته المتكرّر ويتحدّون قدرته. حينئذ يندفع غيظه ويثور على الذين يهزأون به ويضطهدون أحبّاءه، فيرسل الكون ينفّذ فيهم غضبه الذي لا يرحم.

أمّا الصفة التي يشدّد عليها سفر الحكمة بصورة خاصّة فهي الحكمة التي تحتلّ قلب الكتاب حتّى ف ١١. ما نقرأه عن الحكمة في هذا السفر نجده في سائر الأسفار التعليمية (أم ٨ :١ – ٩ :٦؛ سي ٢٤ :١ ي). أصلها هو هو، وطبيعتها هي هي، فهي بنت إسرائيل. ولكنّ سفر الحكمة يتعمّق في هذه الأفكار التقليدية ويوسّعها، فيعبّر عن أصل الحكمة وطبيعتها بعبارات فلسفية (٧ :٢٥ – ٢٦)، ويتحدّث عن علاقاتها الحميمة مع الله (٨ :٣ – ٤؛ ٩ :٤)، ويشدّد على نشاطها الخلاّق (٧ :٢١؛ ٨ :٥ – ٦؛ ٩ :٢ – ٩). إنّها حاضرة في كل مكان (٧ :٢٣ – ٢٤)، وعارفة بكل شيء (٧ :٢٣؛ ٨ :٤)، وتعتني بكل الخلائق (٨ :١). دورها دور تقديس (٧ :٢٧)، ونشاطها نشاط خيّر في تاريخ بني إسرائيل (١٠ :١ – ١١ :٣) وحبها عظيم من أجل البشر (١ :٢٦؛ ٧ :٢٣). تُبادر إلى خدمتهم (٦ :١٢ – ١٦) وتُساعدهم على اكتساب الفضائل. وفوق ذلك ينسب الكاتب إلى الحكمة معرفة شاملة بكل علوم اليونان في عصره (٧ :١٧ – ٢١؛ ٨ :٨).

ونتساءل: إذا بدت الحكمة كائنًا مستقلاً ينعم بنشاط خاص، أما تكون أقنومًا وشخصاً؟ الجواب هو كلاً على مستوى العهد القديم مهما كانت العبارات المستعملة قويّة. فالتوحيد عند اليهود يرفض أن يقول بوجود كائن كلّي القدرة ومتميّز عن الله. ثمّ إنّ سفر الحكمة يتضمّن تعابير تدلّ على اليد (٣:١؛ ٥:١٦) والذراع (٥:١٦؛ ١١:٢١) وعلى الروح والنسمة (٥:٢٣؛ ٦:١٧) وعلى الكلمة (٩:١؛ ١٢:٩) وكأنّها شخص حيّ. ثمّ إنّ الصفات ذاتها والنشاطات عينها تُنسب تارة إلى الحكمة وتارة إلى الكلمة (٩:١ - ٢)، تارة إلى الحكمة وتارة إلى الروح (١:٤ - ٧)، تارة إلى الحكمة وتارة إلى الله (٦:٧؛ ١٢:١٥ - ١٨). وهكذا فالحكمة ليست شخصاً. أمّا العبارات التي تصفها فتليق بشخص بحيث نظنها كتبت عن كلمة الله المتجسّد.

ج - تاريخ شعب إسرائيل

وتأمّل سفرُ الحكمة في تاريخ شعب إسرائيل وفي العبر التي يستخلصها من هذا التاريخ. وهذا التأمّل تقليدي في الآداب النبوية والتعليمية. هذا ما فعله أشعيا (٦٣:١ - ١٤) وحزقيال (٢٠:٢٣) وزكريا (٧:٩ - ١٤) والمزامير (٧٨، ١٠٥، ١٠٦، ١٣٥، ١٣٦) وابن سيراخ (٤٤:١ - ٥٠:٢١). وهكذا سيفعل سفر الحكمة في أمانته للتقليد، فيعتبر مثل سابقيه صدقَ الوقائع التي ترويها التوراة. هو يعتبر كل الوقائع تاريخية، فلا يبرّر أمام الوثنيين طابعها العجيب الغريب، ولا يبحث عن معنى رمزي كما سيفعل آباء الكنيسة فيما بعد.

ولكنّ الكاتب لا يكتفي بإيراد الخبر الكتابي كما هو. إنّه يدرسه (كما يفعل المدراش أو شرح المعلّمين)، ليكتشف كل معناه. هذا القسم من كتابه (ف ١٦ - ١٩) قد تذوّقه معاصروه، أمّا نحن فقد تجاوزناه. إلاّ أنّه يقدّم نموذج التأويل المدراشي ويُبرز بعض الأفكار العزيزة على قلب الكاتب.

إنّ الكاتب يُغني الخبر التقليدي بأشياء تصويرية يأخذها من أساطير يستقيها من العالم اليهودي أو من مخيلته. هناك أشياء تصويرية تزيد النصّ تشويقًا (١٨:١ - ٢). ولكنّ هناك أشياء تزيد الحدث عظمة (١٦:٢٠؛ ١٧:٣ - ٦) أو حركة (١١:١١ - ١٣) أو تغنيه تعليمًا (١٦:٢٧ - ٢٩). وهناك أشياء تساعد الكاتب على حفظ التوازن بين المصريين

وبني إسرائيل (١٦ : ٣؛ ١٦ : ٩). وبالمقابل يحذف الكاتب كل ما يمسّ بصلاح الله أو بسمعة الشعب المقدّس مثل تقسية قلب فرعون (خر ٤ : ٢١؛ ٧ : ٣؛ ٩ : ١٢) أو تذمّر الشعب في البرّية (خر ١٧ : ٢ — ٣؛ عد ١٦ : ١ ي)، أو خطورة العقاب الذي فرضته الحيّات (ق حك ١٦ : ٥ — ١١ وعد ٢١ : ٤ — ٩).

وفي حالات أخرى، يحافظ الكاتب على الخبر الكتابي فلا يزيد عليه ولا ينقّص منه، ولكنّه يعطيه تفسيرًا جديدًا ليجعله يوافق نظرته إلى رحمة الله. يقول خر ٢٣ : ٢٨ — ٣٠ إنّ الله طرد سكان كنعان قليلاً قليلاً لئلاّ تصير البلاد قفرًا. وهكذا خدم الله مصالح شعبه. أمّا سفر الحكمة فيرى في عمل الله موقف شفقة تجاه هؤلاء السكّان. فرغم أعمالهم الممقوتة (١٢ : ٣ — ٦) وشرّهم المتأصّل فيهم منذ البدء والذي يمنعهم من الإفادة من الخلاص، أراد الله أن يعطيهم مهلة للتوبة لأنّهم بشر (١٢ : ٨ — ١٠). إنّها لنظرة عجيبة، ولكنّها لا تتوافق ونظرة سفر الخروج. وتبرز حرّية التفسير لدى صاحب سفر الحكمة في الموازاة الطويلة بين مصير المصريين ومصير بني إسرائيل، التي يفرضها إطارًا لكلّ عناصر الخبر الكتابي الذي احتفظ بها. وهذه الموازاة يتوسّع فيها في سبع نقائض (رقم الكمال). جمع الأحداث خارج الزمان والمكان وقرّب بينها، قرَّب بين المن والبرَد، بين الحيّة النحاسية والجراد، بين قرار قتل الأطفال ومقتل أبكار مصر، وضخمّ الأمور ليثبت مقاله (قال إنّ الجراد والذباب يقتل).

وخلال تنظيمه هذا الدرس، ينطلق الكاتب من بعض أفكار رئيسية يعود إليها ويعود. وهذه أهمّها: الله هو الرحوم ولا يعاقب إلاّ مُكرَهًا. يعاقب الإنسان حيث يخطأ (١١ : ١٦). ما يُستعمل لعقاب المصريين يؤمّن خلاص بني إسرائيل (١٩٨ : ٨). المحن التي أصابت بني إسرائيل كانت قصيرة وخفيفة ومن أجل الشفاء (١١ : ٨ — ١٠)، أمّا المصريون فعوقبوا من دون شفقة تنفيذًا لقرار اتّخذ بحقّهم (١١ : ١٠؛ ١٦ : ٤). الطبيعة هي كلّها في خدمة الله من أجل خلاص الأبرار ومعاقبة الأشرار (١٦ : ١٧ — ٢٥). كل ما ورد في التوراة له قيمة أخلاقية ودينية. مثلاً أعطت الحكمة ليعقوب الظفر لتعلّمه أنّ التقوى أقوى من كل شيء (١٠ : ١٢). وإذا كان المن يذوب عند طلوع الشمس، فلكي يعرف المؤمن أنّ عليه أن يسبق الشمس ليسبّح الله (١٦ : ٢٨).

ينطلق الكاتب من الماضي، ولكنّ المستقبل يلفّه الغموض. فرسالة إسرائيل تقوم بان ينقل إلى العالم نور الشريعة. وسيأتي يوم تصل فيه كل الأمم إلى معرفة الحقّ. في هذا الوقت

تزول الأصنام. ويدخل الأبرار في الملكوت فيأمرون الأمم ويسودون على الشعوب (٣:٨؛ ٥:٦). هل نحن أمام صورة عن السعادة الأبدية أو أمام إعلان عن المرحلة الأرضية الأخيرة للملكوت؟ وحين يقول إنّ الأشرار سيُعاقبون، هل هو عقاب يسبق انتصار الله على الأرض، أو طريقة للتعبير عن تدخّل الله من أجل الأبرار، أو صورة عن العقاب الأبدي؟ وماذا نقول أيضاً عن رجاء إسرائيل وانتظار المسيح؟ إنّ الله يعمل بدون وسيط من أجل تجديد العالم. ونقول أخيرًا إنّ الكاتب نظر إلى خلود النفس ولم يقل شيئًا صريحًا عن قيامة الأجساد.

٦ - سفر الحكمة والعهد الجديد

لم يُقبل سفر الحكمة بين الأسفار القانونية عند اليهود، ولكنّ المسيحية الناشئة أخذت به وتأمّلت فيه. لا شكّ في أنّ العهد الجديد لم ويورد نصوصاً من سفر الحكمة ولكنّ كلاً من القدّيس بولس والقدّيس يوحنّا استلهم آياته للتحدّث عن يسوع المسيح. وها نحن نقدّم بعض المقابلات.

شدّدت الحكمة على معرفة وجود الله وعلى طبيعته انطلاقًا من أعمال الخلق (١٣:٣ - ٥). وقال القدّيس بولس (روم ١:٢٠): فمنذ خلْق الله العالم وصفات الله الخفية وقدرته واضحة جليّة تدركها العقول في مخلوقاته. وشدّدت الحكمة على فساد الأخلاق عقابًا على عبادة الأوثان التي مارستها الأمم (١٤:٢٢ - ٣١)، فاتّبعها في ذلك القدّيس بولس (روم ١:٢١ - ٣٢) كما اتّبعها في التحدّث عن طول أناة الله الذي يدعو الناس إلى التوبة (١١:٢٣، ٢٦؛ ١٢:٢، ١٠، ١٩؛ رج روم ٢:٤). الله هو القدير وسلطانه سلطان مطلق (١٢:١٢؛ روم ٩:٢٠) وقد كوّن البشرية كما يفعل الخزّاف في طينه (١٥:٧؛ روم ٩:٢١). ويقول بولس إنّ يسوع المسيح هو صورة الله غير المنظور (كو ١:١٥) فيتبع في ذلك سفر الحكمة الذي قال عن الحكمة إنّها ضياء النور الأزلي ومرآة عمل الله النقية وصورة جودته (٧:٢٦). وما قاله سفر الحكمة (٥:١٧ - ٢٠) عن الله الذي يلبس البرّ درعًا وحكم الحقّ خوذة ويتّخذ القداسة ترسًا لا يقهر، قد قاله القدّيس بولس عن المسيحي (أف ٦:١٤ - ١٧). وأخيرًا نقرأ في عب ١:٣ عبارة قريبة من حك ٧:٢٦: الابن هو انعكاس مجد الله كما أنّ الحكمة هي انعكاس الضياء الأزلي.

وإذا انتقلنا إلى القدّيس يوحنّا، وجدنا أنّ تأثير الحكمة فيه عميق جدًّا. فإذا أراد أن يحدّثنا عن علاقة الكلمة بالآب وبالبشر، وجد الطريق في سفر الحكمة. فالأبن يحيا حياة حميمة مع الآب (يو ١:١ – ١٨) والحكمة تحيا عند الله ورب الجميع أحبّها (٨:٣؛ ٩:٤). يتحدّث يوحنّا عن نشاط الكلمة الخلاّق (يو ١:٣، ١٠: به كان كل شيء) فيتذكّر ما قيل عن الحكمة التي تعمل في هندسة الكون (٨:٦) والتي كانت حاضرة حين صنع الله العالم (٩:٩). الكلمة عالم بكل شيء (يو ٥:٢٠) والحكمة تشارك الله في أسراره (٨:٤) وهي العليمة بأعماله (٩:٩). ويحدّثنا القدّيس يوحنا (٣:١٦ – ١٧) عن حب الله للبشر، فلا ينسى روح الحكمة المحبّ للبشر (١:٦؛ ٧:٢٣) ولا ينسى الله الذي يرحم الجميع لأنّه قادر على كل شيء ويحب جميع الأكوان ويشفق على جميع الأكوان لأنّها له (١١:٢٣ – ٢٦). وحين يعلن يوحنّا أنّ الآب يحبّ الذين يحبّون الابن (يو ١٤:٢٣؛ ١٦:٢٧)، فهو يتذكّر ما قاله سفر الحكمة (٧:٢٨): إنّ الله لا يحبّ أحدًا إلاّ من يساكن الحكمة.

ثمّ إنّ كلاًّ من سفر الحكمة وإنجيل يوحنّا يتصوّر تاريخ الكون والنفوس بالصورة عينها: إنّه صراع بين النور والظلمة، بين الحياة والموت. وإنّ النصر سيكون للنور رغم مظاهر النجاح الذي تحرزه الظلمة.

٧ – الخاتمة

وسارت الكنيسة على خطى القدّيس بولس والقدّيس يوحنّا فأحاطت بالإجلال سفر الحكمة. لا شكّ في أنّه قامت خلافات حول قانونيته منذ القرن الثالث، ولكنّ هذه الخلافات لم تؤثّر في التفكير المسيحي.

أجل، إنّ سفر الحكمة ما زال يقدّم للمسيحي غذاء روحيًا رفيعًا ولا سيّما في فصوله التسعة الأولى عن قيمة الحياة اللامتناهية، عن تسارع الأيّام والسنين، عن عظمة الجزاء المعدّ لنا. أمّا النفوس التي ألمّت بها المحن، فهي تجد في سفر الحكمة أقوالاً معزّية عن مخطّط الله وعنايته، وتدلّ العقول القلقة والضالّة على الطريق الحقيقي الذي يقود إلى الإله الحيّ، وتقدّم للعالم الجائع إلى التسلّط والعنف صورة عن الله القدير الذي يدافع عن الحقّ والعدل ويجازي كل واحد حسب أعماله.

المراجع

BEAUCHAMP, P, *le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse* in Biblica 45 (1964), pp. 491 – 526.

Epouser la sagesse ou n'épouser qu'elle? Une énigme du livre de la Sagesse, in La Sagesse de l'AT BETL, Leuven – Gembloux, 1979, pp. 347 – 369.

BIZETTI, P, *Il libro della Sapiensa: Structtura et gene letterario.* Brescia, 1984.

DELCOR, M, *L'immortalité de l'âme dans le livre de la Sagesse et dans les documents de Qurman,* NRT 77 (1955), pp. 614 – 630.

DELL'OMO, A, *Creazione, storia della salvezza et destino dell'uomo. Il significato et L'attualita spirituale del capitolo 19 della Sapienza.* Riv Bibl 37 (1989), pp. 317 – 327.

GENUYT, F, *La Sortie d'Egypte... Lecture de Sag 10 – 11; 12– 15; 16 – 18,4.,* Semiotique et Bible 1990, n° 57, p. 1– 13; n° 58, p. 1– 17; n° 59, p. 1 – 8.

GILBERT, M, *La figure de Salamon en Sg 7 – 9* in Etudes sur le judaïsme hellénistique LD 119, Paris, pp. 225 – 249.

Volonté de Dieu et don de la sagesse (Sg 9, 17), dans NRT 93 (1971), pp. 145 – 166.

La structure de la prière de Salomon (Sg 9), in Biblica 1970, pp. 301 – 331.

La critique des dieux dans le livre de la Sagesse (Sg 13 – 15), An Bi, Rome, 1973.

L'adresse à Dieu dans l'anamnèse hymnique de l'Exode (Sg 10 – 19), in El misterio de la Palabra. Homenaje a L. Alonso Schökel, Madrid, 1983.

Sagesse de Salomon (ou Livre de la Sagesse), in SDB T. XI (Paris 1986), col. 58 – 119.

La procréation. Ce qu'en sait le livre de la sagesse, in NRT 111 (1989) pp. 824 – 841.

KLOPPENBORG, J. S, *Isis and Sophia in the Book of Wisdom,* in HTR 75 (1982), pp. 57 – 84.

KOLARCIK, M, *The Ambiguity of the Death in the Book of Wisdom 1 – 6*. Rome, 1989.

LARCHER, C, *De la nature à son auteur d'après le livre de la Sagesse* 13, 1 – 9 in LV 3 (14), 1954, pp. 197 – 206.

Etudes sur le livre de la Sagesse, EB, Paris 1969.

Le Livre de la Sagees ou la Sagesse de Salomon, EB, nouvelle série 1, 3, 5. Paris, 1983 – 1985.

PRIOTTO, M, *La prima pasqua,* in Sap 18, 5 – 25, Bologne, 1987.

REESE, J. M, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences,* An Bi 41, Rome, 1970.

SCARPAT, G, *Libro della Sapineza,* Brescia, 1989.

SCHMITT, A, *Wieisheit* (Die Neue Echter Bibel, KAT) Würzburg, 1989.

SEIBENECK, R. V, *The Midrash of wisdom 10 – 19,* in CBQ 22 (1966), pp. 176 – 182.

SWEET, J. P. M, *The Theory of Miracles, in the wisdom of Salomon,* in Miracles (éd) C. F. D. Moule, London, 1965, pp. 115 – 126.

TAYLOR, R, *The Eschatological Meaning of Life and Death in the Book of Wisdom I – V,* in ETL 42 (1966), pp. 77 – 137.

VILCHEZ – LINDEZ, J, *Sapienciales,* V Subsidaria, Estella (Navarro), 1990.

WEBER, J, *Le livre de la Sagesse*, BPC t. VI, Paris 1943, pp. 365 – 528.

WEISENGOFF, J. P, *Death and Immortality in the Book of Wisdom,* in CBQ 3 (1941), pp. 104 – 133.

WINSTON, D, *The Wisdom of Salomon,* AB 43, New – York, 1979.

WRIGHT, A. G, *The Structure of the Book of Wisdom,* in Biblica 48 (1967), pp. 165 – 184.

ZIENER, *Die theologische Begriffssprache in Buch der Weisheit,* BBB 11, Bonn, 1956.

الفصل الثامن

سفر دانيال

١ – المقدّمة

يحتلّ سفر دانيال مكانة فريدة بين الأسفار المقدّسة. دوّن في اللغات الثلاث، العبرانية والأرامية واليونانية. و إذا وضعنا جانبًا النصوص اليونانية، يتألّف سفر دانيال من مدارش أو شروح على نصّ معروف، ومن رؤى، والرؤية هي امتداد النبوءة. جعل التقليدُ العبري سفر دانيال لا بين الأنبياء، بل بين سائر الكتب أي بين الكتب التي ترتكز على الأنبياء الذين يرتكزون بدورهم على أسفار موسى الخمسة.

إذا كان سفر دانيال في التوراة العبريّة بين أستير وعزرا، فهو في اليونانية واللاتينية والسريانية بعد حزقيال. أجل، جُعل سفر دانيال مع أسفار الأنبياء دون أن يبرز تبدّل في طريقة فهمه أو في زمان تدوينه.

٢ – من كتب سفر دانيال

نسب التقليد اليهودي والتقليد المسيحي (مت ٢٤ : ١٥) هذا السفر إلى دانيال الذي هو الشخصيّة الأولي. وقيل: إنّه دوّن في بابل، في القرن السادس ق م. ولكن هذا الرأي تجاوزه الزمن والأبحاث الكتابية.

أوّلاً: من الصعب أن نؤكّد هذا القول، و إلاّ لجعلنا سفر دانيال مع أسفار الأنبياء لا بين سائر الكتب. ثمّ إنّ مديح الآباء الذي نقرأه في سي ٤٩ يذكر إرميا وحزقيال والاثني

عشر ولا يشير إلى دانيال. بعد هذا، نجد في نصّ الكتاب ألفاظاً فارسية ويونانية تدفعنا إلى القول إنّ سفر دانيال دوِّن في زمن متأخّر. وأخيرًا، إنّ كاتب هذا السفر يجهل التاريخ البابلي: يجعل بلشصَّر ابن نبوكد نصر وهو ابن نبونيد، ويذكر داريوس ملك المادايين وهو ملك مجهول. ولكنّه يعرف جيّدًا الأحداث التي حصلت في القرن الثاني ق م.

ثانيًا: اسم دانيال اسم أسطوري ورد مع نوح وأيّوب في حزقيال (١٤ : ١٤، ٢٠)، وهو يعتبر من أحكم حكماء الأرض (حز ٢٨ : ٣). ونعرف اليوم بفضل آداب أوغاريت (رأس شمرا، شمالي اللاذقية) أنّه وُجد بطل شعبي هو دانيال الملك سيذكره أيضاً سفر أخنوخ المنحول.

أخذ الكاتب هذا الشخص وجعل منه يهوديًا متعمّقًا في اللغة الكلدائية وآدابها، خبيرًا في تفسير الأحلام. رُفع إلى مرتبة حاكم بابل، وشُبّه بالآلهة. إذًا، لسنا أمام شخص فرد، بل أمام نموذج اليهوذاوي ألتقي الثابت في إيمانه وممارساته الدينية. تسلّم إلهام الله ومساعدته، فجابه أعظم الملوك وسيطر على جماعة السحرة. أوحى الله إليه مسيرة التاريخ وتعاقُب ممالك هذا العالم التي ستندثر الواحدة بعد الأخرى. وأوحى إليه أيضاً خلاص شعبه وانتصار الله ومؤمنيه و إقامة مملكة أبدية.

ثالثًا: في الواقع، إنّ كاتب سفر دانيال هو كاتب مجهول جمع عناصر كتابه من موادّ متنوّعة. فالقسم الإخباري (ف – ٦) يشكّل مجموعة من التقاليد انتقلت من مكان إلى آخر قبل أن تسطَّر كتابة. ثمّ إنّ الكاتب لم يهتمّ بأن يدوّنها بطريقة زمنية أو منطقية. أمّا القسم الجلياني (ف ٧ – ١٢) فهو يحتفظ بآثار تدلّ على أنه كُتب في أوقات متباعدة. من هذه الآثار، وجود لغتين هما العبرانية واليونانية، وانتقال صيغة الكلام من الغائب إلى المتكلّم.

٣ – متى كتب سفر دانيال

إذا توقّفنا عند النصّ، وجدنا أنّ كاتب سفر دانيال نبي عاصر سبي بابل. هكذا قرأه الكتابَ المعلّمون اليهود والمسيحيّون. ولكن منذ القرن الثالث ب م رأى بورفيروس الوثني أنّ هذا السفر دوّن في عهد أنطيوخس أبيفانيوس. ونحن نلاحظ أنّ رؤية ف ١٠ – ١١ تواكب تاريخ الشرق الأوسط حتّى السنة ١٦٤. وبعد هذا (١١ : ٤٠ ي) ننتقل إلى تعليم

عن الرجاء ينفتح على الدينونة الأخيرة وقيامة الموتى (١٢ : ١ - ٤). هذا التعليم يقابل المسائل الروحيّة التي واجهها العالم اليهودي في ذلك الزمان.

إنّ ابن سيراخ الذي دوّن حوالي السنة ١٩٠ - ١٨٠ ق م لم يعرف سفر دانيال. أمّا سفر المكابيين الأوّل الذي دوّن بين السنة ١٣٤ والسنة ١٠٤، فهو يعرفه ويذكر رجاسة الخراب على مذبح المحرقات (٩ : ٢٧؛ ١١ : ٣٧؛ رج ١ مك ١ : ٥٤). ولمّا تُرجم سفر دانيال عرفه الكتابُ الثالثُ من الأقوال السيبيلية (دوّنت حوالي السنة ١٤٥ - ١٤٠). يشير سفر دانيال إلى تدنيس الهيكل في ٧ كانون الأوّل سنة ١٦٧ (١١ : ٣١) وإلى قتل اليهود المؤمنين (١١ : ٣٣) وإلى ثورة المكّابيين وانتصاراتهم الأولى في السنة ١٦٦. هو لا يشير إلى موت أنطيوخس، الملك المضطهد (خريف ١٦٤)، ولكنّه يلمّح إلى تطهير الهيكل في ١٤ كانون الأوّل سنة ١٦٤.

إذًا نقول إنّ الكتاب دوّن في السنة ١٦٤، بعد أن أعيدت شعائر العبادة إلى الهيكل المطهّر. وقد تُرجم إلى اليونانية حوالي سنة ١٤٥.

هناك أحداث في الكتاب تلمّح إلى أحداث معاصرة: ضغطُ السلطات الوثنية على اليهود لتجعلهم يأكلون من الأطعمة التي تحرمها الشريعة (١ : ٥ - ٨؛ رج ٢ مك ٦ : ١٨ - ٣١). فرضُ عبادة الأوثان (٣ : ١ - ٢) وتقديم البخور أمام الملك المؤلّه (٦ : ٦ - ١٠). كل هذا جعل اليهود في خطر الموت استشهادًا (٣ : ١٩ - ٢١؛ ٦ : ١٧ - ١٨). ويعلن دانيال موت المضطهد من خلال شخص بلشصّر (٥ : ٢٢ - ٣٠) أو من خلال الرؤى (٧ : ١١، ٢٤ - ٢٦؛ ٨ : ٢٥؛ ٩ : ٢٦ - ٢٧؛ ١١ : ٤٥). وإذا كان الكاتب لم يهتمّ إلاّ قليلاً بثورة المكّابيين العسكرية (١١ : ٣٤)، فلأنّه انتظر تدخّلاً مباشرًا من الله الذي يقلب الحالة رأسًا على عقب ويقيم ملكه ويخلّص شعبه. هذا هو موقف الحسيديم الذين ذهبوا إلى البرّية قبل أن يلتحقوا بيهوذا المكابي (١ مك ٢ : ٢٨ - ٣٨، ٤٢ - ٤٣)، وقد يكون صاحب سفر دانيال واحدًا منهم.

٤ - هدف سفر دانيال

دوّن الكاتبُ هذا السفر في وقت ضيق لم يكن مثله منذ وُجدت أمّة على الأرض (١٢ : ١)، فاهتمّ بأن يحافظ على الإيمان ويُشعل جذوة الرجاء عند الذين قلقوا أو ضعفت عزيمتهم بسبب عنف الاضطهاد. لهذا، فهو يشدّد على قرب النهاية وعلى مجيء الملكوت

القريب. قال الملاك لدانيال: إنّ الرؤيا تتمّ في الوقت المحدّد (٨: ١٧). ويقول النصّ عن أنطيوخس: وبعد الأسابيع الاثنين والستين يُقتل شخص مكرّس (مسيح) ولا يدافع عنه أحد. ثمّ يأتي رئيس مع جيشه، فيدمّر المدينة والهيكل. ولكنّ هذا الرئيس يموت بضربة من الغضب الإلهي، ولكنّه يقوم بحرب مدمّرة حتّى موته كما تقرّر (٩: ٢٦؛ رج ١١: ٢٧، ٢٧، ٣٥، ٤٠). ويقول دانيال لبلشصّر: وفي أيّام هؤلاء الملوك، يُقيم إله السماء مملكة لا تُنقض إلى الأبد، ولا ينتقل ملكه إلى شعب آخر. هذه المملكة تسحق وتفني كل الممالك الثابتة وتضع حدًّا لوجودها. أمّا الله فيثبت إلى الأبد (٢: ٤٤؛ رج ٣: ٣٣؛ ٤: ٣١). ونقرأ في رؤيا دانيال (٧: ١٣ – ١٤): رأيت في رؤى الليل فإذا بمثل ابن البشر آتيا على سحاب المساء، فقُدّم إلى القديم الأيّام، وقُرّب إلى أمامه. فأعطي له سلطان ومجد وملك لتتعبّد له جميع الشعوب والأمم والألسنة. يدوم سلطانه إلى الأبد، ولا يكون له انقضاء، ومملكته لن تدمَّر.

٥ – بنية سفر دانيال

أوّلاً: دانيال في التوراة العبرية (تحدّد نصها في نهاية القرن الأوّل المسيحي على يد المعلّمين اليهود في يمنية ووُضعت الحركات فيما بعد). كان يتضمّن ١٢ فصلاً كُتبت في لغتين مختلفتين: من ١: ١ إلى ٢: ٤ أ في العبرية، من ٢: ٤ ب إلى ٧: ٢٨ في الأرامية، وأخيرًا من ٨: ١ إلى ١٢: ١٣ في العبرية. كيف نفسّر هذا الوضع؟ كانت في البداية مجموعة أرامية (ف ٢ – ٧) زيدت عليها مقدّمة وتكملة في العبرية. أمّا النصّ النهائي فيبدو في مجموعتين: الأخبار (ف ١ – ٦) وبطلها دانيال (ف ٢، ٤، ٦) أو رفاقه الثلاثة (ف ٣) أو دانيال ورفاقه (ف ١). ثمّ رؤى مُنحت لدانيال وحده (ف ٧ – ١٢).

ثانيًا: دانيال في التوراة اليونانية. وصلت إلينا ترجمتان لدانيال، الترجمة السبعينية وترجمة تيودوسيون. وكلتا الترجمتان زادتا على النصّ الأصلي نصوصاً ليتورجية تكيّفت مع الإطار الإخباري، وهي صلاة عزريا ونشيد الفتيان الثلاثة (٣: ٢٤ ي). كما زادتا في نهاية الكتاب قصة سوسنة (١٣: ١ ي)، وخبر دانيال وكهنة بال (١٤: ١ – ٢٢)، ودانيال والتنين (١٤: ٢٣ – ٤٢). يبتعد نص السبعينية عن النصّ العبري، ويبدو أنّه نُقل عن أصل سامي يختلف عن الذي بين أيدينا. أمّا نصّ تيودوسيون فقريب من النصّ العبري الماسوري. ويبدو أيضاً أنّ النصوص الليتورجية والأخبار المزادة تعود إلى نصّ عبري.

ثالثًا: من أين جاءت موادّ الكتاب؟ يلمح ف ٢ إلى سياسة زواجية انتهجها أنطيوخس الثاني مع بطليموس الثاني (سنة ٢٥٥) أو أنطيوخس الثالث الذي حاول أن يرتبط ببطليموس الخامس ويعطيه ابنته كليوبترة زوجة له سنة ١٩٤. والحيوان الرابع (ف ٧) الذي يمثّل مملكة اليونان يملك عشرة قرون (ترمز إلى عشرة ملوك). وزاد الكاتب القرن الحادي عشر وطبّقه على الملك المضطهد فبدا كلامه نبوءة قديمة (٧: ٢٤ ب - ٢٥). وجنون نبوكد نصّر وارتداده (ف ٤) يشكّلان خبرًا مستقلاً يعود إلى ما قبل السنة ١٦٨. إذًا استقى الكاتب مواده من أخبار تقليدية كان بعضها خطّيًا وبعضها الآخر شفهيًا. وهذه الأخبار نمت في جماعات بابل اليهودية التي اتّصلت بحضارات فارس واليونان أكثر مما فعلته جماعات أرض يهوذا. ونشير هنا إلى أنّ شخصية نبوكد نصّر سيطرت على شخصية نبونيد. وقد وُجد خبر مواز لما نقرأ في ف ٢ و ٤ في نصّ أرامي في قمران وفي نصّ يوناني. وإنّ هيرودوتس المؤرّخ اليوناني عرف تقليد وليمة بلشصّر (ف ٥) ونسبها إلى الملك لابنتيوس الذي يقابل نبونيد.

كل هذه التقاليد جمعها صاحب سفر دانيال، وقدّمها على أنّها سيرة حياة دانيال. كانت هناك أخبار مستقلّة، فجمعها الكاتب وجعلها في أيّام نبوكد نصّر (ف ١ - ٤) وبلشصّر (ف ٥، ٧ - ٨) وداريوس المادايي (ف ٦، ٩) وكورش الفارسي (ف ١٠ - ١٢) ورسم حياة شاب يهودي سُبي سنة ٦٠٦ واختير ليكون من خدّام الملك مع ثلاثة رفاق له (ف ١). نجح في تفسير الأحلام، فدخل في الإدارة الملكية (ف ٢) حيث تابع الفتيان الأربعة دربهم الصاعد حتّى زمن الفرس. أمّا دانيال فسيصير الوزير الأوّل (ف ١) وحاكم بابل ورئيس الحكماء، وهذا ما يتجاوز حدود المعقول. فالهدف من سفر دانيال ليس هدفًا تاريخيًا، بل هدف لاهوتيّ.

٦ - تصميم سفر دانيال

أ - القسم الأوّل (١: ١ - ٦: ٢٩): الأخبار

يشكّل ف ١ مقدّمة للقسم الإخباري. يضع أمامنا أربعة أشخاص سيكونون أبطال الكتاب. هم دانيال ورفاقه الثلاثة الذين رأى فيهم الكاتب نموذج اليهودي الأمين. جاؤوا إلى المنفى وأدخلوا إلى البلاط الملكي فما زالوا يمارسون الشريعة في أمور انتقدها الحاكم

الهلّيني وهي قضيّة الأطعمة المحرّمة. هذه المسألة صارت هامّة في أرض يهوذا حين سعى أنطيوخس ابيفانيوس أن يفرض عليها الحضارة الهلّينية. ويورد ٢ ملك ٦:١٨ – ٣١ استشهاد اليعازر الذي رفض أن يأكل لحم خنزير. إذًا، نحن هنا أمام خبر نموذجي يدعو القارئين ليعارضوا العادات الوثنية. وإنّ الحكمة التي أعطاها الرب للفتيان الأربعة، تعود إلى هذه الأمانة الدقيقة لمتطلّبات الشريعة.

في ف ٢ يعطينا الكاتب أوّل مثل عن حكمة دانيال «النبي». عجزت الحكمة الوثنية عن فهم حلم نبوكد نصّر. أمّا الرب وحده، سيّد الزمن والتاريخ، فهو يعرف سرّ المستقبل ويكشفه لأنبيائه. في إطار مُلك نبوكد نصّر، نموذج الملك الوثني، كشفَ دانيال قصد الله الذي سيتمّ في النهاية. أمّا تاريخ الممالك الوثنية فيسير في تدرّج انحداري: الذهب، الفضة، النحاس، الحديد، ثمّ الحديد الممزوج بالتراب. تمثال رأسه من ذهب ورجلاه من تراب. ومن خلال هذه الصورة نكتشف تعاقب الممالك في الشرق: بابل (الذهب)، ماداي (الفضّة)، فارس (النحاس)، الإسكندر (الحديد). وبعد موت الإسكندر انقسمت مملكته (حديد وتراب). كل هذا ينتهي في دينونة الله الذي يضع حدًّا لممالك البشر ويؤسّس مُلكه.

ونقرأ في ف ٣ خبرًا نموذجيًا يعظّم أمانة اليهود للإله الحقيقي. يجب أن لا يخافوا من الموت. هم يعرّضون حياتهم للخطر ولا يخضعون لعبادة الأوثان. هذا ما فعله رفاق دانيال. نجاتهم من التنوّر تذكّرنا بكلام أش ٤٣: ٢ ب: إذا سلكت في النار لن تحرقك، ولهيبها لا يصيبك. هذا الموضوع كان عبرة في أسطورة إبراهيم الذي نجا من نار الكلدائيين (كتاب اليوبيلات، ترجوم فلسطين). نشير إلى أنّ العبادة الوثنية لم تُفرض في أرض يهوذا على يد سلطة سياسيّة إلاّ في عهد أنطيوخس أبيفانيوس. أمر وهدّد بالقتل. حينئذ قامت رجاسة الخراب (أي مذبح للآلهة) في هيكل أورشليم حيث كان الهيكل القديم (٩: ٢٧؛ ١١: ٣١؛ ١ ملك ١: ٥٤). وينجو الفتيان من الموت فتبدو نجاتهم صورة مسبقة عن القيامة (١٢: ١ – ٣).

وتبرز في ف ٤ صورة الشجرة الكونية التي سبق وقرأنا عنها في حزقيال (٣١: ١ ي)، فدلّت على عظمة فرعون وسقوطه. أمّا هنا فوُضعت في إطار حلم رمزي لتدلّ على دينونة الله التي تُذلّ القوى البشرية المتكبّرة. يروي الملكُ نفسُه حلمَه ويعجز سحرة بابل عن

تفسيره (كما في ف ٢). أمّا دانيال ففهم معناه واستخلص العبرة: الله يحكم على كبرياء البشرية (أش ٢: ١٠ – ١٩) ويدعو الملوك ليعرفوا عظمته ويتّضعوا أمامه.

ويرتبط ف ٥ بـ ف ٢ و ٤ فيُعطي مثلاً عن المعرفة التنبؤيّة التي منحها الله لدانيال. لم تعد القضيّة أن يفسر حلمًا، بل أن يقرأ كتابة سرّية رسمتها يد علوية على جدار القصر الملكي خلال وليمة تدنيسية أعلن فيها بلشصر تعلّقه بالأوثان واحتقاره لله الحي. ما استطاع سحرة بابل أن يقرأوا الكتابة. أمّا دانيال فقرأها وأبرز دينونة الله الذي يعلن سقوط الملك القريب. كان تقليد بلاد الرافدين ينسب الخبر إلى بال شور اشور ابن نبونيد، فربطه الكاتب بنبوكد نصر نموذج الملك الوثني، وأشار من خلاله إلى أنطيوخس أبيفانيوس الذي سلب الهيكل سنة ١٦٩ ودنّسه بالعبادات الوثنية التي جعلها فيه (١ مك ١: ٥٤ – ٥٩؛ ٢ مك ٦: ٢ – ٤). وليمة بلشصر تُبرز عربدته وتهتّكه، وموته يُنبئ بموت أنطيوخس.

وفي ف ٦ بُني خبر نموذجي على الموضوع الذي قرأناه في ف ٣. ظلّ دانيال أمينًا لله، وبسبب هذه الأمانة واجه الموت. ولكنّه ينجو بأعجوبة، أمّا اعداؤه فيلقون العقاب الذي يستحقّون. يقدّم النصّ اليوناني نسخة ثانية عن هذا الحدث (١٤: ٢٣ – ٤٢). يبدو داريوس ملكًا ضعيفًا وخاضعًا لمتطلّبات حاشيته، لا ذلك المتسلّط الذي تحدّث عنه المؤرّخون. ولكنّ الكاتب لا يهتمّ بالتاريخ الماضي، بل بالواقع الحاضر ليحمل كلمة العزاء إلى اليهود المضطهدين. فمنذ سنة ١٦٩ فرض أنطيوخس الرابع على مملكته عبادة إله السماء (زوش الأولمبي). أنطيوخس هو تجلّي هذا الإله على الأرض، ولذلك سمي أبيفانيوس. في هذا الإطار التاريخي نفهم الخبر: إنّه تحريض على الاستشهاد وعلى الرجاء. والنجاة من جبّ الأسود، كالنجاة من النار، تمثّل النجاة من الموت التي هي القيامة. وسيرى فيها الفنّ المسيحي صورة عن قيامة المسيح.

ب – القسم الثاني (٧: ١ – ١٢ – ١٣): الرؤى

مع ف ٧ يبدأ القسم الثاني. فبعد الأخبار المتعلّقة بدانيال ورفاقه، نجد رؤى دانيال مرتّبة بطريقة تشبه ما نجده في الأخبار (ف ١ – ٦). تبدو الرؤية الأولى بشكل حلم رمزي يُروَى (آ ٢ – ١٤) ويُفسَّر (آ ١٥ – ٢٨). في القسم الأول، كان دانيال يفسّر الرؤى والأحلام. أمّا هنا فالملاك الواقف قرب عرش الله يفسّر له الرؤية. نجد تدخّل الملاك في

حزقيال (ف ٤٠ – ٤٢) وزكريا (١ : ٧؛ ٦ : ٨). وتسير الرؤية بشكل حلم في مشهدين متعارضين. في المشهد الأوّل، تطلع الحيوانات من البحر فتدلّ على تعاقب الممالك البشرية كما في ف ٢. المملكة الأولى هي مملكة البابليين، المملكتان الثانية والثالثة (حسب الترجمة السريانية قبل سنة ٢٥٠ ق م) تدلاّن على المادايين (آ ٥) والفرس (آ ٦). المملكة الرابعة هي مملكة الإسكندر التي ورثها السلوقيون. يميّز الكاتب عشرة ملوك (عشرة قرون الحيوان) ثمّ ملكًا حادي عشر يصل معه الشر إلى أوجه. هذا الملك الحادي عشر يمثل أنطيوخس أبيفانيوس الذي أزاح ثلاثة قرون هي ديمتريوس، وأخوه أنطيوخس وبطليموس فيلوميتور (١١ : ٢١ – ٢٥). تحدّث الكاتب أوّلاً عن عشرة قرون قبل اضطهاد أنطيوخس. ثمّ زاد القرن الحادي عشر ليشدّد عزيمة المضطهدين، ويُنعش فيهم الرجاء، وينبئهم باقتراب دينونة الله وموت المضطهد وبداية تمجيد الشهداء (آ ٢٣ – ٢٥). يمثّل أنطيوخس آخر هجمة من هجمات الشرّ ضدّ شعب الله، وقد رأى التقليد اليهودي والمسيحي في الحيوان الرابع المملكة الرومانية. وحين يسقط الحيوان والرابع، يبدأ مُلك قدّيسي العلي الذين يُعطى لهم ملكوتُ الله.

هنا نقرأ اللوحة الثانية من رؤية دانيال: الله بشكل شيخ ينصّب في السماء ابن الإنسان ملكًا (آ ٩ – ١٠، ١٣ – ١٤). تعارض قسماته قسمات الحيوانات السابقة. ابن الإنسان هو شخص رمزيّ. ولكنّ التقليد اليهودي قابله بالمسيح الداودي (أمثال أخنوخ وعزرا الرابع). أخذ الكاتب موادّه من عالم البابليين والكنعانيين ومن العالم الكتابي الذي دلّ كيف أنّ الله تغلّب على قوى الفوضى (مز ٧٤ : ١٣ – ١٤؛ ٨٩ : ١٠ – ١١)، وتصوّر تاريخ الخروج (أش ٥١ : ٩ – ١٠) وتمثّل صراع الله في نهاية الزمن (أش ٢٧ : ١). وسيعود سفر الرؤيا (ف ١٣) إلى هذه الصور فيمزج في حيوان واحد قسمات النمر والدبّ والأسد (رؤ ١٣ : ١ – ١٠؛ مرا ٧ : ٤ – ٦). ثمّ إنّ مجيء المسيح على سحاب السماء سيَرد على لسان يسوع (مر ١٣ : ٢٦؛ مت ٢٤ : ٣٠ – ٣١؛ لو ٢١ : ٢٧؛ مت ٢٥ : ٣١؛ لو ١٧ : ٢٢ – ٣٠) كتعبير عن رجائه الخاصّ. وحين يسأله قيافا، يُصبح هذا المجيء صورة عن ظهوره في المجد (مر ١٤ : ٦٢؛ مت ٢٦ : ٦٤؛ لو ٢٢ : ٦٨؛ أع ٧ : ٥٥ – ٥٦؛ رؤ ١ : ١٣). هنا نفهم الأهمّية التي أخذها دا ٧ في الوحي المسيحي. سيأتي ابن الإنسان في اليوم الأخير ليدين الخطأة ويخلّص الأبرار. هكذا سمّت الجماعة المسيحية يسوع (كما سمّى هو نفسه) فدلّت على أنّه يخلّص الخطأة (مت ٩ : ٦) ويدشّن العهد المسيحاني (مت ١٢ : ٨).

ونقرأ في ف ٨ لوحة تاريخية أخرى بشكل رؤية رمزية. فبعد الكبش وقرناه (يمثّلان مملكتي ماداي وفارس) يأتي تيس له قرن مخيف (مملكة الإسكندر). ولمّا تحطّم هذا القرن (أي مات الإسكندر)، ظهرت أربعة قرون (خلفاء الإسكندر). وأخيرًا ظهر قرن صغير (هو أنطيوخس ابيفانيوس) الذي دفعته كبرياؤه ليرتفع بوجه الله ويزيل عبادته ويضطهد شعبه. ولكنّ سقوطه أعلن بصورة احتفالية في قرار إلهي.

ويتّخذ التعليم الجلياني (أو الرؤيوي) منحى جديدًا. ينطلق من نصّ نبوي يعتبر تعليمًا مرقّمًا دوّن فيه الله مسبّقًا علامات النهاية المنتظرة. هذه النظرة إلى النبوءة تساعدنا على البحث عن نور يضيء الأزمات الحاضرة ويَعِد بحلّها. جعل إرميا (٢٥: ١١ - ١٤؛ رج ٢٩: ١٠) سقوط بابل ونجاة الشعب الإسرائيلي بعد فترة رمزيّة تتألّف من سبعين سنة (أو عشرة سبوت من السنين، أو عشر دورات سبتية، رج لا ٢٥: ٢ - ٧؛ تث ١٥: ١ - ١١). ففسّرت الأخبار (٢ أخ ٣٦: ٢١) في هذا الإطار زمن سبي بابل. وحوّل سفر دانيال السبعين سنة إلى سبعين سبتًا من السنين أي عشر دورات يوبيلية (لا ٢٥: ٨ - ١٨)، وبعدها تأتي النهاية وخلاص البشر.

وإذ يريد الكاتب العبريّ أن ينهي كتابه (ف ١٠ - ١٢) يستعيد تعليمه في لوحة جليانية واسعة. جعلنا في إطار ظهور ملائكي (١٠: ١ - ١١: ١) حسب عادة الرؤيا. وشرح الملاك للرائي مسيرة التاريخ حيث يتحقّق قصد الله. يرسم قسمٌ أوّل (١١: ١ - ٣٩) كلَّ تاريخ الشرق في خطوطه الواسعة، منذ زمن الفرس إلى عهد أنطيوخس أبيفانيوس. ثمّ تأتي لوحتان تدلاّن على المستقبل. الأولى (١١: ٤٠ - ٤٥) ترسم نهاية المضطهد، والثانية تصوّر نهاية الزمن مع القيامة ومجازاة الأبرار (١٢: ١ - ٤). وتعود بنا نهاية هذه الفصول (١٢: ٤ - ١٣) إلى إطار الرؤية وتقدّم لنا أقوالاً رمزية عن زمن النهاية.

ج - القسم الثالث (ف ١٣ - ١٤): النصوص القانونية الثانية

نذكّر أوّلاً بأنّنا نجد في ف ٣ عناصر ليتورجية لا نقرأها إلاّ في اليونانية. العنصر الأوّل (آ ٢٦ - ٥٤) هو صلاة توبة يهودية نجدها في دا ٩: ١٥ ي وبا ١: ١٥ - ٣: ١٨. أمّا العنصر الثاني (آ ٥٢ - ٩٠) فهو نشيد مباركة قديم.

ووصلت إلينا قصّة سوسنة (ف ١٣) في نصين يونانيين اختلفا ولكنّهما عادا إلى أصل سامي واحد. دانيال هو الرجل الذي «يدين» باسم الله ويحكم بالحق. وتجاه شرّ الشيخين سنتعرّف إلى أمانة سوسنة لواجباتها، وهذا ما جعلها مثال المرأة اليهودية.

في ف ١٤، نقرأ أوّلاً (آ ١ : ٢٢) هجومًا على عبادة الأوثان بشكلٍ حيّ يدلّ على كذب كهنة الأوثان. ونقرأ ثانيًا (آ ٢٣ – ٤٢) حدثًا من صراع دانيال ضدّ الآلهة الوثنية في بابل.

٧ – تعليم سفر دانيال

أ – الإيمان والحياة الدينية

تجاه حضارات وثنية تكثر فيها الآلهة (٥ : ٤) ويعبد الناس الأصنام (٢ : ٣) والحيوانات المكرّسة (١٤ : ٢٣) ويطلب الملك إكرامًا كإكرام الآلهة (٦ : ٨)، يشدّد سفر دانيال على وحدانية الله. هو يبني لاهوتًا دفاعيًا يحارب به الوثنية (ف ١٤)، ويُبرز عظمة إيمان من أجله نضحّي حتّى بالحياة (ف ٣؛ ٥؛ ١٤ : ٢٩ ي). وفي عالم تنشد كلُ الخلائقِ مجد الله الوحيد (٣ : ٥٢ – ٩٠)، يجب على القوى السياسية أن تعترف بسلطان الله المطلق (٤ : ٣١ – ٣٢؛ ٥ : ٢٢ – ٢٣) لأنّ سلطانها من سلطانه (٤ : ٢٢، ٢٩؛ ٥ : ١٨ – ١٩). إنّه وحده سيّد الزمن والتاريخ، وهو يكشف أسرارًا يُمسك بها وحده. وإذا أراد المؤمن أن يتحدّث عن حضوره، يلجأ إلى صور رمزية تحتفظ ببقايا ميتولوجيات تجرّدت من كل ما يتنافى والإيمان اليهودي. الله هو شيخ قديم الأيّام، تُحيط به حاشية من الخدم (٧ : ٩ – ١٠). وهناك العالم الملائكي الذي يتّخذ صورًا جديدة من العالم الفارسي. فملاك الرب يتدخّل لينجّي الفتيان الثلاثة من النار (٣ : ٤٩، ٩٢) ودانيال من جب الأسود. والملاك المفسّر يشرح لدانيال الرؤى والأحلام (٧ : ١٦ ي؛ ٩ : ٢١؛ ١٠ : ٩ – ١١؛ ١٢ : ٦ ي) كما في حزقيال وزكريا. ثمّ إنّ الله يدير الكون ويتمّم مقاصده بواسطة هذه الكائنات العلوية (٤ : ١٤؛ ١٠ : ١٣ – ٢١؛ ١٢ : ١). إنّ الله يستتر، ولكنّنا نتعرّف إلى حضوره وعمله في الأحداث العجيبة التي تحصل من دون تدخّل يد بشرية (٢ : ٣٤، ٤٥؛ ٣ : ١١ – ١٣، ٢٠ – ٢٢؛ ٥ : ٥؛ ٨ : ٢٥).

أسّس الشعب اليهودي حياته العملية على وحي قَبِله من الله، فنظّم هذه الحياة حسب متطلّبات الشريعة. لهذا يتعلّق بفرائض الشريعة أفهمَها الوثنيون أم لم يفهموها (مثلاً: المأكولات المحرمّة، رج ١ : ٨). فالشريعة لا تنظّم فقط حقوق الإنسان (١٣ : ٦٢)، بل تعطي معنى لكلّ المتطلّبات الأخلاقية والعبادية (٣ : ١٨، ٤١؛ ١٣ : ٢٣). وهي تحدّد

روزنامة الأعياد، فلا يحقّ لقوّة بشرية أن تبدّلها. ويُعطي إطارًا للصلاة التي تخضع للعادة المعروفة حتّى في أرض المنفى (٦ : ١١). فهناك صلوات عديدة احتفظ بها الكاتب في نسخته العبرية أو اليونانية نستطيع نحن المسيحيين أن نستعيدها بعد أن نكيّفها حسب متطلّبات الإنجيل.

ب – لاهوت التاريخ

الله يحقّق قصده السري عبر التاريخ. والفكرة الشاملة التي عرفها إرميا (٢٥ : ١ ي) وأشعيا (٤١ : ٢٥ – ٢٩؛ ٤٥ : ١ – ٦) أخذت هنا كل مداها. ولكي يبيّن الكاتب كل هذا، أبرز في تاريخ الشرق الأوسط تعاقب الممالك التي تكاد بحروبها تسحق شعب الله. في حلم التمثال (ف ٢) وفي رؤية الحيوانات الأربعة وابن الإنسان (ف ٧) نقرأ بداية كل من مملكة بابل وماداي وفارس واليونان بصورة اصطلح عليها الفن الجلياني. وما نحسّ به هو جوّ التشاؤم، لأنّ هذا التاريخ ينطلق من أزمة إلى ازمة فيدل على تدرّج انحداري ونمو الشرّ في بشريّة انقطعت عن الله. فالتمثال له رأس من ذهب ورجلان من طين (ف ٢). والحيوان الرابع يتفوّق بشروره على كل الحيوانات التي سبقته. التاريخ البشري هو سر الخطيئة التي تسير إلى الذروة، وهو أيضاً المكان الذي تجابُه فيه القوى الخيّرة (الله، وملائكته) القوى المعادية التي يتصوّرها الكاتب في سقوط التمثال (٢ : ٤٤ ي)، وموت بلشصر (٥ : ٢٤ – ٣٠)، وموت الحيوان (٧ : ١١، ٢٤ – ٢٦)، ودمار التيس (٨ : ٢٣ – ٢٥)، ونهاية الملك المضطهد (٩ : ٢٧؛ ١١ : ٤٠ – ٤٥). ويرتبط إعلان الدينونة بظروف مأساوية تتعلّق بحكم أنطيوخس أبيفانيوس. ولكن وراء كل هذا، نستشف كل محن شعب الله، بحيث إنّ النبوءة تحافظ على آنيتها في أوقات الأزمات. ولهذا سيستعيد سفر الرؤيا هذه الصور ويطبّقها على المملكة الرومانية التي اضطهدت الكنيسة. أمّا الشعب اليهودي الذي استعبدته رومة، فقد وجد في سفر دانيال تعليم رجاء وخصوصاً بعد دمار أورشليم سنة ٧٠ ب م.

ج – الرجاء

إنّ دينونة الله التي تصيب اليهود الكافرين والقوى الوثنية المتكبّرة، تشكّل محطّة في كشف قصد الله. فوراء هذه الدينونة، نجد نظرة رجاء إلى مواعيد الأنبياء. لقد عاد الكاتب إلى هذه المواعيد في ف ٩ فقرأ نصّ إرميا على ضوء الظروف الحاضرة. وسيقرأ

الشعب في منظار مماثل كل النصوص التي تتضمّن المواعيد، ولكنّه ينقلها إلى مستوى يتجاوز حدود التاريخ الأرضي والنجاح البشري. إنّ شعب إسرائيل هو حامل ملكوت الله الذي يشكّل مجيئُه نهاية التاريخ البشري. وفي هذا المُلك الذي يتجاوز البشر والتاريخ، تسحق الممالك المتعاقبة (٢ : ٤٤). ويتمثّل هذا الملك بصورة ابن الإنسان الذي يجلس كملك أمام الله (٧ : ١٣ – ١٤)، فيدلّ على تساميه. أمّا شعب قدّيسي العليّ فيكونون سنده الأرضي. ولكي يكون هذا الشعب على قدر الرسالة، يجب عليه أن يتحمّل المحنة التي تنقّيه (١١ : ٣٥؛ ١٢ : ١٠). هذا هو معنى الاضطهاد الذي أصاب يهود فلسطين والذي يصيب المؤمنين في مجيء العالم الآتي. ولهذا فالعالم الآتي الذي نراه في رؤية ف ٧ الرمزية وفي قول ١٢ : ١ – ٤ يَبرز بشكل عالمٍ متجلٍّ. ما ينتظره المؤمنون هو حلول الحقائق السماوية على الأرض.

ولكي يصل شعب إسرائيل إلى هذا الهدف، سيخضع لدينونة إلهيّة، ولا يشارك في سعادة العالم الآتي إلاّ الذين كُتبت أسماؤهم في الكتاب (١٢ : ٢). من يجيب الكاتب على السؤال الذي يطرحه اختبار الاستشهاد؟ فلا يكتفي بأن يحرّض معاصريه ليجابهوا الموت، إذا دعت الحاجة، مؤكّدًا أنّ الله يقدر أن يخلّصهم من النار (٣ : ٣٨) ومن جب الأسود (٦ : ٢٢). بل يعلن مبدأ ثابتًا وهو أنّ قدرة الله ستنتصر على قدرة الموت في الذين كانوا ضحايا الموت. ومشاركتهم في مصير البشر العام سيؤمّن لهم مكانًا في العالم الآتي. وهكذا يعلن دانيال بوضوح وللمرّة الأولى في العهد القديم، وعدًا بالقيامة الفردية (١٢ : ٢ – ٣). فيصبح الشيول (أي مثوى الأموات) جهنّم أي موضع غياب الله والطرد من العالم الآتي. وسيشهد ٢ مك ٧ : ٩ ي كيف أنّ هذا الرجاء لعب دورًا رئيسيًّا ليسند إيمان الشهداء. ولن يكتفي التوسّع اللاحق بترديد هذا التعليم، بل سيجد فيه إطارًا لفهم موت يسوع وقيامته.

المراجع

BENTZEN, A, *Daniel,* HAT, Tübingen, 1952.

BOGAERT, P. M, *La Chronologie dans la dernière vision de Daniel* (Dn 10, 4 et 12, 16 – 12) in Hommage à Valentin Nikiprowetzky, Louvain – Paris, 1985, pp. 207 – 211.

BRAVEMAN, J, *Jerome's Commentary of Daniel,* CMQMS 7, 1978.

BRUCE, F, M, *The Oldest Greek Version of Daniel,* in OTS, XX (1977), pp. 22 – 40.

BULTEMA, H, *Commentary on Daniel,* Grand Rapids, 1988.

CARAGOUNIS, C. C, *Greek Culture and Jewish piety: The Clash and the Fourth Beast of Daniel 7,* in ETL t. 65 (1989), pp. 280 – 308.

CHARLES, R. H, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel,* Oxford, 1929.

COLLINS, J. J, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel,* Missoula, 1977.

Daniel with an introduction to Apocalyptic Literature, Grand Rapids 1984.

CROATTO, J. S, *Demesure y fin del opresor en la perspective apocaliptica,* Rev Bibl 52 (1990), pp. 129 – 144.

DELCOR, M, *Le Livre de Daniel,* SB, Paris, 1971.

DEXINGER, F, *Das Buch Daniel und seine Probleme,* Stuttgart, 1968.

DI LELLA, A. A, *The Book of Daniel,* Anchor Bible 23, New – York, 1977 (texte sémitique)

DOMMERSHAUSEN, W, *Nabonid, im Buche Daniel,* Mayence, 1964.

FEUILLET, R, La théologie du Royaume de Dieu chez Daniel, in BCE 1964, pp. 33 – 52.

GOLDINGAY, J. E, *Daniel* (WBC) Waco, 1988.

HAMMER, R, *Daniel,* CBC, Cambrige, 1976.

HARTMANN, L. F. & DI LELLA, A. A, *Daniel dans The Jerome Biblical Commentary,* 1990.

JEANSONNE, SL – P, *The Old Translation of Daniel* 7 – 12, CBQMS, 1988.

LAATO, A, *The Seventy Yearweeks in the Book of Daniel* (9, 24, – 27) in ZAW 102 (1990), pp. 212 – 225.

LACOCQUE, A, *Daniel,* CAT, Neuchatel, 1976.

Daniel et son temps, Genève, 1983.

LEBRAM, J. C, *Zürichen Bibelkommemtar,* Zürich, 1984.

LUCAS, E. C, *The Origin of Daniel's Four Empires.* Schema Reexamined, Tyndale Bull 40 (1989), pp. 185 – 202.

LURIE, D. H, *New Interpretation of Daniel's Seven and the Chronology of the Seventy "Seven",* in Jour. Ev. Theol. Soc. 33 (1990), pp. 303 – 309.

MERTENS, A, *Das Buch Daniel im lichte vom Toten Meer,* Stuttgart, 1971.

MILLER, J. E, The Redaction of Daniel. Procedings Easterne Great Lakes and Midwest Biblical Societies 10 (1990), pp. 52 – 65.

MONTGOMERY, J. A, *The Book of Daniel,* ICC, Edinburg, 1927.

MOORE, C. A, *Daniel, Esther and Jeremiah. The Additions, Anchor Bible 44,* New – York, 1977 (pour les additions).

MORKHOLM, O, *Antiochus IV of Syria,* Gyldendal, 1966.

PLOEGER, O, *Das Buch Daniel,* KAT XVIII, Gutersloh, 1965.

PORTEOUS, N, *Das Danielbuch,* ATD 23 Göttingen, 1978. Tr angl: OTL, London, 1979.

ROWLEY, H. H, *Darius the Mede and the Four World Empires,* Gardiff, 1959.

RUSSEL, D. S, *Daniel: An Anction Volcano. Reflections on the Book of Daniel, Louisville, 1989.*

WILSON, G. H, *The Prayer of Daniel 9: Reflection on Jeremiah 29,* in JSOT 48 (1990), pp. 91 – 99.

الفصل التاسع

عمل المؤرّخ الكهنوتيّ

اعتاد الشرّاح أن يتحدّثوا عن التاريخ الكهنوتي وعن التاريخ الاشتراعي. فالتاريخ الاشتراعي ضمّ أسفار يشوع، القضاة، صموئيل، الملوك. وشدّد على تنظيم الملكيّة، على توحيد مركز العبادة، على أرض الموعد التي تعطى للشعب إذا كان أمينًا، وتؤخذ منه إذا خان ربّه. أما التاريخ الكهنوتي فيضمّ أسفار الأخبار وعزرا ونحميا ويشدّد على مركز أورشليم ودور الكهنة فيها. هذا ما نعالجه في هذا الفصل.

١ - عمل المؤرّخ

أ - نظرة عامّة

ترك لنا المؤرّخ الكهنوتي كتابين، ١، ٢ أخبار ثم عزرا ونحميا. فالأسفار الأربعة تشكل مجموعة واحدة و إن اختلفت بنية كل من الكتابين. يعود سفرا الأخبار بصورة خاصة الى أسفار صموئيل والملوك. أما سفرا عزرا ونحميا فيستوحيان مراجع قد يعود بعضها الى الأرشيف الفارسي. وهكذا لا نستطيع أن نثق كل الثقة بمَا ورد في عزرا - نحميا، كما نثق بمَا ورد في كتاب الأخبار. ويطرح علينا سؤال: هل انطلق المؤرخ من مراجع مميّزة ومنفصلة لكي يكتب عزرا ونحميا، ام أنه وجد عمل تدوين وتجميع سابق له، فاكتفى بتحويره وتكميله ليواقف العصر الذي يقدّم إليه؟

يتوافق الشرّاح على القول إن هناك مؤلّفًا أو مسودّة سبقت عزرا ونحميا. ويرى لودس ان ذكريات عزرا ونحميا دمجت، قبل أن يقحمها المؤرخ في كتابه الواسع. اما البرهان

الرئيسي فيستند الى المقابلة بين لائحتين متشابهتين في عز ٢ ونح ٧. ويعلن ان لائحة نحميا سبقت لائحة عزرا. لهذا فإن نح ٧-٨ (يعود ف٧ الى مذكرات نحميا، وف٨ الى مذكرات عزرا) يدلاّن على أن ضمّ هاتين الوثيقتين حصل قبل العمل التدويني الذي قام به المؤرّخ. ونقول الشيء عينه عن الأوراق الرسمية التي دوّنت في الأراميّة (عز٤:٦). فهي قد وُجدت في شكلها الحالي قبل أن يستعملها الكاتب في مؤلفه.

وهناك رأي آخر يورده موفنكل. ينطلق من تحليل مفصّل لنصوص عزرا ونحميا فيصل الى النتيجة التالية: ضمّ مؤلّف المؤرخ في الأصل سفري الأخبار ومذكّرات عزرا. ثم جاء كاتب لاحق فزاد مذكرات نحميا. وإن عزرا اليوناني الذي يحتوي عز١-١٠ ونح ٨ (أي ما ينسب الى ١، ٢أخ، ومذكرات عزرا، دون مذكرات نحميا) قد عرف الشكل الأصلي لمؤلف المؤرخ قبل أن تضمّ اليها مذكرات نحميا.

لا نستطيع أن نقبل هذه النظرية التي تجعل أسفار الأخبار وعزرا ونحميا قد دوّنت في شكلها النهائي سنة ١٦٠ - ١٤٣ ق.م.

ب - متى دوّن التاريخ الاشتراعي

لقد اختلف الشراح. ولكنّنا نستطيع أن نفترض حدود الحقبة الممكنة. فإذا جعلنا مجيء عزرا يتمّ بعد مجيء نحميا، وإذا وافقت السنة السابعة لارتحشستا حكم ارتحشستا الثاني (مز٧:٨)، يكون من المستحيل أن نجعل تدوين مجمل عمل المؤرخ قبل منتصف القرن الرابع ق.م. ثم إن دراسة لوحات الأنساب كما نقرأ في ١ أخ٣ ونح ١٢ عن تسلسل رؤساء الكهنة، تتيح لنا أن نصل الى فترة توافق بداية الحكم اليوناني، أي سنة ٣٣٢. ولا يبدو أن التدوين النهائي للمؤلف يعكس حقبة مضطربة ومؤلمة كتلك التي عرفها اليهود في أيام السلوقيين ولاسيَّما في عهد المكابيين.

إذن، نصل الى زمن يقع في نهاية القرن الرابع أو خلال القرن الثالث. وإذا أردنا أن نحدّد قلنا بين سنة ٣٢٠ وسنة ٢٥٠. وإذا أردنا تحديدًا أدقّ نميّز بين زمن تدوين المراجع التي استعملها المؤرّخ في القسم الثاني من مؤلّفه (ذكريات عزرا ونحميا مع امكانية دمجها قبل استعمالها)، وبين زمن تدوين المؤلّف كله (أي: ١ أخ، ٢ أخ، عز، نح)، آخذين بعين الاعتبار الزمن المتأخر الذي ضمّت فيه آخر المواد التدوينيّة.

مثل هذا البحث صار متشعّبًا بل مستحيلاً. إن مختلف مراحل تكوين هذه الأسفار الأربعة تبقى مجهولة بالنسبة الينا. ولأننا لا نجد أية إشارة كرونولوجية تعيننا في بحثنا، يبدو من الصعب أن نذهب الى أبعد من سنة ٢٠٠ كحدّ أدنى للانتهاء من تدوين المؤلّف.

ج - كيف دوّن المؤرّخ مؤلّفه

إن نظرة إجمالية لهذه الشميلة الواسعة التي اسمها أخ، عز، نح، تتيح لنا أن نلاحظ أن النهج التدويني يقابل نوايا خاصة تساعدنا على اكتشاف هدف الكاتب.

أوّلاً: استقصاء واستبعاد

كانت أمام المؤرخ مراجع، فاختار منها ما هو ضروري ومهمّ من أجل تدوين مؤلّفه. وكل اختيار يعني **استقصاء** واستبعادًا. وما يميّز المؤرّخ الكهنوتي عن أولئك الذين دوّنوا أسفار صموئيل والملوك، بالنسبة لحقبة الملكية السابقة للمنفى، هو استبعاد كل الأخبار المتعلّقة بمملكة اسرائيل بعد انفصالها عن مملكة يهوذا (سنة ٩٣٣). ففي نظر الكاتب، اسرائيل الحقيقي هو مجمل الشعب الموحّد حول داود. ولهذا، فقبائل الشمال قد انفصلت عن شعب الله الحقيقي ولم تعد تدخل في مسيرة التاريخ التي هي مسيرة تاريخ يهوذا. هذا مع العلم انه ظلّ يحنّ الى تجميع جديد وكامل لشعب الله.

وإذا عدنا الى أخبار حكم داود وسليمان وملوك يهوذا، نرى ان الكاتب يستبعد كل ما يبدو شهادة سيئة تجاه خدام الله الكبار الذين قادوا شعب الله. ثم إن جميع الأخبار المتعلّقة ببلاط داود الملكي في ٢ صم ٩-٢٣، قد أغفلها الكاتب: زنى داود مع بتشابع، تعدّي أمنون على أخته (من أبيه) تامار، ثورة أبشالوم. كما أغفل الكاتب الحكم القاسي على سليمان (رج ١ مل ١١) الملك الذي غرق في الترف وعبادة الأوثان.

وهذا الاستبعاد لأقسام كثيرة من التاريخ يبيّن السبب الذي لأجله وجدت فجوات مهمّة في مؤلّف المؤرّخ. مثلاً، هو لا يقول شيئًا عن حقبة المنفى. ولا يهتم مطلقًا ببني اسرائيل الذين بقوا حيث هم (٢ مل ٢٥). فنراه يصل بدون انتقال الى قرار كورش والعودة من المنفى (٢ أخ ٣٦؛ عز ١). ونجد فجوات أخرى في سفرَي عزرا ونحميا، لا

نستطيع أن نردمها لأن لا وثائق أخرى في أيدينا. وبين عز٦ وعز٧ هناك فترة طويلة، هذا إذا أخذنا بالترتيب الكرونولوجي الذي يجعل نحميا (الذي كان من العوام) قبل عزرا (الذي كان كاهنًا)، لا العكس. وأخيرًا، إن نشاط عزرا الكاتب ونحميا الحاكم يتوقّف فجأة ولا يقول لنا الكاتب لماذا توقّف.

ثانيًا: تعديل وتبديل

وما اكتفى المؤرخ بأن يختار الوقائع التي يريد أن يرويها. بل هو بدّل وعدّل بعض الوثائق التي كانت بين يديه. قدّم اعتبارات خاصة وملاحظات فظلّ أمينًا لنظرته الدينيّة، حتى لو ابتعد عن مراجعه. أما الحالة النموذجية عن هذا الوضع، فنجدها في خبر الإحصاء الذي قام به داود (١ أخ ٢١ : ١). ماذا قدّم المرجع الذي نقرأه في ٢ صم ٢٤ : ١؟ إن غضب الله دفع داود إلى إحصاء الشعب. ثم عاقبه الله لأنه فعل ما فعل. أما في سفر الأخبار فالشيطان هو الذي يوسوس لداود لكي يقوم بهذا العمل.

ليس من الصعب أن نفهم المسألة اللاهوتية الخطيرة المطروحة على الكاتب: نجد في ٢ صم جورًا وظلمًا من قبل الله. فقدّم المؤرّخ حلّه بالعودة الى الشيطان الذي بدأ عمله يتّضح في الفكر اليهودي القديم. وهناك تبديلات كرونولوجية في سفري عزرا ونحميا. فقد أراد الكاتب أن يجعل عزرا الكاتب والكاهن يمرّ قبل نحميا الذي لم يكن كاهنًا، بل شخصاً من العوام.

ثالثًا: زيادات واضافات

وانطلق المؤرّخ من وثائق فأضاف توسيعات وملحقات وتفاسير يعود أكثرها، على ما يبدو، الى تقاليد شفهيّة أو خطية عرفها. كما يعود القسم الآخر الى اعتبارات خاصة لدى المؤرّخ أو الى نظرته الى الأمور. فتنظيم شعائر العبادة وتحديد دور اللاويين قاداه لكي يدخل في خبر داود وسليمَان وملوك يهوذا، مقاطع توسّع هذه المواضيع توسيعًا مستفيضاً (رج ١ أخ ٢٣ – ٢٧). لم يعرف كتاب الملوك إلا اصلاحًا بسيطًا (الملك حزقيا) مع إصلاح يوشيا. أما كتاب الأخبار فيصوّر اصلاح حزقيا ويتوسّع فيه أكثر ممّا سيفعل في اصلاح يوشيا. ثم يسبق هذا الاصلاح باصلاحات مماثلة وإن كانت أقلّ أهميّة. مثلاً، اصلاح آسا (٢ أخ ١٥)، إصلاح يوآش (٢ أخ ٢٤).

مثل هذا النهج الذي تصرّف بحريّة مع الوثائق الأساسية في عرض الأخبار يجعلنا نستشف البواعث التي وجّهت كاتب التاريخ الكهنوتي. فتوجيهه اللاهوتي يستند الى نظرات لا يخفيها، الى نظرات نستشفها حتى ساعة يورد مراجعه ايرادًا حرفيًّا. ثم إنه يخضعها لاهتمامات عملية تنعكس في مؤلّفه. وهذا ما يجعلنا نبحث عن النظرة اللاهوتية قبل النظرة التاريخيّة.

٢ – المفاهيم اللاهوتية

إذا تفحصنا مجمل التاريخ الكهنوتي، يلفت انتباهنا ورود بعض المواضيع التي يشدّد عليها الكاتب بصورة خاصة. نذكر منها: ملكية داود، الهيكل، شعائر العبادة.

أ – ملكية داود

أول المواضيبع الذي يلفت انتباهنا هو ملكيّة داود. فداود الملك هو في قلب كتاب الأخبار في سفريه.

فالخبر الذي يبدأ بعد لائحة الاسناب (١ أخ ١ – ٩) يقدّم في لوحة متعارضة شاول الذي ذل ومات، وداود الذي مُسح ملكًا (١ أخ ١١ :٣). وفي ١ أخ ١١–٢٩ (أي حتى نهاية ١ أخ)، سيكون داود في قلب الخبر. لا شك في أن المؤرخ يرى أن التاريخ لا يبدأ مع داود.

ولكنه يبدأ ايراده لتاريخ شعب الله مع مملكة داود. وحين نقابل ملكيّة داود في كتاب الأخبار وكتاب صموئيل، تلفت انتباهنا الاختلافات العديدة: فتوّة داود، مغامراته في بلاط شاول، مسحته السريّة بيد صموئيل، كل هذا يفصّله المؤرّخ الكهنوتي. وخلال حياته الملكيّة، اختفت كل الأخبار العائلية التي تملأ كرونيكة القصر في ٢ صم ١٩ –٢٣. ونقول الشيء عينه عن الأحداث التي طبعت بطابعها شيخوخة داود، ومحاولات ناتان وبتشابع ليعيّن الملك خلفًا له، وتعليمات الملك الشيخ لابنه سليمّان (١ مل ١–٢).

إذن، تبدو صورة داود صورة مثالية. إنه الملك الملك. هو رأس السلالة التي لا نهاية لها. وهذا الملك قد وجّه كل شيء خلال ملكه، من أجل بناء هيكل أورشليم وتنظيم شعائر

العبادة فيه. وتحتلّ استعدادات داود من أجل الهيكل والفرائض المتعلّقة بالوظائف الكهنوتيّة، حيتزًا مهمًّا في ١ أخ ١٥-٢٦. لقد نقلت الترتيبات الدقيقة في الخدم العبادية التي عرفها زمن ما بعد المنفى، وبالتالي زمن الكاتب، لقد نقلت الى زمن داود، الى الزمن السابق لبناء الهيكل.

ونحسّ أن المؤرّخ يتأسّف كثيرًا لأنه لا يستطيع أن ينسب بناء الهيكل الى داود. ولكنّه يبيّن لنا أن داود نظّم كل شيء تنظيمًا مسبّقًا بحيث اكتفى سليمَان بتنفيذ ما أقرّه والده قبله. فأولوية داود وملكه هي إحدى الأفكار التي تشرف على مسار الكاتب. أجل، إن زمن داود هو الحقبة المثالية في حياة شعب الله والاهتمام الكهنوتي والعبادي الذي نستخلصه من هذه الأخبار، جعلنا نفكّر أن المؤرّخ وضع نفسه في تقليد البنتاتوكس الكهنوتي كما نجده في خر٢٥-٤٠ وفي كل سفر اللاويين. ولكن يتميّز هذا التاريخ عن البنتاتوكس باختلافة أساسيّة. هو لا يرى في موسى الشخص المركزي (الذي هو محور الكتاب) والمشترع وقائد شعبه. فقد حلّ داود محلّه. ويمكننا القول إن داود احتل مكان موسى في تاريخ الشعب.

ب – الهيكل وسليمَان

وهناك موضوع آخر لا تقل أهميّته عن أهميّة داود في التاريخ الكهنوتي: هو موضوع الهيكل.

أولاً: الهيكل

كان داود قد نظر مسبقًا الى الهيكل، وهيأ له كل شيء. ولكن سليمَان هو الذي بناه. وسيتكرّس ملك سليمان كلّه لتشييد المكان المقدّس (٢ أخ ٢-٧). وسيشرف على توالي تاريخ ملوك يهوذا، موقف كل من هؤلاء الملوك بالنسبة الى هيكل أورشليم. والحكم الذي «يتلى» عليهم يتأسّس على الطريقة التي بها أعادوا شعائر العبادة الى نقاوتها، التي بها قاموا بالاصلاح اللازم لكي يطهّروا المعبد الذي دنّسته عبادة الأصنام.

فالتاريخ هو سلسلة من الاصلاحات تتبع حقبات من الخيانة للوصية الأولى (أنا هو الرب الهك) والوصية الثانية (لا تصنع لك منحوتًا ولا صورة). ودمار الهيكل في وقت

المنفى (٢أخ٣٦) يتبعه عمل إعادة بنائه دون أي انتقالة بين خبر التدمير وخبر البناء (عز١-٦). فالكاتب يهتمّ بشرعيّة المعبد الوحيد في اسرائيل تجاه سائر المعابد الممكنة. ليس فقط في الماضي، بل في أيّامه أيضاً.

لهذا رأى عدد من المؤرّخين في المؤلّف الكهنوتي، تعبيرًا عن حرب وهجوم على السامريين الذين تعلّقوا بمعبدهم في مملكة اسرائيل القديمة (التي دمّرت سنة ٧٢١ ق.م.) وعارضوا الموقف الذي يحصر شعائر العبادة في معبد أورشليم.

وحين أغفل الكاتب تاريخ ملوك اسرائيل بعد الانفصال سنة ٩٣٣. وحين شدّد مرارًا وتكرارًا على القيمة الفريدة لهيكل أورشليم. وحين أبرز عداوة الناس الذين ظلّوا في الأرض (لم يذهبوا الى المنفى) تجاه الأسرى الذين عادوا الى أورشليم حين إعادة بناء الهيكل والأسوار (عز٤:٦؛ نح٢:٠- ٤:٦)، فقد أراد أن يبرهن أن تاريخ السامريين لا أساس له، وأن ادعاءاتهم ليس لها ما يبرّرها.

ثانيًا: سليمَان

ونعود الى بناء الهيكل فنجد أن صورة سليمَان تشبه صورة داود. إنها صورة مثاليّة وكاملة، وليست موجودة في الواقع التاريخي. لا يروي المؤرّخ شيئًا يمسّ بهذا الملك العظيم: لا في بداية عهده ساعة أفنى كل مزاحم حقيقيّ أو ممكن، وساعة تزوج الأميرة المصريّة. ولا في نهاية عهده حين أفرط في البذخ والترف، وتزوّج النساء العديدات، وغرق في عبادة الأوثان.

سليمَان هو في نظر المؤرّخ، الملك الذي توجّهت كل أفكاره نحو الهيكل. وخبر تدشين المعبد (٢أخ٨) يتّخذ أبعادًا لم تكن له في كتاب الملوك. ويمكننا ان نتساءل: أما اعتبر كاتب الأخبار ان سليمَان هو أكثر أهمية من داود؟ أما قدّم صورة مثالية رفيعة (تفوّقت على صورة داود) لذلك الذي سيكون باني الهيكل؟ الجواب هو كلاّ. فالكاتب يتحدّث طويلاً عن داود فيكرّس له ١٩ فصلاً حين لا يكرّس لسليمَان سوى ٩ فصول. وحين يعود المؤرّخ الى الماضي ليتحدّث عن ملوك يهوذا، فالمعيار والمقياس هو داود لا سليمَان (٢أخ ٢١:٧؛ ٢٩:٢٧؛ ٣٤:٣؛ عز٣:١٠؛ نح١٢:٣٦، ٤٦). ولكن مهما يكن من أمر، فهناك مقابلة دقيقة بين الاثنين: داود هو الملك المثالي الذي نظّم شعائر العبادة ورتّبها. وسليمَان هو الملك المثالي الذي بنى الهيكل.

ج – شعائر العبادة في شعب الله

أوّلاً: اللاويون

إن شعائر العبادة تلعب دورًا كبيرًا في هذا المؤلّف، وهي بالتالي موضوع مميّز في التاريخ الكهنوتي. غير اننا نلاحظ المكانة الخاصة المحفوظة للاويين في الاحتفال بشعائر العبادة. لقد زالت الوظائف الدنيا التي كانت محفوظة للاويين. فالذين كانوا يحملون تابوت العهد في الماضي، صاروا خدّامًا رئيسيين في شعائر العبادة وشاركوا في كل وجهات الاحتفال الديني، وتخصّصوا في الموسيقى والغناء.

من الذي نظّم هذه الوظائف اللاوية (١ أخ ٢٣-٢٦)؟ داود. هنا يختلف المؤرّخ عمّا تقوله التقاليد الاشتراعيّة والكهنوتيّة في أسفار الشريعة الخمسة. لهذا السبب، افترض عدد من العلماء أن المؤرّخ الكهنوتيّ انتمى الى أوساط المغنّين من بني لاوي: فهو يتكلّم عنهم بحماس واندفاع، ويشدّد على دور الموسيقى الدينيّة في حياة الشعب. وهناك صور عباديّة ترد عنده مرارًا: تدشين هيكل سليمان (٢ أخ ٥ – ٧)، الاحتفال بعيد الفصح في أيام حزقيا ويوشيا (٢ أخ ٣٠، ٣٥)، وضع أساسات الهيكل الثاني (عز٣)، تدشين هيكل زربابل (عز٦). يشدّد الكاتب على جوّ الفرح في هذه الاحتفالات، فيجعلنا نشارك في المدائح وأناشيد الشكر.

ونحسّ لدى قراءتنا هذا المؤلّف، ان الكاتب يتعلّق بالتيار اللاوي تعلّقًا يجعله يحطّ من قدر الكهنوت نفسه. فنحن نسمعه وكأنه يقول: إن الكهنة لم يكونوا أمناء مثل اللاويين. إن الكهنة كانوا مهملين في خدمتهم، فاختلفوا عن اللاويين (٢ أخ ٢٩: ٢٤؛ ٣٠: ٣). وخلال الاحتفال بالفصح في ايام يوشيا، قام اللاويون بكل أعمال العبادة بما فيها ذبح الأضاحي، وتلك أعمال كان يقوم بها الكهنة أو رؤساء البيوت. وحين استعد عزرا للمجيء إلى أورشليم مع عدد من رفاقه، ما أراد أن يذهب دون أن يأخذ اللاويين معه. بحث عن بعض منهم ليؤمّن خدمة بيت الله لدى عودته إلى أورشليم (عز٨: ١٥ – ١٠).

والأهمية المعطاة للاويين في هذا المؤلف جعلت الشرّاح يرون ان المؤرخ وضع نصب عينيه فكرة محدّدة في شأن هؤلاء الأشخاص. اراد أن يرفع هذه الوظيفة فتعود إلى ما كانت عليه بعد أن احتقرت وانحصرت في أعمال مادية دنيئة. اراد أن يرفع اللاويين على

مستوى الكهنة. نحن هنا أمام إعادة اعتبار. ولكن سواء صحّت هذه النظرية أم لا، فلا شك في أن المؤرخ اهتم اهتمامًا خاصاً باللاويين واعتبر وظيفتهم اعتبارًا فتحدّث عنهم بحماس واندفاع.

ثانيًا: شعب الله

وإذا عدنا إلى مفهوم شعب الله، رأينا أن المؤرخ الكهنوتي يعتبر أن يهوذا هو اسرائيل الحقيقي. فبعد الانفصال، انشقت قبائل الشمال ومالت إلى الأوثان. ولكنه لا يني يذكّرنا بالتحريض الموجّه إلى اسرائيليي الشمال القدماء ليعودوا إلى حضن شعب الله الحقيقي، وليستعيدوا مكانتهم فيه.

وحين يروي تاريخ ملوك يهوذا، يستفيد من المناسبات العديدة ليسمع نداءهم من أجل إعادة تجميع الشعب بالعودة إلى العبادة الوحيدة الحقة التي تقام في هيكل أورشليم. أما الذين لا يهتمون بشعب الله، أو الذين يتقربون من الشعب لأسباب غير مشرّفة، فهم يحسبون أعداء الله، ولا شيء يربطهم بالجماعة اليهودية الدينية: «لا نصيب لهم، لا حق، ولا ذكر في أورشليم» (نح ٢: ٢٠؛ رج ٤: ١ – ٥). فالله هو الذي يوجّه كل تاريخ الشعب. وكل الأحداث هي حصيلة تدخل الله في حياة الشعب، وفي حياة الشعوب.

٣ – لاهوت التاريخ

نجد تعبيرًا عن لاهوت التاريخ في هذا المؤلف الكهنوتي على ثلاثة مستويات: مستوى المجازاة، مستوى الطاعة لشريعة الله، مستوى اورشليم المدينة المقدسة.

أ – موضوع المجازاة

توسّع المؤرخ في موضوع المجازاة إلى درجة كادت تكون مطلقة. ففي حياة الشعب كما في حياة الأفراد، ولا سيّما في حياة الملك، تبدو عدالة الله فاعلة وهي لا ترحم. فكل خطيئة تجرّ معها عقابها. وكل محنة هي ثمرة غضب الله بسبب خيانة من الخيانات. فالإنسان الأمين، والملك المهتم بالهيكل وبنقاوة العبادة، يعرفان السعادة وبركة الله. وهذا التعليم

الصلب يفسّر مرات عديدة التبدّلات التي قام بها المؤرخ في مراجعه التي لم تظهر معنى الأحداث بشكل دقيق.

هنا نذكر مثلين واضحين. الأول، كثرت خيانات منسّى وجرائمه بشكل لم يعرفه ملك قبله (٢ مل ٢١). ومع ذلك دام ملكه كما لم يدُم ملك أحد في يهوذا. فكيف نفسّر هذا الشواذ بالنسبة إلى التعليم عن المجازاة الالهية؟ أما المؤرخ فقد وجد السبب: إن منسى تاب وعاد إلى الرب في نهاية حياته. طهّر الهيكل من الأصنام، وصار عابدًا أمينًا لإله اسرائيل (٢ أخ ٣٣). هل استعمل المؤرخ تقليدًا صادقًا يتحدّث عن توبة منسى في أواخر حياته؟ الأمر ممكن. ولكن كتاب الملوك لا يقول في هذا الصدد شيئًا. غير أن هذا الحدث يبدو بارزًا في كتاب الأخبار بحيث إن ملك منسى بدا بشكل مختلف عمّا نعرفه في التقليد الاشتراعي.

والمثل الثاني نقرأه عن الملك يوشيا. هنا حدث أمر معاكس تمامًا لما في مثل منسى. قُتل يوشيا وهو شاب خلال ملاقاته لملك مصر العابر في بلاده (٢ مل ٢٣ : ٢٩ - ٣٠). كيف نفهم موت هذا الملك الأمين والبار الذي قام باصلاح شعائر العبادة بغيرة لم يعرفها أحد من ملوك يهوذا قبله؟ كيف نفهم موت هذا الملك الشاب؟ رأى المؤرخ في هذا الموت عقابًا عن خطيئة. وما هي هذه الخطيئة؟ كان على يوشيا أن يسمع كلام ملك مصر كما لو أنه من فم الله (٢ أخ ٣٦ : ٢٠ - ٢٥). عصا أمر الله فضربه الله.

إن مفهومًا ضيقًا لعدالة الله يفسّر مثل هذا التصلّب في تطبيق مجازاة الله الأرضية والزمنية. فنحن لا نجدُ بعد في التاريخ الكهنوتي أية إشارة إلى مجازاة في الآخرة. وعدالة الله هذه تفهمنا لماذا جعل الكاتب يُحلّ الشيطان محلّ غضب الله في خبر الاحصاء الذي قام به داود، فحلّت الضربة بشعبه (١ أخ ٢١ : ١).

ب - الطاعة لشريعة الله

تمثّل الطاعة لشريعة الله مكانة هامة في عمل المؤرخ. إذا كان الله قد تدخّل من أجل شعبه، فعلى الشعب أن يعيش في الأمانة للشريعة. ولكن يبقى من الصعب أن نحدّد بدقة مدلول الشريعة في هذا المؤلّف. مرة نحن أمام شريعة تشير في جوهرها إلى فرائض أعطاها داود من أجل تنظيم الكهنوت وشعائر العبادة. ومرة أخرى نحن أمام شريعة موسى في معناها العام.

في سفري عزرا ونحميا، الشريعة هي ما نجد في كتاب شريعة موسى (نح ٨: ١). هنا تساءل الشراح: هل التاريخ الكهنوتي هو امتداد للتقليد الكهنوتي كما عرفتنا به وثائق البنتاتوكس (مدرسة ولهوزن)؟ أم هو بالأحرى في خط التقليد الاشتراعي كما نعرفه في سفر التثنية وفي أسفار التاريخ التي دوّنتها المدرسة الاشتراعية كما في أسفار صموئيل والملوك (موقف فون راد)؟

لا نستطيع أن نختار بين هذين الموقفين. فالتاريخ الكهنوتي بمجملة (١ أخ، ٢ أخ، عز، نح) هو حصيلة خطّين لاهوتييّن. فهناك وجهات تذكّرنا باللاهوت الاشتراعي، ولاسيّمَا بالتعليم عن المجازاة. هذا من جهة. ومن جهة ثانية، فلاهوت الاختيار والعهد، والنظرة إلى الشعب، كل هذا قد اختفى من عند المؤرخ. ثم إن هناك وجهات أخرى تبدو قريبة من المدرسة الكهنوتية حول الاحتفال بشعائر العبادة والأعياد، وحول أهمية اللاويين. وهكذا يكون المؤرخ قد انطلق من التشريع الاشتراعي والتشريع الكهنوتي فقدم نظرة شاملة. وقد يكون الكتاب الذي بين أيدينا إعادة نظر على ضوء تعليم الكهنة (بل اللاويين) في مؤلف اشتراعي في أصله. وقد تكون هذه النظرة الأخيرة قد تأثرت بما عمله الكاهن عزرا حين أعاد تدوين أسفار موسى الخمسة، بل مجمل أسفار التوراة.

ج - أورشليم المدينة المقدّسة

أولاً: أورشليم

هناك مدلول أساسي في عمل المؤرخ، وقد يكون الموضوع الذي وجّه الكاتب في تدوين مؤلّفه: إنه موضوع أورشليم المدينة المقدسة.

فعبر كل تاريخ شعب الله، تبدو أورشليم في قلب اهتمامات الكاتب. ففي مقدمة مؤلّفه، توجّهت لائحة الانساب في ف ١ — ٩ نحو قبيلتين وضعتا في الواجهة: قبيلة يهوذا وقبيلة بنيامين. يهوذا هي قبيلة داود الذي «خلق» أورشليم. وبنيامين هي القبيلة التي تقوم فيها المدينة المقدسة. وهكذا نفهم اهتمام الكاتب بنسل داود من جهة (١ أخ ٣) وبنسل بنيامين من جهة ثانية (ف ٨ — ٩) وهو المقيم في أورشليم. وتاريخ داود، وخبر بناء الهيكل مع سليمان، ومسيرة الملوك الذين تعاقبوا في يهوذا، كل هذا يتركّز على أورشليم.

ويورد سفرا عزرا ونحميا كل ما يتعلّق بالعودة إلى أورشليم، بإعادة بناء الهيكل، بترميم أسوار أورشليم، بتنظيم الحياة الدينية والاجتماعية في شعب أورشليم. ونقرأ في نح ١١: ١، ١٨ عبارة «القدس» أي المدينة المقدسة.

إن موضوع المدينة المقدسة يبدو رباطاً يضمّ المواضيع المختلفة التي توسّع فيها الكاتب: داود، الهيكل، شعائر العبادة، حياة الشعب، الشريعة. وتحدّثنا النصوص مرارًا عن «إله أورشليم» (عز ١:٣ – ٤؛ ٧:٥ – ١٩). هذه العبارة تدل على النظرة إلى صهيون، الجبل المقدس الذي اختاره الرب ليقيم فيه اسمه. هذا ما يشير إليه سفر المزامير وتثنية الاشتراع.

وعناد نحميا وجرأته من أجل إعادة بناء اسوار أورشليم، يدخلان في خط المؤرخ الذي أورد مذكّرات نحميا حول هذا العمل المجيد (نح ١ – ٦). فمدينة الهيكل لا يمكن أن تبقى مفتوحة على كل تأثير وثني آتٍ من «الريف»، كما لا يمكن أن تبقى معرّضة للأخطار. يجب أن تنفصل عن أي نجاسة ممكنة لأنها المدينة المقدسة، والمكرّسة لله.

لسنا فقط أمام طمأنينة بشرية ومادية، بل أمام اهتمام ديني. وهذا ما برّر ضرورة إعادة بناء الأسوار وجلب أناس يقيمون في العاصمة فلا تعود مهجورة (كما فعل نحميا). ولا يحتفل بالعبادة الحقة إلا في الهيكل. ولا يمكن أن يكون الهيكل إلا في المدينة المقدسة. انفصل الهيكل والمدينة المقدسة عن سائر انحاء البلاد بجدار لا يمنع الاتصال بين الذين هم في الداخل والذين هم في الخارج. ولكن هذا الانفصال سهّل ممارسة الشريعة ممارسة دقيقة، ولاسيّما فيما يخصّ اكرام السبت (نح ١٣:١٥ – ٢٢). وحين تدشنت الأسوار، طهّرت الأبواب والجدران والشعب كله على يد الكهنة واللاويين، كعلامة لتكريسهم للرب (نح ١٢:٣٠).

ثانيًا: المسيحانية والاسكاتولوجيا

وطرحت مسألة المسيحانية والاسكاتولوجيا في التاريخ الكهنوتي. فإذا نظرنا إلى المعنى الدقيق لهاتين اللفظتين استطعنا القول إن لا حديث عن المسيح ولا عن انتظار ملكوت الله في أسفار الأخبار وعزرا ونحميا. ولكن هل يكفي هذا القول لكي نعتبر هذه المسألة غريبة عن الفكر اللاهوتي لدى المؤرخ. أعلن رودلف ان العنصر الاسكاتولوجي اختفى من كتاب الأخبار، فبقيت فقط تلميحات إلى انتظار مسيحاني. أما فون راد فأعلن أن المؤرخ أراد في زمن حُرم من الملكية، أن يكون المحامي عن التقليد المسيحاني.

لا شك في أن الكاتب يعتبر أن الجماعة اليهودية تجسّد مثال الملكوت التيوقراطي الذي يرأسه داود. ولكن المملكة هي في أصل المسيحانية. والتيوقراطية المثالية لا تستبعد مطلقًا انتظار تحقيق حكم الله في نهاية الأزمنة.

لقد برز انتظار الخلاص في إسرائيل بأشكال متعدّدة على مرّ التاريخ. فهناك الحقبة السابقة للاسكاتولوجيا. إنها الحقبة السابقة للأنبياء: نحن أمام انتظار ليوم الرب مع مدلول سياسي ووطني. وهناك حقبة اسكاتولوجية أولى، هي حقبة أنبياء القرن الثامن، والحديث عن مملكة شاملة تشبه مملكة داود وتقوم على الأرض في نهاية الزمن. وهناك حقبة الاسكاتولوجيا التي بدأت تتحقّق الآن: هي حقبة المنفى وانتظار العودة مع حزقيال وأشعيا الثاني. وهناك حقبة الاسكاتولوجيا المتعالية: عالم الرؤيا والكارثة الأخيرة. يُنقل ملكوت الله إلى عالم آخر.

أين نضع عمل المؤرخ الكهنوتي في هذه الرسمة؟ ربما في الحقبة الثالثة وفي الحقبة الرابعة. فمملكة داود هي صورة مثالية عن التيوقراطية: الله يحكم لا الملك. أما الملك فيجلس على عرش «الله» (١ أخ ٢٨: ٥؛ ٢٩: ٢٣؛ ٢ أخ ٩: ٨). وحين أورد الكاتب تاريخ ملكية داود كواقع مثالي من الأرض، لم ينقله إلى عالم متعالٍ كما تفعل كتب الرؤى، بل قدّمه على أنه صورة ملكوت الله بحسب المثال التيوقراطي. وفي نظرته إلى اورشليم المدينة المقدسة، على الأرض، دخل في خطّ سينتقل إلى المستوى الاسكاتولوجي ويصل إلى أورشليم السماوية كما في كتب الرؤيا. ولكن إن كانت هذه النظرة إلى ملكوت الله لا تصل بنا إلى انتظار نعبّر عنه بوضوح، إلا أنه لا يمكن أن نلغي من هذه الأسفار (أخ، ٢ أخ، عز، نح) المنظور المسيحاني الذي يرتبط بصورة الملك داود، وبانتظار ملكوت يتركّز على أورشليم المدينة المقدسة.

ثالثًا: هدف الكاتب الكهنوتي

لماذا دوّن الكاتب الكهنوتي هذه الشميلة الواسعة عن تاريخ شعب الله؟ هناك فرضيات عديدة. ولكنها تلتقي كلها في خطّ موجّه هو خط أورشليم المدينة المقدسة.

كل ما سبق تنظيم المدينة المقدسة لا يهم الكاتب. فهو سيستعيد الماضي أو ما قبل تاريخ أورشليم في لوحات انساب (أخ ١ - ٩) تكفي لكي تبين ارتباط شعب الله بالبشرية، وأهم العناصر في هذا الشعب: يهوذا، قبيلة داود. وبنيامين القبيلة التي تحوي أورشليم. ثم ينتقل إلى المدينة التي «خلقها» داود كعاصمة التيوقراطية الأرضية والنموذج المثالي للمملكة المسيحانية والاسكاتولوجية. ثم يأتي الهيكل الذي بناه سليمان، واصلاحات ملوك يهوذا

الأمناء لهذا المثال. كل هذا لم يمنع الدمار الذي أقرّه الله، وذهاب الشعب إلى السبي. وساعة العودة من المنفى سيستند سفرا عزرا ونحميا إلى ثلاثة عناصر هي: بناء الهيكل، بناء المدينة والأسوار، بناء جماعة المؤمنين.

إن إعادة شعب الله إلى المدينة المقدسة وفي غياب الملكية الداودية، يدلّ على نهاية حقبة من تاريخ أورشليم لا تهتمّ بمصير الرجلين اللذين قاما بهذا العمل. نحن نجهل كل شيء عن نشاط عزرا ونحميا فيما بعد. كما نجهل كيف انتهت حياتهما. ما يهمّ الكاتب هو أورشليم، المدينة التي أعدّها مخطط الله منذ بداية العالم، المدينة التي بها عرف الشعب (وسائر الشعوب) ملكية داود التيوقراطية، وتأسيس شعائر العبادة في الهيكل، وتنظيم جماعة مقدّسة وسط الأمم.

فإذا أخذنا بهذا الخط الموجّه نستطيع القول إن هدف الكاتب كان تقديم تاريخ أورشليم. وإذ نقول هذا نلاحظ حالاً أنه لم يروِ هذا التاريخ كما يفعل المؤرخ المعاصر. بل كان هدفه هدفًا لاهوتيًا: عبّر عن فكره الديني وعن إيمانه من أجل معاصريه، فأعطاهم صورة يرونها بعيونهم. وهكذا نفهم الاسلوب الذي أخذ به: لم يروِ إلا ما رآه ضروريًا ليعبّر عن نظرته إلى التاريخ. فالتاريخ هو في خدمة الايمان. لهذا، أغفل كل الأمور الجانبية مثل تاريخ مملكة الشمال. كما نظر إلى الأحداث من الزاوية اللاهوتية وعلى ضوء قناعته الايمانية.

وهكذا نفهم الوجهة الدفاعية بل الهجومية في عرضه التاريخي: هناك صراع مع السامريين، وجهود لكي يبرهن على شرعية هيكل أورشليم وشرعية شعائر العبادة فيه. كان المؤرخ ممثل شرعية ملكية داود وأورشليم. ولم يكن الدافع إلى ذلك الاهتمام الوطني والسياسي بل قناعة دينية عميقة تعرف ما هو شعب الله، ما هي حياته العبادية، ما هو انتظاره لملكوت الله.

خاتمة:

هذا هو التاريخ الكهنوتي، وقد أراد كاتبه أن يؤوّن تعليمه. هو لم يطبّق التاريخ على العصر الذي يعيش فيه، ولم ينقل الماضي إلى الحاضر. بل نقل الحاضر إلى الماضي، بل المستقبل إلى الماضي. لهذا نقل الوضع الديني كما عرفه في ايامه إلى زمن داود. ونقل الخلاف بين اليهود والسامريين إلى ساعة انفصال مملكة الشمال عن مملكة الجنوب، أو إلى زمن إعادة

البناء مع عزرا ونحميا. ونقل انتظار ملكوت الله و إقامة التيوقراطية إلى زمن الملكية الداودية وبناء الهيكل. تأمل في الماضي فاكتشف ما يقابل الحاضر والمستقبل. تأمل في الماضي فرأى فيه كرازة حية نستطيع أن نسمعها اليوم نداء إلى الايمان يجعل أمام عيوننا ملكوت الله والمسيح الذي يحمل إلينا تعليمه.

الفصل العاشر

التاريخ الكهنوتي

I – مكانة أسفار عزرا ونحميا والأخبار

أ – التقاليد القديمة

١ – التقليد العبريّ

ترد أسفار عزرا ونحميا والأخبار في نهاية القسم الثالث من التوراة العبرية، وهو ما نسمّيه الكتب.

يسمّى كتاب الأخبار «دبرى هياميم» أي أحداث الأيّام «أو الحوليّات». وقد سمّاه إيرونيموس «كرونيكة كل التاريخ الإلهي». كان سفرا الأخبار كتابًا واحدًا حتّى القرون الوسطى وقد قُسما من أجل الاستعمال الليتورجي. إنّهما يوردان التاريخ منذ آدم حتّى مجيء الفرس (٢ أخ ٣٦: ٢٢ – ٢٣).

يبدأ سفر عزرا بالإشارة إلى قرار كورش (عز ١: ١ – ٤) فيُورد الوقائع المهمّة خلال إعادة بناء الشعب اليهودي في أيّام الفرس. لم يعرف النصّ الماسوري إلاّ كتابًا واحدًا (إسم عزرا)، ولكنّه قُسم في ما بعد فصار عزرا ونحميا. نحن نقرأ في التلمود البابلي: كتب عزرا كتابه كما كتب انساب الاخبار (أو أخبار الأيّام). وهناك إشارة ثانية نجدها في هامش ٣: ٣٢ وهي تدلّ على منتصف الكتاب. عرف أوريجانس قسمة عزرا إلى سفرين كما عرفتها اللاتينية الشعبية. وبتأثّر من اللاتينية قُسم الكتاب في التوراة العبرية في القرن ١٥.

دخل عز، نح، أخ في القانون اليهودي، فلم يشكّل دخولها أيّة مشكلة. ولكنّنا لا نعرف بالضبط الظروف التي فيها دخلت. يظنّ البعض أنّ عزرا ونحميا دخلا أوّلاً في

اللائحة ثمّ تبعها كتاب الأخبار. هناك ترجمات حديثة جعلت أخ قبل عز ونح. وهناك من يتبع تقليد التلمود البابلي فيجعل أخ بعد عز ونح. إذًا يعلن القانون اليهوديّ في نهايته عن رجاء إعادة بناء الدولة اليهودية. أمّا في التقليد الفلسطيني فقد جُعل كتاب الأخبار في بداية الكتابات وعز ونح في نهايتها. بدا أخ وكأنّه مقدّمة المزامير فقدّم أفضل إطار لقراءتها.

٢ – التقليد اليوناني

ضمّت التوراة اليونانية إلى مجموعتها عز، نح، أخ، بدون أيّة صعوبة، ولكنّها جعلتها مع الأسفار التاريخية. وضعت بعد أسفار الملوك الأربعة (أي ١ و٢ صم + ١ و٢ مل) أخ، ثم عز ونح حسب التسلسل الزمني.

سمّيت الأخبار «باراليبومنيس» أي الأشياء التي وضعت جانبًا، فدلّت على أننا أمام تكملة للتاريخ القديم الذي نقرأه بصورة خاصّة في صم ومل. ولكنّ هذا ليس بصحيح. ويكفي لذلك أن ننتبه إلى تشعّب الموادّ وإلى قصد الكاتب الملهم حين دوّن كتابه.

ويتعقّد الوضع مع عزرا. فالتوراة اليونانية لا تفصل بين عز ونح. غير أنّها تسمّي هذه الفصول الثلاثة والعشرين عزرا الثاني، لأنّها تحتفظ بعزرا الأوّل الغائب من نصوصنا البيبلية المُستعملة. يبدأ عزرا الأوّل بخبر فصح يوشيا (٢ أخ ٣٥)، ثمّ يقدّم نسخة موازية لسفر عزرا القانوني (عز ١ – ١٠) وينتهي بذكر التجمّع الذي دعا إليه عزرا (نح ٨ – ١٢) مهملاً مذكّرات نحميا. أقحم تاريخ الخدم في عزرا الأوّل (عز ٣: ١ – ٥: ٦) فشكّل أمرًا خاصاً به.

٣ – التقليد اللاتيني

كانت الشعبية اللاتينية أمينة للسبعينية اليونانية فجعلت هذين الكتابين (كتاب الاخبار بسفريه، وكتاب عز ونح) مع الأسفار التاريخية. أخذت اسم «باراليبومنيس» كتسمية لكتاب الأخبار وجعلته قبل عز ونح محافظة على التسلسل الزمني. غير أنّها فصلت عز عن نح فصارا عزرا الأوّل وعزرا الثاني. وفي ملحق للعهد الجديد، نشرت الفولغاتا عزرا

الأوّل اليوناني وسمّته عزرا الثالث. ولهذا كان بعض الالتباس في الإيرادات حين نأخذ بالتقليد اليوناني أو بالتقليد اللاتيني. ولهذا يفضّل الشراح الأمانة لليونانية لأنّها أصلية.

وتزيد الفولغاتا كتابًا رابعًا هو عزرا الرابع، الذي هو في الواقع رؤيا يهودية تعود إلى القرن الأوّل ب م. يعطى لهذا السفر ف ٣ - ١٤. ويُقتطع منه ف ١ - ٢ و ١٥ - ١٦. وهكذا صار ف ١ - ٢ عزرا الخامس وف ١٥ - ١٦ عزرا السادس واعتُبر الاثنان كتابين مسيحيين.

وها نحن نقدّم لوحة تذكر كل هذه المعلومات.

العبري	اليوناني	اللاتيني (الشعبية)
	عزرا الأوّل	(عزرا ج)
عزرا	عزرا الثاني	عزرا الأوّل = عزرا
		عزرا الثاني = نحميا
	(عزرا أ)	عزرا الثالث
		عزرا الرابع
		+ عزرا الخامس والسادس

٤ - التقليد السرياني

يُوضع كتابُ الأخبار بسفريه بعد كتاب الملوك بسفريه وقبل المزامير، فيتبع التقليد العبري الفلسطيني الذي تحدّثنا عنه، ويجعل عزرا ونحميا في نهاية الكتابات: بعد استير وقبل أسفار الأنبياء (الكبار والاثنا عشر). اسم كتاب الأخبار: أيضاً سفر أعمال أيّام ملوك يهوذا الذي يسمّى «بريمين» في العبرية. لا نجد فصلاً بين ١ أخ و ٢ أخ ولكنّ النصّ يتتابع. ينتهي ١ أخ: صنع داود القويم أمام الرب كلّ أيّام حياته، ويبدأ ٢ أخ: وتقوّى سليمان بن داود في ملكه، وكان الرب إلهه معه. وفي نهاية ٢ أخ نقرأ: انتهى سفر «بريمين» الذي هو: ٥٦٠٣ كلمات.

وتسمّي البسيطة عزرا: كتاب النبي. وتنهي كتاب نحميا بهذه الخاتمة: «تمّ كتاب عزرا الكاتب الذي كلماته: ٢٣٦١». وهذا يعني أنّ عزرا ونحميا شكّلا في السريانية كتابًا واحدًا على ما في العبرية واليونانية.

ب – وحدة عزرا ونحميا والأخبار

هناك رباطات أكيدة بين كتاب الأخبار وعزرا ونحميا: زمن الكتابة، المناخ العام، استعمال الخبر التاريخي كوسيلة لنقل التعليم، قرب النصين في اللائحة القانونية فلم يبقَ إلاّ خطوة واحدة لنؤكّد وحدة الكاتب. يربط التلمود البابلي كتاب عزرا (عز+ نح) وانساب كتاب الأخبار بعزرا الكاهن. أمّا اليوم فيفضّل الشراح أن يتحدّثوا عن المؤرّخ الكهنوتي، لأنّه كتب هذه الأسفار على ضوء تعليم الكهنة.

ما الذي يسند هذا القول بأنّ كاتب أخ وعز ونح هو واحد؟ أوّلاً: يرد قرار كورش في ٢ أخ ٣٦:٢٢ – ٢٣ وفي عز ١:١ – ٤، فيربط هكذا بين الكتابين. ثمّ إنّ عزرا ج لا يميّز بين الكتابين. ويسند هذين البرهانين دروس عن تشابه في الأسلوب واللغة، في النظرة اللاهوتية الواحدة، في الاهتمامات الدينية عينها.

غير أنّ هذه البراهين ليست حاسمة في نظر العديد من الباحثين. فعزرا ج هو تقميش وتجميع وليس جزءًا من كتاب قديم. ثمّ علينا أن ندقّق في الكلمات والألفاظ قبل أن نقول إنّ كاتب أخ هو نفسه كاتب عز ونح. ولا بدّ من الإشارة إلى اختلافات لاهوتية حول نقاط هامّة: الزواجات المختلطة (بين يهودي وغير يهودية)، النظرة إلى تاريخ بني إسرائيل الأولاني، سقوط مملكة الشمال، المجازاة المباشرة والسريعة، النظرة إلى التاريخ. وهناك أمور أخرى: النتينيم أو عبيد سليمان، وضع اللاويين، السبت، أبعاد كلمة «إسرائيل». وتوالت الهجمات على الموقف التقليدي فقادت عددًا من الشرّاح إلى الفصل بين عز ونح وبين أخ.

فالحلول البسيطة تتجاهل تشعّب المسائل. فالمعيار اللغوي، مهما كان ضروريًا، ليس معيارًا مطلقًا. إنّه يدخل مع سلسلة من البراهين ويرتبط بها. ثمّ إنّ البرهان اللغوي لا يفعل الفعل ذاته في كل أجزاء الكتاب: بما أنّ المراجع تنوّعت، نكتشف حالاً يد المدوّن الأخير. وإذ لا نسبق التحاليل اللاحقة حول لاهوت عزرا ونح وكتاب الأخبار، يمكننا أن نسوق الاعتبارين التاليين:

الاعتبار الأوّل: أراد بعض الشرّاح أن يفسّروا الخلافات والتشابهات، فتحدثوا عن مدرسة «تواريخية» (التاريخ الكهنوتي) كما يتحدّث غيرهم عن مدرسة اشتراعية (التاريخ الاشتراعي: يش، قض، صم، مل). وظنّ أنّه بهذه الطريقة يحسب حسابًا لعامل الوقت الضروري من أجل تدوين عمل أدبي متشعّب، والذي يفسر تنوّع الأساليب والمواضيع المطروحة. ولكنّ فكرة مدرسة تبقى غامضة.

الاعتبار الثاني: هنا نتساءل عن الوحدة التي نبحث عنها في مجموعة مثل عز ونح وأخ. يجب أن لا ننحصر في نظرة ضيّقة حول وحدة الكاتب. فهناك أسفار بيبلية جمعت مقاطع متفرّقة، ولكنّها شهدت في العمق على وحدة إلهام حقيقية. والمثال الحيّ على هذا الواقع هو سفر أشعيا الذي امتدّت عملية التأليف فيه على أجيال.

نحن نقول بوحدة الإلهام في أسفار عزرا ونحميا والأخبار. ولكنّنا سنعالج كل سفر على حدة فنبرز مشاكل كلٍ سفر في ديناميته الخاصّة. ونتبع الترتيب الذي أخذت به التوراة العبرية. فنتحدّث أوّلاً عن كتاب عزرا ونحميا، ثمّ عن كتاب الأخبار.

II – كتاب عزرا ونحميا

أ – تنظيم سفري عزرا ونحميا

إنّ قرار كورش هو مقدّمة إخبارية (عز ١ : ١ – ٤) تفتح لنا الباب لنقرأ الكتاب كلّه. فقصّة إعادة البناء قصّة واقعية. فالأحداث مؤرّخة وإن لم يكن التاريخ دقيقًا جدًّا. ولكنّ الكاتب يريد قبل كل شيء أن يكتب تاريخًا نبويًا. فتستنير الأحداث المرويّة بنور كلمة الأنبياء (عز ١ : ١ : يتمّ ما تكلّم به الرب على لسان إرميا). فإله إسرائيل هو الفاعل الأوّل في هذا التاريخ، وهو يمارس سيادته على ممالك الأرض ويحرّك قلوب الملوك الأجانب من أجل خير شعبه. أمّا مسرح الخبر فهو أورشليم التي في يهوذا، والعمل الأوّل الذي لا بدّ من القيام به هو إعادة بناء الهيكل. تتوجّه الأنظار إلى هذه الجماعة التي عادت من المنفى، إلى هذه البقيّة التي اختارها الله والتي ستُمتحن أمانتُها في بوتقة صعوبات خارجية وداخلية عديدة.

ولكنّ هناك فوضى ظاهرة في النصّ، وهذا ما يحيّر الشرّاح. من الواضح أنّ مبدأ التنظيم هو لاهوتي أكثر منه تاريخي. ونحن نميّز أربعة أجزاء كبيرة: إعادة بناء الهيكل (عز ١ – ٦)، التزام الجماعة بالشريعة (عز ٧ – ١٠)، بناء أسوار أورشليم (نح ١ – ٧)، صورة عن الجماعة العائشة في ظلّ التوراة بعد أن أعيد بناؤها (نح ٨ – ١٣).

١ – عز ١ – ٦: الهيكل وإعادة تنظيم شعائر العبادة

هناك مقابلة بين ١ : ١ (نداء كورش ملك فارس)، و ٦ : ٢٢ (الرب فرّحهم وأمال إليهم قلب ملك أشور أي بلاد الرافدين) تحدّد هذه الوحدة الأدبية. فبعد المقدّمة (١ : ١ – ٤) ذات البعد الواسع، نميّز قسمين يُختتمان بالحديث على العودة إلى شعائر العبادة

(٣:٦: بدأوا يقدمون محرقات للرب، وهيكل الرب لم يكن قد أُسّس بعد، ٦:٢٢: ليشدِّد أيديهم للعمل على بناء بيت الله).

أوّلاً: ١:٥ - ٣:٦: عودة المنفيّين وإقامة المذبح

١:٧ - ١١: يقدّم الكاتب لائحة بالأواني المقدّسة فيدلّ على اهتمامه باللوائح والوثائق الرسمية، وعلى التشديد على التواصل مع الهيكل الأوّل.

٢:١ - ٧٠: رج نح ٧:٦ - ٧٢: تحدّد هذه اللائحة مقوّمات جماعة المنفيين العائدين إلى أرض إسرائيل. يورد الكاتب أربع فرق كهنوتية، ويفصل المنفيّين والبوّابين عن اللاويّين.

٣:١ - ٦: أوّل عمل قامت به الجماعة التي التأمت «كرجل واحد» (أي باتفاق) هو إقامة مذبح على الموقع القديم، حسب شريعة موسى. وهكذا أعيدت شعائر العبادة واحتفل الشعب بعيد المظالّ.

ثانيًا: ٧:٣ - ٢٢:٦: إعادة بناء الهيكل رغم المعارضات

٧:٣ - ٢٤:٤: أطلّت معارضة خارجية فجعلت المحاولة الأولى تفشل.

٧:٣ - ١٣: بعد أن قامت الجماعة (بقلب واحد، باتّفاق) ببناء المذبح، شرعت في بناء الهيكل في جوّ ليتورجي.

١:٤ - ٢٣: وجب على الجماعة أن تحبط موآمرات أعداء يهوذا أو بنيامين، وأن تواجه تحرّكات شعب الأرض الذي يريد أن يفشل المشروع (١:٤ - ٥). وستتّخذ المعارضة وجهًا رسميًا في ٦:٤ - ٢٣. لا شكّ في أنّ تبادل الرسائل يشير إلى حقبة متأخّرة، هي حقبة حكم ارتحشستا، وإلى موضوع آخر هو إعادة بناء الأسوار. ولكن إذا عدنا إلى الموضوع الأساسي، نجد أنّ المغالطة التاريخية تضفي على المعارضة قوّة وصلابة.

٢٤:٤: وتوقّفت المحاولة وظلّت متوقّفة حتّى عهد داريوس. ويلجأ الكاتب إلى تقنية عزيزة على قلبه: يستعيد عبارة سابقة (٥:٤) ويجعل نصّه الجديد امتدادًا لها.

١:٥ - ١٨:٦: نحن أمام نصّ مواز لما قرأناه في الجزء السابق. ولكن برزت معطيات فقادت المشروع إلى النجاح.

٥ : ١ – ٢ : تدخّل الأنبياء وحثّوا الشعب على العمل، فلعبوا دورًا ناشطاً.

٥ : ٢ – ٦ : ١٢ : جاءت المعارضة من مرزبان «عبر نهارا» (أي ما وراء الفرات بالنسبة إلى الفرس، أي منطقة سورية ولبنان وفلسطين) نفسه. حينئذ دخلت المحادثات في الطريق الدبلوماسية. ورُفعت الحواجز حين اكتُشف الأمر الذي أصدره كورش.

٦ : ١٣ – ١٨ : وبرزت ثلاثة عناصر جعلت المشروع يصل إلى النجاح: دعوة الأنبياء، أمر إله إسرائيل، أمر كورش وداريوس. واحتفل الشعب بعيد التدشين بالفرح، وأقيم الكهنة واللاويون بحسب فرقهم. والمرجع كان كتاب موسى.

٦ : ١٩ – ٢٢ : واختتم عيدُ الفصح هذا الاحتفال. كلّنا يعرف اهتمام المؤرّخ الكهنوتي بعيد الفصح (٢ أخ ٣٠، ٣٥). وهنا نقابل هذا الفصح مع أوّل فصح للعبرانيين في أرض الميعاد (يش ٨ : ١٠ – ١٢). دُشنّ البرنامج في ١ : ١، وتنفّذ في ٦ : ٢٢. يبقى أن نعرف كيف أنّ الشعب الموحّد في الاحتفال الليتورجي، سيعيش متطلّبات إلهه بطريقة ملموسة.

٢ – عز ٧ – ١٠ : عزرا والمنفيّون. الجماعة في ظلّ الشريعة

لا رباط بين هذا القسم والذي سبقه. فنحن نقرأ: «بعد هذه الأحداث» (٧ : ١). ينتقل الكاتب من السنة السادسة لداريوس إلى السنة السابعة لأرتحشتا، دون أن يحدّد: هل هو أرتحشتا الأوّل الطويل اليد (٤٦٤ – ٤٢٤) أو أرتحشتا الثاني منامون (٤٠٤ – ٣٥٨). ولكنّ هناك رباطاً على مستوى الموضوع. حين أحصى عزرا (في ٦ : ٢١) المنفيّين فقط واعتبرهم كأعضاء الجماعة (وهم الذين انفصلوا عن نجاسة أمم الأرض، أي الذين ارتدّوا إلى الإيمان اليهودي)، أعلن مسبّقًا الموضوعين اللذين سيتطرّق إليهما في ٧ – ٨ وفي ٩ – ١٠.

أوّلاً: ٧ : ١ – ٢٨ : مهمّة عزرا

هذا الفصل الذي يشكّل مقدّمة، يدمج الموضوعين اللذين سيعالجها الكاتبُ الواحدَ بعد الآخر: رجوع العائدين إلى الوطن (عز ٨)، طهارة بقية بني إسرائيل وأمانتهم للشريعة. ولهذا تحدد الإطارَ قسمةٌ مثلثة.

٧: ١ - ١٠: سلسلة أنساب (مبتورة ولا شكّ)، تربط عزرا بالعائلة الكهنوتية المسيطرة: الصادوقيون (آ ١ - ٥). وعزرا هو أيضاً كاتب متبحّر في شريعة موسى (آ ٦، ١٠). ونلاحظ أنّ يد الله كانت عليه (أي كانت تحميه وتوجّهه) (آ ٦).

٧: ١١ - ٢٦: يحتلّ فرمان ارتحشستا قلب هذا الفصل. فهو يتطرّق إلى الاجراءات العبادية (آ ١٢ - ٢٤) ويوكل في النهاية عزرا باقامة الشريعة وترسيخها في القلوب (آ ٢٥ - ٢٦).

٧: ٢٧ - ٢٨: ترد أولى الكلمات بشكل مباركة تقرّ بعمل الله العطوف والفاعل. نحن هنا أمام تضمين مع بداية الفصل: يُذكَر الهيكل، يُذكر عطفُ الملك، تُذكَر يد الله. كل شيء مهيّأ لرسم صورة عن الخروج الجديد.

ثانيًا: ٨: ١ - ٣٦: يد الله تقود خروج العائدين

٨: ١ - ٢٠: وتنظّمت القافلة على مرحلتين. ظلّ الكاتب أمينًا لنفسه فأقحم لائحة رؤساء العائلات (أو البيوت) العائدين مع أنسابهم (آ ١ - ١٤). وإنّ طبيعة البعثة تفترض وجود عدد كاف من اللاويين. قدّمت يدُ الله العون الدائم، فوجد عزرا عشرين من اللاويين وبدأت عمليّة التسجيل (آ ١٥ - ٢٠).

٨: ٢٤ - ٣٤: حمت يدُ الله حماية فعلية فرقة عزرا، فقامت بالسفر في أفضل الظروف. نجد هنا الاستعدادات (آ ٢٤ - ٣٠) ثمّ تحقيق الهدف (آ ٣١ - ٣٤). أدركوا الهدف الذي حدّده فرمان أرتحشستا، ووصلوا إلى هيكل أورشليم، وأعادوا معهم الأواني المقدّسة. ويتكرّر فعل «وزن» فيدلّ هذا التكرار على دقّة العمليّة.

٨: ٣٥ - ٣٦: قدّموا المحرقات لله، وسلموا إلى الرسميين أوامرَ الملك. كل هذا يدلّ على التنسيق بين عمل الله وعمل الحكّام الفرس. أصاب العون في ٦: ٢٢ بيت الله. أمّا في ٨: ٣٦ فنقرأ: «أعانوا الشعب وبيت الله».

ثالثًا: عز ٩ - ١٠: تلتزم الجماعة العمل بالشريعة

وكان انتقال غامض في ٩: ١٠. «بعد أن تمّت هذه الأمور». وسيتكرّر في ١٠: ٧ فيحدّد وحدة تكاد تكون ضائعة لو لم يكن ف ٧ قد أعلن موضوع الشريعة، ولو لم تكن ٦: ٢١ أشارت إلى ضرورة الانفصال عن أمم الأرض (أي الوثنيّين). نجد على التوالي ردّة الفعل عند عزرا (ف ٩)، وتدخّله في وسط الجماعة (ف ١٠).

٩ : ١ – ٥ : موضوع الزواج مع نساء غريبات : شعب إسرائيل شعب خاصّ. إنّه النسل المقدّس الذي يحافظ على نقاوته. خالفوا الوصيّة وخانوا العهد (رج نح ١٣ : ٢٧ : معل في العبرية). وبدأت الصلاة بطقوس التوبة : «بسطت يدي إلى الرب إلهي» (آ٥).

٩ : ٦ – ١٥ : الذنوب والآثام تولّد الحياء والخجل. ويذكر الكاتب الخطايا الماضية التي كانت سبب كارثة المنفى، ومهلة النعمة التي أعطيت للبقيّة المختارة. غير أنّ هذه البقيّة أصمّت أذنيها فأهملت الوصايا (آ ٦ – ١١ أ). ويعرض القسم المركزي التعليم الرئيسي: نجاسة الأرض من نجاسة أهل الأرض. لهذا لا بدّ من طرد النساء الغريبات (آ ١١ ب – ١٢). وتعود الصلاة في القسم الأخير إلى خلاص البقيّة (آ ١٣ – ١٥)، مع نداء في صيغة الاستفهام: «أنعود ونتجاوز وصاياك ونصاهر هؤلاء الناس المكروهين؟ أما تغضب علينا فتدمّرنا ولا تترك لنا بقيّة من الناجين» (آ ١٤)؟

١٠ : ١ – ١٧ : وتُرفع المسألة إلى الجماعة. سيعود نح ٥ و ٨ إلى هذا النظام: نقطع الآن عهدًا لتسريح جميع النساء وأولادهنّ.

١٠ : ١ – ٦ : ق ٩ : ١ – ٥. نجد فعل «ارتعد» في ٩ : ٤ و ١٠ : ٣ (حرد في العبرية). وبعد هذا يُطرح موضوع الشريعة. ونقرأ في ١٠ : ٣ عبارة قطع العهد: لنقطع الآن عهدًا.

١٠ : ٧ – ١٧ : واستدعى عزرا الناس، ومن لا يأتي «تحرّم كل أمواله، ويفصل عن الجماعة». تتضمّن خطبة عزرا العناصر التالية: إعلان الموضوع، الإقرار بالخطايا، القرار. ولقد اتّسع الشرّ إلى حدّ أوجب تنظيم المحكمة التي احتاجت إلى شهرين كاملين لتنظر في كل القضايا. بعد اليوم، صارت الشريعة مدوّنة في حياة الجماعة.

١٠ : ١٨ – ٤٤ : وينتهي هذا القسم بلائحة تورد أسماء المذنبين. وبادر أبناء يشوع، الكاهن الأعظم، باتّخاذ القرار فطلّقوا نساءهم. ثمّ تبعتهم العائلات الكهنوتية الثلاث (رج ٢ : ٣٦ – ٣٩)، ثمّ اللاويّون المفصولون عن المغنّين والبوّابين، وفي النهاية بنو إسرائيل. وهكذا نجد نفوسنا مع جماعة منقّاة قبلت بتنظيم الشريعة. ولكن لم يحن الوقت بعد لتنصيب الشريعة تنصيبًا رسميًا كملكة في أرض إسرائيل.

٣ – نح ١ – ٧: نحميا وأسوار أورشليم

«كلام نحميا بن حكليا». يصل بنا هذا العنوان إلى سبعة فصول دوّنت في صيغة المتكلّم المفرد (أنا كنتُ) وسمّيت لذلك «مذكّرات نحميا». ترد هذا الفصول في جوّ سياسي، فتبيّن اهتمامها بالجماعة التي أعادت بناء هيكلها وقبلت سلطة الشريعة قبولاً

عمليًا. وتبرز جدليّة بين مجهود البنائين ومعارضة الخصوم في توتّر دراماتيكـي لا يزال متصاعدًا.

أوّلاً: ١:١ – ١٩:٢: نحميا. من شوش إلى أورشليم

١:١ – ١١: إن الأخبار السيّئة التي وصلت إلى نحميا، ساقي الملك، تُشير إلى ضيقٍ يصيب الجماعة، وإلى أسوار أورشليم التي لم تزل مهدّمة (١:١ – ٣). وأوّل حركة قام بها نحميا هي أنّه وجّه قلبه إلى الله في صلاة توسّل وتوبة.

تتضمّن صلاة نحميا التقسيم المثلث عينه الذي وجدناه في عز ٩:٦ – ١٥. يفتتح النداء إلى الله الاعترافُ بالخطايا (آ ٥ – ٨ أ). في الوسط، يشدد القول المعطى لموسى على الرباط بين الأمانة للوصايا وحالة النعمة في الجماعة (آ ٨ ب – ٩٠). ثمّ يرد ما يبرّر هذه الطلبة (آ ١٠ – ١١): «هم عبيدك وشعبك الذين افتديتهم بقدرتك العظيمة ويدك العزيزة». نلاحظ هنا تأثير سفر تثنية الاشتراع.

١:٢ – ٩: حصل نحميا من أرتحشتا على إذن بالذهاب إلى أورشليم وإعادة بناء أسوار المدينة. إذا كنّا نعني أرتحشتا المذكور سابقًا، يكون الحدث قد حصل بعد مهمّة عزرا بثلاث عشرة سنة. لقد اختبر نحميا مثل عزرا، حماية يد الله العطوفة. فالرسائل الموجّهة إلى حكّام «عبر نهارا» قد سلّمت إليهم فعلاً (رج عز ٩:٣٦). ولكن اختلف نحميا عن عزرا حين طلب ضبّاطاً وجنودًا يرافقونه (رج عز ٨:٢٢).

٢:١٠ – ٢٠: تذكر بدايةُ هذا النصّ ونهايتُه خصوم نحميا: سنبلط الحوروني، طوبيا، العبد العموني (٢:١٠)، وجاشم العربي (٢:١٩ – ٢٠). وآخر شيء نقرأه في هذا المقطع: القرار بإعادة بناء السور بعد دورة يقوم بها نحميا ليلاً (٢:١١ – ١٨).

ثانيًا: ٣:١ – ٧:٢٢: بناء السور

٣:١ – ٣٢: يُقحم الكاتب هنا لائحة العاملين في البناء، وكأنّي به ينسى النزاعات التي تتوزّع الخبر. قد يكون نحميا جمع هذه الأسماء أو أخذها من التقليد وأدخلها في نصّه. إنّها وثيقة ثمينة تعرّفنا بمواقع (طوبوغرافيا) مدينة أورشليم.

٣:٣٣ - ٤:١٧: يضعنا هذا المقطع الأوّل وسط مناورات الخصوم (٣:٣٣ - ٣٥؛ ٤:١ - ٢)، ويقدّم لنا صلاة يطلب فيها نحميا الانتقام من خصومه، وموجزًا عن الأعمال التي تمّت وعن شجاعة الشعب (٣:٣٦ - ٣٨). ووجدت المعارضة الخارجية من يتواطأ معها في الداخل. ولكنّ نحميا أنعش إيمان الجماعة بالرب، فاعترف الخصوم بهزيمتهم أمام قدرة الله (٤:٣ - ٩). ومع ذلك، فرضت إجراءات وقائية (٤:١٠ - ١٧) لكي تنجح المحاولة.

٥:١ - ١٩: ونحسّ أنّنا ابتعدنا عن الموضوع الرئيسي مع هذا التقرير عن الصعوبات الاجتماعية في زمن نحميا. نكتشف في ٥:١ - ١٣ رسمة دائرية حول آ ٩ (ما تعملون ليس بحسن. عليكم أن تسيروا في مخافة إلهنا فتتجنّبوا عار الأمم أعدائنا) التي تربط بين سلوك الشعب السيّء مع التجاديف (والتعييرات) التي تطلقها الأمم العدوّة، كما ترتبط النتيجة بالسبب. فنجاح الجماعة يرتبط بسلوكها الموافق لوصايا الله. والتزام الجماعة في آ ١٣ (فقالت الجماعة كلّها: آمين) يذكّرنا بما ورد في عز ١٠. بعد هذا، امتدح الحاكم إدارته لأمور المدينة (أمّا أنا فلم أفعل ذلك لأنّي أخاف الله) (آ ١٤ - ١٨). وفي ٥:١٩ نجد للمرّة الأولى عبارة: «أذكر، تذكّر» (رج ٦:١٤).

٦:١ - ٧:٣: يمتدح القسم الأوّل (٦:١ - ١٤) نحميا الذي فضح محاولات خصومه الأخيرة (٦:١ - ٩) وأظهر فطنة وإيمانًا، فتجنّب السقوط في فخّ نصبه له شمعيا الذي استأجره طوبيّا. وفي القسم الثاني يحيط الحديث عن إنهاء الأعمال وعن تنظيم الإدارة (٦:١٥ - ١٦؛ ٧:١ - ٣)، بخبر أخير عن التواطئ الذي وجده طوبيا في أرض يهوذا (٦:١٧ - ١٩).

٧:٤ - ٧٢: توافق هذه اللائحة لائحة البنائين التي نقرأها في ٣:١ - ٣٢ في بنية نح ٣ - ٧. نجد هنا لائحة الأسماء الواردة في عز ٢:١ - ٧٠. لماذا التكرار؟ إنّه يلعب دور تضمين في بداية وفي خاتمة حركة تصل بنا إلى الاحتفال بالشريعة (نح ٩). فالاحتفالات تفترض مشاركة الشعب بأعداد كافية.

٤ - نح ٨ - ١٣ تحتفل أورشليم بالشريعة في جوّ من الفرح

أشار الكاتب إلى عيد تدشين الهيكل ولم يصوّره. أمّا الاحتفال بالشريعة فكان قمّة رسالة عزرا ونحميا، وفتح منظورات جديدة للجماعة. لم يهتمّ الكاتب بمَا هو معقول تاريخيًا فضم المصلحَين (عزرا ونحميا) في عمل مشترك (٨:٩؛ ١٢:٣٦)، مع العلم أنّ فارقًا من

الزمن يفصل بينهما. اشتغل كلاهما بنشاط في حقلَين متكاملَين من أجل ولادة العالم اليهودي في أيّام الفرس، ولكنّ الدور الأوّل يعطى لعزرا الذي يبدو إصلاحه الديني أساسيًا.

أوّلاً: نح ٨ – ١٠: الشريعة هي أساس الحياة

١:٨ – ١٨: كتاب شريعة موسى (١:٨) المسمّى أيضاً كتاب شريعة الله (١٨:٨) هو الفاعل الرئيسي في هذا الفصل، ويخدمه الكاهن عزرا واللاويّون. وها نحن نتابع حفلة ليتورجية في مجمع من المجامع: قراءة، ترجمة (إلى الأرامية)، تفسير، تشديد على فعل «فهم» أو «أفهم». مهما يكن مضمون الحدث التاريخي، فقد صارت الشريعة دستور العالم اليهودي. ويُعلَن الطابعُ الفريد لهذا اليوم ثلاث مرّات: «هذا يوم مقدّس» (٨:٩ – ١٢). ويبدو الاحتفال بعيد المظال كأوّل ثمرة لهذه القراءة الواعية للشريعة (٨:١٣ – ١٨).

١:٩ – ٣٧: وتأتي ليتورجية التوبة في مكانها في هذا الشهر السابع، وتدلّ عليها طقوس تكفيرية. فالعبارات في ٢:٩ تعيدنا إلى عز ١:٩ – ٢؛ ١٠:١١. فالصلاة الطويلة في عز ٦:٩ – ٣٧ هي مثال معبّر عن التقوى التي عاشها الشعب بعد المنفى.

١:١٠ – ٤٠: وتنتهي ليتورجية التوبة بالتزام بالعهد ختمته وثيقة توسّع معطيات عز ١٠ وتعمّقها. غاب عزرا عن لائحة الموقّعين على هذه الوثيقة، وحل نحميا في المكان الأوّل. تتوالى الشروط العامّة (١٠:٢٩ – ٣٠) والخاصّة، فتدلّ على الشكل الذي به يقطع العهد.

ثانيًا: نح ١١:١ – ١٢:٢٦: شعب من المشاركين

وأورد الكاتب لوائح، بعضها يعني مجمل الشعب (١١:١ – ٣٦) والبعض الآخر يعني الكهنة واللاويّين فقط (١٢:١ – ٢٦). إنّ الجماعة التي تشكّل أبناء يهوذا وأبناء بنيامين تتجاوز أورشليم وتمتدّ إلى خارج العاصمة (١١:٢٥ – ٣٦)، إلى القُرى مع حقولها. والمعطيات الزمنية الموجودة في نح ١٢:١ – ٢٦ تهدف إلى تشديد على التواصل بين الأجيال. ومختصر الكلام، نحن أمام جماعة موحّدة في الزمان والمكان وهي تشارك بكل قلبها في هذه الاحتفالات.

ثالثًا: ١٢: ٢٧ – ١٣: ٣١: جماعة مؤسّسة تأسيسًا نهائيًا

١٢: ٢٧ – ٤٣: في بنية هذا القسم، يتلاقى تدشين السور مع قراءة الشريعة قراءة احتفالية في نح ٨. تكلّم نحميا أيضاً في صيغة المتكلّم المفرد (أنا: أصعدتُ) كما في نح ١–٧ (١٢: ٣١ – ٤٢). والحديث عن الفرح يذكّرنا بعيد تدشين الهيكل في عز ٦: ٦ – ١٧. وإن آ ٤٣ تستعمل خمس مرّات كلمة فرح: «فرحوا، لأنّ الله فرّحهم فرحًا عظيمًا، وفرحت النساء والأولاد، وسُمع فرح أورشليم من بعيد».

١٢: ٤٤ – ١٣: ٣: نجد مقطعًا أوّل (١٢: ٤٤ – ٤٧) منسوبًا إلى الناشر، وهو يقدّم لنا لوحة مثالية عن تنظيم شعائر العبادة في حقبة إعادة بناء الشعب، من زمن زربابل إلى زمن نحميا. وجاء المقطع الثاني (١٣: ١ – ٣) فرفض كل عنصر غريب تلبية لنداء الشريعة، فكان العلامة أنّ مجمل الكتاب دخل في حياة الشعب.

١٣: ٤ – ٣١: وجاء نحميا في مهمّة ثانية (رج نح ١٣: ٦) فأصلح التجاوزات القائمة. أسلوب هذا المقطع أسلوب المذكّرات مع استعمال دائم لكلمة «اذكرني». ما أراد الكاتب أن يضع نقاطاً سوداء على صورة جماعة قدّمها لنا نموذجًا ومثالاً، ولهذا قال: في تلك الأيّام (آ ١٥، ٢٣). ولكنّه، بهذه الطريقة، حذّر الجماعة من أخطار السقوط من جديد. يجب أن نبق ساهرين لكي نحيا في الأمانة للشريعة.

لا يكفي المعيار التاريخي أو الكرونولوجي لعرض مجمل الكتاب. إذًا، لا بدّ من أن تعطي المقامّ الأوّل للمبدأ اللاهوتي. ثمّ إن بعض الكتاب شدّد على التكوين القانوني للكتاب فقال إنّ عز ٧ – ١٠ ونح ١ – ٦ لا تُفهم إلاّ على ضوء نح ٨ – ١٢. واستند إلى وظيفة اللوائح وتكرارها خاصّة في عز ٢ ونح ٧ فقدّم البنية التالية: مقدّمة (١: ١ – ٤). تأوين قرار كورش في عز ٢ حتّى نح ٧ مع الحركات المثلثة التي أشرنا إليها أعلاه. الاحتفال بالنجاح (نح ٨ – ١٣). غير أنّنا نلاحظ أنّ عز ١ – ٦ تحتلّ مكانة فريدة أقلّه في ما يتعلّق بتدشين الهيكل. ثم إن الوضع الذي نجده في نح ١٣ لم يجد بعد التفسير الحقيقي.

ب – تكوين سفري عزرا ونحميا

يكشف النصّ تنوّعًا في الموّاد، ويدلّ على تاريخ متشعّب عرفه تكوين هذين السفرين. عاد الكاتب إلى وثائق خاصّة من فنون متنوّعة، وإلى مجموعات تكوّنت حول شخصيّة كلّ من عزرا ونحميا. وها نحن نحاول أن نتعرّف إلى تكوين هذين السفرين.

١ - المراجع الخاصّة

أوّلاً: الوثائق الرسمية

الكرونيكة الأرامية (عز ٤:٨ - ٦:١٨). يبدأ النصّ: وكان خطّ الرسالة بالأرامية. تتضمّن هذه الكرونيكة تبادل رسائل: تشكّى المعارضون (٤:١١ - ١٧)، فأرسل إليهم أرتحشِشتا جوابًا (٤:١٧ - ٢٢). أرسل المرزبان وسلطات عبر نهارا إلى داريوس نداء (٥:٧ - ١٧)، فبعث إليهم بجواب يحيلنا إلى قرار كورش (٦:٣ - ١٢). وهناك خطّ إخباري في الأرامية يربط بين هذه العناصر المختلفة.

إنّ مقابلة لغة هذه الكرونيكة مع لغة البرديات الأرامية، لا تفرض علينا زمنًا متأخرًا. أمّا مضمون هذه الوثائق فيتوافق مع ما نعرفه عن سياسة التسامح الديني التي مارسها ملوك الفرس تجاه الأقليّات. ويعود تلوين الرسائل تلوينًا يهوديًا إمّا إلى وجود يهود في الإدارة الفارسية، وإمّا إلى اهتمام بالتكيّف مع الذين سترسل إليهم الرسائل. لن نقول إنّنا أمام نقل أمين وحرفي، ولكن نقول بصحّة ما ورد في هذا النصّ.

قرار كورش

تقدّم لنا الكرونيكة الأرامية (عز ٦:٣ - ٥) نسخة في أسلوب وثائق الأرشيف. أمّا القول العبري في عز ١:٢ - ٤ فهو من قلم آخر ولا يعود إلى المرجع عينه. هناك عبارات لا تعود إلى العالم الفارسي، ولهذا يقول العلماء إنّ الكاتب ألّف بطريقته الخاصّة قرار كورش ليتوافق مع مجمل الكتاب. نشير إلى أنّنا نقرأ المقطع الأوّل في ٢ أخ ٢٦:٢٢.

فرمان أرتحشِشتا (عز ٧:١٢ - ٢٦)

إنّه أمرٌ مهمّة أعطي لعزرا ودوّن في الأرامية. ولكنّ هذا التدوين يبدو معقّدًا: فالمرسل إليه يتبدّل في آ ٢١ - ٢٤، وتتوسّع آ ٢٥ - ٢٦ في معطية نقرأها في آ ١٤. قد نقبل بصحّة الوثيقة إجمالاً رغم مشاكل تفسير قرينة النص.

ثانيًا: اللوائح المتعدّدة

يلفت نظرنا النسبة الكبيرة من اللوائح في هذين السفرين القصيرين المؤلّفين من ٢٣ فصلاً. تعني اللوائح الأشخاصَ العائدين إلى الوطن (عز ٢:٢ - ٧٠؛ نح ٧:٦ - ٧٢؛ ٨:١ - ١٤)، والذين بنوا السور (نح ٣:١ - ٣٢)، والأشخاص الذين حلفوا

وتراجعوا عن خطأهم (عز ١٠ : ١٨ - ٤٤؛ نح ١٠ : ٢ - ٢٨). ووضع السكّان (نح ١١ : ٤ - ٣٦؛ رج ١ أخ ٩) وعدّة لوائح كهنوتية ولاوية (نح ١٢ : ١ - ٢٦) تتوزع في الإطار الزمني لتعاقب رؤساء الكهنة (نح ١٢ : ١٠ - ١١). وسلسلة نسب عزرا (عز ٧ : ١-٥).

ونزيد أيضاً لائحة أواني الهيكل (عز ١ : ٧ - ١١) التي نجد ما يقرب منها في عز ٨ : ٢٦-٢٧ (رج عز ٢ : ٦٩).

نستطيع أن نستخرج هذه الوثائق بسهولة من النصّ، ونحن نجدها في كل أقسام الكتاب وعلى كلّ مستويات التدوين. وهذا ما يدلّ على اهتمام المفكّرين بها وهي تلعب وظائف عدّة: التصديق على لائحة العائلات، إعطاء نظرة ملموسة عن جماعة ما بعد المنفى، الدلالة على التواصل مع جيل ما قبل المنفى. ثمّ إنّ هذه اللوائح لعبت دورًا هامًا في بناء المجموعة.

نجد بعض التكرارت في هذه اللوائح، وأوضحها عز ٢ ونح ٧. هناك براهين تدلّ على أنّ نح ٧ سبق عز ٢: ذكرُ الشهر السابع في نح ٧ : ٧٢ يبدو طبيعيًا. يتضمّن عز ٢ : ٦٨ (بالنسبة إلى نح ٧ : ٧٠) زيادات تحاول أن تتكيّف مع قرينة النصّ. ويبدو أنّ عز ٢ : ٦٨ - ٦٩ هو خلاصة نح ٧ : ٦٩ - ٧١. لا نعرف لماذا وُضعت هذه اللائحة: للضرائب، لتوزيع الأراضي أو لسبب آخر؟ إنها تعطينا سجلاً لأعضاء الجماعة اليهودية بعد المنفى، ولكنّها لا تؤكّد لنا أنّ جميع المذكورين هنا جاؤوا في قافلة واحدة أو أكثر.

وهناك مقابلة بين نح ١١ : ٣ - ٩ و ١ أخ ٩ : ٢ - ١٧. ويبدو أنّ نصّ ١ أخ ٩ يتعلّق بنصّ نح ١١.

ثالثًا: عبارات التزام وصلوات

لن نستطيع أن نستعرض كلّ الفنون الأدبية الموجودة في كتاب عزرا ونحميا، ولكنّنا نُشير إلى النصوص المهمّة ببعدها الديني. فالتزام الجماعة في نح ١٠ يتّخذ معناه في إطار النصّ. والوثيقة (١٠ : ١، ٢٩ - ٤٠) كانت في مراحل مستقلّة ولم تتضمّن لائحة ١٠ : ٢-٢٨ التي أُقحمت فقطعت تتابع آ ١ و ٢٩. سنعود إلى البعد التأويلي للنصّ.

وهناك ملاحظات مماثلة في ما يتعلّق بالصلوات في عز ٩ : ٦ - ١٥؛ نح ١ : ١٥ - ١٦؛ نح ٩ : ٦ - ٣٧. فالطريقة التي تقوم بأن يجعل الكاتب صلوات في فم الشخصيات

البيبلية الكبيرة ليست جديدة، وهي ستنتشر أكثر فأكثر بعد المنفى (مثلاً: دانيال، طوبيّا، يهوديت). هناك تقارب بين هذه الصلوات من جهة البنية والتعبير، وهي تتوسّع في مواضيع تاريخ الخلاص الأساسية مع تشديد على التوبة والتبرير الآتي من الله. هناك معايير تساعدنا على عزل هذه الصلوات. مثلاً: نح ٩: ٣٦ – ٣٧ لا تتوافق والموقف الذي وقفه ملوك الفرس في مجمل عزرا ونحميا.

نستطيع أن نُبرز وجهات هامّة في صلاة نح ٩: ٦ – ٣٧. نحن أمام بنية دائرية. أوّلاً: ٩: ٦ – ٨. ثانيًا: ٩: ٩ – ٢١. ثالثًا: ٩: ٢٢ – ٢٥. رابعًا: يقابل ثانيًا: ٩: ٢٦ – ٣١. خامسًا يقابل أوّلاً: ٩: ٣٢ – ١٠: ١. وتشدّد الصلاة على أمانة إبراهيم (٩: ٨) وثبات العهد (١٠: ١). ونستطيع أن نقرّب بنية هذه الصلاة من بنية صلوات الشكر: قسم تاريخي نتذكّر فيه أعمال الله (آ ٦ – ٣١): هناك عرض ديالكتيكي لتاريخ الخلاص في قسمين (آ ٩ – ١٥ وآ ٢٢ – ٢٥) مع ذكرين لخيانة شعب إسرائيل (آ ١٦ – ٢١ وآ ٢٦ – ٣١). أمّا آ ٣٢ – ٣٧ فهي توسّل ودعاء (والآن، يا إلهنا العظيم).

٢ – مذكّرات نحميا وعزرا

أوّلاً: مذكّرات نحميا

هناك خطّ إخباري يربط بين المجموعات (نح ١ – ٧؛ ١٢: ٢٧ – ٤٣؛ ١٣: ٤ – ٣١) التي تنطبع بميزات مشتركة: استعمال صيغة المتكلّم المفرد (أنا)، تكرار العبارة «أذكرني»، الإشارة إلى الأعداء بصورة دورية، وجود حوارات قصيرة... أمّا تحديدها الدقيق فيبدو صعبًا. إذا وضعنا جانبًا الوثائق المذكورة أعلاه (نح ٣: ٣٢؛ ٧: ٦ – ٧٢)، نلاحظ أنّ الأسلوب السيروي في ١٢: ٢٧ – ٤٣ لا يشمل إلاّ آ ٣١ – ٤٢. ثمّ إنّ المذكّرات تتتابع في ١٣: ٤ – ٣١ مع مضمون خاص.

وتبرز الاختلافات حين نصل إلى التفاصيل. استبعد أحد المفسّرين القدماء، لائحة نح ٣، ولائحة نح ٧، والصلاة في نح ١: ٥ – ١١ ونصّ نح ٢: ٧ – ٩. واكتشف آثار المرجع الذي أخذ به المدوّن في ١٢: ٢٧ – ٤٣ وأعطاه لباسًا حلوًا. وكرّس شارح آخر دراسة مهمّة للمرجع الذي استقى منه نحميا. احتفظ بنصّ ١: ١ – ٧: ٥ أب، وأشار إلى بعض الحواشي التي أقحمتها يد المؤرّخ الكهنوتي في ٦: ١٠، ١١ أب، ١٣، ثمّ يد مدوّن آخر

جاء بعده في ٣:٢٦ أ؛ ٧:١. ونسب إلى مدوّن أخير ٧:٥ ب – ٨:١. إنّنا نجد هذه المستويات المختلفة في تحليل ١٢:٢٧ – ٤٣ و ١٣:٤ – ٣١.

ما هو الفنّ الأدبي الذي يميّز هذا المرجع؟ بعضهم ينطلق من المدوّنات الملكية أو الجنائزية. والبعض الآخر يرى تقريرًا دوّنه نحميا وأرسله إلى أرتحششتا ليتّقي تشكّيات معارضيه الممكنة. ولكن لا ننسى أنّ النص يتوجّه إلى الله، لا إلى الملك. وهناك من قال بوضع متأزّم داخل جماعة ما بعد المنفى. وعرف التدوين عدّة مراحل. فإذا وضعنا جانبًا المقاطع التي تطلب من الله أن يتذكّر، نجد أنّ كل شيء مركّز على بناء سور أورشليم. وبعد هذا، أعاد الكاتب تدوين التقرير من أجل إحقاق حقّ نحميا في داخل جماعته.

ثانيًا: مذكّرات عزرا

كدنا ننسب إلى هذه المذكّرات عز ٧ – ١٠ ونح ٨ – ١٠. ولكنّ نصّ نح ٩ – ١٠ العبري لا يذكر اسم عزرا. أمّا النصّ اليوناني، فيزيد في ٩:٦: «وقال عزرا». هناك افتراض معقول يجعل نح ٩ – ١٠ فصلين مستقلين. بالإضافة إلى ذلك، تضمّ هذه المجموعات عدّة وثائق خاصّة. ولكنّ هناك صعوبات متأتّية من عدم استعمال صيغة المتكلّم بطريقة ثابتة: يبدأ النصّ في صيغة الغائب في ٧:١ – ٢٦. ويدخلنا انتقال (٧:٢٧ – ٢٨) في خبر طويل يَرد في صيغة المتكلّم. ثمّ نقرأ تقريرًا في صيغة الغائب في ٨:٣٥ – ٣٦. على المستوى الأدبي نربط نح ٨ بهذا المرجع. ولكن على المستوى التاريخي، لا نجد الجواب عن الفجوة الموجودة في نشاط عزرا خلال خبر مهمّة نحميا الأولى.

يجادل العلماء في صحّة مرجع عزرا. ويرى بعضهم في شخصه خدعة أدبية تخيّلها المؤرّخ الكهنوتي. والبعض الآخر يرى أنّ المؤرّخ أعاد كتابة خبر عزرا في صيغة الغائب بعد أن كان في صيغة المتكلّم، أو قدّم بحلة قشيبة خبرًا أورده أحد المعجبين بعزرا. ويرى آخرون تأثير المرجعَين اللذين وُجدا في ٧:١٢ – ٢٦ و ٨:١ – ١٤، والنموذج التي قدّمته مذكّرات نحميا.

٣ – تدوين سفري عزرا ونحميا

إنّ النص الذي نعرفه الآن يفترض تنظيمًا واعيًا لموادّ متنوّعة. لقد أراد الكاتب أن يلبّي حاجات خاصّة في جماعة محدّدة. وإنّ هذا البحث الدقيق يدعونا إلى الأخذ بعين الاعتبار مؤلفات موازية مثل عزرا أ وفلافيوس يوسيفوس المؤرّخ.

أوّلاً: تدوين عزرا – نحميا

إذا حسبنا عزرا أ نصاً قديمًا، نستطيع أن نفترض تدوينًا أوّل يربط عزرا بكتاب الأخبار ويتجاهل نحميا. حينئذ يبقى علينا أن نتساءل: لماذا أُقحمت مذكّرات نحميا في زمن متأخّر؟

والصعوبات التاريخية المعقّدة التي نجدها في عز ١ – ٦ تجد تفسيرها في أنّ الكاتب ابتعد عن الأحداث التي يدوّنها. وهناك ملامح تشير إلى تأليف متأخّر لهذه الفصول التي زيدت كمقدّمة لمجموعة تضمّ موادّ عزرا ونحميا ومراجع أخرى.

ثانيًا: المدوّن ومحيطه

الموضوع والخصائص اللغوية تجعل سفري عزرا ونحميا بين مؤلّفات التوراة المتأخّرة. فوجود اللغة الأرامية قرب العبرية، يجعل زمن عزرا ونحميا قريبًا من زمن دانيال. بالإضافة إلى ذلك، نجد في عزرا عددًا من الكلمات الفارسية.

متى نحدّد زمن كتابة عزرا ونحميا؟ بين سنة ٤٠٠ ق م وزمن دانيال. قد لا نحتاج إلى الرجوع إلى القرن الثالث. وقد تكون النسخة النهائية تمّت في السنوات الأولى للحكم الهلّنستي في فلسطين. أمّا مدوّن عز ١ – ٦ فقد ينتمي إلى الحلقة التي أخضعت كتاب الأخبار لقراءة جديدة على ضوء تعليم الكهنة.

ج – كتاب عزرا – نحميا والتاريخ

القراءة اللاهوتية لكتاب عزرا – نحميا لا تدفعنا إلى إهمال المعلومات التاريخية التي يقدّمها كتاب يظلّ أفضل مرجع لمعلوماتنا عن العالم اليهودي خلال الحقبة الفارسية.

نملك مراجع أخرى عن هذه الحقبة: يوسيفوس في القديميات اليهودية (ف ١١). وثائق الفنتين الأرامية (أستعملت لتحديد زمن مهمّة عزرا ولتحديد المرحلة الأخيرة من مراحل التدوين الكهنوتي للبنتاتوكس). تاريخ هيرودتُس. وتساعدنا النصوص المسمارية على تحديد ظروف الحياة في تلك الحقبة. هناك أرشيف موراشو الذي اكتشف في نيبور، وهناك الوثائق الأركيولوجية.

١ - ششبصر، زربابل وإعادة بناء الهيكل

ما هو الوضع السياسي لليهودية من سنة ٥٣٨ إلى سنة ٤٤٥؟ هذا ما لا توضحه النصوص. يرجع نحميا إلى «الولاة الأوّلين» (نح ٥ : ١٥). ثمّ إنّ الاستقلال عن السامرة يعود إلى أيّام البعث (إعادة البناء) الأوّل.

نستطيع أن ندرس لفظة «فحة» التي تعني حاكم مقاطعة أو منطقة كبيرة أو صغيرة. نجد هذه اللفظة في الأقسام العبرية (عز ٨ : ٣٦؛ نح ٢ : ٧، ٩؛ ٣ : ٧؛ ٥ : ٤، ١٤، ١٥، ١٨، ١٢، ٢٦) والأرامية (٥ : ٣، ٦، ١٤؛ ٦ : ٦، ٧، ١٣؛ رج حج ١ : ١ - ١٤؛ ٢ : ٢، ٢١). ونجد لقبا آخر شرفيًّا هو، ترشاتا أي سيادته. رج عز ٢ : ٦٣؛ نح ٧ : ٦٥، ٦٩؛ ٨ : ٩؛ ١٠ : ٢).

يبقى دور كل من ششبصر وزربابل لغزًا بالنسبة إلينا. أراد مدوّن عز ١ - ٦ أن يغفل لقب المسؤولَين الرئيسيَين، فلا يذكرهما إلاّ حيث تفرض النصوص عليه ذكرهما (عز ٥ : ١٤؛ ٦ : ٧). وهذا ما عقّد الأمور. لا شكّ في أنّه أراد أن يبعد كل ظنّ في نظرات وطنيّة. وهناك من حاول أن يوفّق بين المعطيات المتضاربة في عز ٣ : ٨ و ٥ : ١٥ - ١٦، فماثل بين ششبصر وزربابل. فإذا عدنا إلى المرجع الأرامي نقتنع أن ششبصر كان أوّل من مارس وظيفة الحاكم.

٢ - نحميا والجماعة اليهودية في القرن الخامس

تدخّل نحميا في عهد أرتحششتا الأوّل. هذا التاريخ يؤكّده ذكر الياشيب (نح ٣ : ١)، ثالث رئيس كهنة في لائحة نح ١٢ : ١٠ - ١١ (رج نح ١٣ : ٢٨). كان ساقي الملك، وهذا يدلّ على علوّ مقامه. وقال آخرون إنّه كان أحد الخصيان، ولكنّ البراهين ليست بكافية لتسند هذا القول. ثمّ إنّ تسليمه أمور الشعب اليهودي يدلّ على مكانته السامية في الجماعة اليهودية، وقد يكون من نسل داود.

وصل إلى أورشليم سنة ٤٤٥ (نح ١ : ١؛ ٢ : ١) في إطار أزمة أثارها تمرّد ميغابيز مرزبان عبر نهارا حوالي سنة ٤٤٨. وعاد سنة ٤٤٣. تلك كانت المهمة الأولى، أمّا المهمّة الثانية (نح ١٣ : ٤ - ٣١) فمن الصعب أن نحدّد تاريخها. كان عمل نحميا سياسيًا واجتماعيًا، فقام بحزم بمهمّته كحاكم ومدّ سلطانه حتّى حدود الهيكل.

لامه خصومه لأنّه يريد أن يُشعل ثورة ويعلن نفسه ملكًا على يهوذا (نح ٦:٦). واستندوا في لومهم له إلى أعمال ذات طابع مسيحاني: بناء السور والمدينة (نح ١ – ٧)، إعادة العدالة الاجتماعية (نح ٥:١ – ٥)، تنظيم حياة من الطاعة التامّة للشريعة (نح ١٣). ووجد الخصوم تواطؤًا داخل الجماعة. وتتحدّث النصوص عن صراعات مع العائلات الكهنوتية ومجابهات محدّدة ستكون بذار الانقسامات اللاحقة.

وبرزت تيّارات أكثر انفتاحًا فأقامت توازنًا مع عمل نحميا المتشدّد والتخصيصي (أي الخاصّ بشعب الله على حساب سائر الشعوب). غير أنّ عمل نحميا أسّس صيرورة الجماعة اليهودية بالتأكيد على هويّتها، وجعل في أصل هذا العمل الصلاة والحوار مع الله، فدلّ على الطابع الديني لحياة هذا العلماني (لم يكن كاهنًا) الذي لم يساوم يومًا في قضايا الدين.

٣ – مهمّة عزرا

لم يتّفق الشرّاح بعد على تاريخ مهمّة عزرا. فإذا كانت في أيّام أرتحشستا الأوّل نقول سنة ٤٥٨، وإذا كانت في أيّام أرتحشستا الثاني نقول: سنة ٣٩٨. وفي أي حال نستبعد التاريخ المتوسّط سنة ٤٢٨. أمّا نحن فنقول سنة ٣٩٨. لماذا وضع عزرا قبل نحميا في الكتاب؟ لأنّه كاهن والكاهن يأتي قبل العلماني. نحن أمام أولويّة دينية لا تاريخية. والتشريع الذي حمله عزرا يتجاوز إصلاحات نحميا المؤسّسة على سفر التثنية.

جاء عزرا إلى اليهودية بعد أن بعثه ملك فارس الذي أراد لهذه المنطقة أن تبقى أمينة له. وسلّم عزرا الأوامر الملكية لمرازبة الملك وحكّام عبر نهارا (عز ٨:٣٦)، أمّا مسرح عمله فكان الجماعة اليهودية ولا سيّما أورشليم. لم تُحَلّ التوتّرات بين أهل الأرض والعائدين من المنفى. أمّا عزرا فاهتمّ بالعائدين.

أمّا العمل الرئيسي الذي قام به فهو الإقرار بالتوراة كشريعة دولة وقاعدة قانونية لحياة اليهود الدينية، وهذا ما جعل التوراة تدوم. في أي إطار قام عزرا بعمله؟ في إطار الانتهاء من كتابة البنتاتوكس. فتماسكُ مختلف أقسام الجماعة فرضَ شريعة موحّدة. حين قبلت المجموعات المختلفة بتشريعات متكاملة، قوّت وحدتها وخلّفت الظروف المؤاتية لحياة متجدّدة وموجّهة شطر التوراة. كان هذا الحدث حاسمًا بالنسبة إلى تكوّن العهد القديم وتنظيم الشعب اليهودي.

٤ – تأثير الانشقاق السامري

حين نقرأ عزرا ونحميا، نحسّ بالتوتّر بين اليهود والسامريين. فعلاقة عزرا بالسامريين متشعّبة. هو لا يواجههم مباشرة ولكنّ تقليدهم يحكم عليه بقسوة. ولكنّ السامريين قبلوا بالبنتاتوكس، وهذا يدلّ على أنّ عزرا نجح في مهمّته. وإنّ مذكّرات نحميا والكرونيكة الأرامية تدلّ على عنف الصراع. وفسُد الوضع تدريجيًا حتّى الانفصال التامّ الذي كرّسه بصورة نهائية تشييد هيكل على جبل جرزيم ليزاحم هيكل أورشليم. كان هذا في بداية الحقبة اليونانية. هنا نفهم لماذا جمعت ردّات فعل عديدة ضدّ السامريين. وبمَا أنّ مدوّن عز ١ – ٦ كان يعمل في جو العالم الكهنوتي، فقد أراد أن يبرّر شرعية هيكل أورشليم أمام هذا التحدّي السامري. وقد يكون حصل انشقاق داخل كهنة أورشليم. فترك بعض الكهنة المنفتحين أورشليم، وانضمّوا إلى جماعات أخرى في شكيم.

د – تعليم سفري عزرا ونحميا

إنّ سفري عزرا ونحميا مشبعان باللاهوت بحيث لا نستطيع أن نتطرّق إلى المسائل الأدبية والتاريخية دون أن نشير إلى المواضيع المهمّة التي تلقي ضوءًا على دينامية النصّ العميقة.

١ – تتمّة المواعيد النبوية

بدا خسران الأرض وسقوط أورشليم ودمار الهيكل وانهيار الملكية وكأنّه فشل لمخطّط الله. وخلال المنفى، إستندت المدارس النبويّة المختلفة إلى التاريخ القديم فبنت مشاريع مستقبليّة وأعلنت خروجًا جديدًا وإعادة بناء أورشليم وجعلها آهلة بالسكان (أش ٤٠ – ٥٥)، كما تطلّعت إلى الهيكل العتيد (حز ٤٠ – ٤٨). وجاء كتاب عزرا ونحميا فدلّ بأسلوبه القشف الخاصّ على تحقيق هذه المواعيد بصورة ملموسة وإن كانت ناقصة. وعاد الكاتب إلى النمطية فشدّد على تواصل سرّ الخلاص، ووجّه المؤمنين نحو منظورات جديدة.

أوّلاً: الخروج الجديد

ليست الطريق من مصر إلى أرض الموعد، بل من بابل إلى أورشليم. فخروج موسى هو في خلفية كل عودة. نلاحظ هنا استعمال ألفاظ عن الصعود (عز ٧:٧، ٩؛ رج ١:١١)، وإشارة إلى سلب المصريين (عز ١:٦؛ رج حز ٣:٢١ – ٢٢)، وإبراز يد الله

المحامية. أمّا مسيرة العائدين فبدت بشكل طواف عبادي يفترض ما قاله التقليد الكهنوتي في البنتاتوكس (عد ١٠ : ١١ ي). ولهذا كانت مشاركة اللاويين أمرًا مفروضاً (عز ٨ : ١٥ – ٢٠). فخبرة الخروج الأوّل وكرازة الأنبياء دعت الكاتب إلى قراءة الأحداث على هذا الشكل.

ثانيًا: أورشليم والهيكل

خسرت أورشليم استقلالها السياسي، ففرضت نفسها عاصمة دينية. إنّها المدينة المقدّسة (نح ١١ : ١، ١٨ : القدس). يعود هذا الاسم حوالي ٧٠ مرّة في فصول عزرا ونحميا. صارت أورشليم مركز تجمّع المشتّتين، فاحتلّت مكانة هامّة في رؤى المستقبل (رج أش ٢ : ٢ – ٤). هنا نفهم غيرة المؤمنين للدفاع عن استقلالها وتأمين رفعتها.

والعمل الأوّل هو إعادة بناء الهيكل. وهناك إشارات تدلّ على تواصل مع الهيكل السليماني: اختيار الموقع (عز ٣ : ٣) والتصميم (عز ٦ : ٣ – ٤) والأواني القديمة التي عادت من بابل (عز ١ : ٧ – ١١) والرجوع إلى موسى (عز ٦ : ١٨) وداود (نح ١٢ : ٢٤، ٤٥ – ٤٦) وتنظيم العاملين والممارسات نفسها (عز ٣ : ٣ – ٦، ١٠ – ١١). كان الهيكل المؤسّسة الأولى، فجذب الشعبَ إليه وصار مكانًا رمزيًّا. في الهيكل يدلّ الله على حضوره ويأتي إلى لقاء المؤمن.

٢ – شعب الله المجدّد

أوّلاً: وضع شعب الله

سقطت الدولة سنة ٥٨٧ فدلّت على نهاية الملكية الداودية. قَبِل سفر عزرا ونحميا بوصاية الحكم الفارسي الذي أمّن الظروف المؤاتية لإعادة البناء الديني. وارتباط الكهنة بالهيكل جعل دورهم ينمو ودور زربابل يتراجع. أخذ الكهنوت المكانة الأولى في حياة الشعب، وهذا ما تدلّ عليه اللوائح التي نقرأها خاصّة في نح ١٢ : ١ – ٢٦.

مع هذا الحدث الذي فيه التأمت الجماعة حول الهيكل، بدأت مرحلة جديدة في حياة شعب الله. فتواصلُ التاريخ بارز في عبارات الصلاة (رج نح ٩ : ٦ – ٣٧). ولكن ليس الوقت وقت مشاريع سياسية وأعمال عسكرية. فشعب الله يتجنّد لمشاكله الدينية الخاصّة.

ترد كلمة «عم» أي الشعب ٢٧ مرّة في عزرا (٥ مرّات في الأقسام الأرامية) و ٢٩ مرّة في نحميا. نجدها أيضاً في الوثائق الرسمية (عز ١:٢ – ٤؛ ٧:١٢ – ٢٦) كما في تقارير الجماعة. في نح ٨ مثلاً، يتدخّل الشعب كلّه (آ ٧، ٧، ٩) من أجل أعمال مختلفة (آ ٣، ٥، ٥، ٦، ٧، ٩، ٩، ١١، ١٢، ١٣).

وتدلّ الكلمة العبرانية «قهل» على الجماعة والمحفل والإخوة. ستصبح في اليونانية مقابل «إكلازيا» أي الكنيسة (رج عز ٢:٦٤ = نح ٧:٦٦؛ عز ١٠:١، ٨، ١٢، ١٤؛ نح ٥:١٣؛ ٨:٢، ١٧؛ ١٣:١).

ثانيًا: شعب من نوعية خاصّة

أعلن الأنبياء العقاب للشعب إجمالاً، ولكنّهم تحدّثوا عن خلاص بقيّة، عن جذل مقدّس سيتيح لشعب إسرائيل أن يُولَد من جديد (أش ٦:١٣). ورأى إرميا في مسبيّي بابل حاملي هذا الرجاء (ف ٢٤ و ٢٩). وكان على العائدين أن يحسبوا حساب اليهود اويين الذين ظلّوا في البلاد والذين كانت عبادتهم ليهوه مشبوهة. ونرى دورهم في إعادة البناء واضحًا في مثل عزرا الذي ترك عملُه أثرًا في قلب جماعة «أبناء المنفى». وقَلقَ نحميا، وهو في شوش، من مصير الذين ظلّوا في السبي.

هناك كلمة عبرية «جوله» (في العبرية: الجلاء). تدلّ على الجلاء (أو السبي) وأهل الجلاء (أو المسبيّين والعائشين في المنفى). يستعمل نح ٧:٦ هذه الكلمة مرّة واحدة، ويستعملها عزرا مرارًا (عز ١:١١؛ ٢:١؛ ٤:١...)، فترتبط بكلمة «البقيّة» في الكرونيكة الأرامية (عز ٦:١٦). وسنجد المفردات المتحدّثة عن «البقية» في عز ٩:٦ – ٥ (رج نح ١:٢، ٣؛ ٧:٧١؛ عز ١:٤).

إنّ المشاركة في شعب الله المجدّد، تفترض انفصالاً واضحًا عن أهل البلاد. لاحظ عزرا (٩:٢): اختلط النسل الطاهر بشعب البلاد، ولهذا قرّر أن لا يأكل الفصحَ إلاّ الذين عادوا من المنفى والذين انفصلوا عن نجاسات شعب البلاد (عز ٦:٢١). إن الانتماء إلى الشعب لا يتمّ بصورة آلية وبمعزل عن اختيار حرّ وكامل بالنسبة إلى إله إسرائيل. إنّها تفترض حياة من نوع خاصّ.

تحدّثنا أعلاه عن الشعب «عم». وها نحن نذكر «شعب البلاد» (عمي ها–أرص شعوب الأرض. رج عز ١٠:٢، ١١؛ نح ١٠:٢٩، ٣١، ٣٢). أمّا الانفصال فيتمّ عبر

كلمة «بدل» العبرية. على الشعب المقدّس أن ينفصل (يبتعد، ينحاز) عن عادات الأمم الرجسة (عز ٦: ٢١؛ ٩: ١؛ ١٠: ٨، ١١، ١٦؛ نح ٩: ٢؛ ١٠: ٢٠؛ رج عد ١٦: ٢١؛ ١ أخ ١٢: ٩؛ ٢٣: ١٣). وإنّ عزرا سيفصل (يفرز) عددًا من الناس (عز ٨: ٢٤)، كما أنّ بني إسرائيل قرّروا أن يُبعدوا عن جماعتهم كل غريب (نح ١٣: ٣).

إنّ تجدّد الشعب يتطلّب التزامًا ثابتًا تجاه الله. أمّا الصلوات التي تُتلى فهي ترتبط بالعهد. قلت: أيّها الرب إله السماوات الحافظ العهد (نح ١: ٥؛ رج ٩: ٨، ٣٢). إنّ كلمة «بريت»، التي نترجمها «ميثاق، عهد، معاهدة» تدلّ على التزام الجماعة الاحتفالي في عز ١٠: ٣: نبتّ الآن عهدًا مع إلهنا. وقد يرتبط بهذا العهد القسم: حلّف عزرا رؤساء الكهنة... فحلفوا (عز ١٠: ٥؛ رج نح ٥: ١٢). ونقرأ في نح ١٠: ١ كلمة «أمانة» (رج أمانة في العربية) التي تدلّ على الثبات والمتانة.

ثالثًا: شعب يعترف بربّه

يجتمع الشعب أوّلاً من أجل الاحتفالات الليتورجية التي تتّخذ طابعًا مميّزًا في سفري عزرا ونحميا: عيد المظالّ (أو عيد الأكواخ) ساعة إقامة المذبح (عز ٣: ٣ - ٦) وبعد قراءة الشريعة (نح ٨: ١٣ - ١٨). عيد الفصح (عز ٦: ١٩ - ٢٢). تدشين الهيكل (عز ٦: ١٦ - ١٧) والأسوار (نح ١٢: ٢٧ - ٤٣). ليتورجية الشريعة (توراة موسى، نح ٨: ١ - ١٢). فعلى الكهنة واللاويين أن يتنظّموا سريعًا لتأمين خدمة الهيكل والله (عز ٦: ١٨). ويعتبر المؤرّخ الكهنوتي أنّ الحقبة المثالية هي تلك التي تُمارَس فيها هذه الخدمة ممارسة كاملة (نح ١٢: ٤٤ - ٤٧). إنّ شعائر العبادة في الهيكل الثاني تتضمّن الذبائح (عز ٣: ٣ - ٦؛ ٦: ١٦ - ١٧) والتطهيرات (عز ٦: ٢٠؛ نح ١٢: ٣٠ - ٤٥).

وما يميّز هذه الاحتفالات المتعدّدة هو التوافق والفرح. وإنّ دور اللاويين والنشيد الليتورجي يمتدّ إلى حياة الجماعة (نح ١٢: ٨ - ٩، ٢٤ - ٢٥، ٢٧ - ٤٣). فالمديح (عز ١٠: ١١؛ نح ١١: ١٧؛ ١٢: ٢٤، ٤٦؛ رج ٥: ١٣) والمباركة (نح ٩: ٥؛ رج عز ٧: ٢٧؛ نح ٨: ٦؛ ١١: ٢) يميّزان الحياة اليهودية. إنّ الصلاة تتجذّر (عز ٣: ١٠ - ١١) في هذه الحياة الليتورجية القويّة (عز ١٠: ١؛ نح ١: ٤، ٦؛ ٢: ٤؛ ٤: ٣).

إنّ الفعل العبري «يده» (يدا في السريانية وأودي) يعني أيضاً اعترف بخطاياه (عز ١٠: ١؛ نح ١: ٦؛ ٩: ٢، ٣). يرتبط هذا الاعتراف عادة بالصلاة، بطقوس التوبة،

وبالإقرار بالخطيئة التي هي خيانة (عز ١٠ : ١) وذنب وخطأ (نح ١ : ٦، ٩، ١٢) دائم (نح ٩ : ٢). فالنسل المقدّس يختبر الخطيئة التي تصيب كل أعضاء الجماعة، من أوّل السلسلة حتّى آخر السلسلة، من رئيس الكهنة حتّى العوامّ، وتبرز في أشكال متعدّدة: زواج مع نساء غريبات، الظلم الاجتماعي، تجاوز شريعة السبت مع إهمالات عديدة. إذا كان كتاب عزرا ونحميا ينتهي بإصلاح أخير، فلكي يقول لنا إنّنا لن ننتهي أبدًا من اقتلاع الخطيئة. فالاعتراف بالخطايا الذي يصل بنا إلى الاعتراف بعظمة الله وبرّه يقدّم لنا صورة عن عمق التقوى اليهودية في ما بعد الرجوع من المنفى.

٣ - شعب الشريعة

أبرزت نهاية عزرا - نحميا الشريعة فكانت جوابًا للمقدّمة (عز ١ - ٦) التي صوّرت لنا عالمًا يهوديًا مركزًا على الهيكل. فشعب الله المتجدّد سيحدّد نفسه بالشريعة التي فيها يجد حرّيته وخاصيّته وهويته. ويرتبط الحدث بعزرا الذي يسمّيه التقليد موسى الجديد.

ترد كلمة شريعة (تورة في العبرية) ٢٥ مرّة في كتاب عزرا - نحميا ولا سيّما في القسم الأخير (عز ٣ : ٣؛ ٧ : ٦ - ١٠؛ ١٠ : ٣؛ نح ٨ : ١، ٢...؛ ٩ : ٣، ١٣...؛ ١٠ : ٢٩...). والكلمة التي تدلّ على فرمان أرتحششتا هي الكلمة الأرامية «دت» (دتا في الصيغة الآصلية) التي تعني الشريعة، القرار، الأمر (عز ٨ : ٣٦. ترد الكلمة ٢٠ مرّة في سفر أستير). وهكذا نرى كم ترتبط الشريعة بعزرا الذي هو الكاهن (عز ٧ : ١١؛ ١٠ : ١٠، ١٦؛ نح ٨ : ٢، ٩) والكاتب (عز ٧ : ٦ - ١١؛ نح ٨ : ١، ٤).

أوّلاً: الاحتفال بالشريعة

إنّ قراءة الشريعة قراءة جمهورية تتّخذ شكل تنصيب لها. والحدث له سوابق وهو يستند إلى فريضة اشتراعية تدعو إلى قراءة الشريعة مرّة كلّ سبع سنوات (تث ٣١ : ٩ - ١٣؛ رج ٨ : ٣٢ - ٣٥)، وإلى ما فعله الملك يوشيا حين تلا على مسامع الشعب كلام الكتاب الذي وُجد في بيت الرب (٢ مل ٢٣ : ١ - ٣؛ ٢ أخ ٣٤ : ٢٩ - ٣١). أمّا الأهميّة الفريدة لنصّ نح ٨ : ١ - ١٢، فهو أنّه عمل يؤسّس عادة ستتوسّع فيما بعد. يقدّم هذا النصّ العناصر الأساسية للعبادة في المجمع: قراءة، ترجمة، تفسير. وهكذا برزت

فنون أدبية مثل الترجوم (ترجمة أرامية مسهبة لنصّ التوراة) والمدراش (تفسير التوراة بشكل عظة تؤوّن النصّ الملهم وتطبّقه على حياة الجماعة)، وتنظيم عمل الكتبة ومدارس الرابانيين.

ثانيًا: إقامة الشريعة

للتوراة سلطة لتوجيه سلوك المؤمن، وهي تفرض نفسها على الشعب كلّه وفي كل مجال وجوده. وهناك مقطعان يؤكّدان أنّها تأمر بممارسة كاملة وفاعلة. ففي نح ١٠: ٣٠ نقرأ أنّ الجميع التزموا السير حسب شريعة الله التي أعطيت بواسطة موسى عبد الله. وهناك الجواب في عز ١٠: ٣٠: لنصنع حسب الشريعة.

ثمّ إنّ هناك قرارات ليتورجية اتّخذت بالنظر إلى الشريعة. فالاحتفال بعيد المظالّ هو أوّل ثمرة من ثمار درس الشريعة التي تُليت على مسامع الشعب (نح ٨: ١٣ – ١٨). وإعادة بناء المذبح تُوافق شريعةَ موسى (عز ٣: ٢). وهم يحتفلون بعيد المظالّ كما هو مكتوب في شريعة موسى (عز ٣: ٢). وأقيم الكهنة واللاويّون بالاستناد إلى كتب موسى، مع أنّنا لا نجد أثرًا للبنتاتوكس في تقسيم الكهنة إلى فِرق (٦: ١٨). وباختصار الكلام، الشريعة هي ملهِمة كلّ قرار وكلّ أمر ديني.

ثالثًا: تفسير الشريعة

دخل كتاب عزرا – نحميا في خط التقليد الاشتراعي فقدّم الشريعة (تورة في العبرية) على أنّها سفر وكتاب، تفرض نفسها كقاعدة يَرجع المؤمن إليها. نجد استعمال فعل «كتب» ١٧ مرّة في عز ١ – ٧ وفي نح ٨: ١٣ كما نجد عبارة «كما هو مكتوب». نحن نفهم الكتاب حين نقرأه. نح ٨: ٨: كانوا يقرأون في سفر شريعة الله بطريقة واضحة (أو كانوا يترجمون) وكانوا يفسّرون النصّ بحيث فهم كل واحد ما قُرئ. ونحن نتفهّمه حين نبحث فيه (٨: ١٣–١٤).

وتثَبَّتَ نصّ الشريعة، فصار موضوع شرح وتفسير وتأوين. نقل إلينا كتاب عزرا–نحميا فرائض لا نجدها حرفيًّا في البنتاتوكس، فشهد على مجهود تأويلي في نصّ أسفار الشريعة

الخمسة، وهو مجهود سيتوسّع فيه التقليد اليهودي. وهكذا، فاللائحة الموجودة في عز ٩ : ١٠ تدمج عناصر من تث ٧ : ٧؛ ٢٣ : ٣؛ لا ١٨ : ٣. أمّا أن نعمّم شريعة كانت خاصّة ومحددة (كل الثمار في نح ١٠ : ٢٦)، وندخل فرائض متنوعة (نح ١٠ : ٣٧)، وإمّا أن نخلق فريضة انطلاقًا من معطى سابق (مثلاً ثلث مثقال سنوي في نح ١٠ : ٣٣)، أو نعلن شريعة تسهل ممارستُها (١٠ : ٣٥). وهكذا نجد في نح ١٠ توسّعًا على مستوى الشريعة، يحاول أن يعطي جوابًا لمسائل ملموسة وعملية.

٤ - الله هو إله العدل والحنان

وقد ساعد زمنُ العودة الشعبَ على اكتشاف مجدّد لله، لا اكتشاف نظري، بل قراءة جديدة لتدخّلاته في التاريخ. فكتاب عزرا ونحميا يشهد لإيمان شعب يعيش في آفاق ضيّقة ووضع مؤقّت، ولكنّه يعلن سلطان الله على التاريخ وعلاقته المميّزة بشعبه.

فالمنفى والعودة قدّما لنا وجهات من سلوك الله محيّرة ومشجّعة معًا. اعترفت الجماعة بضعفها وخطيئتها، فدخلت دخولاً أعمق في سرّ الله الذي يكشف عن عدالته حين يغفر ويخلّص.

نستطيع ونحن نتصفّح الكتاب أن نقرأ عبارات تدلّ على الله. يهوه هو إله السماء، إله إسرائيل، الإله الذي هو في أورشليم. هو إلهنا و إله الآباء... والصفات التي نكتشفها في الصلوات هي معبّرة جدًّا. يهوه هو «الإله» العظيم والرهيب (نح ١ : ٥؛ ٤ : ٨؛ ٩ : ٣٢ التي تزيد «القدير»). إنّه الوحيد (نح ٩ : ٦) الفريد، إله المغفرة (نح ٩ : ١٧)، الحنون والرحيم (٩ : ١٧، ٣١) البطيء عن الغضب والغنيّ بالأمانة (نح ٩ : ١٧). الذي يحفظ العهد والأمانة (نح ٩ : ٣٢)، الذي يفدي (نح ١ : ١٠). إنّه عادل حين يخلّص البقيّة الباقية (عز ٩ : ١٥) ويفي بمواعيده (نح ٩ : ٨) ويمارس أمانته ورحمته (نح ٩ : ٣٣).

III - سفرا الأخبار

أ - تنظيم سفري الأخبار

نظرة أولى ترينا أربع مجموعات في سفري الأخبار.

- ١ أخ ١ - ٩ : تاريخ يقودنا من آدم إلى داود، وهو يقدّم لنا بشكل أنساب ولوائح.

- ١ أخ ١٠ - ٢٩: مُلك داود.
- ٢ أخ ١ - ٩: ملك سليمان.
- ٢ أخ ١٠ - ٣٦: تاريخ ملوك يهوذا.

وإذا أنعمنا النظر، اكتشفنا علاقات متعدّدة بين هذه الأقسام المختلفة. تتوجّه استعدادات داود (١ أخ ٢١ - ٢٩) بصورة واضحة نحو ملك سليمان (١ أخ ٢٢: ٦ ي؛ ٢٨: ٢ - ٢١؛ ٢٩: ٢١ - ٢٥)، وتعود تحقّقات سليمان (٢ أخ ١ - ٩) دومًا إلى داود (٢ أخ ٢: ٢، ١٦؛ ٣: ١؛ ٥: ١؛ ٦: ٧...). وهكذا نفهم ١ أخ ١٠ - ٢ أخ ٩ كدرفتين لبعد واحد هي المُلكية الموحّدة التي تمثّل للكاتب الملهم الحقبة المثالية في تاريخ إسرائيل. وسيظهر هذا المثال من جديد في تصوير مُلك حزقيا (٢ أخ ٢٩ - ٣٢). أمّا سقوط مملكة الشمال فأنمى احتمالات توحيد كل إسرائيل حول الملكية الداودية في أورشليم. إذن، لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار هذه العوامل المختلفة.

١ - أصل الجماعة المختارة ومكانتها (١ أخ ١ - ٩)

يبدأ المؤرّخ الكهنوتي فيقدّم لنا موقع بني إسرائيل (٢: ٣ - ٩: ١) قبل أن يحدّق بنظره إلى أورشليم حيث سيملك داود (٩: ٢ - ٤٤).

أوّلاً: من آدم إلى إسرائيل (١: ١ - ٢: ٢)

١: ١ - ٢٧: لائحة تقودنا إلى نوح وأبنائه، ابتداء بفروع يافث وحام الثانوية ووصولاً إلى سام الذي يصل نسله إلى إبراهيم.

١: ٢٨ - ٢: ٢: ويعالج أيضاً الفروع الثانوية أوّلاً: إسماعيل قبل إسحق، عيسو قبل إسرائيل. اعتاد المؤرّخ أن يحل اسم إسرائيل محلّ اسم يعقوب ما عدا في ١ أخ ١٦: ١٣، ١٧ حيث يذكر مز ١٠٥. وإنّ تعداد أبناء إسرائيل (٢: ١ - ٢) يشكّل وصلة بين القسمين.

ثانيًا: قبائل إسرائيل (٢: ٣ - ٩: ١)

إذا كان الكاتب عدّد القبائل الاثنتي عشرة في ٢: ١ - ٢، إلاّ أنّ حجم يهوذا ولاوي ومكانتها في بنية هذه المجموعة، يدلاّن على اهتمامه بها. ونحن نميّز رسمة دائرية حول ثلاثة أقطاب: يهوذا (٢: ٣ - ٤: ٢٣)، لاوي (٥: ٢٧ - ٦: ٦٦)، بنيامين (٨: ١ - ٤٠).

أ - القطب الأوّل: يهوذا (٢:٣ - ٤:٢٣)

نجد في الطرفين ذكر شيلة وأبناء يهوذا (٢:٣، ٤ - ٩ و ٤:١ - ٢٠، ٢١ - ٢٣). يكرِّس القسمُ الأكبر لحصرون. والترتيب بشكل تصالب يُتيح للكاتب أن يبرز نسل رام الذي منه خرج داود.

٢:١٠ - ١٧: نسل رام حتّى داود.

٢:١٨ - ٢٤: نسل كالب.

٢:٢٥ - ٣٣: نسل يرحمئيل.

٢:٣٤ - ٤١: مواد ملحقة تختصّ بيرحمئيل.

٢:٤٢ - ٥٥: مواد ملحقة تختصّ بكالب.

٣:١ - ٢٤: أبناء داود. ملوك يهوذا والسلالة الملكية حتّى زمن المؤرّخ الكهنوتي.

ب - شمعون وقبائل شرقيّ الأردن (٤:٢٤ - ٥:٢٦)

كانت قبيلة شمعون قريبة من يهوذا ولم تعتّم أن انضمّت إليها. ثمّ إنّ موقع رأوبين وجاد ونصف قبيلة منسّى يمنحهم وضعًا خاصاً بهم (عد ٣٢؛ يش ١:١٠ - ١٨؛ ٢٢:١ - ٣٤).

ج - القطب الثاني: لاوي (٥:٢٧ - ٦:٦٦)

إنّ الموقع المركزي لقبيلة لاوي يوافق الاتّجاه العبادي لدى المؤرّخ. وهو يعالج على التوالي الأشخاص ثمّ مساكنهم.

٥:٢٧ - ٦:٣٨: أوّل اهتمام المؤرّخ هو أن يثبت سلسلة عظماء الكهنة (٥:٢٧ - ٤١). في لائحة نسل لاوي (٦:١ - ١٥) يقف قهات، جد هارون، وسط اخوته. غير أنّه يُذكر في أوّل لائحة المغنّين (٦:١٦ - ٢٣). وهناك نصّ خاص بكتاب الأخبار يشير إلى وظائف الكهنة واللاويين (٦:٣٢ - ٣٤) بانتظار أن يعيدنا مقطع أنسابي إلى عظماء الكهنة (٦:٣٥ - ٣٨).

٦:٣٩ – ٦٦. إنّ هذه الآيات تجد ما يقابلها في يش ٢١. الأولوية هي لأبناء هارون (٦:٣٩ – ٤٥). ثمّ يأتي سائر أبناء قهات وأبناء جرشوم وأبناء مراري (٦:٤٦ – ٤٩). وتتبنّى الملحقات الترتيب عينه (٦:٥٠ – ٦٦).

ب ب – قبائل الشمال (٧:١ – ٤٠)

يعدّ الكاتب القبائل التالية: يساكر (٧:١ – ٥)، بنيامين (٧:٦ – ١٢)، نفتالي (٧:١٣)، منسّى (٧:١٤ – ١٩)، افرائيم (٧:٢٠ – ٢٩)، أشير (٧:٣٠ – ٤٠). ونجد ملاحظات تاريخية (٧:٢١ ب – ٢٤) وجغرافية (٧:٢٨ – ٢٦). ونلاحظ غياب دان وزبولون. حاول بعض الشرّاح أن يكتشف آثار دان في ٧:١٢، ولكنّ قراءة آ ١٢ – ١٣ تبدو صعبة جدًّا.

أ أ – بنيامين (٨:١ – ٩:١)

إنّ ٩:١ هي خاتمة لائحة بنيامين التي تكرّر ما قرأناه في ٧:٦ – ١٢. أمّا الاختلافات الكبيرة بين الوثيقتين فترجع إلى زمن كتابة كل منها. والعلاقات التاريخية عميقة بين يهوذا وبنيامين، بحيث إنّ بنيامين يستطيع وحده أن يجاري يهوذا في تنظيمه. كانت البنية الثابتة ناقصة في هذا الفصل فبرزت الملاحظات الجغرافية. وإذ لفت المؤرّخ انتباهنا إلى أورشليم وعائلة شاول، فقد هيّأ الطريق للخبر التالي.

ثالثًا: جماعة أورشليم بعد المنفى (٩:٢ – ٤٤)

هذا النص المركّب يقابل الفصل الأوّل وينهي الحركة الدائرية المتدرّجة التي تصل بنا إلى جماعة أورشليم بعد المنفى والوارثة لتاريخ إسرائيل وأبنائه. أمّا اهتمام الكاتب، فينصبّ على الأشخاص الموكّلين بالعبادة. إن آ ٢ – ١٧ توازي نح ١١:٣ – ١٩. وإنّ آ ٣٤ – ٤٤ تردّد ٨:٢٨ – ٣٨. وهكذا يستطيع الكاتب أن يبدأ تاريخ الملكية اليهوذاية.

٢ – ملكية داود وسليمان (١ أخ ١٠ – ٢ أخ ٩)

أوّلاً: ملك داود (١ أخ ١٠ – ٢٩)

(١) تثبيت المملكة في يد داود (١ أخ ١٠ – ٢٠)

ف ١٠ – ١٢ – الدرفة الأولى. يُبعد الكاتب كل طموح في بيت شاول إلى الملكية (١٠ : ١ – ١٤). يسيطر موضوع موت شاول على هذا الفصل الذي يُلغي الأحداث الملتبسة في صعود داود ويوجّه انتظارنا إلى ما هو جوهري: إنطفأت عائلة شاول، فتركت الطريق مفتوحة أمام داود. والباعث المذكور في آ ١٣ – ١٤ يعبّر عن لاهوت المؤرّخ (مات شاول لأنّه تعدّى كلمة الرب). وتفتح الدرفة الثانية بذكر تكريس داود ملكًا على كل إسرائيل في حبرون (ف ١١ – ١٢)، وتعود مرارًا إلى موضوع ملكيّة داود (١١ : ١٠؛ ١٢ : ٢٤، ٣٩) وإلى الحظوة التي نالها من الله ومن الناس (١١ : ١٩؛ ١٢ : ١٩، ٢٣). وترتبط اللوائح بالصعود الملكي وبالتشديد على عبارة «كل إسرائيل».

ف ١٣ – ١٦ – وتتتابع المعارضة بين شاول وداود في القسم الأوّل من النصّ وف ١٣ – ١٤. واحد يهمل تابوت العهد، وآخر يجعله في أوّل اهتماماته. واحد يسأل عرّافة، وآخر يسأل الله. واحد يخون الرب، والآخر يخضع لإرادة الله. واحد ينكسر وآخر ينتصر. عاد تابوت العهد فنقل إلى أورشليم (ف ١٥ – ١٦). ويضخّم المؤرّخ الصورة بالنسبة إلى ٢ صم ٦، فيبرز الطابع العبادي الذي يستلهم ليتورجية عصره.

إنّ ١ أخ ١٦ : ٨ – ٣٦ هو مزمور مركّب من مز ١٠٥ : ١ – ١٥ ومز ٩٦ : ١ – ١٣ ومز ١٠٦ : ٤٧ – ٤٨. جمع المؤرّخ هذه المقاطع التي تسند المواضيع التي سيتوسّع فيها في مجمل تاريخه. لقد أراد أن يحدّثنا عن شعائر العبادة في أورشليم كفعل شكر وطلب خلاص.

ف ١٧ – ٢٠ – أعاد ١ أخ ١٧ قول ناتان فجعله مدار لاهوت الكاتب الملكي. فبعد أن تثبّتت سلالة داود، تحدّث النص عن انتصاراته التي هي عربون بركة الله له (١٨ : ١٣). يسير الكاتب مع ٢ صم ولكنّه يتحاشى كل تلميح إلى سلالة شاول (٢ صم ٩) وإلى خطيئة داود (٢ صم ١١ – ١٢).

(٢) نحو بناء الهيكل وملك سليمان (١ أخ ٢١ – ٢٩)

إذا وضعنا جانبًا ١ أخ ٢١ الذي يتبع ٢ صم ٢٤، نرى أنّ هذه المجموعة مؤلّفة من موادّ خاصّة بالمؤرّخ. ونتعرّف بسهولة إلى الموضوعين المسيطرين في الكتاب: الاستعدادات لبناء الهيكل في خط ١ أخ ١٣ – ١٦. والاستعداد لنقل الملك إلى سليمان، باني الهيكل،

في خط ١ أخ ١٧. ولاحظنا تبدّلاً في المناخ بقدر ما يحتفظ النصّ بخطيئة داود (في الإحصاء) المنسوبة إلى الشيطان (ق ١ أخ ٢١ : ١ و ٢ صم ٢٤ : ١).

يبدأ الحديث بشراء مجال الهيكل العتيد وبناء مذبح (١ أخ ٢١)، وينتهي بمباركة الملك للشعب وتنصيب سليمان (١ أخ ٢٩). وإنّ خطب وتعليمات داود تتقابل في ١ أخ ٢٢ و ٢٨. كما نجد فيها صدى ١ أخ ١٧ مع زيادة ملاحظة شرطية (٢٢ : ١٣ : تنجح إذا احترمت وأتممت الرسوم والأحكام: ٢٨ : ٩ : إذا طلبته تجده، وإن تركته فإنّه يخذلك إلى الأبد). أمّا القسم المركزي (ف ٢٣ – ٢٧) فيعيد إلى داود تنظيم الكهنة واللاويين فرقًا فرقًا. في ٢٣ : ٣ – ٦ أ نجد أنّ داود قسم اللاويين على أساس أربع وظائف. ولمّا أعيد النظر في النصّ كانوا قد قسموا إلى ٢٤ فرقة، وكان ذلك في السنين الأخيرة للحكم الفارسي.

ثانيًا: ملك سليمان (٢ أخ ١ – ٩)

سكت المؤرّخ عن مؤآمرات القصر التي حملت سليمان إلى سدّة المُلك (١ مل ١ – ٢)، وعن الظلال التي غطّت نهاية حكمه، فدلّ على نيّته في أن يدافع عن الملك الحكيم وفي أن يرسم أجمل صورة عن الذي بنى الهيكل. وهذا ما يبرز في بنية تصالبية.

أ – ١ : ١ – ١٧ : غنى سليمان وحكمته.

بعد آ ٢ – ٥ الخاصّة بالمؤرّخ، يعود النصّ إلى ١ مل ٣ : ٤ – ١٥ و ١٠ : ٢٦ – ٢٩.

ب – ١ : ١٨ – ٢ : ١٥ : علاقات مع حورام.

في آ ١٨ نبدأ الحديث عن بناء الهيكل والقصر. ويعود ٢ : ١٢ – ١٥ إلى ١ مل ٥ : ١٥ – ٢٦ مبرزًا اهتمامًا واضحًا بالهيكل (ق ٢ : ١١ مع ١ مل ٥ : ٢١).

ج – ٢ : ١٦ – ٥ : ١ : تسخير الغرباء وبناء الهيكل.

يقترب الكاتب هنا من مرجعه. وفي ٤ : ١ – ١٠ يستعيد عناصر أخذها من ١ مل ٧ : ٢٣ – ٢٦، ٣٨ – ٣٩.

د – ٥ : ٢ – ٧ : ١٠ : تدشين الهيكل.

يبتعد المؤرّخ عن خبر كتاب الملوك. ونجد طريقته في ٦ : ٤٠ – ٤٢ وفي ٧ : ٣ التي تعود بنا إلى صلاة المزامير.

د د - ٧:١١ - ٢٢: جواب الله.

أعلن عن المشروع في ١:١٨ وها هو يتحقّق الآن (آ ١١). يعود الكاتب إلى ١ مل ٩:٢ - ٩ فينظر إلى سقوط الشعب وعقابه. ونقرأ عبارات تدلّ على المغفرة بعد التذلّل.

ج ج - ١:٨ - ١٦ أبنية متعدّدة وتسخير الغرباء.

نلاحظ بعض الأمور الخاصّة: يرمّم سليمان المدن التي أعطاه حورام (٨:٢). أمّا ١ مل ٩:١٠ - ١٤ فيقول إنّه هو الذي أعطاها لحورام. ويبرز المؤرّخ موقف سليمان حين بنى قصرًا لابنة فرعون (٨:١١). وأخيرًا يوسّع الكاتب في خطّه الإشارة الواردة في ١ مل ٩:٢٥ حول خدمة الهيكل.

ب ب - ٨:١٧ - ٩:١٢: علاقة مع حورام، مع مملكة سبأ.

هذا الجزء الذي يتبع حرفيًّا ١ مل ٩:٢٦ - ١٠:١٣ يقابل ٢ أخ ٢:٢ - ١٥ ويهيئ الدرب للملاحظات الأخيرة.

أ أ - ٩:١٣ - ٣٠: غنى سليمان وحكمته.

هذه المجموعة الموازية لنصّ ١ مل ١٠:١٤ - ٢٩ (مع بعض آيات جاءت من مكان آخر) كُتبت لمجد سليمان. وإيراد المراجع (٩:٢٩ - ٣٠) نجده في عبارات نهاية الملك (وبقيّة أخبار سليمان).

٣ - تاريخ ملوك يهوذا (٢ أخ ١٠ - ٣٦)

يختلف المؤرّخ الكهنوتي عن المؤرّخ الاشتراعي فيورد فقط تاريخ يهوذا. ثمّ إنّه يقسمه حقبتين. من رحبعام إلى أحاز: يضع ملوك يهوذا أمام واقع انقسام قبائل إسرائيل. بعد حزقيا سيبقى مَلك أورشليم وحده، ولكنّه يحكم أرضاً ضيّقة. لا يحدّد الكاتب نقطة الانفصال في الواقع السياسي لسقوط السامرة، بل يدلّ على الحقبة الجديدة فيقدّم صورة عن حزقيا تشبه صورة داود وسليمان. إنّ التاريخ الذي يكتبه هو ديني بحصر المعنى.

أوّلاً: ملوك يهوذا في زمن المملكتين (٢ أخ ١٠ - ٢٨)

(١) رحبعام، أبيا والانشقاق (٢ أخ ١٠ - ١٣)

ف ١٠ - ١٢: رحبعام. استبعد الكاتب من ١ مل ١٢ - ١٤ كل ما يتعلّق بيربعام وزاد بعض المعلومات: عن بناء الحصون (١١:٥ - ١٢)، عن هجرة لاويي الشمال إلى الجنوب (١١:١٣ - ١٧). فبعد الفشل الذي سجّله ٢ أخ ١٠:١ - ١١:١٤، إقتدى

رحبعام بسلوك داود وسليمان فحالفه النجاح (١١ : ٥ – ١٧). ويحمّل المؤرّخ رحبعام أخطاء كانت عند سليمان. ترك الشريعة فجاء العقاب، ولن ينجو الشعب منه إلاّ بموقف من التواضع والتوبة (١١ :١٨ – ١٢ :١٦).

ف ١٣ : أبيا. هو أوّل ملك ورث مملكة مقسمة. أرسل إلى أهل مملكة إسرائيل نداء عبّر فيه عن دور الملكية الداودية وعن دور الكهنوت. و إنّ المقابلة مع ١ مل ١٥ :١ – ٨ تساعدنا على التعرّف إلى مراجع المؤرّخ الكهنوتي (تأويل لائحة بنيامينية قديمة).

(٢) آسا ويوشافاط، المصلحان الأوّلان (٢ أخ ١٤ – ٢٠)

ف ١٤ – ١٦، آسا. يتوسع الخبر أكثر مما نجد في ١ مل ١٥ :٩ – ٢٤. هناك مراجع خاصّة بالمؤرّخ ونظرة لاهوتية. نجد هنا ثلاثة أشكال أدبية: خطبة ملكية (١٤ :٦)، صلاة ملكية (١٤ :١٠)، خطبة نبوية (١٥ :٢ – ٦، ١٦ :٧ ب – ٩). اعتبر الكاتب هذا الملك المصلح بصورة إيجابية، ولكنّ اعتباره له قلّ في نهاية ملكه (١٦ :١٠، ١٢: لم يلتمس الرب).

ف ١٧ – ٢١ : يوشافاط. هناك ف ١٨ الذي يجد ما يقابله في كتاب الملوك. ثمّ نجد عددًا من النصوص الخاصة بالمؤرّخ الكهنوتي: خبر الإصلاح (١٧ :٧ – ١٢؛ ١٩ :٤ – ٧). تدخّل نبوي (١٩ :١ – ٣؛ ٢٠ :١٥ – ١٧). خطبة ملكية (١٩ :٣ – ١١). صلاة ملكية (٢٠ :٦ – ١٢). سجلّ عسكري (١٧ :١٣ – ١٩). ينظر الكاتب إلى هذا الملك نظرة الرضى ويقابله بسليمان (١٧ :٦، ٢٠ :٣٠). ولكنّه تحالف مع ملك إسرائيل فعارضه النبي اليعازر بن دوداوا (٢٠ :٣٥ – ٣٧).

(٣) أمانة ملوك يهوذا في المحنة (٢ أخ ٢١ – ٢٨)

ف ٢١ – ٢٤. أقام الكفر في يهوذا في أيّام يورام واحزيا اللذين اقتديا بملوك إسرائيل الذين ارتبطا بهم (٢١ :٦؛ ٢٢ :٢ – ٦). وتوالت المصائب: تحرّرت بلاد أدوم، غزا الفلسطيون والعرب البلاد، قُتل احزيا. ولولا العهد مع داود لزالت سلالة داود (٢١ :٧).

وبفضل الكاهن يوياداع، إستعاد يوآش السلطة من عثليا المغتصبة. وقام يوياداع بإصلاح لا يذكره كتاب الملوك (٢٣ :١٨ – ٢١). ورمّم يوآش الهيكل. ولكنّه بعد موت

الكاهن، أثار غضب الرب وعاد إلى ممارسات وثنيّة ندّد بها الأنبياء. وجاءت مؤامرة أسندها الأراميون فقضت عليه وهو في سريره (٢٤ :١٧ - ٢٧).

ف ٢٥ - ٢٨. أمصيا وعزيا ويوتام وأحاز. إستمع أمصيا أوّلاً إلى مرسل الله (٢٥ :٥ - ١٠)، ولكنّه رفض فيما بعد، فجرّه رفضه إلى الكارثة التي ربطها المؤرّخ بالله (٢٥ :١٧ - ٢٤). ونجد معلومات عديدة في خبر ملك عزيا (٢٦ :٦ - ١٥). نجح الملك ما زال يطلب الرب (٢٦ :٥)، ولكنّه حين تكبّر (٢٦ :١٦) أصابه البرص.

إذا كان يوتام صنع ما هو قويم في نظر الرب (٢٧ :١ - ٩)، فأحاز اقتدى بملوك إسرائيل (٢٨ :١ - ٤). وإنّ خبر الحرب الأرامية الإفرائيمية يختلف عن ذلك الذي نقرأه في سائر المراجع اليهوذاية (٢٨ :٥ - ٨). كلّم عوديد رؤساء إفرائيم فسمعوا له، وهذا يدلّ على احترام المؤرّخ لسكّان الشمال (٢٨ :٩ - ١٥). وفي عهد أحاز، ازداد الانحطاط الديني بصورة مريعة.

ثانيًا: ملوك يهوذا واجتماع كل إسرائيل (٢ أخ ٢٩ - ٣٦)

ف ٢٩ - ٣٢. حزقيا. ملك حزقيا وحده على الشعب المختار، فأعطاه المؤرّخ الكهنوتي بعدًا هامًّا، وجعل في خبره (ف ٢٩ - ٣٠) مواد جهلها المؤرّخ الاشتراعي. فتصويره للإصلاح في ف ٣١ لا يقابل بالآية اليتيمة في ١ مل ١٨ : ٤. وحين يعود المؤرّخ الكهنوتي إلى خبر كتاب الملوك، فهو يبسط المعطيات ويجمعها بطريقة مغايرة (٣٢ :٩ - ١٠). وإذا كان الله قد بدا وكأنّه تخلّى عن الملك، فذلك ليمتحنه. كان حزقيا على منعطف في تاريخ إسرائيل، فجاءت ملامحه قريبة من ملامح داود وسليمان.

ف ٣٣. منسّى. كان ٢ مل ٢١ :١ - ١٨ قاسيًا على حكم منسّى. أمّا المؤرّخ الكهنوتي فحدّثنا عن أسر منسى وارتداده واصلاحه. نحن هنا أمام تفسير في إطار لاهوت المجازاة مع التشديد على موضوع المنفى والعودة.

ف ٣٤ - ٣٥. يوشيا. يتبع المؤرّخ الكهنوتي المؤرّخ الاشتراعي في تقديره الإيجابي لحكم يوشيا. ويقدّم عنصرًا جديدًا يشير فيه إلى المراحل التي قادت إلى الإصلاح (٣٤ :٣-٧). ولكنّ شخص يوشيا لن يكون بارزًا في كتاب الأخبار كما في كتاب الملوك لأنّ شخصيّة حزقيا زاحمته.

ف ٣٦. يتحدّث هذا الفصل عن آخر ملوك يهوذا: يوآحاز، يوياقيم، يوياكين، حزقيا. ويقدّم تفسيرًا للمنفى إلى بابل. ويأتي قرار كورش في النهاية فيضع نفحة أمل لدى القارئ: أوصاني الرب، إله السماوات، أن أبني له بيتًا في أورشليم. فكل الذين ينتمون إلى شعبه هم مدعوّون ليعودوا إلى أورشليم (٢ أخ ٣٦: ٢٢).

ب - تكوين سفري الأخبار

١ - المراجع التي أوردها الكاتب

يُحيلنا المؤرّخ الكهنوتي مرارًا إلى مراجع تتعلّق بتاريخ ملوك يهوذا وإسرائيل وإلى كتب ألّفها الأنبياء. لم نجد أثرًا لهذه المؤلّفات إلاّ العبارات عينها التي ترد في أسفار صموئيل والملوك. وهذا ما يدفعنا إلى القول إنّه لم يكن للمؤرّخ من مراجع إلاّ هذه الأسفار البيبلية.

وإذ كتب المؤرّخ الكهنوتي تاريخ يهوذا وحدها، أدخل دومًا ملوك إسرائيل ساعة أورد مراجعه. وفوق ذلك: لا نجد شهادة عن كتاب يشير إلى ملوك يهوذا وحدهم، ولكنّنا نلاحظ في ٢ أخ ٢٠: ٣٤ عودة محصورة بملوك إسرائيل.

وإليك لائحة العناوين المذكورة. الكتب التاريخية: كتاب ملوك إسرائيل (٢ أخ ٢٠: ٣٤). كتاب ملوك إسرائيل ويهوذا (١ أخ ٩: ١؛ ٢٧: ٧؛ ٣٥: ٢٧؛ ٣٦: ٨). مدراش كتاب الملوك (٢ أخ ٢٤: ٢٧). الكتب النبوية هي ١٢ كتابًا: أعمال الرائي صموئيل (١ أخ ٢٩: ٢٩). أعمال النبي ناتان (١ أخ ٢٩: ٢٩). أعمال الرائي جاد (١ أخ ٢٩: ٢٩). أعمال أحيا الشيلوني (٢ أخ ٩: ٢٩). رؤية الرائي يعدو (٢ أخ ٩: ٢٩). أعمال النبي شمعيا (٢ أخ ١٢: ١٥). مدراش النبي عدو (٢ أخ ١٣: ٢٢؛ رج ١٢: ١٥). أعمال ياهو بن حناني (٢ أخ ٢٠: ٣٤). تاريخ عزيا كما دوّنه أشعيا بن آموص النبي (٢ أخ ٢٦: ٢٢). رؤية اشعيا بن آموص (٢ أخ ٣٢: ٣٢). أعمال حوزاي (٢ أخ ٣٣: ١٩). مراثي إرميا (٢ أخ ٣٥: ٢٥).

٢ – المؤرّخ الكهنوتي يفسّر الكتب المقدّسة

أوّلاً: سلطة المراجع القانونية

قد يكون المؤرّخ الكهنوتي قد تأثّر هنا وهناك بأشعيا أو إرميا أو زكريّا، إلاّ أنّ مراجعه الرئيسية تبقى البنتاتوكس والتاريخ الاشتراعي.

فأنساب ولوائح البنتاتوكس تقدّم موادّ ١ أخ ١ – ٩. وإنّ المؤرّخ مدين للاهوت الاشتراعي في بعض الخطب. وإنّ النظم العبادية تفترض التشريع الكهنوتي. ففي ١ أخ ١٠ – ٢ أخ ٣٦، يستند المؤرّخ إلى ٢ صم ٣١ – ٢ مل ٢٤، فيتبعه مرّة حرفيًّا، ويكيّفه مرّة أخرى بحرّية ظاهرة.

لن نفهم كتاب الأخبار إلاّ بالنظر إلى شريعة (توره) هي قاعدة حياة منذ عزرا. فالكاتب يعود مرارًا إلى فرائض موسى (١ أخ ٦: ٣٤؛ ١٥: ١٥؛ ٢ أخ ٨: ١٣)، إلى شريعة موسى (٢ أخ ٢٣: ١٨؛ ٣٠: ١٦)، إلى شريعة الله وكلمته كما نقلها موسى (٢ أخ ٣٣: ٨؛ ٣٤: ١٤؛ ٣٥: ٦). لا يقال لنا إنّ كتاب صموئيل وكتاب الملوك يتمتّعان بالسلطة عينها، ولكن من الواضح أنّ التفسير الاشتراعي للتاريخ فرض نفسه كمرجع لا بدّ منه. فعلى كل تدوين للتاريخ أن يكيّف بوسائله هذه الشميلة والحاجات المتغيّرة.

نلاحظ أنّ المؤرّخ الكهنوتي أغفل أمورًا عديدة: النزول إلى مصر، الخروج، سيناء، احتلال الأرض والإقامة فيها أيّام يشوع والقضاة وشاول. لم يبقَ من كل هذا إلاّ أثرٌ ضئيل. بما أنّ عبارة «شيحور مصر» لا نجدها إلاّ في ١ أخ ١٣: ٥ ويش ١٣: ٣، ظنّ بعض الباحثين أنّ يش ١٣ هو مرجع ١ أخ ١٣: ٥. وأنّ مقدّمة ١ أخ ٦: ٣٩ تشدّد أكثر من يش ٢١: ٤ الذي يوازيها على مواضع المساكن. ثمّ نجد في ١ أخ ٧: ٢٠ – ٢٤ حديثًا عن إقامة إفرائيم في أرضه تتوافق بصعوبة مع معطيات البنتاتوكس.

ثانيًا: عمل المؤرّخ التأويلي

ونطّلع على أسلوب المؤرّخ في معاملته لأسفار صموئيل والملوك. فإذا رجعنا إلى صموئيل يبدو الأمر مقنعًا، لأنّ الاختلافات بين النصّ اليوناني والنصّ العبري (وهذا ما أثبتته اكتشافات بعض مقاطع هذا الكتاب في قمران)، تبيّن أنّ النصّ الماسوري لم يكن النموذج الوحيد، بل كان هناك أكثر من نسخة.

استعمل الكاتب أساليب تأويلية: زاد، ألغى، حوّل، قدّم بُنى جديدة... لا نستطيع أن نقول إنّنا أمام مدارش، لأنّ هم الكاتب الوحيد ليس تفسير الكتب المقدّسة وتوضيحها. من جهة، نراه يترك جانبًا من النصّ لا يدخل في حديثه. ومن جهة، فمشروعه التاريخي هو أوسع من تفسير نص واحد. إنّ عمله يخضع لوضع ملموس وهو يحاول أن يجيب على حاجات الجماعة الحاضرة والمستقبلة. ورث التقاليد النبوية والاشتراعية والكهنوتية، فقام بعمل لاهوتي يوفّق بين مختلف التيّارات الفكرية.

٣ – الفنون الأدبية الأساسية

إذا وضعنا النصوص بعضها بإزاء البعض، نجد أنّ نصوصاً عديدة، لا تجد ما يقابلها في أسفار صموئيل والملوك. قد يكون الكاتب خلق هذه النصوص أو عاد إلى مراجع لم يذكرها لنا. والشكل الأدبي لهذا النصّ قد يكون حسب نماذج بيبلية أو حسب طريقة مبتكرة. لا نستطيع أن نقوم بدرس موسّع لهذه الأشكال، ولكنّنا نكتفي بلفت الانتباه إلى ثلاثة أشكال تسيطر على الكتاب.

أوّلاً: لوائح الأسماء

يتبع المؤرّخ المرجع الكهنوتي فيضع في كتابه الكثير من اللوائح التي تتضمّن الأسماء خاصّة في ١ أخ ١ – ٩، ٢٣ – ٢٧ (رج ١ أخ ١١ – ١٢).

تتركّز الأنساب في ١ أخ ١ – ٩، وهذا ما يبرز في استعمال «ولد» أو «مواليد» أو «ابن». يستقي الكاتب لوائحه بصورة خاصّة من التكوين والعدد، كما من وثائق خاصّة (مثلاً ٢: ١٨ – ٤٩). وقد يكمّل معطى بيبليًا حسبه ناقصاً (٢: ١٠ – ١٧)، وقد يبدو بناؤه مصطنعًا (٥: ٣٠ – ٣٤). على خطّ عمودي، يبيّن الكاتب تواصل الشعب المختار حتّى جماعة ما بعد الجلاء. وعلى خطّ أفقي يحدد لهذه الجماعة مكانة بين الأمم. وهناك إشارات إلى المساكن والتاريخ تُقحَم في لوائح الأسماء. وهناك مثل واضح عن بنية نسب قبلي، هو نسب شمعون (٤: ٢٤ – ٤٣). نجدبنية نواة انسابية (آ ٢٤ – ٢٧) مؤسّسة على عد ٢٦: ١٢ – ١٤ ومواد جغرافية (آ ٢٨: ٣٣) مؤسّسة على يش ١٩: ١ – ٩، ومقاطع من تاريخ القبيلة (آ ٣٤ – ٤٣).

وتبيّن بداية ملك داود محبّة المؤرّخ للوائح (١ أخ ١١ – ١٢). اتخذ ١١: ١١ – ٤٧ من ٢ صم ٨: ٣ – ٣٩ وزاد ١٢: ١ – ١٦ و ٢٤ – ٣٨. ويهتمّ المؤرّخ خاصّة بلوائح العاملين في الهيكل، فيدلّ على اهتمامه بسير العمل العبادي ومحبّته لترتيب الأسماء حسب الفئات.

ثانيًا: الخطب

وضع المؤرّخ الكهنوتي في فم الأشخاص (ملوك وأنبياء) خطبًا وصلوات، فتابع طريقًا سبقه إليها المؤرّخ الاشتراعي. تواترت هذه الخطب، ولعبت دورًا في البنية الاجمالية، وتوسّعت في مواضع عديدة، فعبّرت أفضل تعبير عن فكر الكاتب.

(١) الخطب الملكية

قد تكون الخطب عديدة، إذا حسبنا بعض المداخلات التي تمتدّ على آية واحدة. أمّا المقاطع التي أخذها الكاتب من أسفار صموئيل والملوك فهي لا تترجم ميولاً خاصة لدى المؤرّخ إلاّ في ثلاث حالات (١ أخ ١٧: ١؛ ٢ أخ ٢: ٢ – ٩؛ ٣٤: ٢١). أمّا سائر النصوص، فتتوزّع ثلاث فئات: فئة أولى تقدّم سبب القرار (١ أخ ١٥: ٢، لا يحمل تابوت العهد الا اللاويّون، لأنّ الرب اختارهم). فئة ثانية تورد أمرًا وتنفّذه (١ أخ ١٥: ١٢ – ١٥). فئة ثالثة تُلقي نظرة تاريخية إلى الماضي البعيد أو القريب (٢ أخ ١٤: ٦). أمّا الموضوع الرئيسي لخطب الملوك فهو الهيكل وتنظيمه.

(٢) الصلوات الملكية

إنّها قريبة من الخطب الملكية، وهي تشكّل فئة تتفرّع منها. تفترض المعايير عينها وتختلف في الصيغة. فبدل صيغة الأمر نجد صلاة تتوجّه إلى الله وتَرِد في أسلوب مباشر. هناك ست صلوات تجد ما يوازيها في التاريخ الاشتراعي: (١ أخ ١٤: ١٠ = ٢ صم ٥: ٩ أ؛ ١ أخ ٢١: ٩ = ٢ صم ٢٤: ١٠؛ ١ أخ ٢١: ١٧ = ٢ صم ٢٤: ١٧؛ ٢ أخ ١: ٨ – ١٠ = ١ مل ٣: ٦ – ٩؛ ١ أخ ١٧: ١٦ – ٢٧ = ١ صم ٧: ١٧ – ٢٩؛ ٢ أخ

٦: ١٤ - ٤٢ = ١ مل ٨: ٢٣ - ٥٢. وهناك أربع صلوات خاصة بالمؤرخ الكهنوتي: ٢ أخ ١٤: ١٠؛ ٢٠: ٥ - ١٢؛ ٢٩: ١٩؛ ٣٠: ١٣ - ٢٢ أ. وإذا توقّفنا عند موضوع هذه الصلوات رأينا انها تلجأ إلى المراثي لتشدّد على التعارض بين قدرة يهوه وضعف الشعب وحاجته إليه.

(٣) الخطب النبوية

يحيلنا الكاتب إلى مؤلّفات الأنبياء، كما ينقل إلينا عددًا من مداخلاتهم. بعض الخطب تستعيد بطريقة تكاد تكون حرفية خطب أسفار صموئيل والملوك. والبعض الآخر يدلّ أنّه يشدّد أكثر من المرجع الاشتراعي على «البعد النبوي» للتاريخ. وهذه الخطب التي قد تكون قصيرة جدًّا، تندّد بخطايا الملوك: ضلال عبادة الأوثان، ثقة بالجيوش الغريبة لا بالله، تعاون مع مملكة الشمال. وهي تعبّر عادة عن لاهوت المجازاة عند الكاتب: الأمانة لله تعطينا حمايته، والخيانة تسبّب الشجب والعقاب.

هناك خطبة عزريا (٢ أخ ١٥: ١ - ٧) وحناني (٢ أخ ١٦: ٧ - ١٠) وياهوبن حناني (٢ أخ ١٩: ٢ - ٣)، ويحزيئيل (٢ أخ ٢٠: ١٤ - ١٧) واليعازر (٢ أخ ٢٠: ٣٧) وزكريّا (٢ أخ ٢٤: ٢٠ - ٢٢) ورجل الله (٢ أخ ٢٥: ٧ - ١٠) والنبي (٢ أخ ٢٥: ١٥ - ١٦) وعوديد (٢ أخ ٢٨: ٩ - ١١). وهناك عودة إلى إرميا (٢ أخ ٣٥: ٢٥؛ ٣٦: ١٢، ٢١، ٢٢). نلاحظ أنّ يحزيئيل هو لاوي من بني آساف (٢ أخ ٢٠: ١٤) وزكريا هو ابن يوياداع الكاهن (٢ أخ ٢٤: ٢٠).

ثالثًا: الأخبار

يورد المؤرّخ الكهنوتي أيضاً أخبارًا عديدة ومتنوّعة، أهمّها يتعلّق ببناء الهيكل، بتأسيس العبادة، وبالإصلاحات الدينية. وهناك أخبار أخرى تتحدّث عن الأبنية، والحصون، وتنظيم الجيش، وقيادة الحرب... وكل هذا يرفع من قدر الملك الأمين لإرادة الله. لن نجد هذه البواعث وحدها، بل هي تنضمّ لتؤمّن مجموعة مبنية بناء محكمًا. ففي ٢ أخ ٢٠: ١ - ٣٠ نجد الصلاة الملكية والخطبة الملكية والخطبة النبوية والخبر الحربي، وكل هذا نجده في إطار ليتورجي.

٤ – تدوين كتاب الأخبار

أوّلاً: تأليف الكتاب

لا نستطيع أن نحصر عمل التأليف في مقولة واحدة. فقد ضمّ موادّ متنوّعة بعضها إلى بعض، وهذا يدلّ على إرادة في التأليف وروح شميلية. نحن نكتشف تنظيم المجموعات وطرح المواضيع. ثمّ إنّ قراءة متمهّلة تكشف القيمة النموذجية لهذا الخبر أو ذاك. مثلاً: لا يُبرز خبر موت شاول فقط ارتقاء داود إلى السلطة، بل رسمة المنفى والعودة.

ثانيًا: متى دوّن سفرا الأخبار

قال بعضهم سنة ٥١٥. لا نفهم عمل المؤرّخ إلاّ في إطار كرازة حجاي وزكريا: نحن في زمن إعادة بناء الهيكل، ولكنّ برنامج عودة السلالة الداودية يبقى ممكنًا. وقال آخرون وهم كثر: سنة ٤٠٠. هذا يفهمنا المكانة المحفوظة للملكية الداودية التي زالت منذ مئة سنة ونيّف.

ولكن يبدو أنّه يجب أن نجعل تدوين كتاب الأخبار في زمن متأخّر من الحقبة الفارسية. فهو في ١ أخ ٢٩ :٧ يشير إلى عملة داريوس التي لم تصك قبل سنة ٥١٥. ويبدو أن ٢ أخ ١٦ : ٩ يورد زك ٤ : ١٠ في أسلوب خطبة لاوية. وإنّ لائحة ١ أخ ٣ :١٧ – ٢٤ تتجاوز زربابل بجيلين.

ثالثًا: المحيط الذي عاش فيه المؤرّخ

تمّ تدوين كتاب الأخبار في أوساط اللاويين. هناك مناسبة يبدو فيها اللاويون غير متحمّسين (٢ أخ ٢٤ : ١٥) ولكنّ صورتهم ستكون أجمل من صورة الكهنة في ٢ أخ ٢٩ : ٣٤. اهتمّ الكاتب بوظائفهم وأناشيدهم الليتورجية.

تداخلت الملكية والهيكل. وهكذا أراد اللاويون أن يؤسّسوا متطلّباتهم في تاريخ الهيكل بعد أن ربطوها بشخص الملكَيْن داود وسليمان، وهذا بعد أن شدّدت الأوساط الكهنوتية على وضعهم الثانوي بالنسبة إلى الكهنة.

ج – تعليم كتاب الأخبار

١ – إله إسرائيل

إله المؤرّخ هو «إله إسرائيل»، «إله الآباء». هاتان العبارتان تدلاّن على العلاقة المتواصلة بين الله وشعبه، بين الله والآباء.

وهذا الرباط الخاصّ بإسرائيل، يعبّر عنه الكاتب بكلمات الاختيار والعهد (أو الميثاق). يتكلّم المؤرّخ عن اختيار أورشليم، عن اختيار اللاويين، عن اختيار داود وبنيه، ولكنّه لا يشير بوضوح إلى اختيار إسرائيل. وإنّ أصل مغامرة الله وشعبه تعود إلى الخلق، والكاتب ينقلنا من آدم إلى جيل داود. لم يحدّثنا المؤرّخ عن الخروج والعهد في سيناء. في خط الوثيقة الكهنوتية التي جمعت العهد مع نظام الكون (تك ٩)، ربط الكاتب اختيار إسرائيل بإرادة الله الخلاّقة.

يستعمل المؤرّخ ٣٠ مرّة كلمة «بريت» التي تترجم: العهد، الميثاق. أقام الرب عهدًا مع داود (٢ أخ ١٣: ٥؛ ٢١: ٧)، مع إسرائيل (١ أخ ١٦: ١٥ – ١٧). ويذكر العهد في أيّام آسا (٢ أخ ١٥: ١٢) وحزقيا (٢ أخ ٢٩: ١٠) ويوشيا (٢ أخ ٣٤: ٣٠ – ٣٢) وبمعاونة يوياداع (٢ أخ ٢٣). يهوه هو الذي يحفظ العهد والرحمة (٢ أخ ٦: ١٤؛ نح ١: ٥؛ ٩: ٣٢).

إنّ الله يسكن وسط شعبه في الهيكل، في البيت الذي لم يُبنَ للإنسان بل للرب الإله (١ أخ ٢٩: ١). والتأثير الاشتراعي واضح في تواتر عبارة «لبناء بيت لاسم الرب». ويدلّ يهوه على حضوره بعمله في العالم. فأخبار الحروب تدلّ إلى أيّ حدّ أعان الله شعبه حين كان شعبه أمينًا. ولكنّه أيضاً الديّان الذي يجازي الأعمال البشرية. وإدخال الشيطان في ١ أخ ٢١: ١ يدلّ على تردّد الكاتب في جعل الله يتدخّل تدخّلاً مباشرًا في قضية غير صالحة.

حين كتب المؤرّخ، لم تكن هناك حاجة للتشديد على وحدانية الله. فالإله القريب من شعبه الذي يسمع ويغفر، هو الإله السامي. مقامه في السماوات وهو يسود على ممالك الأمم (٢ أخ ٢٠: ٦؛ رج ٢ أخ ٦: ٢١؛ ١٧: ١٠). ونجد عند المؤرّخ فكرة سامية عن الله شبيهة بما نجد في المزامير: لله العظمة والجبروت والجلال والبهاء والمجد (١ أخ ٢٩: ١١). في يده البأس والجبروت (٢ أخ ٢٠: ٦). وإنّ كلّ التوسّعات اللاهوتية تتجذّر في إحساس عميق بعظمة الله.

٢ - الملكية

أوّلاً: الملكيّة الإلهية والملكية الداودية

نقرأ في ١ أخ ٢٩:١١ - ١٢: «لك الملك، أيّها الرب، وقد ارتفعت فوق الجميع... أنت مالك على الجميع وفي يدك القدرة والجبروت، وفي يدك العظمة والسلطان على الجميع». لا يشير المؤرّخ الكهنوتي إلى الصعوبات التي سبّبتها إقامة الملكية في أرض إسرائيل (١ صم ٨ - ١٢)، ولهذا فهو لا يجد نظامًا بشريًا يقابل ملك الله. فسليمان يجلس على عرش الرب ليملك مكان داود أبيه (١ أخ ٢٩:٢٣). اختاره الله ليجلس على عرش ملك الرب في إسرائيل (١ أخ ٢٨:٥). كتب ٢ صم ٧:١٦: «عرشك وملكك يكونان ثابتين أمامي إلى الأبد» (١ أخ ١٧:١٤). إنّ ملكيّة الله تُمارَس عبر وسيط بشري.

ثانيًا: وضع الملكية

يظهر وضع الملكية واضحًا في الحقبة المثالية، أيّام داود وسليمان. وكان أساسها اختيار الله ومواعيده. أمّا العهد الداودي فلا يظهر إلاّ في ٢ أخ ١٣:٥ و ٢١:٧. وتُمارَس الملكية المثالية على «كل إسرائيل». يتجاهل المؤرّخ الكهنوتي أنّ داود كُرِّس مرّتين، مرّة على يهوذا ومرّة على إسرائيل. ويهتمّ بإظهار توافق إسرائيل كلّه حين اعتلى كل من داود وسليمان العرش. لا يقبل المؤرّخ بالانشقاق، ولا يعترف بملكية شرعية إلاّ ملكية أورشليم (٢ أخ ١٣:٤ - ١٢). وأخيرًا، يخضع التاريخ السياسي والعسكري والاداري لدور الملك الديني. وأهمّ ما في نشاط داود وسليمان يتعلّق ببناء الهيكل وتأسيس العبادة.

ثالثًا: الملكية في بوتقة الامتحان

إنّ ملك داود وسليمان يرسم وضع الملكية التي حدّدت على هذا الشكل. قدّم لنا الكاتب صورة رفيعة عن هذين الملكين، ولكنّه لم يجعلها مثالية. فقد حذف من تاريخ داود كل الأحداث غير المشرّفة التي أوردتها أسفار صموئيل والملوك، ولكنّه أبقى على الإحصاء (١ أخ ٢١)، وعلى فشل أوّل محاولة لنقل تابوت العهد (١ أخ ١٥:١١ - ١٥)، وعلى الإشارة إلى أنّ داود سَفك دمًا كثيرًا (١ أخ ٢٢:٧ - ٨؛ ٢٨:٣). وقدّم لنا

المؤرّخ صورة مجمّلة عن سليمان باني الهيكل، فأزال كل الآثار السلبية التي نجدها في كتاب الملوك. وجاء خبر داود / سليمان على مثال خلافة موسى / يشوع مع ذكر بعض أعمال داود. ونشير إلى أنّ فعل «بحر» اختار، يُستعمل في نصوص متعلّقة بسليمان (١ أخ ٢٨ : ٤، ٥، ٦، ١٠؛ ٢ أخ ٦ : ٥، ٣٤، ٣٨...).

وجعلنا مُلك حزقيا نستشف الأمل بجمع كلّ إسرائيل حول الملك الداودي. ولقد شدّد المؤرّخ على مبادرات عبادية جعلتنا نرى في حزقيا داودًا جديدًا أو سليمانًا جديدًا. و إذ روى الكاتب خبر يهوذا لم يسكت عن نواقص مُلكية أوصلت الشعب إلى الكارثة.

رابعًا: الملكيّة المسيحانية

تتغذّى المسيحانية من اللاهوت الملكي. يستعيد ١ أخ ١٧ قول ناتان، ولكنّه يحصر الوعد بسليمان. لقد اكتفى المؤرّخ بنظام تيوقراطي يستغني عن حكم ملكي فاعل شرط أن تمارس الليتورجيا في هيكل الحجر. لم يحتفظ إلاّ بتلميح واحد إلى «السراج» (١ أخ ٢١ : ٧). فلم يهتمّ بسلالة يهوذا الملكية. فملوك يهوذا هم أمثلة عن تعليم المجازاة الحاضرة على هذه الأرض. أمّا ضامن التواصل الخلاصي فهو الهيكل.

غير أنّه يمكن أن نتساءل: ألا يمكن أن تشير صورة داود وسليمان إلى ملامح الملك الآتي؟ أما تقود إعادة بناء إسرائيل إلى التيوقراطية الحقيقية؟ أما تتضمّن هذه التيوقراطية السلالة الداودية كأحد عناصرها الجوهرية؟ وهكذا يصل بنا المؤرّخ الكهنوتي إلى الرجاء المسيحاني الملكي الصحيح.

ينظر الكاتب إلى الملكية بالنسبة إلى الهيكل، ولا يتعلّق بفكرة مسيح شخصي. قد نكون هنا في بداية تجاوز للنظام التيوقراطي الحاضر بقدر ما يشكّل غياب مملكة إسرائيل المستقلّة سياسيًّا وزوال رئيس سياسي على عرش داود، خطوة نحو نظام جديد.

٣ - الهيكل وليتورجيّته

إنّ بناء الهيكل وتنظيم خدّامه هما في قلب مُلك داود وسليمان. فالهيكل هو موضوع إجراءات ملكية. يوآش ويوشيا (٢ أخ ٢٤ : ٤ - ١٤؛ ٣٤ : ٨ - ١٣) وحزقيا (٢٩ : ٣ - ٣٦). وهو مسرح إصلاحات واحتفالات في عهد آسا (١٤ : ٣ - ٤؛ ١٥ : ٨ - ١٥)

ويوشافاط (١٩: ٤ – ٦)، ويوشيا (٣٤: ٣ – ٧، ٢٩ – ٣٣)، واحتفالات بالفصح مع حزقيا (٢ أخ ٣٠) ويوشيا (٣٥: ١ – ٩). ويصوّر الكاتب هذه الأعمال وهذه الليتورجيّات مشيرًا إلى التفاصيل فيدلّ على اهتماماته الخاصّة.

إنّ لداود دورًا تأسيسيًّا في العبادة بجانب موسى التي اعتُبرت فرائضه المدّونة في أسفار الشريعة كقاعدة وتعليم. وهناك نصوص تربط داود بموسى. حسب ٢ أخ ٢٣: ١٨، يُعطى الأمر بأن تُقدّم المحرقات كما كُتب في شريعة موسى، أن تقدّم بالفرح والأناشيد حسب أوامر داود. نحن مرّة أمام أمر مفروض ومرّة أخرى أمام قاعدة تُمارَس. أمّا الاهتمامات الداودية فتشريع دور اللاويين في صراعهم مع الكهنة. وهكذا يلتقي ٢ أخ ٣٥: ٣ مع ١ أخ ١٥: ٢ عبر ٢ أخ ٥: ٧.

الملك هو «سيّد» العبادة، ولكنّه لا يشارك فيها بطريقة فاعلة كما في أسفار صموئيل والملوك، وهذا ما تشهد عليه خطيئة عزيا (٢ أخ ٢٦: ١٦ – ٢٠). فالذبائح تعود إلى بني هارون، وإن اهتمّ رئيس الكهنة بالأمور العامّة أكثر منه بوظيفته الليتورجية. ويحدَّد عمل الكهنة في ١ أخ ٦: ٣٤ في خطّ الوثيقة الكهنوتية، ويُزاد عليه النفخ بالأبواق (١ أخ ١٦: ٦؛ ٢ أخ ٥: ١٢).

اللاويّون هم في خدمة مسكن هيكل الله (أخ ٦: ٣٣). ويفصّل ١ أخ ٢٣: ٢٥ – ٣٢ وظائفهم، ويجعلهم تابعين لبني هارون، كما يفعل المرجع الكهنوتي. ولكنّ هذا المقطع التدويني يدلّ على ردّة فعل معادية للطموحات اللاوية. صلاحيّاتهم هي أربع: إدارة العمل في بيت الله. وظائف الكتابة والقضاء. وظائف البوّابين. رفع المديح للرب (١ أخ ٢٣: ٣ – ٥). ويهتمّ المؤرّخ بصورة خاصّة بالمغنّين، في كل كتابه، في النصوص المؤسّسة (١ أخ ٦: ١٦ – ١٧)؛ ٢٥: ١ – ٢)، في الأخبار الليتورجية (١ أخ ١٥: ١٦؛ ٢ أخ ٥: ١٢)، وفي تقرير عن الحروب (٢ أخ ٢٠: ٢٨). ونجد في ٢ أخ ٢٩: ٣٤ تلميحًا إلى محبّة المؤرّخ للاويّين.

ارتبط اللاويّون المغنّون بداود الموسيقار والنبي، فحلّوا محلّ أنبياء ما بعد المنفى وحملوا لقبهم (١ أخ ٢٥: ١؛ ٢ أخ ٢٩: ٣٠؛ ٣٥: ١٥). وقاموا بعملهم خاصّة في التآليف المزمورية. ونجد لاويا (يحزيئيل) يحلّ عليه روح الرب فيكلّم اليهوذ ايين قبل الحرب المقدّسة (٢ أخ ٢٠: ١٣ – ١٧). مثل هؤلاء الأنبياء يتحدّثون عن الثقة بالله وعن التوبة. إنّ

الظاهرة النبويّة دخلت إلى حرم الهيكل فبدت أكثر أهمّية ممّا تفترضها قراءة سطحيّة للنصوص.

وليست ليتورجية الهيكل طقوس مَن خابت آماله. فالفرح يطبع بطابعه كلّ الاحتفالات الكبرى (١ أخ ٢٩:٣٣؛ ٢ أخ ٧:٨ - ١٠؛ ٣٠:٢١ - ٢٦). ثمّ إنّ المؤرّخ يشدّد على أنّ البركة والنجاح يمرّان عبر الإيمان لا عبر الكمال في الشعائر الطقسية (٢ أخ ٢٠:٢٠). وان ٢ أخ ٣٠:١٨ - ٢٠ يجعل صدق الإنسان فوق الطهارة الطقسية.

٤ - شعب الله هو كل إسرائيل

الشعب هو في نظر المؤرّخ كل إسرائيل. وتبرز هذه الفكرة خاصّة في نصوص أخذها المؤرّخ من مراجعه أو زادها في مقاطع خاصّة به: الشعب هو الأمّة كلّها.

إنّ إسرائيل هو شعب موحّد. يتألّف من ١٢ قبيلة. وتبيّن الأنسابُ في ١ أخ ١ - ٩ اتّساعه وتواصله. أمّا الملكية فلا تلغي النظام الاثني عشري، ونحن نجده في بداية ونهاية عهد داود. عارض المؤرّخ الانفصال بين الشمال والجنوب، فلم يرَ في يهوذا كيانًا سياسيًّا مستقلاً، بل مركزًا لاجتذاب القبائل. ولنا مثال على هذا عبارة «كل إسرائيل في يهوذا وبنيامين» (٢ أخ ١١:٣). وإنّ هرب أهل الشمال إلى يهوذا ساعة الانشقاق، يُتيح لنا أن نرى كل عناصر شعب إسرائيل ممثّلة في أورشليم. وسيظهر كل إسرائيل بوضوح في زمن حزقيا ويوشيا.

مملكة الشمال هي مملكة متمردّة (٢ أخ ١٣:٤ - ١٢). ولهذا لا يروي المؤرّخ خبرها. وإن أشار إلى اتّصال بين الشمال والجنوب، فهو يشجب هذا الاتّصال (٢ أخ ٢٠:٣٧). وسيندّد بعدد من الملوك اقتدوا بملوك إسرائيل، ببيت آحاب (٢ أخ ٢١:٦؛ رج ٢٢:٣ - ٥؛ ٢٨:٢). ولكن إذا وضعنا جانبًا ٢ أخ ٢٥:٧، فأهل الشمال المتحرّرون من القبائل هم إخوة منفصلون نرجو عودتهم إلى الحظيرة. لا يحتفظ المؤرّخ بما قاله كتاب الملوك عن الشعوب الذين أسكنهم الأشوريون في السامرة بعد سنة ٧٢١، وهو يسند مبادرات حزقيا ويوشيا من أجل أهل الشمال.

تحدّث الشرّاح في الماضي عن عداء كتاب الأخبار للسامريين. ولكنّ هذا الافتراض لا يقف بوجه تحليل النصوص. أمّا عن الزواجات المُختلطة (بين يهودي وغير يهودي)،

فموقف سفريْ الأخبار يختلف عن موقف عزرا ونحميا: يهوذا يتزوّج بتشوع (بنت شوع) الكنعانية (١ أخ ٢ : ٣). وأبيجائيل، أخت داود، انجبت ولدًا من ياتر الإسماعيلي (١ أخ ٢ : ١٧) وشيشان زوّج ابنته الى عبد مصري (١ أخ ٢ : ٣٤ - ٣٥). وكان لمنسّى أولاد من جارية أرامية (١ أخ ٧ : ١٤). وتزوّج داود نفسه بنساء غريبات عن الشعب (١ أخ ٣ : ١) كما فعل غيره من الشخصيات الكبيرة (٢ أخ ٢ : ١٣؛ ٨ : ١١، ١٢، ١٣؛ ٢٤ : ٢٦).

إنّ شعب إسرائيل امتلك الأرض امتلاكًا متواصلاً، فلا حاجة إلى الحديث عن الاحتلال الأوّل أو تبرير الحقّ بالأرض. فإذ يقدّم المؤرخ ملاحظاته الجغرافية يشير إلى تواصل مساكن القبائل في أرضهم. وهذا الحق هو مكتسب شرط أن تُحفَظ شريعة الرب (١ أخ ٢٨ : ٨؛ رج ٢٠ : ٧، ١١).

٥ - المجازاة والتوبة

كلّ عمل حسنًا كان أم سيئًا، يستحقّ المكافأة أو العقاب. وسّع المؤرّخ الاشتراعي هذا المبدأ على أجيال عديدة، أمّا المؤرخ الكهنوتي فحصر المجازاة داخل كل جيل من الأجيال. ونلاحظ أنّ المجازاة المباشرة ظاهرة في تاريخ الملوك.

فالحكم على شاول يقدّم الوجه السلبي (١ أخ ١٠ : ١٣ - ١٤): ينسب فشله إلى خيانته، إلى أنّه لم يحفظ (شمر) كلمة الرب، إلى أنّه لم يطلب الرب (درش). وتعليمات داود إلى سليمانَ تشدّد على الفكرة عينها (١ أخ ٢٨ : ٩). فالذي يعرف الله ويخدمه بقلب كاملٍ ونفس طائعة، يجد النجاح. فمن طلب الرب وجده. وإن ترك الرب تركه الرب. وإنّ طلبَ الرب يرافقه ممارسةَ الشريعة والوصايا (٢ أخ ١٤ : ٣). ونحن نقرأ كلمات يوشافاط في ٢ أخ ٢٠ : ٢٠ «آمنوا بالرب إلهكم فتأمنوا الشر. آمنوا بأنبيائه فتنجوا».

واذا أردنا أن نفهم التعليم عن المجازاة المباشرة، نضعه في إطار مجمل الوحي البيبلي. إنّ المؤرّخ لا يطبّقه بصورة آلية، ولكنّه يشدّد على أنّ التوبة قد تغيّر مجرى الأحداث. وهو يجمع في ٢ أخ ٧ : ١٤ الكلمات التي تصوّر موقف التائب الى الله: التواضع، الصلاة، طلب الله، التوبة. حينئذٍ يسمع الله ويصفح (٢ أخ ٦ : ٢١ - ٣٩). ثم ان ٢ أخ ٦ : ٣٠ يوضح أنّ الله يجازي كل واحد بحسب طرقه لأنّه وحده يعرف قلب الإنسان.

وينبّه الأنبياء الشعب باقتراب الدينونة. فإن كان رَفْضَ السماع يجلبُ العقاب (٢ أخ ١٦ : ٧ - ١٠؛ ٢٤ : ١٩ - ٢٢)، فقد يكون لتقبّل الكلمة نتائج خيّرة (٢ أخ ١٢ : ١ - ٨).

إنّ المؤرّخ لا يطبّقه بصورة آلية، ولكنّه يشدّد على أنّ التوبة قد تغيّر مجرى الأحداث. وهو يجمع في ٢ أخ ٧ : ١٤ الكلمات التي تصوّر موقف التائب الى الله: التواضع، الصلاة، طلب الله، التوبة. حينئذٍ يسمع الله ويصفح (٢ أخ ٦ : ٢١ – ٣٩). ثم ان ٢ أخ ٦ : ٣٠ يوضح أنّ الله يجازي كل واحد بحسب طرقه لأنّه وحده يعرف قلب الإنسان.

وينبّه الأنبياء الشعب باقتراب الدينونة. فإن كان رَفْضَ السماع يجلبُ العقاب (٢ أخ ١٦ : ٧ – ١٠؛ ٢٤ : ١٩ – ٢٢)، فقد يكون لتقبّل الكلمة نتائج خيّرة (٢ أخ ١٢ : ١ – ٨).

المراجع

ALLEN, L. C, *The Greek Chronicles I – II*, Leiden, 1974.

BATTEN, L. W, *The Books of Ezra – Nehemia*, ICC, Edinburg, 1913.

BECKER, J, *1 Chronik, Die Neue Echter Bibel*, Würzburg, 1986;

2 Chronik, ibid, 1988

Esra – Nehemiah, ibid, 1990.

BLENKENSOPP, J, *Ezra – Nehemiah. A Commentary* (OTL), Philadelphia, 1988.

BRAUN, R. L, *The Message of Chronicles: Raily round the Temple*, in CTM 42 (1971), pp. 502 – 514.

I Chronicles, WBC, Waco, 1986.

BRUNET, A. M, *Le Chroniste et ses sources*, in RB 60 (1953), pp. 481 – 508; 61 (1954), pp. 349 – 386.

La Théologie du Chroniste: Théocratie et Messianisme, in Sacra Pagina 1 (1959), pp. 384 – 397.

Paralipomènes, in SDB VI, col. 1220 – 1261.

CAZELLES, H, *Esdras*, in Catholicime, IX, 428 – 432.

Esdras et Néhémie (livre de), in Catholicime IV col. 432 – 434.

CHROSTOWSKI, W, *An Examination of conscience by God's people as Exemplified in Neh 9, 6 – 37*, in BZ 34 (1990), pp. 253 – 261.

CLINES, D. J. A, *Ezra, Nehemiah, Esther*, NCBC, Grand Rapids, 1984.

COGGINS, R. J, *The First and Second Books of the Chronicles*, CBC, Cambridge, 1976.

The Books of Ezra and Nehemiah, CBC, Cambridge, 1976

CURTIS, E. L. & MADSEN, A. L, *The Books of Chronicles*, ICC Edinburg, 1910.

DEBOYS, D. G, *History and Theology in Chronicler's Portrayal of Abijah*, in Biblica 71 (1990), pp. 48 – 62.

DE VRIES, S. J, *1 and 2 Chronicles*, Grand Rapids, 1989.

DUKE, R. K, *The Persuasive Appeal of the Chronicler: A Rhetorical Analysis*, Sheffield, 1990.

ESKENAZI, T. C, *In An Age of Prose*, SBLMS, 36, Atlanta, 1988.

FENSHAM, F. C, *The Books of Ezra and Nehemiah*, NICOT, Grand Rapids, 1982.

FREEDMANN, D. N, *The Chronicler's Purpose*, in CBQ 23 (1961), pp. 436 – 442.

GALLING, K, *Die Bücher der Chronik, Ezra, Nehemia*, ATD, Göttingen, 1954.

GOLDINGAM, J, *The Chronicler as Theologian*, in BTB 5 (1975), pp. 99 – 126.

GUNNEWEG, A. H. J, *Esra*, KAT, XIX / 1, 1985, Gütersloh

Nehemia, KAT XIX / 2 1987, Gütersloh.

HARRIS, R. C, *Chronicles and the Canon*, in NT Times, Journ. Ex. Thel. Soc. 33 (1990), pp. 75– 84.

HOLMGREN, F. C, *Ezra & Nehemiah: Isreal Alive Again*, Grand Rapids, 1987.

IN DER SMITEN, W. Th, *Ezra, Quellen, Uberlieferung und Geschichte*, Assen, 1973.

JAPHET, S, *Chronicles, (Book of), in Enc Judaica*, Jérusalem, 1971, col 517 – 524.

The Historical reliability of Chronicles, in JSOT 33 (1985), pp. 83 - 107.

The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thoughts, Frankfurt am Main, 1989.

KELLERMANN, U, *Nehemia, Quellen, überlieferung und Geschichte,* BZAW 102, Berlin, 1967.

KNOPPERS, C. N, *Rehoboam in Chronicles: Villain or Victim,* in JBL 109 (1990), pp. 423 – 440.

LE DEAUT, R. & ROBERT, J, *Targum des Chroniques, I – II,* Rome, 1971.

LEFEVRE, A, *Néhémie et Esdras,* in SDB VI, col. 393 – 424.

LUSSEAU, H, *Les livres des Chroniques,* in Intr critique à L'AT, Paris 1973, pp. 667 – 678.

Esdras et Néhémie, ibid., pp. 658 – 666.

Mc GONVILLE, J. C, *Chronicles. The Daily Study of the Bible,* Edinburg, Philadelphia, 1984.

Mc KENZIE, S. J, *The Chronicler's Use of the Deuteronomistic History,* HSM 33, Atlanta, 1984.

MASON, R, *Some chronistic Themes in the "Specches" in Ezra and Nehemiah,* in ExpT 101 (1989) , pp. 168 – 177.

Preaching the Tradition: Homily and Hermeneutics after the Exile, Cambridge 1990.

MICHAELI, F, *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie,* CAT, Neuchätel, 1967.

MICHEEL, R. *Die Seher – und Propheten – überlieferung in der Chronik,* Frankfurt am Main, 1983.

MOSIS, R, *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen geschichtswerkes,* Freiburg, Basel, Wien, 1973.

MOWINCKEL, S, *Studien zu dem Buche Ezra – Nehemia,* 3 vol., Olso, 1964 – 65.

MYERS, J. M, 1 *Chronicles (AB 12), 2 Chronicles (AB 13), Ezra – Nehemiah (AB 14)*, New – York, 1965.

NEWSOME, J. D, *Toward a New Understanding of the Chronicles and his Purposes*, in JBL 94 (1975), pp. 201 – 217.

NOORDTZIJ, A, Les intuitions du Chroniste, in RB 49 (1940), pp. 161 – 168.

NORTH, R, *Theology of the Chronicler*, in JBL 82 (1963), pp. 369 – 381.

NOTH, M *The Chronicler's History*, Sheffield, 1987.

OEMING, M, *Das Wahre Israel. Die "genealogische Vorhalle 1 Chronik 1 – 9*, Stuttgart, 1990.

RANDELLINI, L, *Il libro delle Cronache*, Turin, Rome, 1966.

RENDTORFF, R, *Introd à L'AT (tr)*, Paris, 1989, pp. 461 – 471.

RUDOLPH, W, *Ezra und Nehemia*, HAT 20, Tübingen, 1949.

Problems of the Book of Chronicles, in VT 4 (1954), pp. 401 – 409.

Chronistbücher, HAT 21, Tübingen, 1955.

SALOMON, A. M, *The Structure of the Chronicle's History: A Key to the Organisation of the Pentateuch*, in Sémeia n° 46 (1989), pp. 51 – 64.

SUGIMOYO, T, *The Chronicler's Techniques in Quoting Samuel – Kings*, in Annual of the Jap. Bibl. Inst. 16 (1990), pp. 30 – 70.

TAESOO I. M, *Das Davidbild in dem Chronikbüchern*, Frankfurt am Main, 1985.

THRONTVEIT, M. A, *When Kings speak. Royal Speeches and Royal Prayers in Chronicles*, Atlanta, 1987.

TORREY, C. C, *Ezra Studies*, New – York, 1970.

VOGT, H. C. M, *Studie zur nachexilischen Gemeinde in Ezra – Nehemia*, Verlag, 1966.

WECCH, A. C, *The Work of the Chronicler*, Londres, 1939.

WEINBERG, J. P, *Der König im Weltbild des Chronisten*, in VT 39 (1989), pp. 415 – 437.

WELTEN, P, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in der Chronikbüchern,* Neukirchen 1973.

WILLI, T, *Die Chronik als Auslegung,* FRLANT 106, Göttingen, 1972.

WILLIAMSON, H. G. M, *Israel in the Books of Chronicles,* Cambridge, 1977.

1 and 2 Chronicles, NCBC, Grand Rapids, 1982.

Ezra – Nehemia, WBC, 16, Waco, 1985.

Ezra and Nehemiah, OTG, Sheffield, 1987.

ZALEWSKI, S, *The Purpose of the Story of the Death of Saul in 1 Chronicles X,* in VT t. 39 (1989), pp. 449 – 467.

الفصل الحادي عشر

كتاب المكّابيين

١ - المقدّمة

يعود كتاب المكّابيين إلى لقب أشهر أبناء متتيا، يهوذا المكّابي. وهذا اللقب (١ ملك ٢:٤، ٢ ملك ٥:٢٧) ما عتّم أن صار اسمه (٢ ملك ٨:٥، ١٦، ١٠:١، ١٦) ثمّ انتقل إلى كل العائلة.

كتاب المكّابيين سفران. سفر أوّل كتب في العبرانية وبقيت لنا ترجمته اليونانية في السبعنية وهو يروي أحداثًا جرت من سنة ١٧٥ الى سنة ١٣٥ ق م، من يوم تسلّم أنطيوخس أبيفانيوس الحكم الى موت سمعان آخر أبناء متتيا. وسفر ثان دوّن في اليونانية وهو خلاصة مؤلّف في خمسة أجزاء دوّنه ياسون القيريني وهو من الشتات. يعود في خبره أبعد من ١ ملك ويتوقّف بعد انتصار يهوذا المكّابي على نكانور سنة ١٦٠ ق م.

إنّ ٢ ملك ليس تتمّة ١ ملك، بل هما سفران مستقلّان، إلاّ أنّ موضوع الكتاب واحد: لقد استطاع يهوذا المكّابي وإخوته بفضل العون الإلهي أن يستعيدوا الاستقلال الوطني وحريّة العبادة ضدّ أنطيوخس أبيفانيوس.

من كتب ١ ملك؟ يهودي من فلسطين يحاول أن يقلّد أسلوب الأسفار التاريخية. متى كتب ١ ملك؟ كتب حوالي السنة ١٠٠ ق م، أي بعد موت هركانس سنة ١٠٤ وقبل دخول رومة أرض فلسطين (سنة ٦٣) والكتاب يكيل لها المديح والثناء (ملك ٨:١ ي).

٢ – بنية ١ مك ومضمونه

١ مك هو قصّة الملحمة المكّابية منذ بداية الثورة حتّى موت سمعان (١٧٥ – ١٣٥). يروي ما فعله المكّابيون ليخلّصوا أمّتهم من التأثير الهلّيني ويؤمّنوا لها الحرّية الدينية ويستعيدوا الاستقلال السياسي. بدأت هذه المعركة البطولية مع متتيا وتتابعت مع أبنائه الثلاثة. وعند موت سمعان سيكمّل يوحنا هركانس ما بناه المكّابيون.

أمّا الكتاب فيبدو في خمسة أقسام، ويخصّص كلّ قسم فيه لشخصٍ من الشخصيّات. فبعد الحديث عن اسباب الثورة ننتقل الى متتيا ويهوذا المكّابي ويوناتان وسمعان.

أ – القسم الأوّل: أسباب الثورة (١:١ – ٦٣)

بعد موت الإسكندر تقاسم قوّاده مملكته. حينئذ أخذ التأثير الهلّيني يفعل فعله في فلسطين. وجاء أنطيوخس أبيفانيوس فسلب الهيكل وفرض على الشعب لغة الشعوب الهلّينية وعاداتها.

ب – القسم الثاني: ثورة متتيا (٢:١ – ٦٩)

ويحدّثنا الكتاب عن متتيا وأبنائه. بكى على أورشليم ثمّ أطلق الثورة. وهجم المقاتلون على اليهود يوم السبت فلم يقاوموهم وفضّلوا الموت على استباحة السبت. حينئذ قرّر متتيا تنظيم الثورة بالتعاون مع الحسيديم وهم أهل الورع واليهود المتمسّكون بالشريعة. ولكن مات متتيا فسلّم الوديعة الى أبنائه.

ج – القسم الثالث: يهوذا المكّابي (٣:١ – ٩:٢٢)

المرحلة الأولى (٣:١ – ٤:١١) تتضمن معارك عديدة انتصر فيها يهوذا. وبعد أن طهّر الهيكل دشّن المذبح ونظّم عيد التدشين واتّخذ إجراءات مختلفة. وفي مرحلة ثانية (٥:١ – ٨:٣٢) وبعد أن طهرّ الهيكل، قام بحملات على البلدان المجاورة. في تلك الأثناء مات أنطيوخس ابيفانيوس (٦:١ – ١٧) ولكن تابع يهوذا الحرب حتّى حصل اليهود على الحرية الدينية. وظلّت الحرب قائمة حتّى في أيّام ديمتريوس. ولكن دخل الرومان في سياسة

الشرق وحاول يهوذا فتح خطّ اتصّال معهم. وأخيرًا مات يهوذا في معركة بئر زيت (٩:١ – ٢٢).

د – القسم الرابع: يوناتان (٩:٢٣ – ١٢:٥٣)

وخلف يوناتان أخاه يهوذا وتابع الحرب وأنتصر على بكيديس قائد ديمتريوس، فعقد معه صلحًا (٩:٢٣ – ٧٣). وبدأ الصراع بين إسكندر بالاس وديمتريوس الأوّل فاستفاد يوناتان من هذا الصراع: عيّنه الإسكندر كاهنًا أعظم، وقدّم ديمتريوس تنازلات لليهود فرفضوها وتحزّبوا للإسكندر. ولكن ما عتمّ ديمتريوس أن مات (١٠:١ – ٥٠). وكان صراع بين الإسكندر وديمتريوس الثاني. تحالف الإسكندر مع بطليموس ومع يوناتان الذي انتصر على قائد جيش ديمتريوس. ولكن مات الإسكندر (١٠:٥١ – ١١:١٩). واحتدم الصراع بين ديمتريوس الثاني وتريفون فتحالف يوناتان مع ديمتريوس وأرسل وفدًا الى كل من إسبرطة ورومة. ولكن انقلب يوناتان على ديمتريوس وحالف عدوّه تريفون غير أنّ تريفون خانه فسقط يوناتان في يد أعدائه (١١:٢٠ – ١٢:٥٣).

هـ – القسم الخامس: سمعان: (ف ١٣ – ١٦)

وصار سمعان رئيس اليهود وتغلّب على تريفون الذي أعدم يوناتان. وتحالف سمعان مع ديمتريوس الثاني واحتلّ جازر ثمّ قلعة أورشليم التي كانت تسيطر على المدينة (١٣:١ – ٥٣). بعد هذا جدّد سمعان العهد مع إسبرطة ورومة واعترف أنطيوخس السابع برئاسته (١٤:١ – ١٥:٩). وتغلّب أنطيوخس على تريفون ولكنّه عادى سمعان الذي تلقّى رسائل من الرومان، وهاجم اليهودية. ولكن انتصر أبناء سمعان. ولمّا مات سمعان خلفه ابنه يوحنّا.

٣ – القيمة الدينية لسفر المكّابيين الأوّل

نتعرّف أوّلاً إلى أبطال هذه الثورة: متتيا الذي كان من نسل كهنوتي. تألّم لما يرى من المنكرات في أرض يهوذا فقال: ويل لي: أوُلدت لأرى تحطيم شعبي وتحطيم المدينة المقدّسة وأبقى ههنا جالسًا والمدينة تسلّم إلى أيدي الأعداء ويسلّم الهيكل إلى أيدي الأغراب

(٢ : ٧)؟ أغراه الهلّينيون أن يقدّم الذبيحة في مودين فأجاب: إن أطاعت الملكَ كل الأمم، وارتدّ كل واحد عن دين آبائه، فانا وبنيّ وإخوتي نسير على عهد آبائنا. فحاشى لنا أن نترك الشريعة والأحكام، لن نسمع لكلام الملك فنحيد عن ديننا يمنة أو يسرة (٢ : ١٩ – ٢٢). ولما تقدّم رجل يهودي ليقدّم الذبيحة، قتله متتيا وقتل معه رجل الملك ودعا الى الثورة: من غار على الشريعة وحافظ على العهد فليخرج ورائي (٢ : ٢٧). وحين جاءت ساعة موته قال لأبنائه: غاروا على الشريعة وابذلوا نفوسكم في سبيل عهد آبائنا (٢ : ٥٠). وسيموت أبناؤه كلّهم من أجل القضيّة المقدّسة: ثلاثة يموتون في ساحة القتال وأثنان يموتان حيلة وغدرًا، وعلى أيديهم سيخلّص الله شعبه (٥ : ٦١).

يهوذا هو البطل الأكبر. وحين يموت سيرثيه بنو يهوذا كما رثوا داود في الماضي ويقولون: كيف سقط البطل الذي خلّص بني إسرائيل (٩ : ٢١). تحمّس لإيمان آبائه وتعلّقَ بعادات أمّته، فقاد الحرب بحميّة ضدّ عدو يتفوّق عليه عدّة وعددًا. وتغلّب عليه بكلماته النارية وشجاعته وإقدامه. كان دائمًا أوّل المهاجمين فما عرف راحة ولا كلل. وبعد ان أحرز انتصارات باهرة على القوّاد السلوقيينَ أعاد إلى هيكل أورشليم كرامته، فطهرّ الهيكل وأعاد بناء مذبح المحرقات. ولكنّه سقط في بئر زيت فوقّع بدمه الكلمات التي تلفّظ بها قبل معركة عمواس: «فلأن نموت في القتال خير لنا من أن نعاين الشرّ في قومنا وأقداسنا. وكما تكون مشيئته في السماء فليصنع» (٣ : ٥٩).

وبدأ يوناتان عهدًا جديدًا، فمزج المعارك الحربية بالأعمال الدبلوماسية. استفاد من الخلافات بين المتصارعين على الحكم في أنطاكية. وهكذا حصل على منافع دينية (صار رئيس الكهنة) ومالية وشرفية وسياسية. ولكنّه سقط بخيانة من تريفون. وخلفه أخوه سمعان فتابع عمله: إحتلّ القلعة التي كانت تهدّد الهيكل ويافا وجازر وبيت صور فاعترف بسلطانه على أمّة اليهود كلٌّ من أنطاكية وإسبرطة ورومة فكان عظيم كهنة وقائدًا ورئيسًا لأمّة اليهود وللكهنة (١٤ : ٤٧). ولكنّ أيّامه لا تطول فيموت مثل إخوته من أجل شعبه.

ونتعرّف ثانيًا إلى الصراع الذي يقوم به المكّابيون ضدّ السلوقيين، إنّها حرب مقدّسة، حرب الله، كالحروب التي قام بها يشوع بن نون (سي ٤٦ : ٣) وداود (١ صم ١٨ : ١٧؛ ٢٥ : ٢٨). وهدف هذه الحرب هو تخليص «العهد المقدّس» (١ : ١٥، ٦٣)، «عهد الآباء» (٢ : ٢٠، ٥٠؛ ٤ : ١٠) «عبادة الآباء» (٢ : ١٩) «الشريعة» (٢ : ٥؛ ٦٤)،

«الاحكام» (٢ : ٢١)، العادات (٣ : ٢١). ولنسمع نداء متتيا: «من غار على الشريعة وحافظ على العهد، فليخرج ورائي» (٢ : ٢٧). وقال لأبنائه: «غاروا على الشريعة وابذلوا نفوسكم في سبيل عهد آبائنا» (٢ : ٥٠) وقال أيضًا: «لن نحيد عن ديننا يمنة ولا يسرة» (٢ : ٢٢).

يجب أن نكون على قدر آبائنا الذين كانوا أمناء للعهد والشريعة فحفظهم الله وحماهم في كلّ محنهم. «اعتبروا هكذا أنّ جميع المتوكّلين عليه من جيل الى جيل لا يضعفون» (٢ : ٦١). لهذا ننتظر من الله أن يقود الحرب ويمنح النصر، فيجب أن نتضرّع اليه قبل المعركة (٣:٤٦ – ٥٣؛ ٤ : ١٠ – ١١؛ ٣٠ – ٣٤؛ ٧ : ٤٠ – ٤١). ولكنّنا لن نجد في ١ مك تدخلاً عجيبًا من قِبَل الله. فالذي يقرّر كل شيء هو جرأة الرجال وروح التضحية لديهم. وعليهم أن يكونوا مستَعدّين ليموتوا من أجل قضيّة مقدّسة. «إن دنا أجلنا، فلنمت بشجاعة عن إخوتنا ولا نبق وصمة على مجدنا» (٩ : ١٠).

٤ – بنية وتصميم ٢ مك

بعد رسالتين (١ : ١ – ٢ : ١٨) ومقدّمة (٢ : ١٩ – ٣٢) يبدأ الخبر وهو يتضمّن أمورًا خاصّة به وأمورًا موازية لسفر المكّابيين الأوّل. أمّا الخبر فيقسم أربعة أقسام. وهذا هو تصميم ٢ مك.

أ – توطئة (١ : ١ – ٢ : ٣٢)

نقرأ رسالة أولى إلى يهود مصر (١ : ١ – ٩) ورسالة ثانية (١ : ١٠ – ٢ : ١٨) تحكي عن موت أنطيوخس وتجديد النار المقدّسة. وبعد ذكر ما فعله إرميا بالنسبة الى آية العبادة والاشارة إلى مكتبة نحميا، تدعو الرسالة المؤمنين للاحتفال بعيد تطهير الهيكل. وأخيرًا نقرأ مقدّمة الكاتب (٢ : ١٩ – ٣٢) التي يعلن فيها انه لخّص كتاب باسون القيريني المؤلّف من خمسة مجلدات.

ب – القسم الأوّل: قبل الثورة (٣: ١ – ٧: ٤٢)

وقَدِم هليودورس إلى أورشليم (٣: ١ – ٤٠) واستفاد من الخلاف بين سمعان وأونيا وأراد أن يسلب أموال الهيكل وينجّسه، فعاقبه الله فارتدّ واهتدى. قال: الذي مسكنه في السماء يسهر على هذا المكان ويدافع عنه.

وكثرت القلاقل والمؤآمرات في فلسطين (٤: ١ – ٥: ١٠). وشى أونيا بسمعان الى سلوقس الرابع، وتغلّب ياسون على أونيا وأدخل الحضارة الهلّينية. ثمّ صار منلاوس عظيم كهنة وقتل أونيا وعمّت الفوضى في أورشليم. وكانت فتنة مات فيها ياسون.

أمّا أصل الثورة (٥: ١١ – ٧: ٤٢) فلأنّ أنطيوخس أبيفانيوس سلب الهيكل وترك الحكّام يعيثون فسادًا. ذهب يهوذا المكّابي إلى البرّية، وبدأت الحركة الهلّينية تسيطر على البلاد. هنا يقدّم الكاتب تفسيرًا عن معنى الاضطهاد في التدبير الإلهي: إنّ هذه الاضطهادات ليست لهلاك أمّتنا بل لتأديبها. وبعد هذا يذكر استشهاد ألعازر ثمّ الإخوة السبعة وأمّهم.

ج – القسم الثاني: من ثورة يهوذا الى تطهير الهيكل (٨: ١ – ١٠: ٨)

وبدأت ثورة يهوذا المكّابي وانتصاراته على قواد أنطاكية نكانور وتيموتاوس وبكيديس. وهرب نكانور ومات كذلك أنطيوخس أبيفانيوس ميتة شنيعة. بعدها دشّنوا الهيكل ونظّموا عيد التجديد.

د – القسم الثالث: من تطهير الهيكل الى مؤمرات عظيم الكهنة الكيمس (١٠: ٩ – ١٤: ٢)

وحارب المكّابي الأدوميين وتيموتاوس واستولى على جازر وقهر ليسياس. هنا ترد أربع وثائق رسمية: رسالة ليسياس إلى اليهود، رسالة أنطيوخس الخامس إلى ليسياس، رسالة أنطيوخس الرابع إلى اليهود، رسالة الرومان إلى اليهود (١١: ١٦ – ٣٨). ثمّ عاقب يهوذا يافا وقهر جورجياس وقدّم ذبائح عن الموتى. وأخيرًا نجح اليهود قرب مودين فتفاوض أنطيوخس الخامس مع اليهود.

هـ - القسم الرابع: من مؤآمرات الكيمس الى موت نكانور (١٤:٣ - ١٥:٣٦)

وبدأ الكيمس مؤآمراته لاسترجاع رئاسة الكهنوت. غير أنّ نكانور صادق يهوذا، ثمّ تراجع فتهرّب يهوذا. وستكون حرب يُهزم فيها نكانور ويموت مع حامل سلاحه.

٥ - القيمة الدينية لسفر المكّابيين الثاني

أ - عناصر تقليدية

أوّلاً: سلوك الله تجاه شعبه

نقرا مثلاً في ٥:١٩: «ما اختار الرب الأمّة من أجل المكان المقدّس، بل المكان المقدّس لأجل الأمّة». وهذا يعني أنّ المؤسسات هي في خدمة الشعب والمؤمنين. وقال أيضًا في ٦:١٢ - ١٦: «وإنّي أرجو من مطالعيّ هذا السفر أن لا يستسلموا إلى خور عزائمهم بسبب هذه الضربات، وأن يحسبوا أن هذه الاضطهادات ليست لهلاك أمّتنا، بل لتأديبها. فإنّه إذا لم يهمَل الكافرون زمنًا طويلاً، بل عجّل عليهم بالعقاب، فذلك دليل على رحمة عظيمة. أمّا سائر الأمم، فإنّ السيّد يمهل عقابهم بطول أناته، إلى أن يطفح كيل آثامهم. ولم يقضِ بأن يعاملنا على هذا الوجه، لئلا يعاقبنا أخيرًا حين تبلغ آثامنا تمامها. فهو لا يرفع عنّا رحمته أبدًا، وإذا أدَّب شعبه بالشدائد فلا يخذله». هناك وجهان للعدل الإلهيّ، ولكنّ الله حليم حتّى مع الأمم (حك ١١:١٠؛ ١٢:٢٠ - ٢٢). وفي ٧:٣٢ - ٣٣ نقرأ بلسان أصغر السبعة الذين قُتلوا من أجل إيمانهم: «فنحن إنّما نتألم من أجل خطايانا. وإن سخط علينا الرب الحيّ حينًا قليلاً لمعاقبتنا وتأديبنا، فسيصالح عبيده فيما بعد».

ثانيًا: تطبيق شريعة المثل

من أخطأ يُعاقَب بحسب خطيئته. كان سفر الحكمة قد قال: «وإذ كانوا قد سفهوا في أفكارهم الأثيمة وضلّوا حتّى عبدوا زحافات حقيرة ووحوشًا لا نطق لها، انتقمت منهم بأن ارسلت عليهم من الحيوانات التي لا نُطقَ لها، لكي يعلموا أنّ ما خطئ به أحد، به

يُعاقب» (حك ١١ : ١٥ - ١٦). ويروي ٢ مك أنّ أندرونيكس قتل أونيا، فتأسّف أنطيوخس على حكمة ذلك المفقود واضطرم غضبًا ونزع لساعته الأرجوان عن أندرونيكس وأطافه في المدينة كلّها، ثمّ أباد ذلك القاتل في المكان الذي ارتكب فيه كفره على أونيا، فأنزل به الرب العقاب الذي استوجبه (٤ : ٣٤ - ٣٨).

وهذا ما حصل لياسون الذي ذبح أهل وطنه بغير رحمة. «جعل يفرّ من مدينة إلى مدينة والجميع يطاردونه ويبغضونه... فكان الذي غرّب كثيرين هلك في الغربة» (٥ : ٨ - ٩). ويقول الكاتب عن كلستانيس إنّه «نال الجزاء الذي استحقّه بكفره» (٨ : ٣٢). ويتوسّع في الحديث عن موت أنطيوخس أبيفانيوس. «ولكنّ قضاء السماء كان يرافقه. فإنّه قال في كبريائه: لأجعلنّ من أورشليم مدفنًا لليهود، عند وصولي إليها. لكنّ الرب البصير بكل شيء، إله إسرائيل، ضربه ضربة معضلة غير منظورة. فإنّه ما إن انتهى من كلامه ذاك حتّى أخذه ألم في أحشائه لا دواء له وعذابات أليمة في جوفه وكان ذلك عين العدل في حقّه، لأنّه عذّب أحشاء كثيرين بالآلام المتنوعة الغريبة... وهكذا فإنّ هذا السفّاح المجدّف الذي عانى الآمًا مبرّحة شبيهة بالتي أنزلها بالآخرين، قضى نحبه ومات أشقى ميتة على الجبال في أرض الغربة » (٩ : ٤ - ٦، ٢٨). وهذا ما حصل أيضًا لمنلاوس الذي جوزي بعدل (١٣ : ٧ - ٨) ونكانور الذي رفع يده على الهيكل (١٥ : ٣٠ - ٣٣). أجل، الله يجازي في هذه الدنيا أعداءه ويعاملهم بشريعة المثل.

ثالثًا: قداسة الهيكل

يشدّد الكاتب على هذه القداسة باحتفال مهيب. يقول في ٢ : ٢٢ عن اليهود: «إستردّوا الهيكل الذي اشتهر ذكره في المسكونة بأسرها». وفي ٣ : ١٢ : «لا يجوز بوجه من الوجوه هضم حقوق الذين ائتمنوا قداسة المكان وحرمة الهيكل المكرّم في المسكونة كلها». فالهيكل كان بمثابة خزانة تُودع فيه أموال الأرامل واليتامى، فلا يجوز لأحد أن يمسّها. لم يعرف هذا الأمر هليودورس في بادئ الأمر، ولكن حين يعاقبه الله سيقول إنّ الربّ يسهر على هذا المكان ويدافع عنه (٣ : ٣٩). أمّا اليهود فباركوا «الرب الذي مجّد مكانه المقدّس تمجيدًا رائعًا، وقد امتلأ الهيكل ابتهاجًا وتهلّلاً إذ تجلّى فيه الرب القدير» (٣ : ٣٠). ويورد النصّ أخيرًا كيف أنّ نكانور السلوقي ذهب إلى الهيكل العظيم المقدّس وطلب من الكهنة

أن يسلّموه يهوذا. وأقسم قائلاً: «إن لم تسلّموا اليّ يهوذا موثقًا، سوف أهدم بيت الله إلى الأرض وأقلع المذبح وأشيد هنا هيكلاً رائعًا لديونيسيوس». قال هذا وانصرف. فرفع الكهنة أيديهم الى السماء ودعوا من لم يزل يحارب عن أمّتنا قائلين: «يا من هو ربّ الجميع والغنيّ عن كل شيء. لقد حسن في عينك أن يكون هيكل سكناك فيما بيننا. فالآن أيّها الربّ القدّوس، يا قدّوس كل قداسة، صُن هذا البيت الذي طُهِّر منذ قليل واحفظه طاهرًا إلى الأبد» (١٤ : ٣١ – ٣٦). وسيلقى نكانور جزاءه العادل بعد ان مدّ يده متكبّرًا على الهيكل المقدّس (١٥ : ٣٢).

ب – عناصر جديدة

أوّلاً: قيامة أجساد الأبرار والحياة الأبدية

كان دانيال قد فتح الطريق أمام هذه الحقيقة فقال: «كثيرون من الراقدين في أعماق القبور يستيقظون، بعضهم للحياة الأبدية وبعضهم للعار والرذل الأبدي» (دا ١٢ : ١٢). ويستعيد ٢ مك هذه الفكرة عن الآخرة فيما يخصّ ضحايا الاضطهاد ويعلن: «الذين رقدوا بالتقوى، قد ادُّخر لهم ثواب جميل» (١٢ : ٤٥). وخبر استشهاد الإخوة السبعة مليء بهذا الرجاء بالحياة الأخرى. قال الأخ الثاني: «إنّك أيّها المجرم تسلبنا الحياة الدنيا ولكنّ ملك العالم، إذا متنا في سبيل شرائعه، سيقيمنا لحياة أبديّة» (٧ : ٩). وقال الأخ الثالث: «إنّي من السماء أوتيت هذه الأعضاء، وفي سبيل شرائعها أستهين بها، ومنها أرجو أن أستردّها» (٧ : ١١). وقال الرابع: «خير أن يموت الإنسان بأيدي الناس ويرجو أن يقيمه الله، فلك أنت لن تكون قيامة للحياة» (٧ : ١٤). وستقول الأمّ: «إنّ خالق العالم الذي جبل الجنس البشري والذي هو أصل كل شيء، سيعيد إليكم برحمته الروح والحياة» (٧ : ٢٣) وشجّعت الأصغر: «فلا تخف من هذا الجلاّد، بل كن جديرًا بإخوتك واقبل الموت لألقاك مع إخوتك بالرحمة» (٧ : ٢٩). حينئذ قال الأخ الأصغر: «صبر إخوتنا على ألم ساعة، سعيًا لحياة لا تزول وسقطوا في سبيل عهد الله» (٧ : ٣٦).

ثانيًا: تشفّع الأحياء من أجل الموتى

حين جاء يهوذا ورجاله ليدفنوا جثث القتلى وجدوا تمائم ترتبط بالآلهة الوثنية. احتفظ بها هؤلاء المحاربون وما أحرقوها فاخطأوا الى الله لأنّهم فعلوا ما تحرّمه الشريعة. «ثمّ أخذوا يصلّون ويبتهلون أن تمحى تلك الخطيئة المرتكبة محوًا تامًّا». ثمّ جمع يهوذا من كل واحد

تقدمة وأرسلها إلى أورشليم لتقدّم بها ذبيحة عن الخطيئة. ويقول الكتاب: «وكان عمله من أحسن الصنيع وأسماه، فدلّ على أنّه يؤمن بقيامة الموتى» (١٢: ٣٨ – ٤٥). وهناك أيضًا تشفّع الموتى من أجل الأحياء. كان يهوذا يستعد للقتال فرأى أونيا عظيم الكهنة السابق (وكان قد مات)... باسطًا يديه يصلّي من أجل جماعة اليهود بأسرها. ثمّ رأى يهوذا شيخًا فقال له أونيا: «هذا محبّ الإخوة، المكثر من الصلوات لأجل الشعب والمدينة المقدّسة، إرميا نبيّ الله» (١٥: ١٢ – ١٥).

ثالثًا: الخلق من العدم

حين كانت الأمّ تحرّض أصغر أبنائها قالت له: «أسألك يا ولدي. أنظر إلى السماء والأرض، وإذ رأيت كل ما فيها فاعلم أنّ الله صنعها من العدم» (٧: ٢٨) وهكذا يؤكّد هذا الكلام أنّ الله خلق كلّ ما في الكون من العدم. بمعنى أنّه لم يكن يُوجَد شيء، وفي وقت من الأوقات حدّده الله بحكمته، برز الخلق إلى الوجود. أجل، ما احتاج الله الى مادّة أولّية، بل هو خلق كل شيء من لا شيء. إذا عدنا الى سفر التكوين نجد قولاً أوّل يعلن أنّ الله خلق السماء والأرض، أي خلق كل شيء. تلك كانت المرحلة الأولى. وفي مرحلة ثانية نظّم السماء والأرض، فجعل في الأولى الشمس والقمر والنجوم وفي الثانية النبات والحيوان. وستشدّد النصوص الكتابية عادة على الله الذي ينظّم الكون ولا تعود الى الفكرة الفلسفية التي نجدها هنا والتي تتحدّث عن الخلق من العدم. فنقرأ مثلاً في اش ٤٤: ٢٤: «أنا الرب صانع كل شيء. نشرت السماوات وحدي وبسطت الأرض بنفسي»، وما احتجت إلى من يعينني. وسفر الحكمة نفسه المكتوب في محيط يوناني: يذكر الخلق الأوّل انطلاقًا من الخواء والعدم، بل يتحدّث عن مادة غير مصوّرة فيقول: يدك القادرة على كل شيء يا رب، صنعت العالم من مادّة غير مصورّة (حك ١١: ١٧). أمّا ما نقرأه هنا في ٧: ٢٨ فهو يقدّم لنا تحديدًا يوصلنا إلى العهد الجديد. قال يوحنّا الإنجيلي (١: ٣): «به كان كل شيء وبغيره ما كان شيء». وقال القدّيس بولس عن المسيح (كو ١: ١٥ – ١٦): «هو صورة الله الذي لا يُرى وبكر الخلائق كلّها. ففيه خلق كل شيء ممّا في السماوات وممّا في الأرض، ما يرى وما لا يرى... كل شيء خلق به وله».

المراجع

ABEL, F. M, *Topographie des campagnes Maccabéennes*, in RB XXXII (1923), pp. 495 – 521; XXXIII (1924), pp. 201 – 217; XXXIV (1925), pp. 260 – 332; 510 – 533.

Alexandre le Grand en Syrie et en Palestine, in RB XLIVI (1934), pp. 528 – 545; XLIV (1935), pp. 42 – 68.

La lettre préliminaire du Second Livre des Maccabées, in RB LIII (1946), pp. 513 – 533.

Le livre des Maccabées, Paris 1964. EB.

La Fête de la Hanouca, in RB LIII (1946), pp. 538 – 546.

BICKERMANN, E, *Studies in Jewish and Christian History*, 2 vol. Leyde, 1976 & 1980.

Der Gott der Makkaber, Berlin, 1977; refondu et tr. en anglais: The *God of Maccabees*, Leyde, 1979.

FISCHER, Th, Seleukides und Makkaber, Bochum, 1980.

GOLDSTEIN, J. A, *1 Maccabees*, Anchor Bible, New – York, 1976

2 Maccabees, ibid, 1983.

HABICHT, C, *2 Makkabaërbuch*, JSHRZ 1/3, Gutersloh, 1976.

HADAS, M, *The Third and Fourth Books of Maccabees*, New – York, 1953.

KAMPEN, J, *The Hasideans and the Origin of Pharisaism: A Study, in 1 and 2 Maccabees*, Atlanta, 1988.

MARTOLA, N, *Capture and Liberation* (comp de 2 M).

MURPHY O'CONNOR, J, *Demetrius I and the Teacher of Righteousness,* in RB 83 (1976), pp. 400 – 420.

RENAUD, B, *La Loi dans les Livres des Maccabées,* in RB (1961), pp. 39 – 62.

ROBERT, A & FEUILLET, A, *Introduction à la Bible,* Tournay, 1957, t. 1, pp. 753 – 767.

الفصل الثاني عشر

اللفائف الخمس

اللفائف أو «مجلوت» هي خمس: راعوت، نشيد الأناشيد، الجامعة، المراثي، أستير. هي كتيّبات صغيرة تقرأ في ليتورجية المجمع بمناسبة بعض الأعياد. جمعت في فصل واحد لأنّها قصيرة، ولكنّ هذا الجمع لا يعني شيئًا بالنسبة إلى تفسير كل واحدةً منها.

وهي تتميّز بعضها عن بعض من جهة زمن التأليف والفنّ الأدبي واللاهوت. فنشيد الأناشيد وسفر الجامعة يرتبطان بتيّار حكمي واحد، ولكنّهما يختلفان اختلافًا عميقًا في الموضوع المطروق، في نظرتها الى العالم (متفائلة في النشيد، نقد لاذع في جامعة). هناك تقارب بين راعوت وأستير وكلاهما رواية تذكر امرأة من النساء بالخير، ولكنّ لاهوت راعوت هو على نقيض لاهوت أستير. يجعلنا سفر راعوت في إطار مسكوني شامل. (ارتباط داود بقبيلة موآبية). اما سفر أستير فيجعلنا في إطار وطني ضيّق (انغلاق اليهود على نفوسهم). أمّا سفر المراثي فهو يختلف عن سائر اللفائف بفنّه الأدبي (مرثاة في جنّاز) وعودته إلى التاريخ المرتبط بسقوط أورشليم سنة ٥٨٧ ق م.

ترتيب الكتب في النسخة العبرية هو الذي نجده في مخطوط لنينغراد (سنة ١٠٠٨) الذي يقدّم الكتيّبات الخمسة حسب ترتيب كرونولوجي. يرد أوّلاً را لأنّ الخبر الذي يورده يرتبط بزمن القضاة ويصل بنا إلى نسب داود. ثمّ نجد نش وجا وقد اعتبرا من زمن سليمان وتأليفه. ثمّ يأتي مرا الذي يرتبط بصورة خاصّة بإرميا وبصورة عامّة بالمنفى. أخيرًا، يرد أس الذي تتم «أحداثه» في الحقبة الفارسية. أمّا التقليد اليهودي الحديث فجمع هذه

اللفائف حسب قراءتها خلال السنة الليتورجية، أي حسب تسلسل الأعياد. نش هو الأوّل لأنه يُقرأ في عيد الفصح. را هو الثاني لأنّه يُقرأ في عيد الأسابيع. ثمّ مرا في ٩ آب (تذكار دمار الهيكل). الرابع هو جا في عيد المظالّ (أو الأكواخ). ويُقرأ اس في عيد الفوريم. ويختلف هذا التقليد عن التقليد اليهودي القديم الذي يُقحم اللفائف في مجموعة الكتابات وحسب ترتيب كرونولوجي عامّ.

هناك ترجمات حديثة تتبع التقليد الذي نجده في مخطوط لنينيغراد. وهناك ترجمات أخرى تتبع السبعينية فتجعل را بعد القضاة، اس بين الكتب التاريخية (بعد يهوديت)، مرا بعد إرميا، نش وجا بين الأسفار الحكمية.

I – اللفيفة الأولى: راعوت

يدهشنا هذا الكتيّب الصغير المؤلف من ٨٥ آية موزّعة على أربعة فصول: فنّ أدبي رفيع، فكر لاهوتي متحرّر. هل نحن أمام قصّة حبّ تريد أن تُدخل في القلوب القيم التقليدية من تضامن بين الأفراد وولاء للعائلة؟ هل نحن أمام خبر «تاريخي» يعطينا مزيدًا من المعلومات عن أصل داود؟ هل نحن أمام كتاب يهاجم موقفًا متصلّبًا هو إصلاح عزرا أو السلطة التيوقراطية في أورشليم؟

أ – مسيرة الرواية

يبدأ الخبر بطريقين مسدودين أمام نعمى (زوجة أليملك) المرأة التي من بيت لحم، وأمام كنّتيها، عرفة وراعوت، اللتين من موآب. من جهة، يسيطر الجوع على أرض موآب، ومن جهة أخرى وجدت نعمى نفسها أرملة مع كنّتيها اللتين ترمّلتا ولم يكن لهما ولد. قرّرت نعمى أن تعود إلى موطنها الأصيل لأنّها سمعت، وهي في حقول موآب، أنّ الرب اهتمّ بشعبه ورزقه طعامًا (١ :٦). غير أنّها توسلّت إلى كنّتيها أن تبقيا في أرضهما في بلاد موآب. ذهبت عرفة الى شعبها وآلهتها (١ : ١٥) أمّا راعوت فظلّت على ولائها لعائلة زوجها، ففضّلت أن تذهب مع نعمى: «حيث تذهبين أذهب، حيث تبيتين أبيت. شعبك يكون شعبي وإلهك يكون إلهي. حيث تموتين أموت وهناك أدفن» (١ :١٦ – ١٧).

حلّت العودة إلى بيت لحم العقدة الأولى، وفتحت الطريق المسدود. وصلت نعمى في بداية حصاد الشعير (١ :٢٢). فاستطاعت راعوت أن تلتقط الحبّ وراء الحصّادين في

حقل بوعز الذي من عشيرة اليملك (٢ : ٣)، وأن يكون لها الخبز الذي يشبعها هي وحماتها (ف ٢). ويبقى الطريق المسدود الثاني: من المستحيل أن يكون نسل لراعوت ونعمى. حينئذ تخيّلت الحماة حيلة تستطيع بها راعوت أن تقضي الليلة مع بوعز وتدعوه لأن يستعمل حقّ الافتداء فيتزوّجها ويقيم لها نسلاً (ف ٣). ولكن برزت صعوبة أخرى. هناك قريب أقرب من بوعز إلى زوج راعوت وله حقّ الافتداء قبل بوعز. دعاه بوعز إلى أن يمارس حقّ الافتداء فيسترد الأرض التي كانت لأليملك. قبل الرجل بأن يمارس حقّه، ولكن لمّا أعلمه بوعز أنّ عليه أن يتزوّج براعوت أيضًا، تراجع. حينئذ استطاع بوعز أن يتزوج براعوت بطريقة شرعية. أعطاها ابنًا هو عوبيد الذي سيكون والد يسّى وجد داود. انحلّت العقدتان فدعت نساء بيت لحم نعمي لتفرح وتبتهج: «تبارك الرب الذي لم يُعدمك مفتديًا يُذكر اسمه في إسرائيل» (٤ : ١٤).

ب – الوجهة الأدبية

نحن أمام خبر قصير بشكل رواية. يرويه الكاتب في لغة نثرية تكاد تكون شعرًا. أمّا الوحدة الأدبية فلا تطرح مشكلاً. يحدّد الفصلَ الأوّل تضمينٌ (آ ١ – ٢ وآ ٢١ – ٢٢) يذكر اسم بيت لحم وحقول موآب واسم نعمي، في حركة تذهب من بيت لحم الى موآب، ثمّ من موآب الى بيت لحم. وهكذا نقول عن ف ٢ حيث آ ١ و ٢٣ تدلاّن على رابطة القرابة بين نعمي وبوعز. أمّا ف ٣ فيبدأ وينتهي بتعليمة أعطتها نعمي لحماتها. والتعليمة الأخيرة أوصلتنا الى ف ٤ الذي يقودنا الى ساحة المدينة (٤ : ١) ويصل بنا الى النهاية مع زواج راعوت وبوعز وولادة عوبيد.

ويأتي النسب الأخير كملحق. يبدأ بعبارة نقرأها هنا كما نقرأها في سيرة الآباء: «وهذه مواليد» (توليدوت). هذا النسب ليس ضروريًا للخبر وقد قيل ما يجب أن يقال في آ ١٧. وما يدهشنا هو أنّ النصّ يذكر بوعز ويغفل اسم راعوت والنسل الشرعي الآتي من أليملك.

ج – متى ألّف سفر راعوت

هناك خلاف. قال بعضهم: بعد المنفى، فنحن أمام خبر تقوي بل هدّام. وقال آخرون. قبل المنفى: فالخبر قريب بأسلوبه من أخبار الآباء وكتاب صموئيل. وعاد الشرّاح الى مضمونه، فشدّدوا على قدم شريعة الافتداء ومسؤوليّة الأخ تجاه أخيه المتوفّي.

يرتبط واجب الافتداء (يتزوّج الأخ بأرملة أخيه ويسترد أرضه) بالحقّ العائلي القديم. قال التشريع القديم: إذا توفّي رجل ولم يترك لامرأته عقبًا، وجب على أحد إخوته أن يتزوّج الأرملة ويعطي نسلاً يذكر أخاه المائت (تث ٢٥: ٥ - ١٠). ولكنّ را أعطى معنى جديدًا لهذا الواجب. لقد تهرّب القريب الأقرب، فحلّ محلّه بوعز. ثمّ إنّ الشخص المهمّ (الذي يجب ان نذكره) ليس محلون، زوج راعوت، بل نعمي (٤: ١٧). وأخيرًا، لم تعد ضرورة تأمين النسل المنظورَ الوحيد. فهذه الضرورة جاءت في الدرجة الثانية بعد سعادة الأرملة: «يا ابنتي، إنّي أطلب لك حالة تكونين فيها سعيدة» (٣: ١). وفي المعنى ذاته، ستبتهج نساء بيت لحم لما يمثل الولد، كما سيبتهجن للفرحة التي قدّمتها راعوت لنعمي: «سينعش قلبك ويؤمّن شيخوختك، لأنّ كنّتك التي أحبّتك قد ولدته. وهي خير لك من سبعة بنين» (٤: ١٥).

وأهميّة المباركات (٢: ٤؛ ٢: ١٩ - ٢٠؛ ٣: ١٠؛ ٤: ١٤) هي عامل يوجّهنا إلى القول إنّ را دوّن في زمن قديم، لا بعد الجلاء: فشكل الصلاة هذا الذي انتشر في التوراة هو عتيق جدًّا ونجده في سيرة الآباء.

ولكنّ هذا الجوّ العتيق قد يكون خلقه الكاتب. فالمقدّمة تحيلنا الى زمن قديم قد مضى: «كان في أيّام القضاة مجاعة في البلاد» (١: ١). وعلى الكاتب أن يفسّر لقرّائه التقاليد القديمة التي يعود اليها: «وكانت العادة قديمًا في إسرائيل... أن يخلع الرجل نعله ويعطيها لصاحبه. كذا كانت صورة الشهادة في إسرائيل» (٤: ٧). وهناك عبارات متأخّرة. كل هذا يوجّهنا نحو فترة لاحقة لزمن المنفى. والأمر معقول، لا سيّما وأنّ را وُضع بين سائر الكتابات وقدّم لنا نظرة شاملة لا ضيقة. هذا ما جعل الشرّاح يقولون إنّ هذا الكتيب دوّن في القرن ٥ ق م أو في الزمن الذي تبع حالاً إصلاح عزرا بشأن الزوجات المُختلطة.

د - الخلفيّة البيبلية

يبدو خبر راعوت قريبًا من خبر تامار المذكور في تك ٣٨. والتلميح الى تامار واضح في ٤: ١٢. وليس من قبيل الصدف أن يبدأ النسب الصغير المدوّن في خاتمة الكتاب، بفارص ابن تامار. فراعوت هي أرملة لا ولد لها، مثل تامار، وعليها أن تلجأ إلى الحيلة ليكون لها ابن. وفي الخبرين نجد تلميحًا الى شريعة الافتداء. وفي الحالتين سيُعطى نسلٌ

خارج الطرق القانونية. وبفضل هذين النسبين تضمّن نسلُ داود بعدًا مجانيًّا يعطينا فكرة عجيبة عن حرّية الله المُطلقة.

هـ – التعليم في سفر راعوت

١ – الأمانة ينبوع بركة

التعليم الأوّل في هذا الكتاب التقوي: التشديد على الصفات العائليّة من عطف وحنان وأمانة. لهذا تخيّل الكاتب انقلاب الوضع لنعمي وراعوت وبوعز الذين أظهروا عطفًا وأمانة للآخرين. فمن علاقات مطبوعة بالأمانة (حسد في العبرية وتعني أيضًا المحبّة. رج ١:٨؛ ٢:٢٠؛ ٣:١٠) لا ينتج إلاّ البركة والسعادة. والأمثولة الرئيسيّة هي التي استخلصها بوعز خلال لقائه الأوّل مع راعوت: «أخبروني بصنيعك مع حماتك بعد وفاة زوجك... جازاك الرب على صنعك، وليكن أجرك كاملاً من لدن الرب» (٢:١١ – ١٢). وتصرّف بوعز بدوره بأمانة ومحبّة تجاه راعوت. وهكذا ستعود السعادة إلى بيت نعمي. إذًا نحن أمام خبر تقوي تبرز منه «حسد» (التي هي الصفة الأولى في العلاقات بين الله وشعبه) في العلاقات اليوميّة والعائليّة. وهكذا يكون را رواية لاهوتية صارت فيها العلاقات الإنسانيّة والبيتيّة والعائليّة الموضع الأوّل للبركة.

٢ – خبر نموذجي

إنّ أسماء الأشخاص تدعونا إلى قراءة الخبر قراءة جماعية. فلا اسم (ما عدا الأسماء المذكورة في ٤:١٧ – ٢٢ والتي تنتمي الى الملحق النهائي) يذكر في سائر التاريخ التوراتي. إذًا، نستطيع أن نقرأ الخبر انطلاقًا من الأسماء التي أعطيت لكل من الأشخاص. اليملك: إلهي ملك. نعمي: أي نعمتي. محلون: المرض. كليون: الضعف. هذان الاسمان الأخيران يدلاّن على الموت القريب لابنَيْ نعمي. عرفة هي الرقبة التي نديرها لنعود أدراجنا. هذا ما فعلت عرفة كنّة نعمي الأولى. راعوت هي الرفيقة الصديقة وهي المعزيّة. ستبقى في رِفقَة حماتها وتعزّيها. بوعز هو القويّ الذي يعيد الأمل، ومُرّة هي المرأة التي لا تَعرف إلاّ الضيق. عوبيد هو الخادم والعابد للرب.

ونتوقّف عند شخص رئيسي في هذا الخبر. إنّها نعمي التي تقدم معنى رمزيًا جديدًا لاسمها: «لا تدعوني نعمي، بل ادعوني مُرّة، لأنّ القدير جعل حياتي مُرّة جدًّا» (١ : ٢٠). هل نحن هنا أمام مرارة المنفى (رج مرا ١ : ٤)؟

ونرى الأشخاص يقاسمون شعبهم المصير المشترك. هُجّرت نعمي، فاختبرت الجوع والمرارة وموت الزوج والولدين. هذه هي قصّة شعب إسرائيل الذي نزل الى مصر بعد أن ذاق الجوع في أرضه. هذا في الماضي. وفي الزمن الحاضر، تألم الشعب وبكى وذاق مرارة المنفى. فمن خلال كل هذه المحن، اختبرت راعوت ونعمي (كما اختبر شعب إسرائيل) افتقاد الله الذي تحنّن على شعبه. فالله هو الذي يفتدي شعبه (رج أش ٤٢ : ١؛ ٤٤ : ٢٢). كما افتدى بوعز راعوت وأعطاها نسلاً وأعاد الفرح إلى قلبها وإلى قلب حماتها.

٣ - الشموليّة

لم ينحصر تعليم را في إطار عائلي ضيّق، في إطار بيت لحم، بل تضمّن نفحة الشمولية: فراعوت هي غريبة، بل هي موآبية ونحن نعرف احتقار العبرانيين للموآبين. ويعود النصّ سبع مرّات (١ : ٤: ٢٢؛ ٢ : ٢، ٦، ٢١؛ ٤ : ٥، ١٠) مشدّدًا على أهل راعوت الموآبية. وستدهش راعوت نفسها حين تُستقبَل مثل هذا الاستقبال وهي الغريبة: «كيف نلت حظوة في عينيك حتّى تهتمّ بي (تتعرّف إليّ) وأنا غريبة» (٢ : ١٠)؟ وهذه الغريبة التي هي مقبولة وموضوع إعجاب في قلب شعب الله، قد خرجت من موآب العدوّ الكبير لشعب إسرائيل. وقد كان التشريع الاشتراعي قاسيًا جدًّا بالنسبة إلى موآب الذي لا يحقّ له كما يحقّ لأدوم ومصر أن يشاركا في الاحتفالات الطقسيّة إن توافرت فيهما بعض الشروط. فالموآبيّون مرذولون دومًا (تث ٢٣ : ٥ - ٧: لا يدخل عموني ولا موآبي في جماعة الرب... الى الأبد) بسبب عدائهم لبني إسرئيل في أيّام الملك بالاق (عد ٢٢ : ٢٣). حينئذ بدت راعوت الموآبية المهتدية النموذجية. هذا ما قالته التعاليم اليهودية الرئيسية وأعلنه تيودوريتس القورشي الذي رأى في راعوت مثال الأمم الوثنية الراجعة الى الله. ما اكتفت بأن تختار شعب نعمي بتعابير تشبه تعابير العهد الكلاسيكية: «شعبي يكون شعبك، وإلهي يكون إلهك» (رج ار ٣١ : ٣٣). بل، إنّ أمانتها (حسد: محبّتها) أدهشت أهل بيت لحم فدُعيت لأن تلعب دورًا أوليًا في سلالة المسيح الداودي. إذا كانت جدّة داود موآبية،

لا إسرائيلية، فهذا يعني أنّ الله يحبّ الغريب ويحامي عنه. وهذه هي العبرة التي أخذها متّى والأجيال المسيحية الأولى فأدخلوا اسم راعوت في سلسلة نسب يسوع (مت ١ : ٥).

٤ – الله في قلب التاريخ

إنّ مسيرة الأحداث لا تتمّ من دون تدخّل الله. هذا ما اختبرناه في را وسنختبره في أس. لا يُذكر الله مرارًا كثيرة، وإنّ قراءة سريعة تدلّ على توسّع يوجّهه «الحظ» (٢ : ١٣) أو مبادرات نعمي وراعوت وبوعز المتعاقبة. ولكنّ القارئ يحسّ سريعًا أنّ الله هو الذي يقود مسيرة التاريخ من أجل الأشخاص الرئيسيين الثلاثة. وثقت نعمي أنّها ستجد خبزًا في أرض يهوذا لأنّها سمعت أنّ الرب اهتمّ بشعبه (١ : ٦) وفهمت أنه المسؤول الأخير عن مصيرها (١ : ٢١ – ٢٢، ٢ : ٢٠). ونقول القول عينه عن راعوت (١ : ٧) حين اختارت أن ترافق حماتها إلى أرض يهوذا. وسيفسّر بوعز بدوره سعادة لقائه براعوت كبركة جاءته من السماء (٢ : ١٢ – ٢٠؛ ٣ : ١٠). وأخيرًا، حيّتِ نساء أورشليم النهاية السعيدة للخبر بمباركة وجّهتها الى الله: «تبارك الربّ الذي لم يعدمك اليوم مفتديًا» (٤ : ١٤). حضور الله حضور صامت وخفيّ ولكنّه حضور فاعل وعطوف وهو يجعل الأشخاص يتجرّأون على العمل بعد أن ملأهم ثقة بحبّ الله.

٥ – دور النساء

في عالم الأنساب الذي لا يتضمّن إلاّ اسم رجال، تبدو صورة راعوت حلقة مهمّة. ونحن نكتشف الدور الذي لعبته راعوت ونعمي، ليس فقط في تواصل السلسلة الداودية، بل في التعبير عن إيمان شعب إسرائيل. وهذا ما دفع بعض الشرّاح إلى التحدّث عن «إنجيل المرأة» في معرض حديثه عن سفر راعوت. فالنساء هنّ سيّدات المسرح: يتخذنَ المبادرة، يفسّرنَ الأحداث. وإن ارتبطن بأجداد داود الرجال، فلهنّ استقلالهنّ. وإنّ النصّ يشدّد بصورة مدهشة على سعادتهنّ الشخصيّة.

II – اللفيفة الثانية: نشيد الأناشيد

١ – المقدّمة

هذا الكتاب هو موضوع جدال. نشيد حبّ (أو أناشيد) يحتلّ مكانته بين أسفار التوراة. نشيد غرامي يتوقّف فقط عند جمال الجسد ولا يتحدّث عن الله ولا عن مضمونه أو السبب الذي من أجله وُضع هذا السفر بين أسفار العهد القديم.

إنّه نشيد الأناشيد اي أفضل الأناشيد. نجده في التوراة العبرية بين سائر الكتب، لاسيمّا بين المدارج (اللفائف) الخمسة. إنه الثاني بعد راعوت، ويسبق الجامعة والمراثي وأستير. ناقش الرابّانيون قانونيته، ثمّ اتّفقوا على إدخاله في اللائحة القانونية للأسفار المقدّسة في مجمع يمنية الذي عقد سنة ٩٠ – ١٠٠ ب م. لولا الرجوع إلى التفسير الرمزي، لما صار هذا السفر أحد الأسفار المقدّسة.

أمّا السبعينية فجعلت نشيد الأناشيد بين الكتب التعليمية أو الكتب الحكمية، ووضعته بين الجامعة وأيّوب. أمّا الشعبية اللاتينية فجعلته بين الجامعة والحكمة. أمّا في السريانية فنشيد الأناشيد هو بين راعوت وأستير.

ونذكر أنّ هذا السفر وجد مكانته في الليتورجيا اليهودية فتلته الجماعة (قبل بداية القرن الخامس ب م) في اليوم الأوّل من عيد الفصح لأنّه يشير الى أولى علاقات الحبّ بين الله وشعبه.

٢ – من كتب سفر النشيد ومتى كتب

نُسب إلى سليمان (١ : ١)، كما نُسبت إليه سائر الأسفار الحكمية. أمّا السريانية البسيطة فتعنونه: حكمة الحكمات التي لسليمان. ولقد حاول البعض أن يُرجع زمن تأليف هذا السفر إلى أيّام سليمان بسبب ما نجد فيه من تقليد قديم وكلمات مهجورة. ولكنّ اللغة والأسلوب يقودانا الى القرن الخامس وربّما الى القرن الثالث ق م.

عاد الكاتب الأورشليمي الى عناصر قديمة (٣:٦ – ١١؛ ٦ : ٤) وإلى قصائد أنشدها شعب لبنان وأمانة وسنير وحرمون وترصة وجلعاد (٤ : ١؛ ٦ : ٥) في احتفالاتهم بالزواج، فقدّم لنا هذه التحفة الشعرية.

ذكرنا الشاعر بسليمان في ثلاثة نصوص. في ١ : ٥ شبّه لنا الحبيبة بسرادق سليمان. وفي ٣:٧؛ ٩ : ١١ اسمعنا نشيد حبّ عن سليمان في يوم فرحه وكيف توّجته أمّه. وفي ٨ : ١١ – ١٢ يُشير الكاتب إلى أنّ الملك الحقيقي ليس سليمان كما يعرفه التاريخ. أخذ الحبيبُ حبيبته التي يمثّلها الكرم، وترك لسليمان غناه الذي يرمز إليه ألف الفضّة.

٣ – تفاسير نشيد الأناشيد

اختلف دارسو الكتاب المقدّس على طريقة تفسير سفر النشيد.

هناك التفسير الرمزي الذي يعود أقلّه إلى القرن الأوّل ب م. تشكّك الناس من هذا الشعر الغرامي فقدّموا هذا التفسير. هناك أعراس تاريخيّة تدلّ على ارتباط قبائل الشمال

مع حزقيال في أواخر القرن الثامن ق م. ولكن ظهرت عداوة أبناء يهوذا. أو تدلّ على ارتباط شعب إسرائيل بالشعوب الوثنية. وهناك اعراس صوفيّة سمّاها التلمود والترجوم أعراس الرب مع شعبه. هي أعراس في وقت محدد. مثلاً الرجوع من الجلاء، أو هي أعراس تمتدّ إلى كل حياة بني إسرائيل وبالتالي إلى تاريخ الكنيسة.

والتفسير الروحي يفتح أمامنا طريقين. الطريق الجماعي الذي يتعلّق بزواج الله بشعب إسرائيل. بزواج المسيح بالكنيسة (أوريجانس، أيرونيموس). بزواج المسيح بالبشرية. والطريق الفردي الذي يربط الله أو المسيح بنفس الإنسان، أو الروح القدس بمريم العذراء، (القدّيس برنردس)، أو سليمان بالحكمة. وتوسّع الشرّاح في هذا التفسير الروحي، فدلّوا على صعود الإنسان إلى الله، أو على جواب الإيمان بالنسبة إلى الله الذي اقترب من الإنسان.

لن نتوقّف عند التفسير العبادي الذي يعتبر النشيد ترجمة لليتورجيا وثنية إكرامًا لإله يموت، فيذهب الى الجحيم يبحث عن حبيبته، ولا عند التفسير الدراماتيكي الذي يشدّد على الأمانة الزوجيّة (لا يتخلّى الراعي عن راعيته رغم محاولات سليمان). ونشير إلى التفسير الطبيعي الذي يرى في هذا السفر مجموعة أناشيد حبّ جاءت من مصر أو من الشرق الأدنى، والذي ينفي أيّ معنى ديني.

وهناك أخيرًا التفسير النمطي. هذا التفسير يحافظ على المعنى الحرفي، ولكنّه يصل الى المعنى الكامل. فحبّ سليمان لامرأته يمثّل اتحّادًا سرّيًا بين يهوه وشعب إسرائيل، بين المسيح والكنيسة. حبّ سليمان هو خير في حدّ ذاته، ولكنّه يشير الى حبّ آخر.

نذكر هنا أنّ التوراة تشدّد على جمال بعض النساء، على سارة (تك ١٢: ١١ - ١٤) ورفقة (تك ٢٦: ٧؛ ١٦) وراحيل (تك ٢٩: ٧) وأبيجائيل (١ صم ٢٥: ٣) وبتشابع (٢ صم ١١: ٢) والشونمية (١ مل ١: ٣ ي) وأستير (أس ٢: ٧، ١٥) ويهوديت (يه ١٠: ١٩). وتتحدّث عن جمال بعض الرجال مثل يوسف (تك ٣٩: ٦) وموسى (خر ٢: ٢؛ أع ٧: ٢٠) وشاول (١ حم ٩: ٢) وداود (١ صم ١٦: ١٢؛ ١٧: ٤٢) وأبشالوم (٢ صم ١٤: ٢٥؛ رج نش ٤: ٧) وأدونيا (١ مل ١: ٦) والفتيان الثلاثة (دا ١: ٤).

ولا ننسى نصّ سفر التكوين (٢: ٣٣ - ٢٤) الذي يتحدّث عن أوّل حفلة زواج في الكون حيث يترك الرجل أباه وأمّه ويلتصق بامرأته فيصير الاثنان جسدًا واحدًا. من أجل

هذه الوحدة، يبحث الحبيب عن حبيبته. ومن أجل هذه الوحدة يبحث الله عن شعبه، والمسيح عن كنيسته.

III – اللفيفة الثالثة: سفر الجامعة

أ – الوجه الأدبي

تجادل علماء اليهود قبل أن يُدخلوا سفر الجامعة في لائحة الأسفار القانونية، وما زال الشرّاح يختلفون اليوم على كيفية فهمه، معتبرينه كتابًا صعبًا محيّرًا لا يليق بالمؤمن، كتابًا متشائمًا يدفعنا إلى القلق. فكيف نفسّره؟

انعكست الشكوك حول قانونيته في الملحق (١٢ : ٩ – ١٤) الذي تركه المدّون الأخير فسعى الى تبرير أقوال الحكيم في سفر الجامعة. لا يرد أيّ نصّ واضح من جا في أسفار العهد الجديد (ما عدا ٧ : ٢٠ في روم ٣ : ١٠ – ١٢ و ١١ : ٥ في يو ٣ : ٨)، والرابّانيون تجادلوا فانقسموا حول وضعه القانوني. لم يدخل جا بعد في الليتورجيا المقدّسة، ولا في قلب المسيحيين. كل هذا يبيّن تشعّبًا في أقوال جا. ولكنّ هذا التشعّب يتيح للمؤمنين أن يجدوا نفوسهم في تساؤلاته، في بحثهم عن الله وعن معنى الحياة.

يحمل إلينا جا شيئًا حديثًا في لهجته واسلوبه. إنّه في خطّ الوجوديّين المعاصرين حين يشدّد على الاختبار المُشترك بين البشر. نجد عنده الصدق والنحافة وعددًا من الاختبارات البشرية: السعادة سريعةِ العطب، عودة الأشياء كما في دولاب، لا خلاص من تهديد الموت، سرّ الزمن، مخاطر العمل وتوالي الأجيال، محنة الشيخوخة والموت.

صدقه الكبير وبحثه عن المطلق دفعاه الى رفض النظريات «الحلوة» واليقينات التي «تطمئننا». قال عن عدد من المغامرات والاختبارات البشرية: هذا باطل، هذا قبض ريح. إنّه ينتقد اللاهوت باسم الحكمة (مثل أيّوب)، فيفرض علينا أن نواجه النظريّات مع معطيات الاختبار.

أخيرًا، إنّ محاولة جا تلتقي وتساؤلات الإنسان حول مصيره. إنّ هذا «الحكيم» يعيش إيمانه بشكل تساؤلات. ففي الفصول العشرة الأولى لا نجد أقلّ من ٢٦ سؤالاً: أيّة فائدة؟ ماذا يبقى؟ لماذا؟ ايّ فرق (١ : ٣؛ ٢ : ١٢، ١٩، ٢٢، ٢٥؛ ٣ : ٩، ٢١، ٢٢؛ ٤ : ١١؛

٥:٥، ١٠، ١٥؛ ٦:٦، ٨، ١٢؛ ٧:١٠، ١٣، ١٦، ١٧، ٢٤؛ ٨:١، ٤؛ ١٠:١٤)؟

متى دوّن جا؟ هو كتاب متأخر، وقد دوّن حوالي سنة ٢٥٠ ق م. في لغته كلمات تنتمي إلى العبرانية المتأخّرة او إلى الأرامية. ثمّ إنّ ابن سيراخ قد عرف جا وحاول الردّ عليه. قابل ٣:١٢؛ ٧:١٤؛ ٩:١٠؛ ١١:٩ مع سي ١٤:١١ – ١٩؛ ٢:١٥ – ١٦؛ ٤١:١١ – ١٣ (حسب العبري). وقد عرفه أيضًا حك، فعكس ف ٢ و ٥ مواقف جا واتّخذ موقفًا معارضًا له. وُجدت أجزاء من جا في قمران، تعود إلى سنة ١٥٠ ق م.

أمّا من حيث البنية الأدبية، فلقد قال الشرّاح مرارًا إنّ جا يتألّف من أقوال متقطعة غير متماسكة وغير مرتبطة بأيّ رباط منطقي. لا شكّ في أنّ الكاتب يجيد استعمال المفارقة والقول الشعبي، ولا يهمّه الترتيب المنطقي في خطّ واحد. ولكن يبقى أنّ هذه الاعتبارات جُمعت في كتيّب بدأ بمقدّمة (١:٢) وانتهى بخاتمة (١٢:٨) تشكّلان تضمينًا واحتواء. أمّا الملاحظة الأخيرة التي دوّنها الناشر (١٢:٩ – ١٤) فهي تقدّم لنا قهلت (أو الجامعة) مثل حكيم يعيد النظر في اقوال الحكماء.

كان العلماء يعتبرون البحث عن بنية إجمالية محاولة خطرة. ولكن جاء من يدرس وحدات متمايزة. وقد تصل بنا هذه الدراسات إلى التشديد على بعض المواضيع ولاسيّما الفرح أو أهميّة الحاضر في حياة الإنسان.

ب – التعليم

١ – معنى محاولته اللاهوتية

محاولة «الحكيم» اللاهوتية محاولة رائد يستكشف الحياة، محاولة اختبار وتجريب. نجد عنده تلميحات إلى منهجه المؤسَّس على الملاحظة والخبرة. رأى (٣٧ مرّة: رأيت كل الأعمال التي تعمل تحت الشمس. رج ١:١٤)، عرف (١:١٧: اهتممت بأن أعرف الحكمة وأعرف الجهالة. فعرفت أنّ هذا أيضًا هو قبض ريح). طلب وبحث (١:١٣: فوجّهت قلبي ليطلب ويبحث بالحكمة عن كل ما صُنع تحت السماء)، فكّر، وجّه قلبه، امتحن (٢:١: هلمّ فأمتحنك بالفرح)، وجد (٧:٨: طلبت فما وجدت)، إلتفت

(٢ : ١٢ : التفتُ لأنظر في الحكمة والجنون والحماقة)، حاول أن يعرف... لإنّ «الحكيم» هو باحث يريد أن يفهم وأن يجد معنى للواقع البشري.

يريد أن يكون بحثه جذريًا، وهو يتوجّه إلى الواقع كلّه. نلاحظ عنده تواتر لفظة «كلّ» (١ : ١٣؛ ٢ : ٣؛ ٣ : ١)، وقت لكلّ شيء (٣ : ٢ – ٨). هو لا يستبعد شيئًا، بل يهتمّ بكل ما يكّون الحياة.

وأخيرًا، إنّ بحث «الحكيم» يقوده إلى الإحساس بضعف الإنسان. إنّه سريع العطب. إنّه باطل (نجد الكلمة ٣٨ مرّة في جا و ٣٥ مرّة في كل التوارة). قليلة هي الأمور التي تفلت من الحُكم الذي يصدره الحكيم على بطلانها. كل شيء باطل: الأعمال التي تُصنع (١ : ١٤)، خبرة السعادة (٢ : ١)، عمل الأيدي (٢ : ١١)، الحكمة (٢ : ١٥)، توالي الأيّام والليالي (٢ : ٢٣)، المال والترف (٥ : ٩)، كثرة الكلام (٦ : ١١)، ضحك الأحمق (٧ : ٦)، العدالة (٨ : ١٤)، الشيخوخة (١١ : ٨)، الشباب (١١ : ١٠).

٢ – الجامعة وسرّ الوقت (٣ : ١ – ١٢)

يتميّز هذا المقطع بعمقه وهو أكبر توسيع نجده في التوراة حول سرّ الوقت والزمان. إنّ بنية ٣ : ٢ – ٨ تبدو في سلسلة من التناقضات (سلبي، إيجابي). تبدأ القصيدة (آ ٢) وتنتهي (آ ٨) في جوّ إيجابي. ويظهر تشعّب الوقت وغناه على مستوى الألفاظ. يستعمل الكاتب هنا ثلاث كلمات: زمان (كذا في العبرية) وهو يدلّ على كمّية الوقت، الوقت الذي نستطيع أن نعدّه ونقيسه. «عت» (نجد هذه الكلمة ٣٠ مرّة في هذا المقطع و ١٠ مرّات في سائر الكتاب). يدلّ على الزمن النوعي أو الكيفي. من هنا التشديد على الفصل، على الزمن المؤاتي، على الظرف. وتذكر القصيدة كلمة عولام (رج في السريانية: الابد) فتحيلنا الى وجهة أخرى من الوقت تعود الى الله. «عولام» هو الزمن الكامل، المدى الأبدي، زمان الله.

ما هو معنى هذه السلسلة من التعارضات وتنوّع الألفاظ التي تتحدّث عن الوقت؟ هل يجب أن نقرأ سلسلة التعارضات بطريقة متتابعة؟ حينئذ يكون الكاتب قد لاحظ أنّ الحياة مركّبة، أنّها تتابعُ عناصر ونشاطات متعارضة يُلغي الواحد الآخر. هل يجب أن نقرأ هذه السلسلة قراءة جبرية؟ حينئذ يوافق الحكيم على القول إنّنا، مهما فعلنا، لا نقدر أن

نمنع وجود المضادّات. هل يجب أن نقرأ هذه السلسلة قراءة حصرية؟ حينئذ نجعل الكاتب يدافع عن موقفه فيختار هذه الإمكانية (أو تلك) التي يقدّمها الوقت.

يمكننا القول إنّ القصيدة تبيّن سرّ الوقت والالتباس المحيط به. إنّه نعمة (عطيّة الله) ومناسبة حرّية (فيه يقرّر الإنسان عملاً ما). يتألّف الوقت من ظروف عديدة: ما يجب على الإنسان أن يعمله هو أن يُدخل الظرف العابر في سرّ عميق ودائم هو سرّ وقت الله.

٣ – إيمان قهلت أي الحكيم

يصل الحكيم في تساؤلاته وقلقه إلى النهاية، ولكنّه يبقى رغم كل ذلك مؤمنًا كبيرًا. فإيمانه يستند إلى القول بأنّ خليقة الله صالحة وثابتة. قال: «أعرف أنّ كلّ ما يصنعه الله يدوم إلى الأبد، لا يزاد عليه ولا ينقص منه» (٣: ١٤). هذا ما قاله سائر الحكماء. واقتدى الحكيم بالأنبياء فرفض شعائر عبادة «وثنية» (٤: ١٧ – ٥: ٢٦) تتغلّب فيها كثرة الكلام على سماع لكلمة الله وعلى احترام لسرّه. وإنّ أقوال قهلت عن الموت يرافقها رجاء مملوء بالشجاعة. هو لا يؤمن بعد بالقيامة، ولكنّه يعلم أنّ الإنسان ينطلق الى دار أبديّته (١٢: ٥) وأنّ «النفَس يعود إلى الله الذي وهبه» (١٢: ٧). نحن هنا أمام شعور هادئ ونبيل لدى الإنسان الذي جهل ما يقوله الإنجيل عن الحياة الأخرى.

٤ – كل شيء باطل أو كل شيء نعمة

ما يدهشنا في هذا الكتاب المشهور بتشاؤمه، هو أنّه يزرع اعتباراته بأقوال على السعادة. ففي داخل المقاطع التي تندّد ببطلان الواقع البشري، نجد سبع اعتبارات حول السعادة: «لا خير للإنسان إلاّ أن يأكل ويشرب ويذيق نفسه الهناء، بتعبه» (٢: ٢٤) «فعلمت أن لا خير للإنسان سوى أن يفرح وتطيب نفسه في حياته» (٣: ١٢). «فرأيت أن لا شيء خير من أن يفرح الإنسان بأعماله» (٣: ٢٢؛ رج ٥: ١٧؛ ٨: ١٥؛ ٩: ٧ – ٩؛ ١١: ٧ – ٩). في كل مرّة يقدّم الكاتب حكمه (طوب: خير)، وفي أربع مرّات يكون كلامه مطلقًا: لا شيء خير (٢: ٢٤؛ ٣: ١٢ – ٢٢؛ ٨: ١٥). وفي كل مرّة، يعود الكاتب إلى الفرح أو التنعّم فيدعو تلاميذه الى تذوّق السعادة. ونلاحظ أيضًا تدرجًا في طلب الفرح: ينتقل الكاتب من الملاحظة البسيطة (٢: ٢٤) الى مديح غير مشروط

للفرح: «فمدحت الفرح لأنّه ليس للإنسان خير تحت الشمس غير أن يأكل ويشرب ويفرح» (٨: ١٥؛ رج ٩: ٧ - ٩؛ ١١: ٧ - ٩). إذن، نلاحظ مع «ناشر» الكتاب الناحية المتفائلة في محاولة «الحكيم» اللاهوتية. «جدّ الحكيمُ (قهلت) في طلب أقوال تُعجب» (١٢: ١٠).

إذا أردنا أن نكون عادلين في حكمنا على جا، يجب أن نتجاوز الشعور الأوّل الذي نحسّ به أمام الردّة المتكرّرة: كل شيء باطل. لأنّ الحكيم أدرك بقوّة وشعور دقيق أنّ كل شيء باطل. ولكنّه ظلّ ذلك المتعطّش الى المُطلق والباحث عن السعادة بحثًا دائمًا، ظلّ ذلك العارف أنّ الأفراح البسيطة اليومية هي عطايا حقيقية من الرب.

IV - اللفيفة الرابعة: المراثي

إنّ سفر المراثي هو إحدى تحف الشعر الغنائي في أرض إسرائيل، وهو قريب جدًّا من مزامير التوسّل، ومن سفر أيّوب. يعالج هذا السفر بجرأة وواقعيّة المأساة التي عاشتها جماعة يهوذا خلال أحداث سنة ٥٩٧ - ٥٨٧، وهي أعمق مأساة في كل تاريخ بني إسرائيل. تتساءل الجماعة عن إيمانها، عن تصرّف الله تجاهها بعد الساعات الرهيبة التي طبعت بطابعها سقوط أورشليم والإقامة في المنفى.

أ - المجموعة

يتألّف مرا من ٥ فصول، وبتألّف كل فصل من ٢٢ آية. وهو يبدو بشكل مجموعة قصائد موحّدة تدور حول أحداث سنة ٥٩٧ - ٥٨٧. القصائد الأربع الأولى هي أبجدية، بمعنى أنّ البيت الأوّل يبدأ بالحرف الأوّل (ألف) والبيت الثاني بحرف الباء... أمّا الفنّ الأدبي العامّ فهو فنّ الرثاء. تبدأ كل قصيدة بسؤال يعبّر عن ضياع شعب لا يفهم ما يحصل له ولا يفقه تصرّف الله تجاهه. «كيف؟» «كيف جلست وحدها المدينة الآهلة بالشعب» (١: ١)؟ «كيف أحّل الرب الظلمة على صهيون الجميلة» (٢: ١)؟ «كيف كدر الذهب وتغيّر النضار الخالص وتبعثرت الحجارة المقدّسة (اي سكان أورشليم) في رأس كل شارع؟ كيف حُسب بنو صهيون آنية من فخار» (٤: ١ - ٢؛ رج ٢ صم ١: ١٩، ٢٥، ٢٧؛ إر ٩: ١٨؛ ٥٠: ٢٣؛ ٥١: ٤١؛ حز ٢٦: ١٧؛ صف ٢: ١٥)؟ يتميّز ف ٥ عن

سائر الفصول: فهو أقصر منها، وليس أبجديًّا. يبدو بشكل صلاة (تسمّيه اللاتينية الشعبية: صلاة النبي إرميا) ويشبه صلوات التوسّل الوطني (رج مز ٧٤).

ونتوّقف عند كل مرثاة من المراثي.

١ - المرثاة الأولى (ف ١)

يدعو الكاتب القارئ لكي يتأمّل في مشهد صهيون الحزين، صهيون التي سكنها شعب كثير (١ : ١) والتي صارت الآن أرملة باكية، أرملة حرمت من أولادها. خانها ملكها فذلّت، وما عادت تكفيها تعزية «في أيّام بؤسها وشقائها» (١ : ٧). يُقسم الفصل الى جزئين متميّزين. الأوّل (آ ١ - ١٢) هو رثاء على أورشليم. في الثاني (آ ١٣ : ٢٢) تتكلّم أورشليم فتعبّر عن ألمها: تضايق قلبها (١ : ٢٠) وصارت سقيمة (١ : ٢٢). ويكشف الفصل كلّه عن ينبوع هذا الضيق العميق. وأكثر ما يؤلم أورشليم هو بُعد الله وغيابه: «لا معزّي لها» (١ : ٢، ٩، ١٦، ١٧، ٢١). كم نحن بعيدون عن لهجة أشعيا الثاني المليئة بالتفاؤل: «عزّوا، عزّوا شعبي» (أش ٤٠ : ١).

٢ - المرثاة الثانية (ف ٢)

يتوسّع الاطار في هذه المرثاة. لم نَعد فقط أمام أورشليم (صهيون) ويهوذا، بل أمام «جميع مساكن (مراعي) يعقوب» (٢ : ٢)، أمام كلّ قوّة (قرن) إسرائيل (٢ : ٣). يصوّر الكاتب الذين أصابتهم المأساة أي كل الشعب: الملك والكاهن (٢ : ٦)، الملك والأمراء (٢ : ٩)، الأنبياء (٢ : ٩، ١٤) والشيوخ (٢ : ١٠)، الأمّهات (٢ : ١٢)، الطفل والرضيع (٢ : ١١) والصبايا (العذارى: ٢ : ١٠). ويتعمّق الكاتب في تحليله للأزمة. أمّا الموضوع الرئيسي فهو غضب الله. هكذا تبدأ المرثاة (٢ : ١: بغضبه)، وهكذا تنتهي (٢ : ٢٢ : يوم غضب الرب). يبدو أنّ الله جهل العهد جهلاً تامًّا وداسه، وأنّه نسي أن يتصرّف كإله العهد: «لا يتذكرّ موطئ قدميه» (٢ : ١)، «لا يمدّ يده على العدو» (٢ : ٣). «يتصرّف كعدو» (٢ : ٥). أبعد مذبحه وقرف من معبده» (٢ : ٧). وخلاصة الكلام، ترك العنان لحدّة غضبه (٢ : ٦). ونجد في هذا الكلام بداية إقرار بالمسؤولية (٢ : ١٤) ترافقها حركات توبة (٢ : ١٠) ودعوة الى الصلاة (٢ : ١٩).

٣ – المرثاة الثالثة (ف ٣)

هي أشهر المراثي الخمس. إنّها متعدّدة العناصر، وهي تتميّز عن غيرها: هي أبجدية في الأشطار الثلاثة التي تشكّل كل آية من آياتها: أني (في العبرية أنا)، أوني (أنى لي). ألك (نعم). يتكلّم رجل باسم الشعب وفي صيغة المتكلّم المفرد (أنا): قد يكون النبيّ. ويتمّ الانتقال من الرثاء الفردي (آ ١ – ١٨، ٥٢ – ٦٦) الى الرثاء الجماعي (آ ٤٠ – ٥١) مع ذكر صلوات واثقة (آ ٢٢ – ٢٧، ٥٥ – ٦٠). هذه المرثاة قريبة من أناشيد عبد الله التي نقرأها في أشعيا، ومن اختبار إرميا النبي (ق ٣: ١٤ وإر ٢٠: ٧؛ ٣: ٤٨ – ٥١ وإر ١٤: ١٧). تشكّل آ ٣٣ قلب الفصل وقد تساعدنا على فهم الكتاب كلّه: لم يرذل الله شعبه بصورة نهائية (آ٣١): لا يريد الرب بكل قلبه أن يصل الذلّ والألم الى البشر.

٤ – المرثاة الرابعة (ف ٤)

تشبه المرثاتين الأولى والثانية باللغة والأسلوب، وتستعيد مواضيعها الرئيسية. يصوّر الكاتب بلغة مؤثّرة الجوع المسيطر (آ ١ – ٢) ويذكر أنّ غضب الله وصل الى أقصى حدوده (آ ١١). أمّا المسؤولون عن الكارثة فهم الأنبياء والكهنة: «بسبب خطايا أنبيائها وآثام كهنتها» (٤: ١٣).

٥ – المرثاة الخامسة (ف ٥)

أقصر الفصول الخمسة. تتضمّن هذه المرثاة ٢٢ آية ولكنّها ليست أبجدية. دوّنت على شكل صلوات التوسّل الوطنية. تتضمّن آ ١ نداء مؤثّرًا الى الله: «أذكر يا رب ما حلّ بنا، انظر وعاين عارنا» (كيف يعيّروننا). يبدأ المصلّي فيصوّر الحالة (آ ٢ – ١٥) ويقدّم اعتبارًا (آ ١٦ – ١٨) حول أسباب ستكون منطلقًا لنداء جديد يوجّه الى الله. وهذا النداء هو أجرأ ما في هذا الكتاب: «لماذا تنسانا على الدوام وتخذلنا طول الأيّام» (آ ٢٠)؟

ويتوقّف الكتاب بطريقة مفاجئة ودراماتيكية: ما يكون جواب الله على تساؤلات المؤمن، وما يكون موقف المؤمنين والحالة على ما هي من الضياع؟

ب – متى دوّن سفر المراثي

دوّن بعد أحداث سنة ٥٩٧ – ٥٨٧ فتشرّب من اختبار مرير عاشه المؤمنون بعد سقوط أورشليم والاقامة في المنفى. نجد إشارات دائمة عن العدوّ، عن أضرار الحرب، عن عزلة صهيون وحزنها، عن الآم المنفى وضياع الشعب. ثمّ إنّ اللهجة المأسوية التي تطبع كلّ

الكتاب تدعونا الى القول إنّ هذا الكتيّب دوّن قبل التحرير الذي تمّ سنة ٥٣٨ والعودة الى أورشليم التي رافقتها هتافات الفرح. هنا نستطيع أن نتذكّر مز ١٢٦ : «حين ردّ الرب أسرى صهيون، كنّا كالحالمين. حينئذ امتلأت أفواهنا ضحكًا وألسنتنا تهليلاً».

ج – المراثي و إرميا

نُسبت المراثي الى إرميا، ولكن هذه النسبة ليست في الأصل. ثمّ إنّ النصّ العبري الماسوري جعل مرا بين سائر الكتب، فلم يجعله قريبًا من النبي. كانت السبعينية أوّل من نسب مرا الى نبيّ عناتوت في مقدّمة الترجمة. قالت: «بعد أن ذهب بنو إسرائيل الى الأسر ودمّرت أورشليم، بكى النبي إرميا وأطلق على أورشليم هذه المرثاة». الأمر معقول و إرميا قد أنشد بعض المراثي، ولا سيّما حين سقط يوشيا الملك في ساحة الوغى في معبر مجدو (٢ أخ ٣٥ : ٢٥). ثمّ إنّ اللهجة المؤثرة في المراثي قريبة من لهجة «اعترافات» إرميا (إر ١١ : ١٨ – ٢٣ ؛ ١٢ : ١ – ٦ ؛ ١٥ : ١٠ – ٢١ ؛ ١٧ : ١٢ – ١٨ ؛ ١٨ – ٢٣ ؛ ٢٠ : ٧ – ١٨). هذا ما يفسّر موقف التقليد المسيحي الأولاني والتقليد اليهودي (ترجوم، تلمود) اللذين ربطا مرا بالنبي إرميا.

ولكنّ النقد الحديث يعارض نسبة مرا إلى إرميا. فهناك حكم قاس على الأنبياء، وتجاهل لدور حزقيال و إرميا: «حتّى أنبياؤها لا ينالون رؤيا من عند الرب» ((٢ : ٩). ونُلاحظ أيضًا أختلافًا في النظرة بين النبي وصاحب المراثي حول الأزمة: كيف يُبدي دهشة دراماتيكية من دمار أحسّ به مسبّقًا وأعلنه؟ كيف يستطيع ذلك الذي كتب الى المنفيين رسالة (إر ٢٩) يشجّعهم فيها، أن يرسم لوحة مظلمة عن الوضع؟ وأخيرًا، إنّ حكم مرا الإيجابي على حزقيا (٤ : ٢٠ : «فسحة نفوسنا، مسيح الرب») لا يتوافق مع علاقات إرميا بالملك وحاشيته (إر ٣٧ : ٢). من جهة ثانية، لا نستطيع أن ننكر التقارب بين مرا واعترافات إرميا، حين كان الحديث عن ألم الشعب وضياعه. ولا نستطيع أيضًا أن ننسى التقارب بين مرا وحزقيال (ق ٢ : ١ ي مع حز ١٠ : ١٨ – ١١ : ٢٥)، وأشعيا الثاني (ق ٣ : ١ ي مع أناشيد عبد الله)، وأيّوب (عداوة الله. مرا ٢ ؛ ق أي ٧ و ١٠).

د – التعليم

١ – ألم الشعب

«تأمّلوا وانظروا. هل من ألم كألمي» (١ : ١٢؛ رج ١ : ١٨)! مرا هو أوّلاً شهادة عن ألم الشعب. فكما كان أيّوب شاهدًا على ألم فرد من البشر، سيقدّم لنا مرا الأزمة التي عاشها الشعب. فقبل كل نظرية أو محاولة تفسير، يعرض الكتاب الألم والعذاب، ويتحدّث عن ضياع الشعب وتساؤلاته. وهو بهذا يقترب من مزامير التوسّل الوطني التي تبرع في عرض أزمة الإيمان والرجاء التي يحسّ بها شعب إسرائيل في أحلك ساعات وجوده.

٢ – محنة الإيمان

ولكنّ هذا العرض لا يقدّم المديح لشعب إسرائيل، بل هو يتطلّع في وجهة أخرى. إنّه يتطلّع الى هذا الإله الذي خبر المؤمن مراحمه ورأفته وأمانته (٣ : ٢٢ – ٣٢). ولكنّ هذا الإله لم يكن فقط بعيدًا، بل صار عدوًّا: «صار الرب كعدوّ» (٢ : ٥). هذا الوضع كان أقسى امتحان لإيمان إسرائيل. أجل، لم يعرف الشعب أزمة إيمان مثل هذه: لم تكن تذمّرات البريّة والخيانات المُتكررة في أيّام القضاة والأنبياء، لم تكن شيئًا تجاه ما يحدث الآن. لقد تزعزعت أسس العهد: فالله المشهور بالرحمة والعطف والأناة (خر ٣٤ : ٥) قد أطلق العنان لغضبه، فما عاد يقدر أن يغفر (٣ : ٤٢). وهكذا تحوّل اليقين الإيماني إلى عدم وباطل عند بني إسرائيل. كانت مأساة المنفى مأساة سياسية واجتماعية، فزيدت عليها مأساة أهول ألا وهي ظلمة الإيمان.

٣ – طريق التوبة والارتداد

نظر شعب إسرائيل الى الله نظرة غير صافية، ولكنّ هذه النظرة دفعته الى التساؤل عن مسؤولياته الخاصّة. لقد استحقّ الشعب هذه المحنة لانّه خان العهد. ويندّد الشاعر بمسؤولين (ملوك، كهنة، أنبياء) تخلّوا عن مسؤوليتهم فلم يفعلوا شيئًا. ولكنّه عرف أيضًا أنّ الشعب كلّه خان الله وداس العهد على مستويات عديدة، وهنا يكمن شقاء إسرائيل الكبير. وبعد أن يُبرز الكاتب الألم في الشعب وعداء الله له، يلقي الضوء على الخطيئة: يتألم إسرائيل

بسبب خطيئته التي هي معصية وذنب ونجاسة وفساد (١:٥، ٨، ٩، ٢٢؛ ٢:١٤؛ ٣:٤٢؛ ٤:٦ – ١٣، ٢٢؛ ٥:١٦). لا بدّ من المرور عبر هذا الوعي ليظهر شعاع أمل في الأفق: فالارتداد العميق وحده (٥:٢٠) يستطيع أن يردّ الشعب إلى طرق السعادة.

لم يفقد الكاتب الرجاء وهو الذي تحدّث عن بداية ارتداد الى الله: «لنفحص طرقنا ونختبرها. لنرجع الى الرب» (٣:٤٠). ويعبّر الشعب عن هذا الارتداد بأعمال توبة (ذروا التراب على الرؤوس، إلبسوا المسح: ٢:١٠)، وبالصلاة التي لا تنقطع: بسطت صهيون أيديها للصلاة (١:١٧)، صرخت، ذرفت الدمع وهتفت (٢:١٨ – ١٩). قال النبي: «لنرفع قلوبنا مع أيدينا الى الله الذي في السماوات» (٣:٤١). وأعلنت صهيون: «دعوت باسمك يا رب من أعماق الهاوية. سمعت صوتي فلا تصمّ أذنك عن صلاتي واستغاثتي» (٣:٥٥ – ٥٦). في قلب المحنة تطلّع أيّوب الى الرب، وفي أعماق الشقاء صرخ الشعب الى ذلك الذي يختبره لينقّيه كالذهب المصفّى.

٧ – اللفيفة الخامسة: أستير

يمتدح سفر أستير، شأنه شأن سفر راعوت، امرأة من النساء. ولكنّ الإطار يختلف بين سفر وآخر. في أوّل لفيفة جعلَنا الكاتب الملهم في إطار بيت لحم الريفي وحدّثنا عن عائلة صغيرة. أمّا في سفر أستير فالمسرح هو قصر ملك فارس، والمداخلات تتمّ على المستوى السياسي، والقضيّة هي قضيّة الشعب اليهودي بأكمله. حدّثنا سفر راعوت عن الغريب ففتح العالم اليهودي على الشعوب المجاورة. أمّا سفر أستير فأدخلنا في عالم ضيّق. ما يهمّ الكاتب هو حياة الشعب اليهودي. فلا مساومة مع الغرباء، بل ملاحقتهم حتّى إفنائهم.

أ – الخبر

أقام الملك أحشويرش في قصره بشوش مأدبة دامت أسبوعًا كاملاً. وخلال هذه المأدبة طلب من الملكة وشتي أن تأتي اليه فرفضت. حينئذ طلّق الملكة وطلب من الرؤساء أن يكونوا حازمين مع نسائهم (ف ١). وبعد أن هدأ غضبه، بحث عن رفيقة له بين الأبكار الحسان المنظر (٢:٣) لتكون ملكة مكان الملكة المعزولة. وحظيت أستير وهي فتاة جميلة جدًّا (٢:٣)، برضى حارس النساء وحظيت برضى الملك فتسلّمت منه التاج الملكي (ف ٢).

وكان نزاع بين هامان وزير الملك الأوّل، وبين مردخاي قريب أستير ومربّيها الذي رفض أن ينحني أمام هامان. غضب هامان من تصرّف مردخاي، فعزم على إيقاع الضرر باليهود. حصل على قرار ملكي بإفناء اليهود (ف ٣). أعلم مردخاي أستير بهذا القرار الدنيء الذي أعلنه هامان وطلب منها أن تتدخل لدى الملك من أجل اليهود (ف ٤). خاطرت أستير بحياتها وظهرت أمام الملك الذي لم يغضب عليها، بل وعدها بأن يمنحها حتّى نصف مملكته (٥ : ٤). فضّلت أستير أن تعرض طلبها الحقيقي فيما بعد، في وليمة دعت إليها الملك يرافقه هامان. أمّا هامان فأخذ بنصيحة امرأته زارش وعزم على قتل مردخاي. فهيأ الخشبة لإعدامه. في الوقت عينه، تذكّر الملك أنّ لمردخاي دينًا عليه لأنّه أخبره بمؤآمرة تدّبر عليه، فأجبر هامان على تقديم أكبر إكرام الى مردخاي عدّوه اللدود (ف ٦). وكشفت أستير خلال المأدبة التي هيّأتها ما يحوكه هامان وطلبت العفو عن الشعب اليهودي الذي هو شعبها. لبّى الملك طلب أستير وأرسل هامان ليعلّق على الخشبة التي هيّأها لمردخاي (ف ٧). وأعلن قراراً ملكيًّا جديدًا يلغي الإجراءت المعادية لليهود (ف ٨) ويسمح لليهود بأن ينتقموا من الذين تسلّطوا عليهم. وأسّس عيد الفوريم للاحتفال بيوم الخلاص هذا (ف ٩). وينتهي الكتاب بمديح الملك أحشويرش وبمعاونه مردخاي اليهودي.

ب - نصّ الكتاب

عرف سفر أستير تاريخًا معقّدًا لم يعرفه أيّ سفر آخر من أسفار التوراة. إنّ ١١ : ٣ من الترجمة اليونانية تقول إنّ الكتاب دخل الى مصر سنة ١١٤. ثمّ إنّ ٢ مك ١٥ : ٣٦ يعرف بوجود «يوم مردخاي» دون الإشارة الى سفر أستير. إذاً كان خبر أستير معروفًا في ذلك الوقت، وقد يعود الأصل العبري إلى الحقبة المكّابية، بعد اضطهاد أنطيوخس أبيفانيوس بوقت قليل.

يقدّم لنا النصّ الماسوري (العبري) الصيغة الأقصر. ولكنّ هذه الصيغة عَرفت بعض التصحيحات والزيادات (٩ : ٢٠ - ١٠ : ٣). إنّ ٩ : ٢٠ - ٢٢ الذي ينسب تنظيم الفوريم الى رسائل بعث بها مردخاي، لا يتوافق مع ٩ : ١٩ الذي يفترض أنّ الريفيين يحتفلون بالعيد. ويعُطي ٩ : ٢٤ - ٢٦ أ ملخصًا فيه بعض الفجوات بالنسبة الى الخبر الذي نقرأه في ف ١ - ٨ : لا يحتفظ النصّ في الخاتمة (٩ : ٢٥) إلاّ بمصير هامان. ويقول

إنّ قرار إفناء اليهود اتّخذ بدون علم الملك (٩ : ٢٥)، وإنّ أستير لم تلعب أيّ دور. ثمّ إنّ ٩ : ٢٩ – ٣٢ يردّد ما قاله ٩ : ٢٠ – ٢٢، ويرجعنا ١٠ : ١ – ٣ الى حدث مستقل لا علاقة له بالعمل الرئيسي.

وللنصّ اليوناني قصّته الخاصّة. فنص السبعينية معروف في المخطوطات الكبيرة (الفاتيكاني مثلاً). تُرجم عن العبرية ترجمة أدبية ومتحرّرة، ترجمة يغلب عليها الإيجاز. غير أنّ النصّ يتضمّن ستّ زيادات مهمة تظهر طابعًا لاهوتيًا خاصًّا.

غاب اسم الله في النص العبري وظهر ما يقارب ٥٠ مرّة في اليوناني. لعبت الصلاة دورًا حاسمًا في التزام البطلين مردخاي وأستير كما في تبدّل الحالة بالنسبة إلى اليهود. وتميّز النصّ اليوناني أيضًا بتفسير الأحداث على ضوء العناية الإلهية. نجد هذا التفسير في حلم مردخاي في البداية (رأى مردخاي ذلك الحلم). وما قضى الله أن يعمله وفي فك رموزه في النهاية (قال مردخاي: من عند الله كان كل ذلك. فاني أذكر الحلم). وهذه النظرة يشارك فيها الملك أحشويرش في الرسالة التي فيها يعيد الحرية إلى اليهود: لأنّ الله الذي يمارس سلطانه على الكون كلّه... ثم إنّ النص اليوناني الغى ٩ : ٥ التي تقول: «وضرب اليهود جميع أعدائهم ضربة سيف وقتل واهلاك، وفعلوا بمبغضيهم ما شاؤوا». الغاها فخفّف من الصورة الدموية والانتقامية التي في النص العبري.

وهناك نص يوناني آخر طويل. إنه يُعتبَر شاهدًا على نص عبراني قديم يختلف عن النص الماسوري الذي بين أيدينا.

ج – استير بين الأسفار القانونية

كان من الصعب أن يدخل اس في لائحة الأسفار القانونية. فلم يكن الاتفاق عليه سريعًا بين اليهود. أما جماعة قمران فلم تعتبره سفرًا قانونيًا: فمخطوطات قمران حملت إلينا نصوصاً من كل أسفار التوراة ما عدا أس. وطال الجدال بين الرابانيين حتى القرن الرابع ب م. أما في الجانب المسيحي فقد استصعب عدد من الآباء الشرقيين (مليتون السرديسي، اثناسيوس، غريغوريوس النازيانزي) قبوله. ورفض لوتر قانونية الزيادات، ولكنّه نشرها كنصوص منحولة بين أسفار العهد القديم والعهد الجديد. وعلى كل حال، يتردّد المسيحيون في استعمال كتاب يجهل كل شيء من المتطلبات المسيحية (محبة الأعداء، الغفران)، ويدعو إلى الانتقام حين يبتعد الخطر عن صاحبه.

د - الخلفيّة البيبلية

تذكّر الشرّاح مقاطع عديدة تصلح لأن تكون خلفيّة بيبلية لسفر استير. ونتوقف خاصة عند خبر يوسف (تك ٣٩ - ٥٠) ونقابل ١:٣ مع تك ٤٠:٢٠؛ ١:٢١ مع تك ٤١:٣٧؛ ٣:١٠ مع تك ٤١:٤٢. من جهة الأسلوب. وعلى مستوى مسيرة الأحداث: حظيت استير برضى حارس النساء (٢:٩) كما حظي يوسف برضى قائد السجن (تك ٣٩:٢١ - ٢٣). إرتفعت استير إلى مقام ملكي في أرض غريبة فكانت الثانية بعد الملك (ف ٢) ورفع الفرعون يوسف فوق كل أهل مصر وصار الثاني بعد الملك (تك ٤١:٣٩ - ٤٣). كل من استير (ف ٤ - ٨) ويوسف (تك ٤٥ - ٤٧) هب لمساعدة شعبه. ثم انّ الخبرين يتضمنان قراءة للأخبار على ضوء حضور العناية الالهية (ق ٤:١٤ مع تك ٤٥:٧ - ٨؛ ٥٠:٢٠).

واعتبر شرّاح آخرون أنّ خر ١ - ١٢ كان مثالاً اقتدى به كاتب اس. وربط آخرون مضمون اس بالتقليد الحكمي: رأى فيه رؤية ترسم بصورة ملموسة مبادئ الحكمة لدى الكتبة ورجال الحاشية.

هـ - تعليم سفر استير

ونندهش أمام اللاهوت الذي يقدمه اس. فهذا السفر لا يذكر اسم الله مرّة واحدة، ولا يكرّس للصلاة المكان الذي تستحقه. ويتوسّع الكاتب في الحديث عن الولائم الملكية في قصر شوش (ف ١) أو في حياة الصبايا اللواتي يشكّلن حريم الملك (ف ٢). ثمّ اننا لا نكاد نصدّق أن يفرد كاتب ملهم مكانة واسعة للانتقام وطلب الثأر (ف ٩)، إلى حدّ أنّ أستير طلبت من الملك يومًا إضافيًا (٩:١٣ يستطيع فيه اليهود أن يفنوا كل أعدائهم. إذا وضعنا هذه التحفّظات جانبًا، نكتشف وجهين لاهوتيين في أس: إنّه خبر خلاص. إنّه يدلّ على تدخّل العناية في حياة أحبّائه.

١ - خبر خلاص

نحن أمام رواية خياليّة ومعقّدة. ولكنّ الشيء الوحيد الذي يهتمّ به الكاتب هو النهاية السعيدة لليهود الذين نجوا من الموت فعيّدوا بالفرح والتهليل. ما يصبو اليه الكاتب هو «الفرج والخلاص» كما يقول مردخاي (٤:١٤)، و «حياة الشعب» كما تقول أستير

(٧:٣). إذًا يروي الكاتب خلاصًا حصل بطريقة عجائبية وغير منتظرة، ساعة بدا كل شيء ذاهبًا الى الدمار. إنّ سفر أستير هو مدارش حقيقي يصوّر، شأنه شأن سائر الأخبار البيبلية، موضوع الخلاص: إنقلبت الأحوال فتحوّل الحزن إلى فرح، والنوح إلى يوم عيد (٩: ٢٢).

٢ - العناية الإلهيّة

إنّ مفارقة اس هي أنّه يفترض أنّ الله حاضر في كل حدث من الأحداث. لا سيّما في حدث الخلاص العجيب الذي تمّ ليهود فارس في الثالث عشر من شهر آذار. هذا ما يلمّح إليه كلام مردخاي: «من يدري؟ لعلّكِ لمثل هذا الوقت وصلتِ الى الملك» (٤: ١٤)! نحن أمام ظرف (جا ٣:١ ي) قدّمه الله للحرية البشرية. وإذا كانت هناك محاولة لقراءة الأحداث على ضوء العناية الإلهية، فهي لا تنفي المسؤولية البشرية. أمّا النتيجة النهائية (انقلاب الوضع) فيرتبط بإلحاح مردخاي، بجرأة أستير، وبالإرادة الطيّبة لدى أحشويرش. كل هذا وقف بوجه مشاريع هامان الشرّيرة. أجل، إنّ العناية الإلهية تعمل في داخل الحرّيات البشرية.

و - خاتمة

بعد أن قُبل اس بين الأسفار القانونية، عرف شعبية خاصّة لدى اليهود الذين اهتمّوا به أكثر من اهتمامهم بالأسفار النبويّة. وقراءة هذا السفر اليوم هي مناسبة احتفالات يعبّرون فيها عن فرحهم الصاخب.

أمّا المسيحيّون فلم يعودوا كثيرًا الى اس لأنّهم اعتبروه كتابًا ضيّق الآفاق، دمويًا، ينظر بعين الرضى الى أعمال تأباها الأخلاقية المسيحية. ونحن نفهم هذا الانزعاج في التقليد المسيحي بعد ان علّمنا يسوع ان نغفر لأعدائنا ودعانا إلى المُصالحة مع بعضنا بموته على الصليب (يو ١٢: ٣٢؛ أف ٢: ١١ - ١٧).

المراجع

RUTH

BRENNER, A, *Naomi and Ruth,* in VT 33 (1989), pp. 385 – 395.

CAMPBELL Jr, E. F, *Ruth,* Garden City, New – YOrk, 1985

DURST, F, *Dein Gott ist mein Gott,* Zürich, 1988.

FEWELL, D. N. & GUNN, D. M, *Boaz, Pillar of Society,* JSOT n° 45 (1989), pp. 45 – 59.

GAGE, W. A, *Ruth upon the Treshing Floor and the Sin of Gibeah,* JSOT n° 45, pp. 39 – 43.

HAAG, H. *Ruth (Livre de),* SDB vol, 10 (1984), col. 1108 – 1118.

HUBBARD, R. L, *Theological Reflections on Naomi's Shrewdness,* Tyndale Bull 40 (1989), pp. 283 – 292.

LACOCQUE, A, *Date et milieu du livre de Ruth,* in RHPR 59 (1979), pp. 583 – 593.

Ruth (Livre de) in Dict Encyclopédique de la Bible, Brepols 1987, pp. 1137 – 1139.

MOOR, J. C. *The Poetry on the Book of Ruth,* in Orientalia 53 (1984), pp. 262 – 283; 55 (1986), pp. 16 – 46.

NEILSEN, K, *Le choix contre le droit dans le livre de Ruth. De l'aire de battage au tribunal,* in VT 35 (1985), pp. 201 – 212.

PHILIPS, A, *The Book of Ruth; Deception and Shame,* in JJS 36 (1986), pp. 1 – 17.

PRINSLOO, W. S, *The Theology of the Book of Ruth*, in VT / 30 (1980), pp. 330 – 341.

ROBERT, Ph. de, *Ruth et Noémi*, in Foi et Vie 84 (1985) (Cahiers d'études juives n° 21), pp. 16 – 22.

SASSON, J. M, Ruth: *A New Translation with a Philological Commentary*, Sheffield, 1989.

WEINFELD, M. et alii, *Ruth, Book of*, in Encyclopaedia Judaica 14 (1971), col, 518 – 524.

WRIGHT, G. H, *The Mother – Maid at Bethleem*, in ZAW 98 (1986), pp. 56 – 72.

CANTIQUE des CANTIQUES

BERNNER, A, *The Song of Songs* (OTG) Sheffield, 1989.

CASALIS, G. et alii, *Un chant d'amour insolite: Le Cantique des Cantiques*, Paris 1984 (1979).

EXUM, J. C, *Literay and Structural Analysis of the Song of Song*, in ZAW 85 (1979), pp. 47 – 79.

FEUILIET, A, *Le drame d'amour du Cantique des Cantiques remis en son contexte prophétique*, in Nova et Vetera t. 63 (1988), pp. 81 – 136.

FOX, M, V, *Love, Passion, and Perception in Israelite and Egyptian Love Poetry*, in JBL 102 (1983), pp. 219 – 228.

The Song of Songs ans the Ancient Egyptian Love Songs, Madison, 1985.

KNIGHT, C. A. F. – GOLKA, F, W, *Revelation of God: A Commentary on the Book of the Song of Songs and Jonah* (ITC), Edinburg, 1988.

LANDY, F. *Beauty and the Enigma: An Inquiry into some Interrelated Episodes of the Songs*, JSOT 17 (1980), pp. 71 – 85.

LUSSEAU, H, in H. Cazelles, Introduction critique à l'AT, Paris, 1973, pp. 601 – 611.

Le Cantique des Cantiques.

LYS, C, *Le Plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des Cantiques,* Paris (LD 51), 1968.

Le Cantique des Cantiques. Pour une sexualité non ambigue, in LV 28 (1979), pp. 39 – 53.

MURPHY, R. E, *The Unity of the Song,* in VT 29 (1979), pp. 436 – 443.

The Song of Songs, Minneapolis, 1990.

PELLETIER, A, M, *Exégèse et histoire. Tirer du nouveau et de l'ancien,* NRT 11 (1988) pp. 641 – 665.

Lectures du Cantiques des Cantiques: de l'énigme du sens aux figures du lecteur, An Bi 121, Rome, 1989.

POPE, M. H, *The Song of Songs,* Anchor Bible 7C, Doubleday, 1977.

ROBERT, A. TOURNAY, R. FEUILLET, A, *Le Cantique des Cantiques.* Tr et comm, Paris, 1963.

SASSON, V, *King Salomon and the Dark Lady in the Song,* VT 39 (1989), pp. 407 – 414.

TOURNAY, R. J, *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour: études sur le Cantique des Cantiques,* Paris, 1982, Cahiers de la RB.

TROMP, N. J, *Wisdom and the Canticle,* Ct 8, 6c – 7b in M. Gilbert (éd) la Sagesse de l'AT, BETL, 1990, p. 88 – 95.

WINANDY, J, *Cantique des Cantiques,* in Dict. Enc de la Bible, Brepols, 1987, pp. 232 – 234.

QOHELET ou ECCLESIASTE

BARTELMUS, R, *Haben oder Sein – Anmerkungen sur Anthropologie des Buches Kohelet,* Bibl. Notizen 53 (1990), pp. 38 – 67.

BARUCQ, A *Qohélet* (livre de l'Ecclésiaste ou le), SDB 9 (1977), col, 609 – 614.

CERVERA, J, *Una lectura postmoderna de l'Ecclesiato,* in Est Franc. 91 (1990), pp. 297 – 340

CHOPINEAU, J, *L'image de Qohélet dans l'exégèse contemporaine,* in RHPR 59 (1979), pp. 595 – 603.

COPPENS, J, *La structure de l'Ecclésiaste*, M. Gilbert (éd) *La Sagesse de l'AT*, 1990, pp. 288 – 292.

CRENSHAW, J. L, *Ecclesiates. A Commentary*. OTL, Philadelphia, 1987.

FOX, M. V, *Qohelet and his contradictions*, Sheffield, 1987.

FREDERICKS, D. C, *Chiasm and Parallel Structure in Qohelet 5, 9 – 6, 9*, JBL 108 (1989), pp. 17 – 35.

KUGEL, G. L, Qohelet and Money, in CBQ 51 (1989), pp. 32 – 49.

LAUHA, A, *Kohelet*, Neurkirchen, 1978, BKAT 19.

LOADER, J. A, *Polar Structures in the Book of Qohelet*, Berlin, 1970.

LOHFINK, N, *Kohelet*, Würzburg, 1980.

Le temps dans le livre de Qohélet, in Christus 32 (1985), pp. 69 – 90.

Kohelet und die Banken: zur Ubersetzung von Kohelet V, 12 – 16. in VT 39 (1989) pp. 488 – 495.

Qohelet 5, 17 – 19 – Revelation by Joy, in CBQ 52 (1990), pp. 625 – 635.

LUSSEAU, H, L'*Ecclesiaste (Qohélet)*, in H. Cazelles, Intr critique à l'AT, Paris, 1973, pp. 624 – 638.

LYS, D, L' *Ecclesiaste ou que vaut la vie?* Tr, intr gén, commentaire de 1, 1 – 4, 3, paris, 1977.

L'Etre et le Temps. Comunication de Qohelet, in M. Gilbert (éd) *La Sagesse de l'AT*, Gembloux, 1979 (BETL), pp. 249 – 258.

MICHAUD, R, *Qohélet et l'hellénisme* (La littérature de sagesse, 2) Paris, 1987 (Lire la Bible 65).

ROUSSEAU, F, *Structure de Qohélet 1, 4 – 11 et plan du livre*, in VT 31 (1981), pp. 200 – 217

SCHOORS, A, *La structure littéraire de Qohélet*, in Orientalia Lovaniensia Periodica 13 (1982) pp. 91 – 116.

SCHUBERT, M, *Schöpfungstheologie bei Kohelet*, Frankfurt Am Main, 1989.

SIMEON, J. P, *Le don de vivre: Qohélet,* in LV 38 (1989) n° 191, pp. 17 – 36.

WHYBRAY, R. N, *Conservatisme et Radicalisme dans Qohélet,* in Sagesse et religion, colloque de Strasbourg, Paris, PUF, 1979, p. 65 – 81.

Qohelet, Preacher of Joy in JSOT 23 (1982), pp. 87 – 98.

Ecclesiastes (OTG), Sheffield, 1989.

WILSON, G, H, *The Words of the Wise: The intent and Significance of Qohelet 12, 9 – 14,* in JBL 103 (1984), pp. 175 – 192.

WRIGHT, A. G, *The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Qohelet,* in CBQ 30 (1968), pp. 313 – 334.

The Riddle of the Sphinx Revisited: Numerical Patterns in the Book of Qohelet, in CBQ 42 (1980), pp. 38 – 51.

Additional Numerical Patterns in Qohelet, CBQ 45 (1983), pp. 32 – 43.

LAMENTATIONS

COTHENET, E, *Lamentations (Livre des),* in Catholicisme 6 (1967), col. 1929 – 1732.

Lamentations (Livre des), in DS 9 (1976), col, 160 – 165.

JOHNSON, B, *Form and Message in Lamentations,* in ZAW 97 (1985), pp. 58 – 73.

LEMAIRE, A, *Article Lamentations, Livre,* in Dict enc de la Bible, Brepols, pp. 727 – 729.

LUSSEAU, H, *Les Lamentations,* in H. Cazelles, Intr Critique à l'AT, Paris, 1973, pp. 619 – 623.

MOORE, M. S, *Human Sufferings in Lamentations,* in RB 90 (1983), pp. 534 – 555.

PROVAN, I. W, *Reading Texts againts Historical Background. The Case Lamentations,* in Scand. Journ. Old. Test. (1990) n° 1, pp. 130 – 143.

Feasts, Booths and Gardens (Thr 2, 6a) ZAW 102 (1990), pp. 254 – 255.

RENKEMA, J, *The Literay Structure of Lamentations I – III. IV*, 1988.

WESTERMANN, C, *Die Klagelieder*, Neukirchen, 1990.

ESTHER

BAUMGARTEN, A. J. *Article "Scroll on Esther"*, Enc Judaica 14 (1971), col. 1074 – 1057.

CLINES, D. J. A, *The Esther Scroll: The Story of the Story*, Sheffield, 1984.

COSTAS, O. E, *The Subversiveness of Faith: Esther as a Paradigm for a Liberating Theology*, in Ecum Ver t. 40 (1988), pp. 66 – 78.

CRAGHAN, J. F, *Esther: A Fully Liberated Woman*, in The Bible Today, 24 (1986), pp. 6 – 11.

GERLEMANN, G, *Esther, Neukirchen, 1973, BKAT 21.*

GOLDMAN, S, Narratvie and special Ironies in Esther, JSNT 47 (1990), pp. 15 – 31.

HARRELSON, W, *Textual and Translation Problems in the Book of Esther*, in Perspectives in Rel. Stud 17 (1990), pp. 197 – 208.

JACKOWSKI, K, *Holy Disobedience in Esther*, Theol Today t. 45 (1988), pp. 403 – 414.

LACOCQUE, A, *Haman dans le livre d'Esther*, RTP t. 121 (1989), pp. 307 – 322.

LUSSEAU, H, *Esther* in H. Cazelles Intr critique à l'AT, Paris, 1973, pp. 639 – 645.

MEINHOLD, A, *Das Buch Esther*, Zürich, 1983; ZBK.

MOORE, L. A, *Studies in the Book of Esther*, New – York, 1982.

Esther Revisited Again: A Further Examination of Certain Esther Studies on the Past Ten Years, in Hebrew Annual Review 1983, pp. 169 – 196.

WAEGEMAN, M, *Motifs and Structure in the Book of Esther*, M. Schurnk éd, Jérusalem, 1988.

WALFISH, B, *The Two Commentaries of Abraham Ibn Ezra on the book of Esther,* JQR 79 (1988 – 89), pp. 323 – 343.

VAN DER BORN – LACOCQUE, A, *Article "Esther"* in Dict Enc de la Bible, Brepols, 1987, pp. 441 – 442.

مشاريع الإنسان في سفر الجامعة

يتحدّانا سفر الجامعة[1] منذ آيته الأولى: «كلّ شيء باطل». وستتجاذبنا تأكيدات تبدو متضاربة فلا تتركنا في لامبالاتنا. تارة يكتب الحكيم: «قلت للضحك: فيك جنون، وللفرح: ماذا تنفع» (٢:٢)؟ ولكنّه يؤكد بعد ذلك بقليل: «مدحت الفرح» (٨:١٥). بل هو يدعو تلميذه قائلاً: «فافرح، ايها الشاب» (١١:٩). لماذا يمتدح الفرح ويدعونا إلى الفرح إن كان الفرح لا ينفع شيئًا؟ ونجد مثل هذه التضاربات (الظاهرة) بمناسبة الحديث عن وجهات الحياة المختلفة.

من أجل هذا نتساءل: ما هو معنى الكتاب؟ أي مفكّر هو هذا الحكيم الذي سَمي في العبرية «قهلت» نسبة الى قهل أو الجماعة. قد يكون ترّأس الجماعة. لهذا سُمّي الجامعة (مؤنّث الجامع أي الذي يجمع الناس). وسمّي هذا الحكيم «الساخر» لأنّك تحسّ حين تقرأه وكأنّه لا يأخذ الأمور على محمل الجدّ. اي تعليم يقدّمه لنا سفر الجامعة؟

أ - من هو هذا الحكيم

١ - هو فيلسوف

ينتمي الى مدرسة الحكماء في التوراة ويقدّم لنا أفكاره عن الحياة. وكتابه يدخل في الأسفار الحكميّة. قال بعضهم هو متشائم[2]، خيّبت الحياة طموحاته، فبدا سلبيًّا الى آخر

---

(١) W. VOGELS, *Performance vaine et perfomence saine dans NRT* 113 (1991), pp. 362-385.

(٢) E.F.BISHOP, *Pessimit in Palestine dans Palestine Exploration Quarterly* 100 (1968) 33–41; H. DEUESBERG – I. FRANSEN, Introduction aux livre sapientiaux de la

حدود السلبية: كل شيء باطل. «كأنّك تحاول أن تقبض على الريح» (١ : ١٤). أجل، الإنسان متروك على أمره، لا مخرج له وهو يتوجّه إلى الموت[٣]. وشدّد البعض الآخر على الوجهة الإيجابيّة، فاستنتج أنّ «الحكيم» هو متفائل[٤]. وتظنّ فئة ثالثة أنّه واقعيّ[٥]. يقوّم وجهتَيْ الحياة، عناءها وفرحها. «الخير هو في ما تراه العين» (٦ : ٩). لا يستطيع الإنسان أن يعرف الأمور معرفة يقينية، ولا سيّما على مستوى الله، مهما قالت الحكمة التقليدية. لا يقدر الإنسان أن يكتشف أسباب عمل الله (٣ : ١١). تبقى نوايا الله خفيّة على الإنسان، ولا سيّما فيما يتعلّق بالكون: «جيل يمضي وجيل يأتي والأرض قائمة (لا تتحرّك) مدى الدهر. الشمس تُشرق والشمس تغيب... الريح تدور وتدور... جميع الأنهار تجري إلى البحر والبحر ليس بملآن» (١ : ٤ - ٧). يبقى هذا الحكيم هادئًا رغم ما تحرمه منه الحياة، ويطلب الفرح لا في ملذّات الحياة بل في الحكمة. يتصرّف كالعالِم: يتفحّص كل وجهات الحياة من زاوية المبادئ المحسوسة، ولكنّه لا يصل إلى نتيجة. فالحواسّ لا تكفي، والعلم لا يساعدنا على اكتشاف معنى الحياة.

٢ - هو عالم أخلاق

رأى آباء الكنيسة (إيرونيموس مثلاً) ومعلّموها (برنردس أو بونافنتورا) في «الحكيم» رجل جهاد وإماتة، رجلاً يعلّمنا التجرّد من كل ما ليس الله. الإنسان مدعو إلى السماء، لهذا كل شيء على الأرض باطل، ولا خليقة تُشبع قلب الإنسان. فمن تعلّق بها عدّ جاهلاً. هؤلاء الشرّاح فسّروا النصّ انطلاقًا من اعتقادهم بوجود آخرة[٦]. نشير هنا إلى أنّ الشعب اليهودي لم يعرف الخلود وقيامة الموتى والسعادة في الآخرة إلاّ في القرنين الأوّل

Bible, Maredsous, 1966 (2e éd.) pp. 417; B. LANG, Ist der Mensche hilflos? Das biblische Buch Kohelet, neu und Kirtisch gelesen dans Theologische Quartalschrift 159 (1979) 109 - 124.

(٣) E. GOOD, *Irony in the Old Testament*, Philadelphia, 1965, pp. 176 – 183; T. POLK, *The Wisdom of Irony dans Studia Biblica et Theologica* 6 (1976) 3 - 17.

(٤) C. KNOPF, *The Optimism of Eccelesiastes dans JBL 49* (1930) 195 – 199; G. S. OGDEN, *Vanity is certainly is not dans* The Bible Translator 38 (1987) 301 - 307.

(٥) M. A. KLOPFENSTEIN, *Die Skepsis des Qohelets dans Theologische Zeitschrift* 28 (1972) 97 – 109; R MURPHY, *Qohélet le Sceptique dans Concilium 119* (1976) 57 – 62.

(٦) R. MURPHY, *Qohelet interpreted:* The Bearing of the Past in the Present dans VT 32 (1983) 331 – 337.

والثاني ق م. نقرأ في دا ١٢ : ٢ : «كثيرون من الراقدين (الموت هو رقاد ونوم) في تراب الأرض (يدفن الموتى في التراب) يقومون (يستيقظون): بعضهم للحياة الأبدية، وبعضهم للعار والرعب الأبدي». وقال أحد الإخوة السبعة وهو يستعدّ للموت في سبيل إيمانه: «سنقوم لحياة أبدية» (٢ ملك ٧ : ٩). وقال حك ٣ : ١ : «أمّا نفوس الصدّيقين (الأبرار) فهي بيد الله، فلا يمسّها العذاب». لا شكّ في أنّنا نستطيع أن نفسّر سفر الجامعة على ضوء ما نعرفه اليوم من علم الآخرة، ولكنّ «قهلت» (أو الحكيم) كان مسجونًا في هذا العالم، فوجب عليه أن يجد جوابًا على رغبته في السعادة. فالحكمة في أساسها بحث عن السعادة.

وقدّم آخرون شرحًا معاكسًا. قالوا: قدّم الحكيم سعادة تقوم بأن «نأكل ونشرب» (٢ : ٢٤). كل ما خلقه الله هو صالح، وقد وضعه في تصرّف البشريّة التي ستنعم به في أمان. إنّ لعلمه الأخلاقيّ بعدًا رعائيًا: يعلّم الفرح[٧]، يتكلّم عن الغنى، ويطلب الربح، ينصحنا بأن نقبل خيرات هذه الأرض وكأنّها عطيّة من الله. بل يدعو الشاب لكي لا يحرم نفسه من أيّة لذّة في هذه الحياة: «سِرْ حسب طرق قلبك (القلب هو موضع الفهم)، وحسب ما تراه (أو ترغب فيه) عيناك» (١١ : ٩). ويقول: تجنّب التطرّف لئلاّ تهلك، حتّى على مستوى البرّ والحكمة (٧ : ١٦).فليستفد الإنسان من لذّات الأكل والشرب واللبس والعطور: إذهب وكل خبزك بفرح، واشرب خمرك بقلب مسرور، لأنّ الله رضي عن أعمالك. لتكن ثيابك بيضاء في كل حين، وليستفد رأسك من العطور. تمتّع بالعيش مع المرأة التي أحببتها جميع أيّام حياتك الفانية (أو البالية، الباطلة) (٩ : ٧ – ٩) «إن عاش الإنسان سنوات عديدة فليفرح فيها جميعها. ولكنّ الأيّام المظلمة ستكون عديدة وإنّ المستقبل باطل» (١١ : ٨). أجل، في نهاية الحياة، تحلّ الظلمة محلّ النور والحزن محلّ الفرح. ويبقى نمط آخر من اللذّة هو العمل: يتذوّق الإنسان السعادة في عمله، وهذا عطيّة من يد الله (٢ : ٢٤).

---

(٧) R. N. WHYBRAY, Qohelet, *Preacher of Joy dans JSOT 23* (1982) 87 – 90; et son contraire J. T. WALSH, *Despair as a Theological Virtue in the Spirituality of Ecclesiastes* dans Biblical Theologie Bulletin 12 (1982) 46 – 49; R. N. WHYBRAY, *Qohelet the Immoralist?* dans Israelite Wisdom; Theological and Literary: Essays in Honor of S. Terrien, Missoula 1978, pp. 191 – 204; F. ZIMMERMANN, *The Inner World of Qohelet:* With translation and commentary, New – York, 1973.

٣ - هو لاهوتي

إنّ لهذا الحكيم نظرة خاصّة إلى الله. تظنّه يتعلّق باللاأدرية فيعارض إمكانية الوصول الى السبب الأوّل: لا يقدر الإنسان أن يدرك عمل الله منذ البداية إلى النهاية (٣: ١١). يقول إنّ الله يدين البشر، ولكنّ هذا الديّان لا يفرّق بين مصير البارّ ومصير الشرّير (أو البعيد عن البرارة)، بين مصير الحكيم ومصير الجاهل. «قلت في نفسي: ما يحدث للجاهل يحدث لي أنا (أنا الحكيم) أيضًا... الحكيم يموت كالجاهل»، أي تنتهي حياته من دون رجعة (٢: ١٥ - ١٦). فكأنّي بهذا الكتاب يُنكر الله ووجوده[٨]. ولكنّك تقرأ مقاطع تدلّ على أنّك أمام لاهوتيّ مؤمن: إتّقِ (عش في خوف) الله واحفظ وصاياه. هذا هو الإنسان. هكذا يكون الإنسان. فالله سيحكم على كل عمل، خيرًا كان أو شرًّا (١٢: ١٣-١٤).

غنى كبير في كتاب صغير، وأقوال متضاربة في كتاب يبدو واحدًا منذ البداية الى النهاية. قالوا هناك كتّاب عديدون. جاء كاتب أخير فجمع ما كتبوا: التقي والحكيم، الفيلسوف المتشائم، الصادوقي الباحث عن اللذّة... وقالوا: إنّه يورد الحكمة التقليدية ويردّ عليها، أو هو يحاور شخصًا آخر حقيقيًا أو خياليًا. وقالوا: بدأ بالتشاؤم وانتهى بالتفاؤل عندما تعلّق بالحاضر تاركًا الماضي (لم يعد له من سلطة عليه) والمستقبل (لم يصل بعد اليه).

على كل حال، يبقى الكتاب سرّيًا، بل يبدو أمامنا كأنّه لغز[٩]. يشبه سفر أيّوب الذي ينتمي هو أيضًا الى تيّار حكمي ينتقد النظرة التقليدية[١٠]. قال شرّاح عديدون: تطرّق سفر أيّوب إلى الألم وسفر الجامعة الى السعادة. وقال آخرون: تطرّق أيّوب الى الظلم الذي يصيب البار المتألم، أمّا الجامعة فتحدّث عن عبث الحياة[١١].

في الواقع، يعالج سفر أيّوب السؤال التالي: «كيف تتكلّم عن الله في ساعة الألم»؟ ننطلق من نظرة سنكرونية أي نأخذ الكتاب كما يبدو لنا، كما يمسكه القارئ بين يديه مع

(٨) H. P. MULLER, *Wie sprach Qohälät? dans VT 18* (1968) 507 – 521; L. GORSSEN, *La cohérence de la conception de Dieu dans l'Ecclesiaste dans* ETL 46 (1970) 282 – 324.

(٩) R. GORDIS, Koheleth: *The Man and His World*, New – York, 1968.

(١٠) E. GLASSER, *Le procès du bonheur par Qohélet LD 61*, Paris 1970.

(١١) J. L. CRENSHAW, *Ecclesiastes: A Commentary*, OTL, Philadelphia 1987.

كل تضارباته المزعومة[١٢]. نحن ننطلق من معطى مهم: لهذا الكتاب هدف. وهدفه تقويم مشاريع البشر وما يحدث لها. قد يحاول الإنسان أن يقود حياته بيديه دون الرجوع الى الله، أن يبحث بحثًا قلقًا عن «الأكثر» عن «الأكبر». ولكنّ هذا الأكثر غير موجود، لهذا ستكون النتيجة: باطل الأباطيل: لماذا التعب؟ وقد يحاول الإنسان أن يقبل حياته من الله، أن يقبل العيش بحسب إرادة الله، حينئذ ستكون النتيجة سعادة يعطيها الله (٩:٩).

ب - هدف سفر الجامعة

يتضمّن الكتاب عنوانًا (١:١) وخاتمة (١٢:٩ - ١٤) يدلاّننا على شخصية الكاتب: «كلام قهلت (أي الحكيم) ابن داود، ملك أورشليم» (١:١). إذن، ينسب الكتاب الى سليمان بن داود. والفصلان الأوّلان يلمحان الى حياة هذا الملك كما نقرأها في سفر الملوك الأوّل.

١ - باطل الأباطيل

ويبدأ الكاتب كلامه: «باطل الأباطيل، يقول قهلت (الجامعة أو الحكيم). باطل الأباطيل. كل شيء باطل» (١:٢). وسيكرّر هذه العبارة في النهاية مع اختلاف بسيط: باطل الأباطيل، يقول قهلت، كل شيء باطل» (١٢:٨، لم يكرّر العبارة الأولى). هذا ما يسمّى التضمين (تعود الكلمة في بداية الكتاب ونهايته فتشكّل وحدة أدبيّة تامّة). إذن، يبدأ الكتاب بكلمة «هبل» (ترد ٥ مرّات في المقدّمة ٣٠ مرّة في الكتاب كلّه). وهي تعني: العبث، الدخان، السراب، الفراغ، الباطل... الشيء العابر (في الزمن، لا يدوم) ولا قيمة له دائمة (في الحياة والوجود).

وعبارة «باطل الأباطيل» نحن نقول: نشيد الأناشيد أي أجمل الأناشيد وملك الملوك أي أعظم الملوك. باطل الأباطيل أي ذروة ما هو باطل. أهمّ شيء نضيّع فيه وقتنا[١٣].

---

(١٢) J. L. CRENSHAW, *Ecclesiastes: A Commentary*, OTL, Philadelphia 1987.

(١٣) W. VOGELS, *Reading and Preaching the Bible:* A New Semiotic Approach,

هذا ما يقوله الحكيم مرّة أولى ومرّة ثانية في ١ : ٢، ويدفع القارئ إلى أن يتساءل: أيّ شيء هو باطل؟ ويأتي جواب في نهاية الآية: كل شيء باطل. نلاحظ أنّ الكاتب لا يكرّر «باطل الأباطيل» في نهاية الكتاب (١٢ : ٨) لأنّه يعتبر أنّ القارئ عرف الجواب على سؤال: كل شيء باطل.

٢ - كل شيء باطل

ما معنى كلمة «كل»؟ اللامحدود، المطلق، الشامل. أو: اللامحدود نسبيًا. مثلاً، حين نقول: «كل الناس رأوه» فنحن نعني كل الناس الحاضرين، وقد يعني الكل هنا كل الناس الذين اختبروا الحياة، الذين أعملوا الفكر والقلب. قد يستطيع القارئ في آخر الكتاب أن يجيب على هذا السؤال، ولكنّه لم يزل في البداية. إنّما يستشفّ أنّنا أمام كل نسبي، وإلاّ كان التأكيد الاحتفالي (تتكرّر العبارة مرّتين: باطل الأباطيل) والكتاب كلّه باطلين في ذاتها. غير أنّ الحكيم متيقّن من شرعية فكره، وهذا ما تثبته الخاتمة (١٢ : ٩ - ١٢). فسنرى أنّ قهلت يتحدّث عن أشياء لا يعتبرها «باطلة» بطريقة أكيدة (٣:١٧، ٧، ١١). فلو كان كل شيء (بالمعنى المطلق) باطلاً، لكان أفضل للقارئ أن يتوقّف عن القراءة لأنّها هي أيضاً باطلة. وقد يعني كل شيء «كل الناس» أو كل إنسان. إنّه يتكلّم عن مجمل الناس. ولكن يبقى القارئ أمام سؤالين: أي «كل» يعني؟ ولماذا هذا «الكل» هو باطل؟ ستقدّم له القرائن الأجوبة.

٣ - الفائدة والتعب

ويتوالى النصّ بسؤال: «أيّ فائدة للإنسان (للبشر، آدم في العبريّة مع التعريف) من جميع عنائه (تعبه) الذي يعانيه تحت الشمس» (١ : ٣)؟ نحن هنا أمام سؤال حقيقي، لا سؤال خطابي نعرف جوابه المسبق (لا، ليس من فائدة). فكلمة «يترون[١٤]» (فائدة) لا

Wilmington 1986; Id, La Bible entre nos mains: une initiation à la sémiotique, Montréal, 1988; pour l'étude de ces mots, B. ISAKSSON, *Studies in the Language of Qohelet, with Special Emphasis on the Verbal System,* Stockholm, 1987. Pour "hebel: M. V. FOX, *The Meaning of Hebel for Qohelet dans JBL,* 105 (1986) 409 – 427; Id, Qohelet and His Contradictions, Sheffield 1989; G. S. OGDEN, *Qohelet: Readings:* A New Biblical Commentary, Sheffield 1987, Appendix A: "The Meaning of the term Hebel", pp. 17–22.

(١٤) G. OGDEN, *Qohélet, Appendix B:* The term «yitron», pp. 22 – 26.

نجدها في كل التوراة إلاّ في سفر الجامعة. هي كلمة مأخوذة من عالم التجارة: ربح شركة تجارية، ما يبقى لك بعد أن تحسم كل المصاريف. وكلمة «عمل» (راجع عمل في العربية) يتردّد كإسم وفعل: تعب، اشتغل شغلاً قاسيًا ودائمًا مع قلق فكري (مز ٩٠: ١٠: حياتنا هي تعب وشقاء). وقد تعني الكلمة: ربح، استحقّ ثمرة عمله المضني، استحقّ نتيجة العمل، استحقّ الأجرة. كرّر الكاتب كلمة «عمل[١٥]» كما كرّر كلمة «هبل» فكشف عن وجهة مهمّة من فكره. يفكّر في العمل المضني، عمل «آدم» أي البشرية أو كل كائن بشري (رجلاً أو امرأة) يعيش هنا (على الأرض) «تحت الشمس». هنا تعود كلمة «كل» فتربطنا بالآية السابقة وتشير إلى حدود «كل» التي نجدها في آ ٢. إنّ الكل الذي يهتمّ به قهلت يمثّل النشاط المضني للبشر على هذه الأرض (١: ٩، ١٣، ١٤؛ ٢: ١٧؛ ٨: ١٧؛ ٩: ٣، ٦). هذا السؤال الحقيقي مفتوح على أيّ جواب. قد يكون الجواب إيجابيًّا: نعم، هناك فائدة. قد يحصل أن يُنتج التعبُ المضني المالَ أو اللذّة أو نتيجة اخرى (فائدة بسيطة أو مهمّة)، وقد يكون سلبيًا: لا فائدة منه.

٤ – من البداية الى النهاية

بداية جا (١: ٢ – ٣) وخاتمته (١٢: ٨) تتقابلان. نحن كما قلنا أمام تضمين (واحتواء): بداية سلبية تقابلها خاتمة إيجابية. وبكلام آخر، نقصُ البداية سيُملأ في النهاية. مثلاً، إذا كان الإنسان متزوّجًا في البداية فلن ننتظر خبر زواج يفترض إنسانًا غير متزوج. وهذا المبدأ ينطبق على كل نصّ حتّى ولو كان تعليمًا محضاً: يُطرح السؤال في المقدّمة وينتهي حين نجد الحل في الخاتمة. يبدأ جا مع نقص، مع علامة استفهام. يريد أن يعرف هل من فائدة للتعب المضني.

إنّ التحوّل الذي به يصل السلبي (في البداية) إلى الإيجابي (في النهاية) يمرّ عبر أربع مراحل: ما يدفع الإنسان إلى العمل. المهارة التي يحتاج إليها الإنسان ليعمل. إن امتلكها انتقل إلى تنفيذ المشروع. وهذا ما يتحقّقه في النتيجة. يتعلّق سؤال جا بالنتيجة،

(١٥) E. FORESTI, *amal in Kohelet: Toil or Profit* dans Ephemerides Carmeliticae 31, 415 – 430.

بالفائدة، بتنفيذ مشروع، بعمل الإنسان المضني. ولكي يجد الحكيم الجواب على سؤاله، عليه أن يتفحّص ما يفعله الناس. وهذا ما يفعله في الواقع: يلاحظ ويدرس «ما يُصنع تحت الشمس» (١ : ٩، ١٣). يتفحّص «كل نشاط مضنٍ». ويصل إلى القول إنّه لا يحمل فائدة: «لا فائدة منه تحت الشمس» (٢ : ١١). اذن، يستطيع أن يستنتج: «كل (الكل، مجمل) النشاط المضني هو باطل».

لا يستطيع قهلت أن يصل إلى هذه النتيجة (الكل، كل شيء باطل) إلاّ بعد أن يتفحّصها. إذن، في نهاية الكتاب (١٢ : ٨). ولكنّه جعل الخاتمة في بداية كتابه (كما يفعل كتاب عديدون)، استبق الأمور فقال: «كل شيء باطل» (١ : ٢). كان لدى الحكيم حدس أراد أن يدرسه. وقد نستطيع ترجمة ١ : ٢: «يبدو لي أنّ كل شيء باطل».

إذن، يبرز سفر الجامعة كما يلي: الحالة الأولى. التحوّل (سؤال، جواب). الحالة النهائية. في الحالة الأولى: يبدو أنّ مجمل البحث القلق هو باطل (١ : ٢). ويطرح السؤال: ومع ذلك، أما يبقى شيء (١ : ٣)؟ وبعد أن يتفحّص الحكيم مجمل المشاريع البشرية ينتهي إلى الجواب: لا، لا يبقى شيء. ونصل (بعد هذا التحوّل) إلى الحالة النهائية: إنّ مجمل البحث القلق هو باطل (١٢ : ٨).

٥ - كيف يدرس الكاتب المشاريع البشرية

هناك الجواب السلبي الذي يأتي سريعًا: كل شيء باطل. لا فائدة تُنتظر (٢ : ١١)، ومع ذلك يتوالى الكتاب على مدى فصول عديدة (حتى ١٢ : ٧). هنا نصل إلى مسألة التصميم: هو مجموعة خواطر[١٦]. واكتشف البعض الآخر تصميمًا دقيقًا[١٧]. من الواضح أنّ جا لا يشبه سفر الأمثال الذي يكتفي بجمع أقوال متفرّقة. ولكنّه ليس مقالاً يوسّع موضوعه حسب تصميم دقيق. هو بين هذا وذاك. يعود الموضوع عبر النصّ كلّه،

(١٦) R. MURPHY, *The "Pensées"* of Qohélet dans CBQ 17 (1955) 204 – 214.

(١٧) G. R. CASTELLINO, *Qohelet and His Wisdom* dans CBQ 30 (1968) 15 – 28; H. L. GINSBERG, *The Stucture and Contents of the Book of Kohelet*, dans Wisdom in Israel and in the Ancient Near East, Brill 1960 pp. 138 – 149; A. SCHOORS, *La structure littéraire de Qohélet* dans Orientalia Lovaniensia Periodica 13 (1982) 91 – 116; W. ZIMMERLI, Das Kohelet – Traktat oder Sentenzensammlung? VT 24 (1974) 221 – 230.

وهذا ما تدلّ عليه الألفاظ والعبارات والجمل المتشابهة[١٨]. ومنها السؤال الأساسي: «أيّ فائدة» (١ : ٣؛ رج ٢ : ٢٢؛ ٣ : ٩؛ ٥ : ١٠؛ ٦ : ٨، ١١)؟ هناك الأداة الاستفهامية «مه» = ما، ماذا؟ يستعملها قهلت عشر مرات مع ثماني مرّات حول السؤال عن الفائدة (ترد مرّتين في ٦ : ٨)، ويبقى نصان، ٢ : ٢: «ماذا ينفع»؟ ثمّ ٢ : ١٢: ماذا سيكون الإنسان الذي يأتي بعد الملك؟ وصل الجواب سريعًا (٢ : ١١). ولكنّ الحكيم يتابع بحثه فتمر كل المشاريع البشرية في الغربال.

ويتمّ الفحص على مرحلتين. في البداية شرح الحكيم في صيغة المتكلّم ما صنع (صنعتُ لي بِرَكَ ماء، ٢ : ٥) وما قال في نفسه (قلت في نفسي، ١ : ١٦). إنّ ضمير المتكلّم يسيطر على القسم الأوّل كلّه. ثمّ يتكلّم الحكيم عمّا رأى وعرف (صيغة المتكلّم)، عمّا صنعه الآخرون (صيغة الغائب): رأيت... إنسانًا رزقه الله (٦ : ١ – ٢). وينتقل إلى نصائح يوجّهها إلى آخرين (بصيغة المخاطب): إحذر (٤ : ١٧)، إفرح (١١ : ٩). هذا يتيح له بادئ ذي بدء أن يقسم تفحص المشاريع البشرية إلى قسمين: اختبار شخصي واستنتاج شخصي (١ : ١٢ – ٢ : ٢٦). ملاحظات وتوصيات للآخرين (٣ : ١ – ١٢ : ٧). «باطل الأباطيل، قال قهلت». قال هذا الكلام لنفسه (مونولوج)، وقاله للآخرين (حوار).

ولكن قبل أن يصل الكاتب إلى مشروعه الشخصي، يقدّم ملاحظة أولانية (١ : ٤ – ١١): ما يصنعه الناس الآن قد صنعه آخرون قبلهم، وسيصنعه آخرون بعدهم في المستقبل. وبعبارة أخرى، بعد أن روى خبرته الشخصية (القسم الاول) وما لاحظه عند الآخرين (القسم الثاني)، لن يعترض معترض: سيكون مشروعي مختلفًا. ستكون لي فائدة ونفع. يؤكّد الحكيم أن لا أحد يستطيع أن يخترع شيئًا جديدًا، ويستند إلى الطبيعة ليبرهن عن قوله. الأرض، الشمس (النار)، الريح (الهواء)، الماء. ونظام الطبيعة هو نظام الإنسان. ما يهمّ قهلت من الطبيعة هو أن توصله إلى مشاريع الإنسان العائش هنا «تحت الشمس».

---

(١٨) H. C. SHANK, *Qohelet's World and Life View as seen in his Recurring dans* The Westminster Theological journal 37 (1974 / 75) 57 – 73.

ج – نوعان من المشاريع البشريّة

١ – اختبار شخصيّ واستنتاج شخصيّ (١ : ١٢ – ٢ : ٢٦)

حين أراد الحكيم أن يجد جوابًا على السؤال عن الربح الذي يجنيه الإنسان من التعب الذي يتعبه، أخذ يتفحّص المشاريع البشرية. قال مرّتين إنّه سيدرس «كل» ما يصنعه الناس «تحت السماء» (١ :١٣) أو «تحت الشمس» (١ : ١٤). فكّر في القسم الأوّل بمشاريعه الخاصّة. لا ننسى أنّ هذا القسم يبدأ بالتأكيد على أنّ قهلت كان ملكًا (١ :١٢). نحن إذن، أمام مشاريع ملك، وهذا ما يعطيها قيمة خاصّة.

أوّلاً: مشاريع باطلة

عندما يلاحق الإنسان مشروعًا ما، فهو يهدف إلى اقتناء شيء له قيمته. أمّا الحكيم فلاحق مشروعين. المشروع الأوّل: الحكمة: «قلت في نفسي: ها قد عظّمت (جعلتها عظيمة، أكرمتها) الحكمة وأنميتها، أكثر من أي ملك كان قبلي في أورشليم. واختبرت الحكمة والعلم. واهتممت بمعرفة الحكمة، وبمعرفة الجنون والحماقة، فعرفت أنّ هذا أيضاً قبض ريح. من كثُرت حكمته كثُر غمّه، ومن ازداد معرفة ازداد ألمًا (١ :١٦ – ١٨). المشروع الثاني: الغنى: «قلت في نفسي... بنيت لي بيوتًا وغرست لي كرومًا... واقتنيت العبيد والجواري» (٢ : ١ – ١٠). نستطيع أن نتكلّم عن الأفراح والخيرات الروحية، كما نستطيع أن نتكلّم عن الأفراح والخيرات المادّية.

تحاور الحكيم مع نفسه. «قلتُ في نفسي» (١ :١٦؛ ٢ : ١). «قرّرت» (بعد نقاش) (٢ :٣). لم يَدْعُ الله الملك ليقوم بهذه المحاولة، ولم يدعُه بشر. فالملك لا يتقبّل أمرًا من أحد. ثمّ إنّه يمتلك كل الوسائل ليصل إلى هدفه. فمن يجرؤ على معارضته. بل، إنّ الكل يساعدونه. لهذا سينجح. لاحظنا أهمّية كلمة «كل» في بداية الكتاب. وها هو الملك يقول إنّه حصل على «كل» حكمة (١ :١٦)، على «كل» غنى (٢ : ٥)، أكثر من أي انسان (أو ملك) كان قبلي في أورشليم (١ :١٦؛ ٢ :٧، ٩). لم يحصل ملك على ما حصلت عليه. ولكن يشدّد النصّ على أنّ الملك قام بمجهودات ليحصل على هدفه. يريد أن لا ينقصه

شيء. ويردّد النصّ في الآية الواحدة أو في الآيات المتعاقبة: صنعت لنفسي هذا أو ذاك (٢:٤ – ٩). وتتنوّع الأفعال: بنى (٢:٤)، غرس (٢:٥)، صنع (٢:٥). وكدّس (قهلت) الحكمة (١:١٦)، والأموال (٢:٨ مع الذهب والفضّة). وبكلمة أخرى، لم يَسقط هذا «الكل» من السماء كما يسقط المطر. فقد قام الملك بعمل مضنٍ. تَعِب قهلت، وها هو يفكّر في التعب الذي يتعبه الإنسان «تحت الشمس».

وما كانت النتيجة؟ حين كان الحكيم يطرح مشروعه، أشار إلى النتيجة: «عرفت أنّ هذا قبض ريح» (١:١٧). ازداد حكمة وعلمًا فازداد غمًّا وألمًا (١:١٨). وقال عن الضحك: فيه جنون (٢:٢). وها هو قهلت يكرّس مقطعًا كاملاً للحديث عن النتيجة (٢:١١ – ٢٢). ثمّ التفُتّ إلى (فكرت في) جميع أعمالي، التفتُّ إلى الحكمة والجنون والحماقة. التفتّ إلى كل أعمال يدي، إلى كل التعب الذي تعبته (٢:١١ – ١٢). واستعاد العبارة التي أطلقها في بداية الكتاب (١:٣). يؤكّد الحكيم أنّ كل هذه المشاريع (غرس، بنى) هي نشاط مضنٍ. وتأتي الخلاصة بطريقة قاطعة: «كل شيء باطل وقبض ريح» (٢:١١). إنّ عبارة «قبض ريح» تؤكّد ما قلناه عن «الباطل». هو عابر لا يدوم. إذن، نصل إلى الخاتمة: «لا فائدة من كل هذا تحت الشمس» (٢:١١). هذا هو الجواب على السؤال الذي طُرح في بداية الكتاب.

ويبرّر قهلت هذا الجواب ويظهر نسبيّته. حين نقول إنّ هذه المشاريع لا تحمل شيئًا للإنسان العائش تحت الشمس، تصبح موضوع هزء. فالحكمة أفضل من الجنون (٢:١٣). والعمل الذي به نحصل على المال يمنح السعادة وبعض الفرح: هذا هو نصيب الإنسان، هذا هو جزاؤه (٢:١٠). ولكن تبرز نتيجة سلبيّة على هذه الأرض (تحت الشمس). فمن كثُرت حكمته كثُرت مسؤوليّاته وبالتالي همومه (١:١٨). وهذا ما نقوله أيضاً عن الغنى. فالغني لا يقدر أن يرتاح حتّى في الليل (٢:٢٣؛ رج ٥:١١). هناك الإيجابي وهناك السلبي أيضاً، وفي النهاية يأتي الموت الذي لا يميّز بين حكيم وجاهل، بين غنيّ وفقير (٢:١٤). ولن نحلم فنقول إنّ الناس سيتذكّروننا: «فليس من ذكر يدوم» (٢:١٦؛ رج ١:١١). إذن، زالت الحكمة مع الموت، والغنى لا يبقى لنا، لأنّه ينتقل إلى الخلف الذي يفعل به ما يشاء. سيتسلّط هذا الخلف على كل التعب الذي تعبته (العناء الذي

عانيته)، على كل العمل الذي عملته بحكمة تحت الشمس. هذا أيضاً باطل. حينئذ يئس قلبي (يئست) من كل التعب الذي تعبته تحت الشمس (٢:١٩ - ٢٠). تسيطرُ في كل هذا القسم كلمة «عمل» (تعب). مشروعنا ليس فقط عملاً بشريًا، بل هو تعب بشري وعناء، هو مجهود متواصل يرافقه القلق. بدأ قهلت تقديره للأمور بقول قاطع: كل الأبحاث المضنية لا تحمل ربحًا. إذن، كل شيء باطل (٢:١١). وها هو ينهي تقديره بتضمين آخر يكرّر القول عينه ولكن بشكل سؤال خطابي (يفترض جوابًا سلبيًا): ماذا يبقى للإنسان من جميع تعبه ومجهوده (٢:٢٢)؟ إنّ المشاريع البشرية تمنح فائدة محدودة. ولكنّها فائدة لا تدوم (هنا نعود إلى ما قاله آباء الكنيسة). فهل نعجب إن كره الحكيم مثل هذه الحياة (٢:١٧)، مثل هذا العمل المضني (٢:١٨)؟

النتيجة سلبية. إذن، كان المشروع رديئًا. يتواصل هذا البحث القَلق، هذا العناء المضني. أجل، صار العمل مصدر تعب وهموم. نحن هنا أيضاً أمام تضمين. تكلّم قهلت في ١:١٣ (بداية القسم الأوّل) عن العناء الرديء الذي أعطاه الله للبشر، وها هو يعود إلى الفكرة عينها في ٢:٢٣. وهكذا سبّق قهلت على استنتاجه. بدأ مشروعه فلاحظ أنّه وصل بنا إلى «لا شيء» إلى الباطل. فلام الله لأنّه جعل في قلب الإنسان هذا العناء (١:١٣، هذه المهمّة، هذا العناء).

وهكذا يبرز القسم الأوّل حسب بنية منطقية:

* مشروع البحث (١:١٢ - ١٥): عناء وتعب.

* مشروعان: بحث عن القيم الروحية (١:١٦ - ١٨، الحكمة)، بحث عن القيم المادية (٢:١ - ١٠، الغنى).

* الخاتمة: كل هذا بحث مضن، عناء وتعب (٢:٢٣).

ثانيًا: مشاريع نافعة

وجد الكاتب الجواب: لا فائدة من كل التعب. ويمكن الكتاب أن ينتهي هنا. ولكن ما يدهشنا هو أنّ قهلت يتابع البحث في المشاريع البشرية. لقد شجب البحث القلق عن الفائدة للحصول على «أكثر من الآخرين». لإدراك الأفضل. وسيكون جوابه: «ليس

أفضل للإنسان». ويقدّم نمطاً آخر من المشاريع (٢ : ٢٤ – ٢٦): «ليس أفضل للإنسان من أن يأكل ويشرب ويتذوّق السعادة في عمله. رأيت أنا أنّ هذا أيضاً هو من الله. فقد قال (الله): من يقدر أن يأكل ويشرب (أو ينعم) من دون علمي؟ إنّ (الله) يعطي الإنسان الصالح (الذي يرضى عنه) الحكمة والعلم والفرح. ولكنّه يعطي الخاطئ الاهتمام بالجمع والتكديس، فيعطيه هذا الخاطئ لمن يرضي الله. هذا أيضاً باطل وقبض ريح». (هناك من يقول: لا سعادة للإنسان إلاّ في أن يأكل ويشرب...).

توازي هذه القطعة بين الذي يرضي الله (الرجل الطيّب، طوب في العبرية)، وبين الخاطئ (حوطا في العبرية). أعطي الاثنان أن يعملا (لم يعطهما الرب شيئًا من الأشياء). أعطى الله الإنسان أن يعمل (آ ٢٤)، أن يأكل ويشرب (آ ٢٥). إنّ الله يدعو الإنسان إلى العمل. وهذه العطيّة تفترض الكفاءة. فإن عَمِل الإنسان، وجد السعادة في مشروعه، في الأكل والشرب والعمل. هذان هما الحكمة والفرح اللذان ينعم بهما من يُرضي الله (آ ٢٦ أ).

ومقابل هذا، يتوجّه الله إلى الخاطئ الذي أعطاه مهمّة لا أن يعمل بل أن يجمع ويكدّس. يعود بنا هذان الفعلان إلى اختبار قهلت الشخصي: جمع الحكمة (١ : ١٦)، كدّس الأموال. ولكنّه فهم أنّ كل ما نجمعه ونكدّسه ينتقل في النهاية إلى آخر لا نعرف من أي نوع يكون. إذن، هذا المشروع هو باطل وقبض ريح. هذا هو العمل المُعطى للخاطئ. ظنّ قهلت في خبرته الشخصية أنّه يوجّه نفسه بنفسه، ولكنّه لم يفهم أنّ الله هو الذي يوجّه الفعل البشري. مثل هذا الإنسان هو خاطئ، وعمله لا يصل به إلى شيء. حينئذ يلوم الإنسان الله (١ : ١٣. قال آدم: المرأة التي جعلتها معي، فلام الله تك ٣ : ١٢. ويقول الخاطئ هنا: الرب جعل هذه المهمّة للإنسان ١ : ١٣).

يتعارض هنا نمطان من المشاريع البشرية، ويقدّمان على أنّهما من عطايا الله. يُدعى الإنسان إلى العمل، والحياة البشرية تفترض مجهودًا. هذا يحسب نفسه موجِّه نفسه فيتعب ويعمل ليكدّس الحكمة والأموال، ليحصل على فائدة، ليبقى له شيء. وذاك يتعب ويعمل لا من أجل شيء يبقى، بل ليجيب على نداء الله. يأمل الأوّل أن يجد الحكمة والفرح في «زيادة» تتبع مشروعه. أمّا الثاني فيجد الحكمة والعلم والفرح (آ ٢٦) في مشروعه نفسه (هو يعمل الآن، يحيا الآن). يمتلك معرفة الحياة وفرح الحياة[١٩] ولا يتعرّف إلى أتعاب الخاطئ

---

(١٩) J. P. SIMEON, *Le don de vivre:* Qohélet dans LV n° 191 (1989), pp. 17 – 36.

الذي يقوم بمهمّته المضنية. فالحياة هي عبء للخاطئ وهي فنّ لمن عرف أن يعيشها جوابًا على نداء الله (أم ١ : ٥ : يكتسب الحكمة دربة وفنّ توجيه حياته).

٢ – ملاحظات وتوجيات للآخرين (٣ : ١ – ١٢ : ٧)

يمكن أن ينتهي الكتاب هنا، ولكنّه ينطلق انطلاقة جديدة. قدّم قهلت خبرته الملوكية الخاصّة كأنّها نموذج ومثال. وإذا كان الملك لم ينجح في الحصول على «زيادة»، فالآخرون لن ينجحوا أيضاً. وكان قد نبّهنا أيضاً أن لا جديد يمكنه أن يُصنَع أيضاً. غير أنّه يوسّع نظرته على حالات أخرى. وهكذا يكون تعليمه أكثر إقناعًا. سنجد في هذا القسم الثاني المعارضة عينها بين نمطَيْ المشاريع اللذين وجدناهما في القسم الأوّل، وسنجد البراهين عينها.

ويتابع الحكيم برهانه: كل مشروع بشريّ يأمل في أن يصل إلى زيادة، هو مشروع باطل. وينتقد من جديد الذين يطلبون الغنى المادي ولا يضعون حدًّا لطلبهم (٥ : ٩ : من يحبّ الفضّة لا يشبع من الفضّة، ومن يحبّ الثروة لا تعود إليه الثروة). ويتحدّث عن الرغبة في أن يكون الإنسان بارًّا (صدّيقًا) بافراط (٧ : ١٦): يطلب برّه الخاصّ وكماله وخلاصه كزيادة. ويشجب قهلت دومًا كل «زيادة وإفراط»، كما يشجب «أهل العَجَل والسرعة» (٤ : ٤، ٨؛ لا تشبع عينه من الغنى، ٥ : ١ : لا يعجّل فمك ولا يسارع قلبك، ٧ : ٩، ١٦، ١٧؛ ٨ : ٣). نتحقّق أنّ هذا لا ينفع أحدًا (٤ : ٨)، وأنّ الزيادة لا تنفع (٦ : ٧)، ومع ذلك نتابع أتعاب نفوسنا. ويعود قهلت مرارًا إلى مسألة الفائدة (٣ : ٩؛ ٥ : ١٠، ١٥؛ ٦ : ٨، ١١). ولكن ماذا يبقى للإنسان (١٠ : ١١)؟ «عريانًا خرج من جوف أمّه، وعريانًا يعود إلى الموت» (٥ : ١٤؛ ٦ : ٤). كل هذه الإفراطات باطلة ومدعاة للسخرية، ويُطرح بطريقة منتظمة سؤال آخر: من يدري، من يعرف (٢ : ١٩؛ ٣ : ٢١؛ ٨ : ٢١)؟ فيعيد إلى بساط البحث كل مقتنيات الحكمة.

ويعود موضوع المشاريع النافعة (٢ : ٢٤ – ٢٦) كردّة في القسم الثاني من الكتاب (٣ : ١٢؛ ٣ : ٢٢ أ؛ ٥ : ٧؛ ٨ : ١٥ أ؛ ٩ : ٧ – ٩ أ؛ ١١ : ٧ – ١٢ : ١ أ). وفي كل مرّة، نجد عددًا من العناصر المشتركة: لا شيء أفضل، لا خير غير أن يدرك البشر[٢٠]. مشروع

---

(٢٠) G. S. OGDEN, *Qohélet's Use of the "Nothing is Better" Form* dans JBL 98 (1979) 334 –

الأكل والشرب والعمل. هذه المشاريع يقدّمها الله. نجد السعادة في المشروع عينه (دائمًا أهمّية الحاضر. يشدد قهلت على فعل عاش لا على الاسم المجرّد: الحياة). كان التفكير في المشاريع النافعة يقابل التفكير في المشاريع الباطلة. وحين يقول الحكيم «لا خير غير» فهو يعني أنّه يقابل شيئًا بآخر. نحن هنا في كل مرّة أمام ردّة تشكّل نهاية فكرة يتوسّع فيها الكاتب. وهذا ما يساعدنا على توزيع القسم الثاني (٣:١ – ١٢:٧) إلى ست قطعات تقدّم ملاحظات قهلت حول نشاط البشر.

القطعة الأولى (٣:١ – ١٥) تبدأ: لكل أمر أوان ولكل غرض تحت السماء وقت. وتنتهي: فعلمت أنّه لا خير (آ ١٢). ينظر الكاتب في هذه القطعة إلى مجمل النشاط البشري من الوجهة السلبية والوجهة الإيجابية. «أعرف أن لا خير له إلاّ أن يفرح ويحصل على السعادة في حياته. ثمّ إنّ كلّ من يأكل ويشرب ويتذوّق السعادة في كل عمله، فهذا عطيّة من الله. أعرف أنّ كل ما يعمله الله يدوم مدى الدهر، لا يُزاد عليه شيء ولا يُنقَص منه شيء. وهو يعمل بحيث تكون خشيته أمامهم (أمام البشر). ما كان قبلاً فهو الآن، وما سيكون كان قبلاً، والله يُعيد ما مضى» (٣:١٢ – ١٥).

القطعة الثانية (٣:١٦ – ٢٢). تبدأ: «ورأيت تحت الشمس». وتنتهي: «رأيت أن لا شيء خير من أن يفرح الإنسان بأعماله، لأنّ هذا هو نصيبه. فمن يقوده ليرى ما سيكون بعده».

القطعة الثالثة (٤:١ – ٥:١٩). تبدأ: «التفتُ». وتنتهي: «فرأيت أنّ الأحسن والأليق بالإنسان هو أن يأكل ويشرب ويتذوّق السعادة في كل العمل الذي يعمله تحت الشمس مدّة أيّام حياته التي يمنحها الله له. فإنّما هذا نصيبه. ثمّ إنّ كل إنسان رزقه الله غنى وكنوزًا أو أباح له (سمح له) أن يأكل منها ويأخذ حظّه ويفرح بعمله، إنّما هذا عطيّة من الله. لا يفكّر بأيّام حياته لأنّ الله يشغل قلبه بالفرح» (٥:١٧ – ١٩).

القطعة الرابعة (٦:١ – ٨:١٥). تبدأ: «شرّ رأيته تحت الشمس». وتنتهي: «ليس للإنسان خير تحت الشمس غير أن يأكل ويشرب ويفرح. فهذا يرافقه في عمله خلال أيّام حياته التي منحها الله له تحت الشمس» (٨:١٥).

350; J. L. CRENSHAW, The expression mi yodea *in the Hebrew Bible* dans VT 36 (1986) 274 – 288.

القطعة الخامسة (٨: ١٦ - ٩: ١٠). تبدأ: «لمّا وجّهت قلبي» (اعتنيت). وتنتهي: «كل ما تصل إليه يدك من عمل، فاعمله بكلّ قوّتك».

القطعة السادسة (٩: ١١ - ١٢: ٧). تبدأ: «التفتّ فرأيت». وتنتهي: «واذكر خالقك... قبل أن يعود التراب إلى الأرض حيث كان، ويعود الروح إلى الله الذي وهبه» (١٢: ٧). لم يظهر الإيمان بالقيامة في أيّام قهلت، ومع ذلك فهو لا يستسلم إلى التشاؤم ولا إلى اللامبالاة. يتذرّع بالشجاعة وينتظر عودة الروح إلى خالقها.

نلاحظ تدرّجًا صاعدًا في طريقة عرض المشاريع النافعة. حين يعلن الحكيم للمرّة الأولى خبرته الشخصية، فهو يقدّمها كإعلان بسيط (٢: ٢٤). في المرّتين الثانية والثالثة أسبقها بعبارة: علمت (٣: ١٢)، رأيت (٣: ٢٢)، ليشدّد على قيمتها. ويزيد التشديد في المرّة الرابعة: «إليك ما رأيته أنا» (٥: ١٧). وفي المرّة الخامسة: «فمدحت الفرح» (٨: ١٥ أ). وفي النهاية يقدّم الحكيم نصائحه: بصيغة الأمر: اذهب، كل، اشرب (٩: ٧ - ٩). ويقول له: «تنعّم» (١١: ٩ - ١٢: ١ أ). ونلاحظ أيضاً أنّ الردّة تتكرّر سبع مرّات (مرّة في القسم الأوّل، ستّ مرّات في القسم الثاني). فهذا ليس صدفة والعدد ٧ هو عدد الكمال. لقد لعب العدد نفسه دورًا هامًّا في تصوير سعادة أيّوب الكاملة. وأشار قهلت إلى كمال المشاريع النافعة التي يدعو إليها قارئه.

خاتمة

تقع الحياة البشرية بين قطبين يفترض الواحد الآخر. هناك أوّلاً نمط المشاريع الباطلة. يبحث الإنسان بكلّ قواه عن الزيادة ولكنّه يكتشف في النهاية أن شيئًا لم يبق. صار الكل باطلاً وقادنا إلى كره الحياة. يسمّي قهلت هذا الشخص: الخاطئ الذي لا يخاف الله (٨: ١٣). يوجّه حياته بحياته: «الإنسان هو سيّد الإنسان من أجل شقائه» (٨: ٩).

ولكنّ هناك نمطاً آخر من المشاريع النافعة. يرى الإنسان القطبين ولكنّه يتوجّه بكل قواه إلى القطب الإيجابي ليجد سعادته لا في الزيادة والإفراط، بل في العمل (حين يعمل) وفي الحياة (حين يعيش). يسمّي قهلت هذا الشخص: البارّ، الذي يُرضي الله، الذي يعرف أنّ الله يوجّه حياته. وهذا يعدّه لقبول قطب الحياة السلبي، لأنّه يعرف أنّه هو

في يد الله. أمّا سبب وجود هذين القطبين فيبقى امرًا سرّيًا. قد يكون جزءًا لا يتجزّأ من الإنسان الذي هو رجل وامرأة. كل تصرّف بشري يتأثّر بهذين القطبين: «أليس من بار على الأرض يصنع الخير دون أن يخطأ أبدًا» (٧: ٢٠)؟

النمط الأوّل هو الأكثر شيوعًا عند البشر، لهذا انطلق منه الحكيم من أجل تفكيره: هل من فائدة؟ وانتهى إلى القول إنّ هذا المشروع باطل كلّه. حينئذ اكتشف المشروع النافع فأوصانا به. أن نقود حياتنا بنفسنا أو أن نقبل حياتنا من الله. أن نوجّه حياتنا أو نترك الله يوجّهها. هذا ما تجمله الآيات الأخيرة: «اتّق الله واحفظ وصاياه، هذا هو الإنسان كلّه» (١٢: ١٣؛ رج ٣: ١٤؛ ٥: ٦؛ ٧: ١٨؛ ٨: ١٢ – ١٣). من يريد أن يوجّه حياته بنفسه يقدّم لنفسه المكافأة عن مشاريعه الخاصّة: إنّه يبحث عن الفائدة. ولكن إذا كان الله هو الذي يوجّه حياتنا، فهو الذي يكافئ: «الله يُحضر إلى الدينونة كل أعمال الإنسان» (١٢: ١٤؛ رج ٣: ١٧؛ ١١: ٩).

ينتمي سفر الجامعة إلى التيّار الحكمي الذي يقدّم لنا لاهوت الخلق. ونحن نجد في هذا الكتاب وضعًا يشبه وضع تك ٢ – ٣. جعل الله البشرية (آدم) في الفردوس وما حصل عليه قهلت يشبه الفردوس (٢: ١ – ١٠). في الفردوس طلب الله من الإنسان أن يعمل (تك ٢: ١٥)، أن يأكل (تك ٢: ١٦). هكذا يجد سعادته وينال العطيّة التي يمنحها الله لمن يرضيه، كما يقول جا. ولكنّ الإنسان طلب «الزيادة»، رغب في شجرة «معرفة الخير والشر»، طلب أن يتسلّط على كل شيء، كما طلب قهلت كل معرفة (١: ١٦)، كل غنى (٢: ٧). طلب أكثر من الآخرين لتكون له «الزيادة». أمّا نتيجة طلبه فكانت عملاً بشريًّا مضنيًا يحرمه من الراحة (تك ٣: ١٧ – ١٩). تلك هي العطيّة التي يمنحها الله للخاطئ كما يقول سفر الجامعة.

وفي الختام، يقول لنا الحكيم: لا تتعلّق بالماضي فقد مضى، ولا بالمستقبل، فليس في يديك. عش الزمن الحاضر. فهو لك. ويقول: اترك المشاريع الباطلة التي تريد فيها أن تتحدّى الله، تصل إلى الله، كما فعل بناة برج بابل. أمّا المشاريع النافعة فهي التي تجعلك أمام الواقع تتقبّله من الله وتسير فيه في مخافة الله.

الفصل الرابع عشر

كتابات إرشادية

نتوقّف في هذا الفصل الاخير من القسم الأول على أسفار طوبيّا ويهوديت وباروك ورسالة إرميا.

I – سفر طوبيّا

أ – النصّ اليونانيّ لسفر طوبيّا

وصل إلينا سفر طوبيّا في شكلين رئيسين، النصّ الطويل ويمثّله المخطوط السينائي الذي تتبعه الترجمة اللاتينية العتيقة. نص غنيّ بالتفاصيل ولكنّه يتضمّن فجوتين: ٤:٦ ب – ١٩ و١٣:٦ ب – ١٠ أ. وهناك من يفضّله بسبب نكهته السامية وخصائص أسلوبه؛ والنصّ القصير ويجد شاهدين رئيسيين في المخطوط الإسكندراني والمخطوط الفاتيكاني. لغته اليونانية تكاد تكون لهجة من اللهجات.

أخذت ترجمة المطبعة الكاثوليكية الحديثة بالنصّ الطويل، أمّا الترجمة الموحّدة (جمعيّات الكتاب المقدّس) فأخذت بالنصّ القصير.

لم يُكتب سفر طوبيّا أصلاً في اليونانية، بل يعود إلى أصل سامي. وُجدت منه بعض مقاطع فدلّت على أنّ الأرامية هي اللغة الأصليّة التي دوّن فيها.

تجعل المخطوطات الكبرى طوبيّا مع يهوديت وأستير وتجعله الشعبية اللاتينية في رأس اللائحة. جعلته كنائس الغرب في لوائحها القانونية منذ القرن الرابع. أمّا البروتستانت الذين اتّبعوا «القانون» اليهودي فرفضوه واعتبروه كتابًا منحولاً (من الأبوكريفات).

ب - تنظيم سفر طوبيّا

مسرح سفر طوبيّا هو الشتات الشرقي وبالتحديد نينوى وأحمتا. فهاتان المدينتان هما موضع لقاء بين العائلات، لا موضع مواجهات ملحمية كما في سفر يهوديت. ويدور الخبر حول ثلاث محن ستجد حلاً لها: مال لا بد من استعادته، عمى طوبيا، سيطرة الشيطان اسموداوس على سارة.

١ - المطلع (١:١ - ٢)

اسم الكتاب: «كتاب أعمال طوبيط وهو يهودي من قبيلة نفتالي، سُبي في أيّام شلمنصّر ملك أشورية». منذ البداية نحن أمام خدعة أدبية. المهمّ لا التاريخ، بل الخبر التقوي.

٢ - المحن الثلاث (١:٣ - ٣:١٧)

١:٣ - ١٤: يبدو طوبيط يهوديًا تقيًّا: يحفظ الشريعة ويمارس الأعمال الصالحة. نجحت أعماله بفضل شلمنصّر، فاغتنى وأودع مالاً عند قريبه جبائيل في ماداي.

١:١٥ - ٢٢: تبدّل الملك فتبدّلت حالة طوبيط إلى الأسوأ. وإذ دفن سرًّا أحد الموتى، أجبر على الهرب تاركًا أمواله. بعد موت الملك، استطاع أن يعود إلى نينوى بفضل تدخّل ابن أخيه أحيقار.

٢:١ - ٣:٦: عاش طوبيط عيشة المنفى بظروفها الدقيقة (٢:١ - ٢). ثمّ حدث له حادث سلبه نظره. فأعاله أحيقار. واتّخذت حنّة امرأته لها عملاً، غير أنّها لم ترضَ عن أقواله في الفضيلة. هنا يذكر خبر أيّوب (أي ١ - ٢). وينتهي هذا القسم الذي يعرض محنتي طوبيط بصلاة باكية (٣:٢ - ٦).

٣:٧ - ١٥: وفي ذلك اليوم عينه نقلنا الكاتب إلى أحمتا، إلى رعوئيل، قريب طوبيط. فابنته سارة ضحيّة الشيطان اسموداوس الذي يهلك أزواجها ليلة العرس. ونجد عناصر مشابهة لما في محنة طوبيط: تدخّل الجارية، طلب الموت، صلاة تنتهي بطلب: أن لا تسمع الشتائم بعد اليوم في حياتها (٣:٦ - ١٥).

١٦:٣ – ١٧ : ويتدخّل الراوي في الكواليس فيدلّ على البطلين اللذين سيتغلّبان على المحنة.

٣ – الخلاص (١:٤ – ١٨:٦)

١:٤ – ٢٠ : ينطلق العمل المسرحي من اهتمام طوبيط باستعادة المال الذي استودعه لدى جبائيل، في راجيس من أعمال ماداي (١:٤ – ٢٠، ٢٠). أمّا الأقوال الحكمية فلا تتوافق كلّها مع النصّ. قد نكون أمام قطعة كانت مستقلّة، وأقحمت في هذا المكان من الخبر.

١:٥ – ٢٢ : التقى طوبيّا (ابن طوبيط) بالمرشد الذي سيقوده إلى جبائيل قريبه (آ ١ – ٨) وقدّمه إلى أبيه. شجّع الملاك طوبيّا مرّتين (آ ١٠)، ورحب طوبيط مرّتين بهذا المرشد (آ ١٤). ويأتي الحوار فيُلقي ضوءًا على الهوية العائلية والقبلية لهذا الشخص المجهول، ويظهر في اسم عزريا معنى للمهمّة الموكولة إلى هذا المرشد: الله يعين. تسيطر المفردات عن الطريق وعن التحيّة على هذا الفصل. كما نجد كلامًا عن حنّة، زوجة طوبيط: وبكت أمّه (آ ١٨) ثمّ «وكفّت عن البكاء» (آ ٢٢).

١:٦ – ١٨ : وحصل المسافران (عزريا وطوبيّا) على وسيلة لشفاء طوبيط وسارة. نجد تضمينين، الأوّل: ذهبا معًا (آ ٢). ثمّ سارا معًا (آ ٦). الثاني: هناك حديث عن الدواء (آ ٧) ثمّ عن الشفاء (آ ٩). طوبيّا هو أقرب الناس إلى سارة، ولهذا له الحقّ الأوّل في أن يتزوّج منها. اعترض طوبيّا، فأجاب المرشد على الاعتراض وأعطى الوصفة لإبعاد الشيطان بصورة نهائية. حينئذ دخل الحبّ في قلب الشابّ.

٤ – الزواج في ماداي. نجت سارة من شيطانها (١:٧ – ٦:٩)

١:٧ – ١٦ : وصل المسافران إلى أحمتا، فاستقبلهما رعوئيل، والد سارة، بحرارة (آ ١ – ١٩). ولمّح الكاتب إلى شقاء طوبيط الرجل البارّ الذي يعطي الصدقات (آ ٧) فذكّرنا بالمحنة التي ستجد لها حلاً في النهاية. وتقرّر الزواج في جوّ من الفرح (آ ٩ ب – ١٣). قال رعوئيل لطوبيّا: كل واشرب (آ ١٠ – ١١؛ رج ١٤:٧؛ ١:٨ – ٢٠) وكأنّه يريد أن

يبعده عن مشروعه. يقرّ رعوئيل بحقّ طوبيّا، ولكنّه يشير إلى عار سارة الذي يعترض على هذا المشروع. واتّخذ القرار أخيرًا بالعودة إلى شريعة موسى (آ ١١ ب – ١٣). وامتدّ العيد (٧ : ٨ : ١ أ). وشجّعت عدنه (عدناء) ابنتها وردّدت كلام الملاك لطوبيّا: «تشجّعي» (٧ : ١٦؛ ٥ : ١٠).

٨ : ١ – ٢١ : تتحدّد الوحدة الأولى بفعل «رقد» (آ ١، ٨). اتّبع طوبيّا بدقّة تعليمات الملاك، فقام بالطقس الذي يطرد الشيطان. ثمّ أخذ العروسان يصلّيان معًا. وتتحدّد الوحدة الثانية بالحديث عن «قبر يُحفر» (آ ٩)، و «قبر يُردم» (آ ١٨). وحين عرفوا بخلاص سارة ارتفعت صلاة المباركة. استعدّ رعوئيل لعرس يدوم ١٤ (٢ × ٧ – عدد الكمال) يومًا، وتبنّى طوبيّا وقال له «تشجّع» مرّتين في آ ٢١، فكان لهذه الكلمة معنى غير الذي في ٧ : ١٦.

٩ : ١ – ٦ : وعاد المال المودع، فانتهت محنة أولى فجعلت الفرحة كاملة مع حضور جبائيل الذي بارك العريس. وإذ تحدّث عن طوبيّا (٩ : ٦) استعاد ما قرأناه في ٧ : ٧.

٥ – الزواج في نينوى. شفاء طوبيط من عماه (١٠ : ١ – ١٢ : ٢١)

١٠ : ١ – ١٣ : نحن هنا على مسرحين مختلفين (نينوي وأحمتا) يوحّد بينهما العلاقات بين الوالدين والبنين. في نينوى: طوبيط هو حزين (آ ٣) وحنّة امرأته تبكي وتنتحب (آ ٤–٧). وإنّ كلمات التشجيع التي يطلقها طوبيط تذكّرنا بالماضي (٥ : ١٨ – ٢٢) وتهيّئنا للأحداث التالية: سترى عينا حنّة (٥ : ٢٢)، بل إنّ عينَيْ طوبيط ستريان (ف ١١). والملاك الذي أعلن عنه في ٥ : ٢٢ سيكشف عن نفسه في ف ١٢. في أحمتا: استأذن طوبيّا من حمَويه وأخذ معه سارة إلى نينوى. نكتشف في هذا المشهد نبل العواطف العائلية. وجاءت المباركة في النهاية.

١١ : ١ – ١٨ : وظهر رفائيل من جديد. وعادت عبارة «سارا كلاهما». وكان الكلب يتبعهما. كل هذا يعيدنا إلى ٦ : ١ – ٦. إنتظرت حنّة ابنها كما سينتظر الوالد ابنه الضالّ (لو ١٥ : ٢٠). ولمّا شُفي طوبيط رأى ابنه «نور عينيه» كما يقول النصّ السينائي، وبارك الله من أجل عظمته ورحمته. وهكذا شُفي طوبيط، وأعاد طوبيّا المال، وتزوّج بسارة (١١ : ١٥). واستُقبلت العروس بكلمات الترحاب التي وُجّهت إلى رفائيل (٥ : ١٤). وكان العيد في نينوى بحضور أحيقار.

١٢ : ١ – ٢١ : كان الراوي قد أشار إلى هويّة المرشد (٣ : ١٦ – ١٧) وها هو يكشفه الآن (١٢ : ١١ – ١٥). ويعطي معنى ممارسات طوبيط وما قاساه من محن: إنّ الله يمتحن إيمان الأبرار ويكافئ أمانتهم. كل هذا يحيط به نداءان لمباركة الله (آ ٦ – ٧) وإذاعة أعماله (آ ١٧ – ٢٠) ويقدّم لنا هذا النصّ الأخير إشارات إلى وضع الملائكة: ونُلاحظ القول في آ ١٠: أمّا الذين يرتكبون الخطيئة والإثم فهم أعداء أنفسهم.

٦ – نشيد طوبيط والوداع (ف ١٣ – ١٤)

١٣ : ١ – ٢٣ : يلعب هذا النشيد الدور الذي لعبه نشيد يهوديت في يه ١٦. يعلن أعمال الله الخيّرة تجاه طوبيط (دون ذكر لظروف حياته الملموسة) وأبناء إسرائيل. وتتكرّر الردّة في آ ٢، ٥، ٩: «يؤدّب ويرحم». ويتمّ الانتقال في آ ٨ إلى موضوع أورشليم الذي يشرف على القسم الثاني (آ ٩ – ٢٣).

١٤ : ١ – ١٥ : يشكّل هذا الفصل الأخير خاتمة الخبر. مات طوبيط بعد حياة طويلة من الأمانة لله. نصح ابنه فلجأ إلى ماداي، وسيشهد دمار نينوى قبل أن يموت.

إنّ لاهوت خطبة طوبيط الوداعية تشبه خطبة تث. أمّا المواضيع المدروسة فهي: الحياة والازدهار على الأرض يرتبطان بالأمانة. بعد الخطيئة والدينونة تأتي الرحمة. مخافة الله ومحبّته. لاهوت الذكر...

ج – تكوين كتاب طوبيّا

١ – أصل الكتاب

نحن أمام كتاب مرتّب، ولكنّ تاريخ تدوينه متشعّب. فالصلوات العديدة التي تتوزّع مسيرة الأحداث ترتبط ارتباطاً وثيقًا بمؤلّفات معاصرة. هناك بعض الأقوال الحكمية التي أقحمت إقحامًا (٤ : ٣ ب – ١٩؛ ١٢ : ٦ – ١٠). ورفضُ طعام الوثنيين ينتمي إلى دا لا إلى سائر سفر طوبيّا. لا توافق بين ١ : ٢٠ (لم يترك لي شيئًا بل صادر لي كل شيء) و ٢ : ١ (أقام مأدبة فاخرة). أمّا الإشارة إلى أحيقار فهي مزيدة (١ : ٢١ ب – ٢٢؛ رج ٢ : ١٠؛ ١١ : ١٩؛ ١٤ : ١٠). وفي البنية الحالية، يهيّئ المقطع الخاصّ بحنّة (٢ : ١١ – ١٤)

صلاة ٣ : ٢ – ٦ ، ولكنّه لا يتكيّف مع ما سبق. وكنّا ننتظر ردّة فعل طوبيط إزاء عماه. إذًا لسنا أمام نصّ دوّن مرّة واحدة، بل أمام كتيّب أساسي اغتنى تدريجيًا.

٢ – مراجع الكتاب

أوّلاً: المراجع اللابيبليّة

هناك نقاط مشتركة بين طو وسيرة أحيقار الأشوري وأقواله (اكتشفت النسخة الأرامية في الفنتين – في مصر).

تقول الترجمة السريانية التي هي أقدم النصوص وأفضلها بعد نسخة الفنتين: كان أحيقار وزير سنحاريب وأسرحدّون. شاخ ولم يكن له أولاد. فتبنّى ابن أخيه نادين (يقابل ناتان الاسم العبري) وجعل الملك يرضى عنه ليخلف عمّه (كانت الوظائف الإدارية تنتقل من الأب إلى الابن). وعلّم أحيقار نادين تعاليم الحكمة. وهنا نجد مجموعة أقوالٍ مأثورة كما في طو ٤ : ٤ – ١٩ ستدخل في الخبر. ولمّا توظّف نادين في القصر خان سيّده فتنبّه أحيقار وأخبر الملك. حينئذ أراد نادين أن ينتقم فوشى بعمّه كاذبًا مفتريًا، فأعطى الملك أمرًا بإعدام أحيقار. ولكنّ الضابط الموكل بتنفيذ الإعدام، وكان أحيقار قد خلّصه في الماضي، لم يعدم أحيقار بل عبدًا متمرّدًا. واختبأ أحيقار حتّى اليوم الذي فيه تحسّر الملك على وزيره القديم. عاد أحيقار إلى القصر وأرسل نادين إلى الموت.

يساعدنا هذا الملخّص القصير على أن ندرك المشابهات والاختلافات مع طو. لا موازيات مباشرة بل مواضيع متشابهة. تذكّر الكاتبُ البيبلي قصّة أحيقار المعروفة في الأرامية، وتذكّر أيضاً خبر يوسف (تك ٣٧ – ٥٠) فكيّفه حسب مخطّطه الديني.

واستعاد طو مواضيع مأخوذة من الأخبار الشعبية جمعت في «الميت العارف بالجميل» و «العروس البائسة»: كان غنيّ في سفَر. فرأى غرباء يسيئون معاملة جثّة رجل كان لهم مدينًا ببعض المال. دفع الدين ودفن الرجل دفنة كريمة. ولمّا افتقر ذاك الغنيّ، اتّبع نصائح عبد سرّي فتزوّج بابنة رجل غنيّ. أمّا العروس البائسة فقد تزوّجت خمس مرّات، وكان أزواجها يموتون ليلة العرس بواسطة حيّة تخرج من فمها. وقُتلت الحيّة على يد عبدٍ كشف عن نفسه أنّه روح الميت. لا شكّ في أنّ لسفر طوبيّا علاقات بالأدب الشعبي، ولكنّه يصل إلى بعد ديني عميق.

ثانيًا: تك ٢٤ وسائر المراجع البيبليّة

نجد في طو مناخ تقاليد الآباء. وهو يذكّرنا بصورة خاصّة بمهمّة عبد إبراهيم الذي ذهب يطلب زوجة لابن سيّده إسحق (تك ٢٤). نرى الموازاة بين الخبرين في بنية الحدث، وعادات مماثلة، ورباطات موضوعيّة وتلميحات. ويقع الخبران في إطار عيلة صغيرة على مفترق حياة الأب. غير أنّ طو يبدو أكثر تشعّبًا لأنّه مزج خطوطاً إخبارية متعدّدة.

ويرتبط كاتب طو بأخبار تظهر أنّ نجاح العيلة والشعب يرتبط بالأمانة والطاعة كما حدث لإبراهيم. يورد طو ١:٦ عا ٨:١٠ ويؤوّل تك ٢:١٨ - ٢٠. أمّا تفسيره للمنفى فيرتبط باللاهوت الاشتراعي. وبمختصر الكلام، لا يُقرَأ طو إلاّ في جوّ كتابي.

٣ - الفنّ الأدبيّ للكتاب

بُني طو بناء جيّدًا فتحلّى بصفة أدبية ظاهرة. التضمينات عديدة والأخبار محبوكة. نحسّ وكأنّنا في دراما تترتّب فيها اللوحات داخل كل فصل من الفصول. هناك فنّ الحوارات والطابع الحيّ للصور والدقّة السيكولوجية للوجوه.

ولكن ما هو الفنّ الأدبي لهذا الكتيّب؟ هل هو مدارش لأنّه يعود إلى الأسفار المقدّسة؟ ولكنّه تعليم وخبر، فسمّي خبرًا إرشاديًّا أو تعليميًّا.

طوبيّا هو خبر إرشادي بشكل قصّة. يلجأ الكاتب إلى الخدعة الأدبية ليقدّم إرشادًا وتعليمًا. وجعلنا في إطار يساعدنا على إعطاء محنة المنفى تفسيرًا لاهوتيًا، واخترع أشخاصاً يقدّمون لنا صورة عن المؤمن الحقيقي. إذا أردنا أن نقرأ النصّ قراءة تاريخية نلاحظ أمورًا غير معقولة، وغير مضبوطة، ولكنّنا حينذاك نخسر البعد الروحي للأشخاص والعبرة العميقة للنصّ. طو هو مثل يه قصّة لاهوتية. واهتمامه الإرشادي يجعله قريبًا من الأدب الحكمي: يتضمّن أقوالاً مأثورة وأمثالاً حيّة قريبة ممّا نجده في خبر يوسف (تك ٣٧ - ٥٠).

٤ - متى كتب الكتاب ومن كتبه

جاء سفر طوبيّا بعد زمن المنفى وهو يفترض آخر الطبقات الأدبية في البنتاتوكس. أمّا الممارسات التي يتحدّث عنها، فقد توسّعت تدريجيًا بعد المنفى. والنظرة اللاهوتية جاءت بعد ذلك. نحن لا نجد قبل المنفى الدور المعطى للملاك رفائيل.

ومن جهة ثانية، جاء طو قبل الحقبة المكابية. فنحن لا نجد فيه أيّ أثر للاضطهاد الديني الذي قام به أنطيوخس الرابع أبيفانيوس، ولا أيّ عداء للوثنيين. والرجوع إلى المنفى وإلى الهيكل في ١٤ : ٤ – ٦ لا يفرض علينا تاريخًا سابقًا للقرن الثاني ق م.

قال الشرّاح القدماء: دوّن بين سنة ٣٥٠ وسنة ١٧٠. وعاد البعض بطوبيّا إلى ما قبل الزمن الهلّنستي (مع الإسكندر الكبير). فالنصّ (٥ : ١٥) يتحدّث عن عملة داريوسية. ولكنّ قرب طو من سي يجعلنا نفترض أنّه كتب حوالي سنة ٢٠٠ ق م.

بما أنّ الخبر يجري بين نينوي وأحمتا، قال البعض إنّ الكاتب هو من الشتات الشرقي. ولكنّه لم يكن دقيقًا في الحديث عن جغرافية تلك المنطقة. لهذا قال بعض العلماء: كان الكاتب من فلسطين. وقال غيرهم: بل كان من مصر. وكل هذا يبقى مجرّد افتراض.

د – التعليم في سفر طوبيّا

١ – طرق الله رحمة وحقّ

لا يعطي طو تعليمًا نظريًا عن الله. فالوحدانية التي عرفها اليهود بعد المنفى أمر مفروغ منه. غير أنّ الكاتب يهتمّ بأن يبيّن كيف يكشف الله عن نفسه في علاقته بالإنسان. والنظرة إلى الله هذه تجد تعبيرًا مكثّفًا لها في بداية صلاة طوبيط الأولى (٣ : ٢). هناك «الطرق» و «الأعمال»، التي تدلّ على مخطّط الله من أجل البشر. لا يفتأ الرب يرشد البشر في وجودهم وحياتهم. إنّه معهم في الطريق.

طرق الله هي رحمة وحقّ. ونقرأ كلمة «صدقة» التي تحدّد ممارسة تضامن بشري. فالكلمة تعود إلى «حسد» العبرية التي تعني أيضاً الأمانة والصدق والنعمة. فإله طوبيّا هو إله رحوم (٣ : ١١) يتحنّن على أبنائه (٨ : ١٧)، إله الأمانة والحقّ، سند للمؤمنين وعادل في كلّ أعماله. إنّه الإله الذي يعاقب ويصفح (٣ : ٩؛ ١١ : ١٥؛ ١٣ : ٢، ٥، ٩). وهذه الصفات التي تخصّه وحده تصبح واقعًا في حياة البشر، لأنّه يستطيع أن ينجح مشاريعه. إنّه يمنح «النعمة والسلام» (٧ : ١١)، «النعمة والخلاص» (٨ : ١٧).

لا يتدخّل الله مباشرة في أمور البشر، ولكن بواسطة ملاكه رفائيل. هذا شيء خاصّ بسفر طوبيّا وسيفتح الدرب أمام توسّعات مستقبلية عن الملائكة. ينتمي رفائيل إلى عالم

السماء (٣: ١٦ - ١٧؛ ١٢: ١١ - ٥) حيث يلعب دور المتشفّع أمام مجد الله. أمّا تجاه البشر فهو يتّخذ وظائف تعود إلى الله. إنّه المرشد والقائد: «سيرافقه ملاك صالح ويكون سفره ناجحًا ويعود سالمًا» (٥: ٢٢). معنى اسمه: الله يشفي. إنّه يعمل لخير البشر، فيخلّصهم من محنة المرض، ويربط الشيطان فلا يؤذيهم. ويعطينا الكاتب تحديدًا عن طبيعة الملائكة في ١٢: ١٦ - ٢١.

وإنّ الصلوات التي تتوزّع طو مملوءة بكلمات تدعونا لنحتفل بعمل الله المجّاني والخيّر. ونكتشف أيضاً وجه الله في كلام المباركات.

٢ - السلوك في طرق الله

طوبيّا هو مثال الإنسان الذي سلك في طرق البرّ والحقّ (١: ٣) فاعترف له الناس بذلك (٧: ٧؛ ٩: ٦). وموضوع الطريق والسفر يساعدنا على توحيد الخبر وربط أحداثه بعضها ببعض. وقد عوّدتنا التوراة، ولاسيّما تث، على عبارة «سار في طريق الرب». فهي تعود بنا إلى السلوك العامّ في حياة أمينة كل الأمانة لله. وطوبيط وأفراد عائلته هم صورة حيّة عن تصرّف ينتظره الكاتب من يهودي صالح في عصره.

ومع طو ستتكوّن عواميد ثلاثة في العالم اليهودي، الصلاة والصدقة والصوم. يشير ٢: ٤ سريعًا إلى الصوم. ولكنّه يشدّد على الصدقة في الخبر (١: ٣، ١٦؛ ٢: ١٤؛ ١٤: ٢ - ٧، ١٠، ١١)، وفي الأقوال الحكمية (٤: ٧، ٨، ١٠، ١١، ١٦). وحين يذكر رعوئيل طوبيّا يشير إلى الصدقة (٧: ٧). وينصحنا طو بالصدقة «التي تنجّي من الموت وتطهّر من كل خطيئة» (١٢: ٨ - ٩).

وتمثّل الصلاة مكانة مرموقة في الكتاب: صرخة في الضيق واستغاثة (٣: ٢ - ٦، ١٣ - ١٥؛ ٨: ٥ - ٧). أناشيد شكر ومباركة (٨: ١٥ - ١٩؛ ١١: ١٤ - ١٥؛ ١٢: ٦؛ ١٣: ١ - ٩). فمن خلال صلوات مقولبة عرفها زمن ما بعد الجلاء، نكتشف مناخًا من الصلاة في محيط تبدو فيه العلاقة بالله طبيعية. الله يسمع طلبات مؤمنيه ويستجيبها. والصلاة تحتفل بأعمال الله وتخبر عنها.

وينصحنا طو بالأعمال الصالحة ولاسيّما بالواجبات تجاه الموتى. فالأقوال التي يعطيها طوبيط لابنه تبدأ بطلب دفنة لائقة له ولامرأته حنّة (٤: ٣ - ٤). وإنّ خسران ماله وعماه

يرتبطان بقيامه بهذا الواجب المقدّس (١:١٧ - ١٩؛ ٢:٧ - ٨). إنّ طوبيط يسير بحسب ما تعلمه من التقليد (١٤:١٢ - ١٣).

والسلوك في طرق الله يعني حفظ الشريعة حفظاً دقيقًا. هناك فرائض أشرنا إليها. وستزيد التدوينات الأخيرة: الحجّ إلى أورشليم، دفع العشور (١:٦ - ٨). وهكذا نذهب أبعد ممّا يطلبه البنتاتوكس. ثمّ إنّ الزواج بين طوبيّا وسارة، يُعقد بحسب شريعة موسى.

٣ - الزواج والتضامن في العائلة

إنّ طو، شأنه شأن تقليدات الآباء، يجري في جوّ عائلي مُعطيًا للعلاقات بين الآباء والأبناء وجهًا مثاليًا. يهتمّ الوالدون بأبنائهم (٥:١٨ - ٢٢؛ ١٠:١ - ١٣). ويُظهر الأبناء احترامَهم لوالديهم (١٠:٧ ب - ٩؛ ١٤:١١ ب - ١٥). نحن نرى هنا كيف تمارَس الوصايا العشر (خر ٢٠:١٢؛ تث ٥:١٦).

ويمتدّ هذا التضامن إلى العلاقة الموسّعة. فردّات الفعل عند رعوئيل (٧:٧ - ٩) كما عند جبائيل (٩:٦) تدلّ على عمق العواطف وحرارتها. كل واحد منهم يتقيّد بالتزاماته تجاه أقاربه.

يُعقد الزواج في هذا المجتمع داخل العائلة، والحق يعطى أوّلاً للقريب الأقرب. إنّ هذا الباعث يحدّد تطوّر الخبر. حين قبل طوبيّا أن يتزوّج سارة رغم صعوبات تبدو منيعة، أظهر أمانته للشريعة وإيمانه بكلام المرسل الإلهي (٦:١ - ١٨). فالطاعة للشريعة تستحقّ أن نخاطر بحياتنا (رج ٧:١١ ب - ١٣).

ويتضمّن طو تعليمًا عميقًا عن الزواج. نال طوبيّا زوجة بحسب الشريعة، ولكنّه تصرّف بدافع المحبّ (٦:١٨). وينظر الكاتب إلى اتّحاد طوبيّا بسارة لا من زاوية الأولاد الذين سيجيئون وحسب، بل من زاوية علاقة الرجل بالمرأة. طو هو تفسير تك ٢ بطريقة تختلف عن نشيد الأناشيد. وأمّا نصّ تك ٢ فيرد في صلاة العروسين ليلة زفافهما (٨:٥ - ٧).

٤ - مستقبل الفرد والأمّة

نجد فكرة الموت في الكتاب مع تطوّر في النظرة إلى الآخرة كما عرفها زمن ما بعد المنفى. حين يموت الإنسان «يصبح ترابًا» (٣:٦). وإن أرادت سارة أن تموت، فلكي لا تسمع من بعد كلام التعيير (٣:١٠). ثمّ إنّ واجب دفن الأهل دفنة لائقة أمر لا جدال فيه. ولكنّ طو لا يقول شيئًا عن رجاء بحياة في الآخرة.

إنّ طو بعيد عن النظرة الإسكاتولوجية والمسيحانية. إلاّ أنّ الفصلين الأخيرين يتضمّنان رؤية نبويّة عن التاريخ تنبئ بتوسّعات جليانية لاحقة. سينتهي زمن المنفى، وسيُعاد بناء أورشليم والهيكل بأبّهة عظيمة فيدومان إلى الأبد. وسترتدّ شعوب الأرض كلّها ويجتمعون في أورشليم. لا يقول طو أيّ شيء عن الحياة الأخرى، ولكنّه يضع أمله في مستقبل الأمّة.

II – سفر يهوديت

أ – بنية سفر يهوديت

يقسم السفر إلى مجموعتين كبيرتين. يصوّر القسم الأوّل (ف ١ – ٧) حملات أليفانا العسكرية وردّة الشعب اليهودي على هذه الحملات. ويشكّل دخول يهوديت على المسرح وشيخوختها وموتها إطار القسم الثاني (ف ٨ – ١٦).

١ – القسم الأوّل: اليهود بوجه السلطة الوثنية

كان نبوكد نصّر في عاصمته نينوى، ففكّر بمخطط يتسلّط فيه على الأرض كلّها. بدأ فأخضع أرفكشاد ملك ماداي، وعاصمته المحصّنة أحمتا (١ : ١ – ١٦). رفضت أمم الغرب الخضوع، فتبرّر تدخّل الأشوريين. وسلّم نبوكد نصّر الأمر إلى أليفانا القائد الأعلى لجيوشه (٢ : ١ – ١٣). وتقدّم اليفانا حتّى وصل إلى بيت فلوى، فوجد اليهود نفوسهم في حالة ميئوسة (٢ : ١٤ – ٧ : ٣٢). وتتسجّل الاحداث حسب الرسمة التالية:

– قام اليفانا بحملة واسعة فتغلّب على الأمم المتمرّدة، ووصل التهديد إلى اليهود (٢ : ١٤ – ٣ : ١٠).

– سمع إسرائيل بالخبر فخاف جدًّا. وأمر يواكيم شعبه بالاستعداد للحرب (٤ : ١ – ١٥).

– كان أحيور العمّوني في مخيّم الأشوريين، فنصحهم بألاّ يهاجموا بني إسرائيل إذا كانوا أمناء لإلههم. هذه الخطبة تحذّر كل مجابهة مع إله إسرائيل. غضب أليفانا على أحيور وطرده من المخيّم (٥ : ١ – ٦ : ١١).

– استقبلت بيت فلوى أحيور الذي عرّفها بقرار مجلس أليفانا. حينئذ رفع الشعب صلاته إلى الله (٦ : ١٢ – ٢١).

– وولّدت استعدادات أليفانا الخوف لدى بني إسرائيل (٧ : ١ – ٥).

– بدأ أليفانا يحاصر بيت فلوى ويقطع المياه عن المدينة. لم يبق للشعب أمل بالنجاة، فطلب من شيوخ المدينة أن يستسلموا. وينتهي هذا القسم في جوّ من الذهول (٧ : ٦ – ٣٢).

إنّ التحليل العميق يبرز المقابلات بين هذه المقاطع المختلفة: في تصوير الحرب، في الاستعدادات لها... يلعب أحيور دورًا واصلاً، فيؤمّن الانتقال بين مخيّم الأشوريين وبيت فلوى، ويطرح مشكلة الكتاب اللاهوتية. ونُلاحظ تقدّم الخبر. انطلقت الجيوش الأشورية لاحتلال الكون فدمّرت كل شيء في طريقها، ولكنّها تحتاج إلى الحيلة لتُخضع مدينة فلسطينية صغيرة ومجهولة. ويتطوّر موقف الشعب حسب الظروف. من روح المقاومة إلى روح الاستسلام.

٢ – القسم الثاني: يهوديت تخلّص شعبها

– يقدّم لنا الكاتب بطَلته في بضع آيات. هي أرملة من قبيلة منسّى، تقيّة وحافظة للشريعة. لهذا فهي جديرة بأن تتدخّل من أجل شعبها. أمّا جمالها فسيَكون ورقة رابحة في يدها من أجل إتمام مهمّتها (٨ : ١ – ٨).

– علمت يهوديت بالخبر فقرّرت أن تخلّص شعبها (٨ : ٩ – ١٠ : ٨). وحين التقت بشيوخ المدينة نددّت بجبانة الذين يريدون أن يجرّبوا الله، وهم لا يفهمون أنّ الله يجرّبهم. بدا الشيوخ وكأنّهم يثقون بصلاتها لا بعملها، ولكنّهم تركوها تتصرّف (٨ : ٩ – ٣٦). وبعد صلاة طويلة، استعدّت يهوديت للتدخّل «لمجد بني إسرائيل ولعظمة أورشليم» (١٠ : ١–٨).

– وتركت يهوديت بيت فلوى برفقة خادمتها (١٠ : ٩ – ١٠).

– يقع المشهد المركزي في المخيّم الأشوري بين يهوديت وأليفانا (١٠ : ١١ – ١٣ : ١٠ أ). وصلت يهوديت إلى مخيّم أليفانا بواسطة طلائع الأشوريين ثمّ بواسطة حرس القائد

العام. أعجب أليفانا بحكمتها وامتدحها أعظم مديح (١٠ : ٢٠ – ١٢ : ٤). واستعدّت يهوديت، وهي في أرض العدوّ، للعمل بالصلاة والمحافظة على قواعد الطهارة (١٢ : ٥ – ٩). وجاءت وليمة أليفانا فكانت المناسبة لها لتقوم بعملها الخلاصي من أجل شعبها (١٠ : ٢٠ – ١٣ : ١٠ أ).

– وعادت يهوديت وخادمتها إلى بيت فلوى، وهي تحمل رأس أليفانا (١٣ : ١٠ ب – ١١).

– نفذّت يهوديت مشروعها بأن تدمّر العدوّ (١٣ : ١٢ – ١٦ : ٢٠). أبرزت أمام أهل بيت فلوى الأسلاب التي حملتها في جوّ من المديح والمباركة، وعرضت مخطّطها. وسبّب الحدث ارتداد أحيور الذي اختُتن وقُبل في بيت إسرائيل (١٣ : ١٢ – ١٤ : ١١). أمّا المشهد التالي فيَحدث في المخيم الأشوري. رأى العدوّ أليفانا ميتًا فأخذه الرعب وهرب. فهاجم بنو إسرائيل الأشوريين. وتبدأ حفلة التعظيم بمجيء رئيس الكهنة (يواكيم) ومجلسه في بيت فلوى، وتنتهي بأناشيد الفرح في أورشليم (١٥ : ٨ – ١٦ : ٢٠).

– وكانت يهوديت معروفة في حياتها وظلّت معروفة في بيت فلوى حتّى مماتها. ولم يعد هناك من يرعب بني إسرائيل في أيّام يهوديت ولا بعد موتها بسنين كثيرة (١٦ : ٢١ – ٢٥).

– إنّ هذه المقاطع تنسج في ما بينها رباطات لغوية ومواضيعية عديدة. نجد في الطرفين معلومات عن يهوديت. هي تصلّي من أجل النجاح في ٩ : ١ – ١٤، وتعلن هذا النجاح في ١٣ : ١٤ – ١٦. باركها عزيا في ٨ : ٣٥ و ١٣ : ١٨ – ٢٠. تدخل الحرس قبل المشهد المركزي وبعده. أمّا موضوع جمال يهوديت وتأثيره فيملأ كل هذا القسم، كما كان موضوع الخوف مسيطرًا على القسم الأوّل.

وهناك علاقات بين قسمَيْ الكتاب. هناك مخطّط نبوكد نصّر (القسم الأوّل) ومخطّط يهوديت (القسم الثاني). ينتهي كل قسم بجوّ من الخوف. في القسم الأوّل خاف بنو إسرائيل، وفي القسم الثاني ارتعب الأشوريون وهربوا. وهناك وجه أحيور الذي يبرز في البنية العامة. وكانت شجاعة يهوديت الأرملة معاكسة لخوف رجال بيت فلوى (ف ١ – ٧). وإنّ الله قد خلّص شعبه بيدها.

ب – سفر يهوديت والتاريخ

١ – المسألة التاريخية

يبدو يه وكأنّه خبر تاريخي. يعطي تواريخ محدّدة (١:١، ١٣؛ ٢:١)، ويشير إلى حقبات من الزمن (١:١٦؛ ٣:١٠؛ ٧:٢٠). وهناك أسماء أشخاص نقرأها في أمكنة أخرى: نبوكد نصّر، أليفانا، يوياكيم، عزيا. كما نعرف المدن المذكورة: نينوى، أحمتا، تفنيس، دمشق، صيدون، صور، أورشليم. ولكنّ هناك تواريخ غير مضبوطة، أسماء أشخاص أو أمكنة لم نقدر على التعرّف إليها ولاسيّما مدينة بيت فلوى. وهناك بعض تفاصيل غير معقولة: (٣:٨؛ ٤:٧).

ولسنا بحاجة إلى أن نكون من المؤرّخين الكبار لنرى الأمور التي تشوّه التاريخ. فنبوكد نصّر كان ملك البابليين لا الأشوريين. وقد اعتلى العرش (سنة ٦٠٥) بعد سقوط نينوى (٦١٢ ق م). والسنة الثانية عشرة لملكه تجعلنا قبل المنفى. وهناك عدد من الممارسات تفترض إطارًا يلي زمن المنفى. لم نجد ملكًا اسمه ارفكشاد. أمّا أحمتا فلم يحتلها نبوكدنصّر بل كورش. وإنّ لائحة الأمور غير المعقولة تدلّ أنّ هدف الكاتب لم يكن هدفًا تاريخيًا.

٢ – محاولات وجود حلّ

– افتراض تدوينات متتالية. فالمعطيات التي بدت أوّلاً متناقضة صارت نتيجة تدوين على مراحل عديدة، ضمّت أمورًا من الزمن السابق للمنفى، من الزمن الفارسي ومن الزمن اليوناني.

– استعمل الكاتب أبطاله كأرقام تعود إلى شخصيّات تاريخية. وقال أصحاب هذه النظريّة إنّ نبوكد نصّر يدلّ على أنطيوخس الرابع أو بومبيوس القائد الروماني أو الإمبراطور ترايانس.

– مزجت وثيقتان: خبر تاريخي عن حرب ملك وثني في الشرق، تبعها احتلال في الغرب (ف ١ – ٣) وهو أشوربانيبال أو ارتحشتا الثالث أوخوك (٣٥٨ – ٣٣٨). أمّا خبر الخلاص الذي قامت به يهوديت فهو طويل جدًّا (ف ٤ – ١٦) ويتضمّن عناصر يونانية كثيرة.

٣ - عودة الأخبار الى العناصر التاريخيّة

وهكذا اكتشفنا تنوّعًا في العناصر التي استعملها الكاتب، وكثير منها يعود إلى الزمن الفارسي. هناك أسماء معروفة في تلك الحقبة: يهوديت، أليفانا، يوغا، يواكيم. ونجد كلمات من أصل فارسي: عمامة (كيداريس في ٤: ١٥)، حكام (ساترابيس في ٥: ٢)، سيف (اكيناكيس في ١٣: ٦).

وجدت أوستراكة أرامية من الزمن الفارسي مع الكتابة التالية: يهوديت بنت فلوى. وفي أوستراكة ثانية من الزمن الفارسي وجدت في مصر نقرأ: يهوديت بنت.

ولكن رغم كل هذا يعود يه إلى الزمن الهلّنستي وبوجه التجديد إلى الأزمة المكّابية. نحن نقابل موقف وأعمال يهوديت مع صلاة يهوذا المكّابي في ٢ مك ١٥: ٢٣ - ٢٤. وهزيمة الأشوريين في يه ١٤ - ١٥ تذكّرنا بهزيمة نكانور في ١ مك ٧: ٤٤ - ٥٠. والسلام الذي امتدّ طويلاً بعد موت يهوديت يعكس حكم سمعان في ١ مك ١٤. وإنّ نصّ يه ٨: ٣ يفترض دا ٣: ٤، ٧. وعيد حنوكة (التدشين) هو قاسم مشترك بين دانيال وكتاب المكابيين.

أراد الكاتب أن يقسم الأحداث إلى اثني عشر شهرًا من حنوكة إلى حنوكة. ومن المعقول أن تكون سنوات ملك نبوكد نصّر اصطلاحية ومأخوذة من نصّ دانيال في السبعينية. أما يكون يه قد دوّن ليُقرأ في عيد حنوكة كما يقرأ سفر أستير في عيد الفوريم؟

وهناك عناصر تعود بنا إلى زمن الحشمونيين ولا سيّما المدن التي لم يحتلّها بنو إسرائيل قبل يوحنّا هركانس (١٣٤ - ١٠٤). أمّا النداء الموجّه إلى السامرة (٤: ٤) فيدلّ على أنّ تلك المقاطعة كانت قد ضمّت إلى أرض اليهودية (نهاية القرن ٢ ق م).

ج - تأليف سفر يهوديت

١ - قراءة ثانية للأسفار المقدّسة

يجمع الكاتب المعطيات التاريخية الضئيلة مع قراءة للنصوص البيبلية. قد لا نجد مراجع واضحة، ولكنّنا نجد العديد من النماذج. ونُعطي بعض الأمثلة.

إنّ نشيد الخروج (خر ١٥) قد أثّر في نشيد يهوديت (ف ١٦) وصلاتها (٩: ٢ - ١٤). نستطيع أن نقابل يهوديت مع راعوت ومع أبيجائيل (١ صم ٢٥: ١ - ٢٥). تذكّرنا

طقوس التوبة بما فعله أهل نينوى (يون ٣). وخطبة أحيور وارتداده يذكّرانا بما فعلته راحاب (يش ٢؛ ٦:٢٢ – ٢٥). واللجوء إلى الحيلة أمر معروف في التوراة: يعقوب ورفقة (تك ٢٧)، شمعون ولاوي ضدّ شكيم (تك ٣٤)، تامار (تك ٣٨)، أهود (قض ٣:١٢ – ٣٠)، ياعيل (قض ٤ – ٥). وخبر الحرب يذكّرنا بيوشافاط (٢ أخ ٢٠).

٢ – الفنّ الأدبيّ

إنّ الاهتمام بالفنّ الأدبي يساعدنا على فهم تعليم يه. فالسخرية تلعب دورًا هامًّا في بدء الكتاب وفي نهايته. كما نلاحظ فجوة أو تعارضاً بين وضع معطى وكلمات أو أعمال غير موافِقة ترافقه. فالأشخاص لا يفعلون ما ننتظره منهم. يهوديت هي امرأة جميلة ومرغوبة، ولكنّها تعيش في العزوبيّة منذ ترمّلها. هي غنيّة، ولكنّها تعيش حياة بسيطة. يستطيع أليفانا أن يحتلّ الغرب، ولكنّه يفشل أمام بيت فلوى المدينة الصغيرة. حسب أنّه يقدر أن يسيطر على أرملة ليس لها من يدافع عنها، فإذا هي تتغلّب عليه. وإنّ إيمان أحيور الوثني بحماية الله هو أقوى من إيمان بني إسرائيل. ظنّ نبوكد نصّر أنّه سيّد الكون، ولكنّ الأحداث برهنت عكس ذلك.

وهنا نتوقّف عند تحفة أدبيّة هي الحوار بين يهوديت وأليفانا. رحّب بها أليفانا: «لن يضرّك أحد، بل يحسنون إليك» (١١:٣ – ٤). إنّ لهذه العبارة نكهة خاصّة عندما نعرف الخبر كلّه. وهناك ملاحظة ليهوديت تتّخذ معنيين حسب الحالة التي يعيش فيها الأشخاص. «صارت حياتي اليوم أثمن من كل أيّام حياتي» (١٢:١٨).

والخبر مدروس بطريقة رائعة. أخّر الكاتب دخول بطلته فأعطاها عظمة وأبّهة. والجميع ينتظرون يهوديت بقدر ما يظهر الخوف عند الشعب والضعف عند المسؤولين. ثمّ إنّ لكلّ بطل طبعًا مميّزًا: يهوديت أو اليهوديّة (كما نقول: مسيحية) هي نموذج الضعف البشري والألم العظيم الذي يصيب شعبها. نبوكدنصّر هو نموذج العجرفة والإفراط في سلطة تريد أن تتساوى مع سلطة الله. أحيور هو نموذج الوثني الذي يرتدّ. أمّا ردّة الفعل عند الشعب فتعكس الظروف المتبدّلة. فالبكاء في ف ٤ يصل إلى قمّته في صلاة ف ٩؛ ويتحوّل إلى نشيد شكر في ف ١٦.

نحن لسنا أمام تاريخ بالمعنى العلمي للكلمة، بل أمام رواية ومقال إرشادي وتعليمي. انطلقنا من درس وجه نبوكدنصّر، فرأينا تقديمًا تاريخيًا لا يهدف إلى تصوير الأحداث التي

حصلت، بل إلى التشديد على مقاومة إسرائيل لكل ما يعارض الرب (أنتي يهوه). فخلاص أورشليم العجائبي سنة ٧٠١ الذي ارتبط بعمل الرب ضدّ مصر في سفر الخروج، قادنا إلى الحديث هنا عن رواية لاهوتية: هناك إطار كرونولوجي لا يوافق حقبة معروفة في تاريخ إسرائيل، وموادّ تقليدية، وموضوع صراع الله مع الكافر.

٣ - متى كتب سفر يهوديت وأين كتب

يرتبط به بالأزمة المكّابية، لهذا جاء بعدها. ولكن لا يمكن أن يعود إلى القرن الثاني لأنّ إكلمنضوس الروماني (القرن الأوّل) يورد بعضاً من نصوصه. وتتّفق الآراء على القول إنّ المخطوطات اليونانية تعود إلى أصل سامي مفقود، وقد يكون أراميًا بل عبرانيًا. أمّا إطاره فالمحنة التي قاساها الشعب خلال اضطهاد أنطيوخس الرابع أبيفانيوس. وأمّا يهوديت فترمز إلى المقاومة التي انتصرت على الضيق الذي مارسه الحكم السلوقي التوتاليتاري. وهكذا نصل إلى اهتمامات دانيال وإن بوسائل مختلفة. ويبدو أن الكاتب اليوناني عمل في زمن الحشمونيين.

عرف الكاتب جغرافية فلسطين لا جغرافية المملكة. ولهذا يبدو أنّ يه ولد في فلسطين. هل نستطيع أن نعرف إلى أيّ تيّار يهودي انتمى الكاتب؟ إنّ أفكاره الدينية تجعله بين جماعة الفرّيسيين الأوّلين، وإن أهمل أفكارًا فرّيسية هامّة مثل قيامة الموتى وأهميّة الصدقة.

لم يحتفظ القانون اليهودي بسفر يهوديت. جهله قمران ولم يذكره فيلون ولا فلافيوس يوسيفوس. تردّدت الكنيسة الأولى، ولا سيّما الشرقية منها، بالأخذ به.

النصّ الأساسي هو النصّ اليوناني الذي هو ترجمة، كما يبدو. تمثّله المخطوطات الكبيرة: الإسكندراني، الفاتيكاني. أمّا السينائي فمشوّه بعض الشيء. ونذكر أيضاً نصّ اللاتينية العتيقة. ويذكر إيرونيموس في مقدّمة ترجمته أنّه اهتمّ بالمعنى العامّ لا بحرفيّة النصّ، وأنّه أنهى ترجمته في ليلة قصيرة.

د - تعليم سفر يهوديت

١ - سلطان إله إسرائيل على الكون كلّه

إنّ الصراع ضدّ سلطة توتاليتارية تؤلّه نفسها هو في قلب يه. يبدأ الخبر بشكل ملحمي مع ترداد لألفاظ تعبّر عن «الكلية». وفي المرحلة الثانية يريد نبوكدنصّر أن ينتقم من «كل الأرض» (٢ : ١). ويعلن أنّه «الملك العظيم وسيّد كل الأرض» (٢ : ٥) ويعتدّ بسلطان يده

(٢:١٢). وتصل الأمور إلى حدّها حين يريد أن يفرض على الشعوب أن لا تعبد إلاّ نبوكدنصّر، وعلى كل لسان وأمّة أن تدعوه إلهًا (٣:٨). ونقرأ التحدّي الكبير في ٦:٢: «من هو إله ألاّ نبوكدنصّر». وينسبون إلى كلمته فاعليّة إلهيّة. وستردّد يهوديت بسخرية أمام أليفانا الهتاف: «يحيا نبوكدنصّر ملك الأرض كلّها» (١١:٧). ماذا يعني هذا؟ إنّ الكاتب يشير إلى وضع اليهود أمام اضطهاد أنطيوخس الرابع أبيفانيوس.

وفي عصر الأزمة هذا، تُعلَن سيادة إله إسرائيل على كل الأرض. إنّه الرب الكلّي القدرة (بنتوكراتور) (٤:١٣؛ ٨:١٣؛ ٥:١٠؛ ١٦:٥، ١٧). إنّ الإله «المحطّم الحروب» (٩:٧؛ ١٦:٢؛ رج خر ١٥:٣). هو العظيم، المجيد، والعجيب بقدرته فلا يقوى عليه أحد (٦:١٣). تقرّ به يهوديت سيدَ السماء والأرض، خالق المياه، وملك كل الخليقة (٩:١٢؛ رج ١٣:١٨). وهي تذكّر شيوخ بيت فلوى أنّ مقاصده لا تُدرك (٨:١٤). هو الذي يوجّه الماضي والحاضر والمستقبل (٩:٥)، ويحدّد المصير النهائي للأمم (١٦:١٧).

يبرهن أحيور للأشوريين عدم جدوى مشروعهم في تدمير شعب يكون أمينًا لإله هو مرشده منذ الأزل (٥:٥ – ٢١). فإله القدرة والجبروت هو محامي شعبه (٩:١٤). هو إله الوضعاء وعون المظلومين وسند الضعفاء وملجأ المتروكين ومخلّص البائسين (٩:١١). أمّا انتصار الله على سلطان التضييق الوثني فسيكون خلاص شعبه.

٢ – تحرير بيد امرأة

واجه يه الأزمة عينها التي واجهها سفر دانيال وكتاب المكّابيين، ولكنّه اختلف عنهما فجعل من المرأة العامل البشري لخلاص الشعب. وهكذا ارتبط بتقليد دبورة وياعيل (قض ٤ – ٥). يستغلّ الكاتب نمطيّة سفر الخروج وهو حدث مترسّخ في وجدان الشعب عبر خر ١٤ – ١٥ الذي أعيدت قراءته: لقد حرّر الرب شعبه بيده، ولكن بيد موسى أيضاً. وهو يستعمل هنا يد يهوديت.

إنّ موضوع اليد حاضر في يه. نجد عبارة «في يد» في ٦:١٠؛ ٧:٢٢؛ ١٠:٥. يد شمعون مسلّحة بسيف منتقم (٩:٢). هناك يد نبوكدنصّر (٢:١٢) ويد يهوديت. وبيد يهوديت يفتقد الرب شعبه (٨:٣٣) ويُتمّ مقاصده (١٣:٤). هي يد امرأة، يد أرملة

(٩:٩ - ١٠؛ ١٣:١٤ - ١٥). وصلّت يهوديت إلى الرب لينظر إلى أعمال يديها. أمّا تأكيد أليفانا «في يدنا القوّة»، فهو جدير بالسخرية (رج خر ١٤:٨، ١٦، ٢١، ٢٦، ٢٧، ٣٠، ٣١).

إنّ تحرير إسرائيل بيد يهوديت هو انتصار قوّة الله في الضعف البشري. تحوّلت يهوديت إلى محاربة متسلّحة بجمالها فبدت وكأن لا سلاح لها أمام أليفانا. ولكنّ الضعف هو السلاح الأقوى حين يكون الرب عون المظلومين وسند الضعفاء. إنّه الفاعل الرئيسي في الحرب المقدّسة. ونحن نستطيع أن نُقابل يهوديت بأستير التي حرّرت شعبها هي أيضاً.

٣ - يهوديت رمز شعب إسرائيل

إختار الكاتب قصدًا اسم بطلته: يهوديت أي اليهودية. فهناك تماثل تامّ بين هذه المرأة وقضيّة شعبها. وهي واعية كل الوعي لما تتطلّبه هذه المقاومة (٨:٢١ - ٢٤). لا باعث على عملها إلاّ تعظيم أورشليم (١٣:٥). ويرينا إيّاها المشهد الأخير تُنشد نشيد الشكر «وسط كل إسرائيل» (١٥:١٤). وحين أكملت مهمّتها، عادت إلى حياتها الهادئة.

ويهوديت هي رمز إسرائيل بإيمانها وحكمتها. تجاه الإسرائيليين اليائسين (٧:١٩؛ ٨:٩)، كان موقفها موقف الثقة القويّة بالله، فدلّتهم على طريق الإيمان الحقيقية. واستطاعت أن تميّز بحكمتها مخطّط الله (٨:٢٩)، وأن تتبنّى السلوك الواجب في هذه الحالة، وأن تجد الكلام المناسب (١١:٨، ٢٠). إنّها تجسّد الجواب الذي يجب أن يعطيه إسرائيل لأعمال الله المجّانية.

ويهوديت هي أيضاً مثال الحياة اليهودية بالممارسات المُختلفة التي تقوم بها. هي تحيا ترمّلها بطريقة مثالية (٨:٤ - ٦؛ ١٦:٢٢). اتّخذت إجراءات حكيمة لها ولقرابتها (١٦:٢٣ - ٢٤). إنّها امرأة تقيّة (٨:٣١؛ ١١:١٧)، تخاف الله (٨:٨) وتحافظ على الأصوام (٨:٦) وطقوس التوبة (٩:١؛ رج ٤:٩ - ١٠). ويضع الكاتب الصلوات على شفتيها في مراحل مهمّتها الكبيرة (٩:١ - ١٤؛ ١٣:٤ ب - ٥؛ ١٦:١ - ١٧ مع الشعب). هناك مفكّرون يتحفّظون بالنسبة إلى الحيلة التي استعملتها، وهم على حقّ، أمّا التقليد فيعتبرها «قدّيسة» لأنّها حرّرت شعبها.

٤ - تعظيم أورشليم

يقودنا الكاتب من نينوى المتكبّرة إلى أورشليم المعظّمة عبر عمل يهوديت الشجاع. فإذا كانت بيت فلوى تمثّل رمزيًا أرض إسرائيل، فهي أيضاً المدخل إلى أورشليم، وتشكّل نقطة ستراتيجية هامّة. فلو استسلمت بيت فلوى لكانت أورشليم في خطر مع الأمكنة المقدّسة والهيكل والمذبح (٨: ٢١ - ٢٤). لهذا تدخّل يوياكيم الكاهن الأعظم ومجلس الشيوخ منذ بداية الحرب (٤: ٤ - ٦). وفي المشهد الأخير، ينقلون العمل من بيت فلوى إلى أورشليم حيث يُنشَد نشيد الشكر وتُذبَح الذبائح (١٥: ٨ - ١٦: ٢٠).

استعادت صلاة يهوديت رغبات عزيا وشيخَيْ المدينة. فجعلت هدف مهمّتها تعظيم أورشليم (١٣: ٤). ولكنّ العبارة ستطبّق على يهوديت في ١٥: ٩. وهكذا نكون بطريقة أخرى أمام تماثل بين يهوديت وشعبها. فوجه يهوديت يعود بنا إلى أورشليم التي كانت مع الهيكل الهمّ الأكبر للعائشين خلال الأزمة المكّابية.

III - سفر باروك

١ - باروك سكرتير إرميا

باروك (= مبارك) هو اسم أشخاص عديدين في التوراة. وهو بصورة خاصّة اسم كاتب عاش في نهاية العهد الملكي، في أورشليم (ار ٣٦: ٣٢). هو ابن نيريا، وكان بقرب إرميا، بل سكرتيره الخاصّ الذي دوّن له أقواله وقاسمه اهتماماته الشخصية. ويمكننا أن نفترض أنّه كانت للاثنين أفكار مشتركة حول العلاقات مع الكلدائيين (أو البابليين الجدد). رج ار ٤٢: ٣. من الممكن أن يكون سرايا الوزير شقيق باروك (ار ٥١: ٥٩).

كان دور باروك كسكرتير مهمًّا جدًّا (ار ٣٦: ١ ي). لن ندرس دوره هنا في تكوين سفر إرميا. وإذا جعلنا نشاطه المهني خارج اهتمامنا، تبيّن لنا أنّنا لا نعرف الكثير عن حياته. ظهر مع إرميا خلال شراء حقل في عناتوت (ار ٣٢: ١٢ - ١٥). سمّي كاتبًا صالحًا (ار ٣٦: ١٨)، واحتفظ لنا النصّ بكلمة قالها (٤٥: ٣). تدلّ هذه الكلمة على نفسيّة حسّاسة ومتألّمة وقريبة من نفسيّة إرميا. قال باروك: «زادني الرب غمًّا على ألمي؛ أعييت من تنهّدي ولم أجد راحة». فوعده الرب بالنجاة: «أهب لك نفسك غنيمة في جميع الأماكن التي تذهب إليها» (ار ٤٥: ٥).

ولكن إلى أين ذهب باروك؟ بعد موت جدليا سنة ٥٨٦، حمل خصوم التفاهم مع الكلدائيين بالقوّة إرميا وباروك واقتادوهما إلى مصر، إلى تحفنحيس، في دلتا النيل (ار ٤٣: ٦ – ٧). هناك مات باروك، على ما يبدو. هذا ما يقوله التقليد اليهودي الذي يورده القدّيس إيرونيموس في شرحه لسفر أشعيا. ولكنّ تقليدًا آخر يرتبط بأدب الرابّانيين يقول: إنّ نبوكدنصّر، قاهر مصر، قد دعا إرميا وباروك إلى بابل، وهناك مات باروك. لا يبدو التقليد الثاني قريبًا من المعقول، وقد وضعه الرابّانيون ليربطوا سكرتير إرميا بالمعطيات الموجودة في سفر باروك.

نُسبت كتب عديدة إلى باروك. سنتكلّم هنا عن سفر باروك كما ورد في السبعينية، ونجعل جانبًا رسالة إرميا (الفصل السادس في اللاتينية الشعبية) التي ندرسها فيما بعد. هناك ثلاثة أقسام: القسم الأوّل (١: ١ – ٣: ٨). القسم الثاني (٣: ٩ – ٤: ٤). القسم الثالث (٤: ٥ – ٥: ٩).

٢ – الشهود على نصّ باروك

لا نملك سفر باروك في العبرية ولا في الأرامية. لهذا سنتكلّم على الترجمات اليونانية والسريانية واللاتينية. إذا عدنا إلى السبعينية وجدنا باروك في كل المخطوطات الكبيرة (ما عدا السينائي). وهو بين إر ومرا. وإذا عدنا إلى السريانية نجده في الهكسبلة (بين إر ومرا) مع اختلافات نصّ تيودوسيون، ونجده في البسيطة حيث يسمّى «رسالة باروك الثانية». فالأولى هي «رسالة باروك للأسباط التسعة والنصف» وهو كتاب منحول عرفته السريانية وحدها. هل نقلت البسيطة النصّ عن اليونانية أو العبرية؟ يبدو أنّها نقلته عن اليونانية. ولا نجد نصّ باروك إلاّ في اللاتينية العتيقة، لا في اللاتينية الشعبية، لأنّ إيرونيموس رذله وقال: لا يقرأ ولا يوجد عند العبرانيين.

٣ – اللغة الأصليّة

هناك المعايير الخارجية. يجهل القانون اليهودي سفر باروك (تلمود بابل). وهذا الغياب عند اليهود يثبّته ايرونيموس (القرن ٥) وأبيفانيوس (القرن ٤). في القرن ٣، لم يعرف أوريجانس مخطوطاً عبريًا لسفر باروك. ولقد قالت الهكسبلة السريانية: «رُتّب باروك كله

حسب السبعينـية». غير ان الهكسبلة السريانية أوردت أربع اختلافات وجدتها في تيودوسيون (١:٢؛ ١:٨؛ ٢:٢٩؛ ٤:١٣). هذا يعني ان تيودوسيون ترجم أو صحح نص باروك. وهناك مخطوط يعيدنا إلى تيودوسيون و إلى أكيلا... كل هذا يدفعنا إلى القول إنّ النصّ الأصلي قد دوّن في العبرية. ونزيد على ما قلنا وجود نشيد يهودي أورده افرام المزعوم.

وهناك المعايير الداخلية التي تدلّنا على ان النصّ الأصلي هو عبري أو أرامي. نجد أخطاء في الترجمة. ولقد حاول بعضهم أن يعـيد النص اليوناني الذي بين أيدينا إلى العبرية، فكانت محاولته ناجحة.

٤ – استعمال باروك لدى الآباء و إدخاله في القانون المسيحيّ

هناك تفسير لباروك لدى تيودوريتس القورشي وآخر دوّنه أولمبيودور. وقد احتفظت لنا السلسلات بمقاطع من تفاسير باروك.

والإيرادات الآبائية عديدة ولا سيّما في القسم الثاني (خاصة ٣:٣٦ – ٣٨): «هو إلهنا ولا يُحسَب غيره تجاهه. إكتشف كل الطريق الذي يقود إلى المعرفة، ودلّ عليه يعقوب خادمه و إسرائيل حبيبه. تراءى (أو تراءت. رُئي أو رئيت الحكمة) على الأرض وعاش بين البشر». يُعتبر هذا المقطع تصويرًا لسرّ التجسّد.

كيف دخل با في لائحة الأسفار القانونية الثانية؟ أورد الآباء با باسم إرميا. وهناك سببان: الأوّل: اعتبر البعض أنّ إرميا ألّف با بواسطة سكرتيره. الثاني: وُضع با حالاً بعد إر في السبعينية، فاعتبرا كلاهما كتابًا واحدًا. ولأجل هذا عومل با كما عومل ار.

٥ – القسم الأوّل (١:١ – ٣:٨)

القسم الأوّل نثري، يتضمّن مقدّمة تاريخية وصلاة توبة. أمّا الصلاة فتبدو مركّبة من جزئين (٢:١١: فالآن). إنّ ١:١٥ – ٢:١٠ يتحدّث عمّا أصاب أورشليم والشعب، لا عن المنفى (ما عدا ٢:٤). أمّا ٢:١١ – ٣:٨ فيتركّز كلّه على المنفى. يوافق الجزء الأوّل أناسًا يقيمون في أورشليم، والجزء الثاني أناسًا يقيمون في المنفى. وفي الواقع، هذا ما نفهمه

من المقدّمة. ١: ٣ - ٤ : في بابل، ١: ١٤ : في أورشليم. قبل ٢: ١١ يتكلّم النصّ بصيغة الغائب (هو). وبعد هذا في صيغة المخاطب (أنت). كل هذا يقودنا إلى افتراض : دوّنت المقدّمة التاريخية بعد الصلاة بجزئيها اللذين كانا منفصلين.

يختلف ١: ١ - ٢ عن ١: ٣ - ١٤. فمعطيات آ ٣ - ٤ توافق الحالة التي نعرفها بين سنة ٥٩٧ (المنفى الأوّل) وسنة ٥٨٦ (المنفى الثاني). غير أنّ ١: ٨ يفترض وضعًا لاحقًا لسنة ٥٨٦. رج أيضاً ١: ٢ (حريق الهيكل). وذكرُ جماعة كبيرة في بابل بحضور يكنيا (١: ٣) يبدو عنصرًا مدراشيًا. والأمر واضح في ١: ٨ مع الدور المعطى لباروك في قضيّة الآنية المقدّسة التي سُلبت من الهيكل.

هناك تشابهات بين جزئي الصلاة، وأهمّها العودة إلى السلطات: موسى عبدك (في الشريعة) من جهة، ومن جهة ثانية إرميا مع عبارة «عبيدك الأنبياء». بالنسبة إلى موسى والشريعة، يحيلنا با ١: ٢٠ إلى تث ١١: ٢٦ - ٢٨ (رج أيضاً لا ٢٦: ١٤ - ٣٩؛ تث ٢٨: ١٥ - ٦٨). ويستعيد ٢: ٢٣ لا ٢٦: ٢٩ أو تث ٢٨: ٥٣. يبدو با ٢: ٢٩ - ٣٥ مثل إيراد طويل للشريعة. ولكنّنا لا نجد هذا المقطع كما هو في البنتاتوكس، بل نجد عناصره الرئيسية في تث ٤؛ ٢٨؛ لا ٢٦. ونحن نبحث عن العهد الأبدي (با ٢: ٣٥) في إر ٣١: ٣١ - ٣٣، وعن ذكر العبادة في زمن المنفى (با ٢: ٣٢) في ١ مل ٨: ٤٧ - ٤٨. ثمّ إنّ نصّ ١ مل ٨: ٤٦ - ٥٣ = ٢ أخ ٦: ٣٦ - ٣٩ و ١ مل ٨: ٣٣ - ٣٤ = ٢ أخ ٦: ٢٤ - ٢٥ يبدو متوازيًا مع با ٢: ٢٩ - ٣٥. فالنصّان يتوسّعان في الموضوع نفسه مع تسلسل العناصر المختلفة: الخطيئة، المنفى والعدد القليل، التوبة، العبادة في المنفى، الرجوع. أمّا العهد الأبديّ فنقرأ عنه فقط في با وار.

ويختبئ باروك ثلاث مرّات وراء سلطة «العبيد الأنبياء». ولهذا نقارب با ١: ٢١ - ٢٢ من إر ٢٥: ٤ - ٧؛ ٣٥: ١٥؛ ٤٤: ٣ - ٤؛ وبا ٢: ٢١ - ٢٣ من إر ٢٧: ٢ - ١٥؛ ٧: ٧، ٣٤، وبا ٢: ٢٤ - ٢٥ من إر ٨: ١. ونستطيع أن نقدّم نصوصاً يبدو فيها با قريبًا من تث أو إر.

تنتمي صلاة التوبة هذه إلى فن أدبي يعود في أصله إلى الزمن الملكي وظلّ معمولاً به بعد العودة من المنفى. أمّا النصوص القريبة من باروك فهي: ١ مل ٨ = ٢ أخ ٦؛ عز ٩؛ نح ١؛ ٩؛ دا ٩. كل هذا يساعدنا على تحديد الزمن الذي فيه دُوّن با. نحن هنا أمام

صلوات وُضعت في الزمن الفارسي. وهكذا يكون با قد دوّن في الزمن الفارسي أو في الزمن الهلّنستي، لا في أيّام المكّابيين.

٦ - القسم الثاني (٣: ٩ - ٤: ٤)

هذا القسم هو القسم المُبتكر في الكتاب وهو قصيدة عن الحكمة. يستعيد بطريقة شخصيّة بعض مواضيع الأدب الحكمي. لا يهتمّ الكاتب بمصير الأفراد، بل بمصير الشعب كلّه. ينظر إلى إسرائيل في الوضع الحاضر (حلّ به الشقاء لأنّه تخلّى عن الحكمة. ولكن لا ذكر للمنفى إلا في ٣: ١٠)، وفي المستقبل (يكون السلام والحياة الطويلة للشعب إن عاد إلى الحكمة. رج ٣: ١٤). وفي الماضي: نجد في ٣: ٣٧ - ٤: ١ ملخّصاً لكل تاريخ الوحي. وهناك تماثل بين الحكمة والشريعة (تورة). فالشريعة المعطاة في سيناء والحاضرة حضورًا ناشطاً وسط شعب الله هي كالحكمة الموجودة لدى البشر. تبدو الحكمة مثل شخص حي، وهي على علاقة مع بني إسرائيل.

هل نستطيع أن نتكلّم عن سكنى الحكمة في السماء؟ يجب أن لا نفصل ٣: ٢٩ عن الآية التالية. تتحدّث آ ٢٩ عن السماء والغيوم، أمّا آ ٣٠ فتتحدّث عن البحر. إذًا، لا يريد باروك أن يدلّ على حضور الحكمة في السماء أو في عبر البحار. هو لا يهتمّ بمكان وجود الحكمة بل بواقع خاصّ وهو أنّ الإنسان لا يقدر أن يمتلكها بقواه الخاصّة. أجل، يشدّد كل هذا الجزء على أنّ الحكمة ليست في متناول أيدينا. وإذ أراد با أن يعبّر عن هذه الفكرة، عاد إلى تث ٣٠: ١٢ - ١٣ واستعمل صوره ومنظوره العميق. تحدّث تث عن الشريعة، أمّا با فماثل بين الحكمة والشريعة.

وهذا العهد بين التاريخ والحكمة يدلّ على مناخ قريب من مناخ سي ٢٤، ولكنّنا لا نجد في با شيئًا يوازي «مديح الآباء» في سي. ثمّ إنّ صورة الحكمة كوسيط بين الله والعالم (تمثّل مكانة كبيرة في أم ٨ وسي ٢٤) لا تظهر في با. فإنّ با يتكلّم فقط عن بعض أعمال الخالق (٣: ٣٢ ب - ٣٥) بتفاؤل يشبه تفاؤل أي ٣٨. وهو يهتمّ بمعرفة الحكمة أكثر منه باعتبار حول الكون والمخلوقات، وهذا ما نكتشفه من اعتباراته حول علاقات الإنسان بالله.

يؤكّد با بقوّة أنّ وحي الحكمة محصور في أرض إسرائيل، وهو بالتالي يتعارض في ٤: ٤ مع حك ٩: ٨. ولكنّ النصّين يتّفقان على القول إنّ ما يرضي الله تعرفه إرادة الله وحدها.

ويستعيد باروك في خطّ هذه النظرة المحصورة موضوعًا آخر من الأدب الحكمي هو عجز الإنسان عن الدخول في أسرار الحكمة. يتوسّع في هذا الموضوع ويطيل، فيقدّم المادّة الاساسية (٣: ١٤ – ٣١) ويعطي روحًا جديدة للمجموعة متأثرًا بنصّ أي ٣٨. يقول ٣: ١٥: لا يجد الإنسان المكان الذي توجَد فيه الحكمة. ويتحدّث أي ٣٨: ١٢، ٢٠ عن الذي يعرف كل شيء. وإنّ با ٣: ٣٢ يذكّرنا بنصّ أي ٣٨: ٢٤ حسب السبعينية.

هذه النظرة الوطنية الضيّقة تتعارض مع الشمولية المعروفة في الأدب القديم. مثلاً تعارض با ٣: ٢٢ – ٢٣ مع ١ مل ٥: ١٠؛ ار ٤٩: ٧؛ عد ٨ الذين يفترضون وجود الحكمة عند الشعوب الغريبة. وهناك تقارب بين سي ١: ١٠؛ ١٧: ٧ (موقف معلّل) مع با. مثلاً با ٣: ٣٤ وسي ٤٣: ١٠؛ با ٤: ٣ وسي ٤٩: ٥. هنا عبارة «ينابيع الحكمة» (با ٣: ١٥؛ سي ١: ٢٥) وعبارة «بئر الحكمة» (با ٣: ١٢ وسي ١: ٥ في بعض المخطوطات). هل استعمل باروك ابن سيراخ؟ الأمر ممكن.

وهناك عبارات تدلّ على أصالة با. يتحدّث مثلاً عن «وصايا الحياة» (٣: ٩)، فيستعيد فكرة تقول إنّ ممارسة الوصايا تقود إلى الحياة. ويتكلّم في ٤: ٢ عن نور الحكمة. وإذ يماثل بين الشريعة والتوراة، فهو يعود إلى الفكرة القديمة التي تقول إنّ الشريعة نور (مز ١١٩: ١٠٥؛ أم ٦: ٢٣).

إذًا، نلاحظ الطابع التقليدي والمبتكر لهذه القصيدة إن من جهة الأفكار وإن من جهة التعبير. ويعود تأليفها إلى الزمن اليوناني، وقد يكون الكاتب عرف ابن سيراخ. وهذا ما يجعلنا في بداية القرن ٢ ق م (رج ٣: ١٦ – ١٧ وما فيها من تلميح إلى الصراع مع الحيوانات في الحلبة على أيّام الرومان، رج دا ٢: ٣٨). ونشير إلى أنّ الإسكاتولوجيا غائبة عن باروك. فهو ينتظر عودة الشعب إلى الحكمة (٣: ١٤)، ولكنّ هذا ليس بحدث يهدف إلى تبديل دور الحكمة ومكانتها وهي النشيطة في الشعب منذ سيناء. وإنّ مثال حياة الشعب (٣: ١٤) هو وجود هادئ على الأرض. أمّا الأفكار عن الشيول فهي أفكار إسرائيل القديم (٣: ١١، ١٩). كل هذه الملاحظات تقودنا إلى القول إنّ المحيط الذي دوّن فيه با سابق للثورة المكّابية (١٦٧ – ١٦٤ ق م).

٧ – القسم الثالث (٤: ٥ – ٥: ٩)

هي سلسلة من قصائد صغيرة تعلن العودة من المنفى بشكل انتصار. نجد مقدّمة (٤: ٥ – ٩) وجزءًا أوّل عنوانه: أورشليم المشخصنة تصوّر شقاءها لجيرانها (أو جيران صهيون: ٤: ٩ ب – ١٦) ولأبنائها (٤: ١٧ – ٢٩). وفي جزء ثان يتوجّه الكاتب الملهَم إلى أورشليم

فيعلن شقاء الأعداء الذين سيُقهرون (٤ : ٣٠ - ٣٥) ويصوّر عودة المنفيّين المجيدة (٤ : ٣٦ - ٥ : ٩).

هناك كلمة تتردّد: «تشجّع» (٤ : ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٣٠). هذا يربطنا بأشعيا الثاني حيث نجد هذا النداء إلى الأمل متواترًا (أش ٤٠ : ٩؛ ٤١ : ١٠، ١٣؛ ٤٣ : ١). وجوّ الفرح أمام العودة القريبة هو نفسه في أشعيا (٥١ : ٣، ١١؛ ٥٢ : ٩؛ ٥٥ : ١٢، ٦٠؛ ٦١ : ٣، ١٠) وباروك (٤ : ٢٣، ٢٩، ٢٦؛ ٥ : ٩).

يتطلّع كاتب هذا القسم الثالث إلى عودة المسبيّين من بابل، ويتطلّع أيضاً إلى عودة المنفيّين في أيّامه (٤ : ٣٧؛ ٥ : ٧). وإذ يجمع هذين المنظورين يلتقي مع نصوص أش ٤٣ : ٥؛ ٤٩ : ١٢؛ إر ٣١ : ٨؛ زك ٨ : ٧؛ مز ١٠٧ : ٣.

٨ - وحدة الكتاب

هناك فروقات عميقة تميّز أقسام الكتاب الثلاثة التي تمثّل ثلاثة فنون أدبية مختلفة: صلاة توبة جماعية فيها يتركّز الاعتراف (١ : ١٥ - ٢ : ١٠) حول الماضي. شعب يهوذا هو المسؤول عن قطع العهد، ولهذا فالضيق الذي أصابنا هو نتيجة خطيئتنا. تعود صيغة المتكلّم الجمع في آ ١٥، ١٧ (خطئنا) إلى سكّان أورشليم، أمّا المنفيّون فمذكورون في صيغة الغائب الجمع (٢ : ٤ - ٥ : أخضعهم). وبعد الاعتراف التوسّل (٢ : ١١ - ٣ : ٨) يقودنا إلى زمن المنفى: يصلّي المنفيّون فيتوجّهون إلى الله بصيغة المخاطب. فوظيفة النفي في المخطّط الإلهي هي أن يعود بالشعب إلى نفسه فيتذكّر اسم الله ويرجع عن خطيئته. وتشهد الصلاة على استعدادات قلب المنفيين. لهذا فهم ينتظرون بثقة تحقيق وعد الله (٢ : ٣٤ - ٣٥).

القسم الثاني هو تأمّل في الحكمة. يتوجّه الكاتب إلى شعب إسرائيل المُشتّت في الامم. يدعوه في تحريض أوّل (٣ : ٩ - ١٤) إلى أن يعي أنّ سبب منفاه هو أنّه تخلّى عن ينبوع الحكمة. ثمّ يأتي توسيع (أو تأمّل) عن الحكمة التي لا نصل إليها. الله وحده يعرفها، ولكنّه يسلّمها إلى إسرائيل. فالحكمة هي الشريعة (٣ : ١٥ - ٤ : ١). لهذا، يبدأ تحريض ثان (٤ : ٢ - ٤): ليوجّه إسرائيلُ قلبَه إلى الحكمة.

وفي القسم الثالث (تحريض نبوي) يستعيد النبي تث ٣٢، فيتوجّه أوّلاً إلى المنفيّين ليحرّضهم ويذكّرهم بسبب سبيهم (٤ : ٥ - ٩). وتتكلّم أورشليم (٤ : ٩ - ٢٩) كشخص

حي (رج سرا ١ : ١ ي) تشكو أمرها لجيرانها (آ ٩ ب – ١٦) ثمّ تعزّي أبناءها (آ ١٧ – ٢٩) : إن الله سيخلصهم ويقلب ألمهم فرحًا. وأخيرًا يتكلّم النبي (٤ : ٣٠ – ٥ : ٩) فيوجّه إلى أورشليم خطبة تحريضية تقترب مواضيعها من أش ٤٠ : ٥٥ و ٦٠ – ٦٢. يعلن أوّلاً عقاب الأعداء (٤ : ٣٠ – ٣٥)، ثمّ يدعو أورشليم إلى الفرح مصوّرًا لها عودة أبنائها (٤ : ٣٦ – ٥ : ٩).

المراجع البيبلية المستعملة هي تث وإر في القسم الأوّل، أي وسي في القسم الثاني، وأش في القسم الثالث. وهناك النظرة إلى الغريب التي تبدو مُتحفظة في القسم الأوّل، ومعادية في القسم الثالث، ثمّ النظرة الحصرية إلى الحكمة في القسم الثاني. كل هذا دفع بعض الشرّاح إلى القول إنّنا أمام ثلاثة كتّاب لا كاتب واحد.

ولكن وعى شرّاح آخرون هذا التنوّع، وشدّدوا على وحدة الكتاب. قال أحدهم: دوّن الكتاب مرّة أولى وأعيدت كتابته (زِيد ٤ : ٥ ي). أمّا حركته فهي: صلاة، جواب الله، جواب أورشليم. وربط شارح آخر بداية سفر باروك بالليتورجيا التي يَحتفل بها الشعب في القرن ٢ ق م: مثلاً عيد المظالّ مع الاحتفال بتجديد العهد.

ومن أجل البرهان على وحدة الكتاب نقدّم المعطيات التالية: الأفكار عن الحياة الأخرى هي هي في الأقسام الثلاثة. فالفكرة القديمة عن الشيول موجودة في ٢ : ١٧ و ٣ : ١١، ١٩. وينظر الكاتب إلى مستقبل الشعب في حياة هادئة على أرض الموعد. أمّا مصير الأفراد فلا يهمّه. وتهتمّ الأقسام الثلاثة بالغرباء بطريقة مختلفة، ولكنّها تتّفق أقلّه على نقطة واحدة: غياب كل اهتمام بحمل الرسالة إلى الأبعدين. ثمّ إنّنا لا نجد شخصاً مسيحانيًا في الأقسام الثلاثة. أمّا الحديث عن الحكمة في القسم الثاني فلا يأخذ بعدًا إسكاتولوجيا. وأخيرًا، إنّ الأفكار عن تأثير الخطايا على شقاء الشعب هي هي في كل الكتاب.

IV – رسالة إرميا

١ – قانونيّتها

ترد رسالة إرميا كجزء من الكتاب المقدّس في أثناسيوس الإسكندراني وكيرلّس الأورشليمي وهيلاريوس أسقف بواتييه في فرنسا. ويشير بعض الآباء إلى مضمونها: قبريانس أسقف قرطاجة (آ ٥)، ترتليانس (آ ٣ ي). وان فرميكوس ماترنوس يضمّ إلى كتابه أجزاء مهمّة من رسالة إرميا هذه.

تجعل الهكسبلة السريانية ومعظم المخطوطات اليونانية رسالة إرميا بعد المراثي، وعلى هذا المنوال يسير الآباء. ولكنّها تأتي بعد باروك في بعض المخطوطات اليونانية وفي السريانية البسيطة وفي اللاتينية العتيقة فتُحسب كأنّها ف ٦ في سفر باروك. وهذا ما درجت على عمله ترجمات حديثة عديدة على خطى الشعبية اللاتينية.

٢ – النصّ والترجمات

لا اختلافات هامّة في نصّ رسالة إرميا الذي نجده في الإسكندراني والڤاتيكاني... أمّا المخطوطة المكتوبة بالحروف الجرّارة فتتبع نسخة لوقيانس الأنطاكي. السريانية البسيطة تصرّفت في ترجمة النصّ اليوناني. أمّا الهكسبلة السريانية واللاتينية العتيقة فقد اتّبعتا النصّ اليوناني اتّباعًا متقنًا.

٣ – مضمون رسالة إرميا

تدلّ آ ١ على الكاتب (إرميا)، على الأشخاص الذين أرسِلت إليهم الرسالة، وعلى ظروف الرسالة: يتوجّه «النبي» إلى أبناء وطنه الذين سيسوقهم ملك بابل إلى السبي.

تتحدّث آ ٢ – ٧ (في الشعبية ١ – ٦) بلغة التحريض. سيدوم المنفى حتّى سبعة أجيال: لا يتغلّب عليكم خوف الآلهة. حين تشاهدون شعائر العبادة التي تُقدَّم إليهم، جدّدوا إيمانكم بالربّ (بيهوه).

جسم الرسالة (٨ – ٧٢ أو ٧ – ٧٢ حسب الشعبية) هو مقال عن الأصنام التي هي باطلة وبالتالي عاجزة عن عمل أي شيء. لا يشكّل هذا الموضوع العام مادّة برهنة ما، والكاتب لا يتوسّع فيه توسّعًا منهجيًا. نحن أمام سلسلة من الاعتبارات لا رابط بينها بأسلوب مفخّم تارة ولاذع تارة أخرى. يُغطّى الآلهة بالذهب والفضّة، وتُجعل عليهم الملابس الغنيّة، ولكنّهم لا يستطيعون أن يتكلّموا. كهنتهم يعرّونهم من لباسهم، والصدأ والسوس يأكلهم. يحملون سلاحًا ولا يستطيعون أن يدافعوا عن نفوسهم (آ ٧ – ١٤ أو ١٥ أ). يتلقّون كلام التجديف ولا يحسّون به (آ ١٥ أو ١٥ ب – ٢٢). لا حياة فيهم ولا حركة (آ ٢٣ – ٢٦). شعائر عبادتهم شائنة (آ ٢٧ – ٣٢). لا يستطيعون أن يفعلوا شرًّا

ولا خيرًا (آ ٣٣ - ٣٩). لا كرامة لهم. يثق الناس بهم فتخيب آمالهم. وتُمارَس أمامهم أعمال لا أخلاقية (آ ٤٠ - ٤٤). حياتهم محدودة لأنّهم صنع أيدٍ مائتة. لا يعرفون كيف ينجون من أخطار الحرب (آ ٤٥ - ٤٩). سيُنزَع القناع عن عبادة الأصنام الكاذبة (آ ٥٠ - ٥١). لا يستطيعون أن يهربوا من السارقين. هم أقلّ من الكائنات الجامدة والحيوانات والأشياء الوضيعة لأنّهم لا ينفعون في شيء (آ ٥٢ - ٧٢).

تتكرّر هذه الاعتبارات بطريقة مملّة، ولكن تأتي عبارات تذكّرنا بالموضوع العامّ: «بهذا تعرفون أنّهم ليسو بآلهة. فلا تخافوهم» (آ ١٤، ٢٢، ٢٨، ٦٤، ٦٨). أو: «لماذا تسمّونهم آلهة» (آ ٢٩ أ)؟ أو: «كيف نقول إنّهم آلهة» (آ ٣٩، ٤٤، ٥٦)؟ أو: «أما يتّضح أنّهم ليسوا بآلهة» (آ ٥١)؟

٤ - النقد الأدبيّ

نميّز في الرسالة مرجعين أخذ منها الكاتب. الأوّل: التقليد البيبلي. لقد حارب الأنبياء ميلَ بني إسرائيل إلى العبادات الوثنية. ندّد رجال الله بهذه الضلالة ووبّخوا وهدّدوا (هو ٤:١٣ - ١٤؛ عا ٢:٤؛ إر ٢:٥؛ حز ٦:٤ - ٧؛ مي ١:٧...). تتضمّن أقوال الأنبياء عناصر فكر لاهوتي سيستفيد منه الأدب الديني اللاحق. أمّا في أش ٤٠ - ٥٥ فنجد هجومًا على العبادات الوثنية في إسرائيل، بل على الشرك البابلي: إنّ سقوط بابل وخلاص المنفيين يعلنها أشعيا كأحداث قريبة، وهما يدلاّن على صدق أقواله السابقة وعلى قدرة ذلك الذي يقود التاريخ. ويتطلّع أشعيا نحو الأصنام ويتحدّاها: هل تستطيع أن تفعل ما يفعله يهوه (٤١:٢١ ي؛ ٤٥:٥ - ٧)؛ ثمّ تأتي اعتبارت حول ضعف الأصنام وعجزها. مثلاً: الفنّان الذي يصنع تمثالاً (أش ٤٠:١٨ - ٢٠؛ ٤١:٦ - ٧؛ ٤٤:١١ - ٢٠؛ ٤٦:٦). هذه التوسّعات هي تلك التي نجدها في رسالة إرميا أعني أنّ الأصنام باطلة وعاجزة. ونُلاحظ أيضاً تقاربًا بين رسالة إرميا و إر ١٠:٣ - ١٦. وهكذا يتّفق أش وار ورسالة إرميا على هجومهم على عبادة الأوثان في بابل.

ولكنّ كاتب رسالة إرميا لم ينقل أش و إر نقلاً حرفيًا. فأظهر معرفة بالنظم الدينية في بلاد الرافدين حين تكلّم عن الآلهة، عن الكهنة وشعائر العبادة، عن نفسيّة المؤمنين.

يقول الكاتب: يلبس الآلهة التيجان (آ ٨) والملابس الغنيّة (آ ١٠، ١٩، ٣٢، ٥٧): ثياب أرجوان (آ ١٢) وكتّان (آ ٧١). يمسكون بيدهم الصولجان (آ ١٣) وفأس

الحرب والسيف (آ ١٤). تتطابق هذه المعطيات مع ما تعرفه الحضارة الأشورية والبابلية والحثيّة.

ويقدّم الكهنة التقادم للأصنام (آ ٢٦ ب). يبيعون مداخيل المذبح فيربحون المال الوفير (آ ٢٧ أ). نعرف أنّ مائدة الآلهة كانت غنيّة. يحملون إليها الغنم والبقر والمعز والدجاج والسمك... والتقدمات النباتية: الحنطة، البلح، العسل، التين، الزيت... كان الكهنة يبيعون الفائض ويأخذون حتّى ملابس الآلهة. ويتشكّك الكاتب حين يرى الكاهنات في الهيكل وكنّ عديدات لدى الأشوريين والبابليين.

ويهزأ الكاتب بالوثنيّين: إنّهم يثقون بآلهتهم الذين لا يقدرون أن يقيموا ملكًا أو يعزلوه. نحن هنا أمام نظرة بابلية: الملك هو ممثّل الإله المنظور ووكيله. حين يتلفّظ الإله باسم الملك، يحدّد له مصيره ويعطيه رمز سلطانه. والآلهة لا يقدرون أن يخلّصوا أحدًا من الموت أو يعيدوا النظر إلى الأعمى (آ ٣٥ - ٣٦ أ). كان البابليون ينشدون قدرة آلهتهم الذين «يقيمون الموتى ويشفون المرضى». والآلهة لا يستطيعون أن يخلّصوا الضعيف من يد القويّ، أو أن يحاموا عن اليتيم والأرملة (آ ٣٥ ب، ٣٧). كان البابليون يقولون: يحدّد الآلهة ما هو عادل وما هو ظالم. يقيمون الملوك ليحلّوا العدالة ويجعلوا النظام الأخلاقيّ سائدًا في الأرض. فقد دُعي حمورابي «لكي يخلق الحق في البلاد، ليزيل الشرّير والفاسد ليمنع القويّ من الاستبداد بالضعيف». الآلهة مشترعون وهم بالتالي قضاة. فالإله شمش يرى كلّ شيء، وهو القاضي في السماء وعلى الأرض، وهيكله هو بيت ديّان العالم.

٥ - اللغة الأصليّة، كاتب الرسالة

قال بعض العلماء: اللغة الأصلية هي اليونانية وهي تتفوّق على لغة الترجمة السبعينية. ولكن يبدو أنّ اللغة الأصلية هي الأرامية أو العبرية بسبب ما نجد من تعابير سامية تتوزّع أقسام الكتاب.

ونتساءل: من دوّن رسالة إرميا؟ يدلّ العنوان أنّ كاتبها هو إرميا، كما يدلّ على الظروف التي فيها دوّنت. هناك من قال إنّ الرسالة دوّنت على يد إرميا أو على يد كاتب إسكندراني. ولكن جاء من رفض هذا الرأي وذلك منطلقًا من آ ٢: «لماذا دخلتم بابل؟ فستكونون هناك سنين كثيرة وزمانًا طويلاً، إلى سبعة أجيال، وبعد ذلك أخرجكم من

هنالك بسلام». فإذا كان الجيل يعد ٤٠ سنة (٧ × ٤٠ = ٢٨٠ نطرحها من ٥٣٨)، يكون الكتيّب قد دوّن سنة ٢٥٨. ولكن كلنا يعرف الرمز المرتبط بالعدد ٧. المهمّ أنّ الكاتب ينتظر عودة المسبيّين وتنظيم الشعب من جديد. هذا يعني أنّ الرسالة دوّنت بعد عزرا الذي عاد بقافلة من المسبيّين سنة ٣٩٨. ثمّ إنّ المدّة الطويلة التي يجعلها الكاتب قبل إعادة البناء في نهاية الزمن يتعارض والرجاء الحار في أيّام الفرس. هذا يعني أنّ رسالة إرميا دوّنت في الزمن الهلّيني. سقطت مملكة فارس ولم يتغيّر شيء من حالة التشتّت التي تعيشها القبائل. ففهم الكاتب أنّ المحنة الوطنية ستدوم أيضاً بعض الوقت. رأى أنّ عبادات بابل استعادت زهوها بعد فتوحات الإسكندر، فدوّن رسالته ليحذّر المؤمنين من سحر هذه العبادات. عاد إلى أقوال أشعيا وإرميا فحدّث معاصريه عن آلهة هي «فزّاعة في أرض قثاء» وقال لهم: ستؤكل الأصنام فتكون عار البلاد. إذًا، من الأفضل أن لا يكون لنا أصنام لأنّنا نكون بمأمن من العار. تكفينا فضيلتنا.

المراجع

TOBIE

ALONSO SCHOKEL, L, Ruth, Tobias, Judith, Ester, *Los Libros Sagrados,* VIII, Madrid, 1973.

BERTRAND, D. A, *Le chevreau d'Anna;* la signification de l'anecdotique dans le livre de Tobit in RHPR t. 68 (1988) pp. 269 – 274.

CLAMER, A, Tobie. *La Sainte Bible* BPC IV, 1949, pp. 385 – 480.

DANCY, J. C, *Tobit in the Shorter Books* of the Apocrypha, CBC, Cambridge 1972.

DESELAERS, P. *Das Buch Tobit,* Dusseldorf, 1990.

DI LEILA, A. A, *The Deuteronomic Background of the Farewell Discourse in Tob 14, 3 – 11* in CBQ 41 (1979), pp. 380 – 389.

DION, P. E, *Raphael l'exorciste* in Biblica 56 (1975), pp. 399 – 413.

GROSS, H, Tobit, Judith, *Die Neue Echter Bibel,* Würzburg, 1987.

HANHART, R, Tobit, *Septuagina,* Göttingen, 1983.

MILIK, J. T, *La patrie de Tobie* in RB 73 (1966), pp. 522 – 530.

PAUTREL, R. *Trois textes de Tobie sur Raphael* (Tb 5, 22; 3, 16 a; 12, 12 – 15) in RSR 39 (1951 – 1952) (Mél J. Lebreton), pp. 115 – 124.

RAHLFS, A, *Tobie in Septuaginta,* Stuttgart 1935, pp. 1002 – 1039.

SIMPSON, D. C, *The Book of Tobit*, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT éd. R. H. *Charles*, Oxford 1913, pp. 174 – 241.

SOLL, W, *Misfortune and Exile in Tobit: The juncture of a Fairy Tale. Source and Deuteronomic Theology* in CBQ 51 (1989), pp. 209 – 231.

JUDITH

ALONSO SCHOKEL, L, Ruth, *Tobias, Judith, Ester, Los Libros Sagrados*, VIII; pp. 99 – 163, Madrid, 1973.

CAZELLES, H, *Le personnage d'Achior dans le livre de Judith* in RSR 39 (1951 – 1952) (mél J. Lebreton), pp. 125 – 137.

CRAGHAN, J. F, Esther, *Judith and Ruth Paradigm for Human Liberation* in BTB 12 (1982), pp. 11 – 19.

Judith Revisited in BTB 12 (1982), pp. 50 – 53.

COWLEY, A. E, *Judith in the Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT*, éd. R. H. Charles vol I, Oxford, pp. 242 – 267.

DANCY, J. C, *Judith in the Schorter Books of the Apocrypha*, CBC, Cambridge, 1972, pp. 67 – 131.

DELCOR, M, *Le livre de Judith de l'époque grecque* in Klio 49 (1967), pp. 151 – 179.

DUBARLE, A. M, Judith. *Formes et sens des diverses traditions*, 2 vol. Rome, 1966.

Les textes hébreux de Judith et les étapes de la formation du livre in Biblica t. 70 (1989), pp. 255 – 266.

GARDNER, A. E, *The Song of Praise in Judith* 16, 2 – 17 (LXX 16, 1 – 17) Heythrop. Journ. T. 29 (1988), pp. 413 – 422.

GROSS, H, Tobit, Judith, Die Neue Echter Bibel, Würzburg, 1987.

HAAG, E, *Studium zum Buche Judith*, Trier, 1963.

HAHNHART, R, *Judith in Septuaginta*, VIII / 4 Göttingen, 1979.

LEFEBRE, A, Judith (Livre de) in SDB IV col 1314 – 1321.

MODA, A, *Libro di Giuditta*, Bibli e Oriente 32 (1990), pp. 21 – 26.

MOORE, C. A, *Judith, The Anchor Bible,* New – York, 1985.

RAHLFS, A, *Judith in Septuaginta,* Stuttgart, 1975, pp. 973 – 1002.

RENAUD, B, *Une femme juive dans le combat politique: Judith. Figure historique ou représentation symbolique* dans la Femme dans les sociétés antiques. Actes du Colloque de Strasbourg, 1983, pp. 125 – 138.

SOUBIGOU, L, Judith, *la Sainte Bible,* BPC IV, 1949, pp. 481 – 575.

BARUCH

ALONSO SCHOKEL, L *Jerusalem inocente intercede:* Baruc 4, 9 – 19, Madrid, 1986.

BURKE, D. G. *The Poetry of Baruch,* Missoula, 1982.

CAZELLES, H, *Baruch in Catholicime I,* col 1276 – 1277.

DANCY, J. C, *The Shorter of the Apocrypha,* CBC, Cambridge 1976, pp. 169 – 199.

DENNEFELD, L, *Le Livre de Baruch,* La Sainte Bible, BPC VII, Paris 1946, pp. 435 – 457.

LE MOYNE, J, *Baruch* in SDB VIII col 724 – 738.

MOORE, C, A, *David, Esther and Jeremiah.* The Additions. AB 44, New – York, pp. 253 – 358.

RAHLFS, A, *Baruch in Septuaginta,* Stuttgart 1935, II, pp. 748 – 756, 766 – 770.

TOV, E, *The Book of Baruch,* Missoula, 1975.

The Septuagint Translation of Jeremiah, Baruch, Missoula, 1976.

ZIEGLER, J, Jérémie, Baruch, Threni, Epistula Jeremiae, Septuaginta XII, 1976 (2° éd).

القسم الثاني

المعنى المسيحيّ للعهد القديم

إطلّعنا على الكتب كما تتحدّث عنها التوراة، إلى المزامير وأسفار الحكمة والكتب الإرشادية. وها نحن نترك هذه الكتب لنصل إلى الإنجيل الذي هو كتاب الكتب، البحر الذي تصبّ فيه كل أسفار العهد القديم.

كل ما لا يجد كماله في العهد الجديد نستطيع أن نستغني عنه نحن المسيحيّين القارئين للعهد القديم. من أجل هذا كان القسم الثاني الذي يساعدنا على اكتشاف تمتمات الإنجيل في ما دوّن من أسفار قبل يسوع المسيح.

ويتضمّن هذا القسم سبعة فصول:

١ – العهد القديم في مخطّط الخلاص.

٢ – العهد القديم وسرّ المسيح.

٣ – التوراة كتاب شريعة الله.

٤ – التوراة كتاب تاريخ الله.

٥ – التوراة كتاب مواعيد الله.

٦ – التفسير المسيحيّ للعهد القديم.

٧ – من العهد القديم إلى العهد الجديد.

الفصل الخامس عشر

العهد القديم في مخطّط الخلاص

يتضمّن تدبير الخلاص مجمل الوسائل التي استعملها الله ليخلّص البشريّة الخاطئة. وهو يشمل كل حقبات التاريخ: منذ الخطيئة الأولى حتّى الدينونة الأخيرة. ومركز الثقل فيه هو الحدث الذي به تمّ الخلاص على هذه الأرض، أي: صليب يسوع وقيامته. فعلى الصليب، مات عالم قديم في ذاك الذي تضامن مع خطيئة البشر (روم ٨ : ٣: جسد يشبه جسدنا الخاطئ). وفي القيامة تدشّن عالم جديد في ذلك الذي شكّل باكورة الأموات والأحياء (١ كور ١٥ : ٢٠ – ٢٨). فهل من مكانة خاصّة للعهد القديم في هذه المجموعة الواسعة؟ وأين تقوم هذه المكانة؟

ونُجمل التعليم في بضع كلمات: يتحقّق مخطّط الله بالنسبة إلى خلاص البشر على مراحل في التاريخ البشري. كان خفيًّا منذ الأزل في الله. وبدأ ينكشف في العهد القديم. وقد أتمّه المسيح في ملء الزمن. لهذا سنُعالج في هذا الفصل مسألتين أساسيّتين. الأولى: ما هو مخطّط الخلاص، وما هي علاقته بالتاريخ البشري؟ الثانية: ما هي مراحل تحقيق هذا المخطّط على الأرض وأين هي مكانة العهد القديم؟

I – ما هو مخطّط الخلاص

تتضمّن فكرة الخلاص بوجهتها العامّة عنصرين، عنصرًا سلبيًّا وعنصرًا إيجابيًّا. حين نخلّص إنسانًا ننتزعه من خطر، ننجّيه من حالة الألم والمرض. هذا هو العنصر السلبي. وفي العنصر الإيجابي، يُقام الإنسان المخلَّص في وضع جديد يفترض الصحّة والسعادة والطمأنينة.

سننطلق من هذا الإطار العامّ ونعالج فكرتين، الأولى هي النظرة المسيحية إلى الخلاص: ما الذي يميّزها عن نظرة غير مسيحية؟ والثانية هي مخطّط الخلاص والتاريخ المقدّس. هنا نبحث في إطار الوحي عن علاقة مخطّط الخلاص بالتاريخ البشري.

أ – النظرة المسيحيّة إلى الخلاص

١ – الخلاص في الديانات غير المسيحية

نبدأ فنقدّم ملاحظة منهجيّة: نترك جانبًا ديانات ترتبط بالوحي التوراتي دون أن تكون مسيحيّة. نعني بهذا الكلام اليهودية التي جاءت بعد المسيحية، حيث النظرة إلى الخلاص هي نظرة العهد القديم. نحن أمام وحي ناقص (سوف يكتمل في المسيح) قد تحجّر في بعض عناصره. ونعني أيضاً الإسلام حيث احتفظت فكرة الخلاص برنّة توراتية، بل يهودية، طوّرتها نظرة القرآن إلى الوحي والإيمان وإلى دور محمّد. وتبدو النظرة اليهودية والمسيحية في عمق أصالتها حين نقابلها مع المذاهب الوثنية الكبرى. ونتوقّف عند الديانة اليونانية والديانة البوذيّة. لماذا اخترنا هاتين الديانتين؟ لأنّ الإنجيل واجه في بداية تاريخه الديانة اليونانية، ولأنّ عليه أن يواجه في يوم من الأيّام عبقريّة بوذا الدينية.

أوّلاً: المقابلة الأولى: الخلاص في الديانة اليونانية

ليست الديانة اليونانية في جوهرها ديانة خلاص. تشبّهت بسائر الديانات القديمة، فجمعت منذ البداية عبادة القوى الكونية إلى عبادة المدينة، فاعتقدت بقدَر لا يرحم يرخي بثقله على قلب الإنسان. وهذا القدَر يفرض نفسه على الآلهة والبشر.

وجاءت ردّة الفعل على هذا التشاؤم حمله أفلاطون متأثّرًا بالعالم الشرقي. هناك أمل بالخلود. ولكن كيف تصوّروا هذا الخلود؟ تصوّروه داخل نظرة ثنائية إلى الكون والإنسان. فعالم الأرض الذي يلصقنا به الجسد، هو عالم الأشياء المتحرّكة، عالم الزمن والتاريخ، عالم الألم والشقاء. ولكنّ هناك عالمًا آخر، هو عالم الآلهة، عالم الطوباويين والسعداء، عالم الخالدين واللاامائتين. هذا هو العالم الحقيقي لأنّه يفلت من قبضة القدر ولا يعرف التبدّل والتغيّر. ونحن لا نعرفه إلاّ بعد الموت، ساعة تنضمّ نفسنا الخالدة (هي شعلة من النار السماوية، كما قال الرواقيون) إلى العالم العلوي الذي كُوّنت في جوهرها من أجله.

إذن الخلاص في الخلود هو نجاة من العالم الحسيّ والتاريخي الذي يجعل نفسنا سجينة عنده. فالنفس إلهية في أساسها، وتشكّل الحياة على الأرض انحطاطاً بالنسبة لها.

وتحوّلت هذه النظرة في الإطار الغنوصي (المبنيّ على المعرفة). فالخلاص بالغنوصية هو خلاص كوني، خلاص من هذا العالم. يجب أن نتنقّى من المادّة لنعيد طبيعة النفس الأثيرية (هي مثل الأثير). وهكذا نفلت من رباطات القدَر الذي لا سلطان له إلاّ على المادّة. فالأثير هو فوق الكواكب. وعندما نعيد إلى العنصر الأثيري نقاوته الأولى، نعيده إلى الله. ولكنّ هذه التنقية ليست على المستوى الأخلاقي. فليس هناك من تنقية من الخطيئة. فالنفس تتنجّس ساعة اتّحدت بالجسد. وهي تستعيد نقاوتها بقدر ما تتحرّر من هذا الجسد.

إذن، الخلاص هو تفلّت خارج المحسوس والمتحرّك، خارج التاريخ. والسقطة هي سقطة النفس التي تصبح سجينة الجسد. وطريق النجاة مفتوحة أمام كل إنسان يستعمل التقنية التي تساعده على التفلّت من رباطات الجسد والحواس. هنالك التأمّل على طريقة أفلاطون، والارتخاء على مثال الرواقيين، والطقوس السرانية، والغنوصية المحرّرة. وهكذا لا نجد هنا شيئًا علويًا، شيئًا يرتبط بعالم النعمة، ويفترض مخطّط خلاص يتحقّق في التاريخ. فلا خلاص في الديانة اليونانية إلاّ حين نفلت من التاريخ.

ثانيًا: المقابلة الثانية: الخلاص في تقليد بوذا

مهما كان تطوّر التقليد البوذي على مرّ الأجيال، فهو يبدو في كل الحالات على أنه «سبيل إلى النجاة». إذن، فكرة الخلاص عنصر أساسي عنده. ولكن ما هو هذا الخلاص؟ وممّ سينجو الإنسان؟ من وضع يربطه بالالم، لا في هذه الحياة الحاضرة وحسب، بل في الولادات المستمرّة التي يخضع لها. ففكرة نجاة بالموت كطريق عبور إلى عالم سعادة، أمر غير معقول. فالموت هو عبور إلى مرحلة أخرى من مراحل الصيرورة. فالمسألة المطروحة هي: كيف نُفلت من هذه الدائرة؟ كيف نخرج من دولاب الولادات؟ كيف ننجو من الصيرورة والوجود الذي يربطنا بها؟ كيف ننجو من الألم الذي ينتج عن هذه الصيرورة؟

لن نبحث عن «سبيل النجاة» هذا لا في الفلسفة، ولا في الشعائر الطقسية ولا في الحياة النسكية. لا وسيط في البوذية. فبوذا المستنير هو معلّم يشركنا في اكتشافه ويدعونا لكي نقوم بأنفسنا بهذه النجاة.

هناك رغبة في الحياة، رغبة في السعادة، رغبة في كل ما يربطنا بعالم الظواهر. وهكذا يجتذبنا دولاب الصيرورة. فإذا أردنا النجاة، أمتنا فينا هذه الرغبة. أمتنا العطش إلى الأشياء، بل العطش إلى أن نكون. حينئذ تُدمَّر أصول الألم وندخل في الزمان الذي هو قطب الانخطاف السلبي.

ما الذي نحصل عليه؟ لا السعادة، بل نهاية وضع مؤلم. وذلك بواسطة تقنيةِ حكمة لا تتحدّث عن الله. فلا حاجة إلى نعمة علوية. فكل يخلّص نفسه بنفسه. أمّا النجاة فهي انفلات من هذا العالم، بل من كل وجود يمكن أن نتصوّره.

٢ – المسيحيّة والخلاص

تتسجّل الفكرة البيبلية عن الخلاص منذ العهد القديم في مقولات مختلفة سيعطيها كامل معناها وحي العهد الجديد. فإليك نقطة الانطلاق ونقطة الوصول.

أوّلاً: نقطة الانطلاق

الخلاص، كما يتصوّره الوحي البيبلي، يحرّر الإنسان من وضعه الحالي. ولكن من أين يأتي هذا الوضع؟ ما هي عناصره المكوّنة وأيّ عنصر هو ينبوع الشرّ الذي يحصل للبشر؟

نُبعد أوّلاً الفكرة التي تتحدّث عن سقطة ميتافيزيقية، سابقة للزمن والتاريخ، بها صارت نفوسنا الروحية سجينة جسد مادّي. فالفلسفة الثنائية، سواء عبّرنا عنها في شكل مجرّد أو في سطرة، لا تعطي فكرة عن وضعنا الحالي. لماذا؟ لأنّها تتجاهل حقيقتين أساسيتين. من جهة، الخليقة كلّها، الخليقة المادّية والروحية هي صالحة في الأساس. فسفر التكوين يكرّر هذه العبارة: «ورأى الله ذلك إنّه حسن». من جهة ثانية، يشاركنا كياننا في الوقت عينه في وضع الأجساد والأرواح، فيمتلك وحدة ملموسة يتضامن فيها اللحم والدم مع الروح.

إنّ النظرة المسيحية إلى الكون والإنسان تترك الفكر اليوناني، وتربط أصول الوضع البشري بخطيئة في تاريخ البشر. فتعليم الخطيئة الأصلية يتضمّن خطيئةً شخصيّة اقترفها أبوانا الأوّلان، وتضامنًا بين كل أفراد البشرية. قد نطرح هنا أسئلة متعدّدة. كيف تمّت

هذه الخطيئة؟ فالتوراة تحدّثنا عنها بطريقة مصوّرة. ما كان امتداد الفرع البشري الذي أخطأ؟ هل نحن أمام رجل وامرأة فقط أم أمام مجتمع بدائي أوسع؟

نضع هذه الأسئلة جانبًا. ولكنّنا ندمّر المدلول البيبلي للخلاص إذا رفضنا مبدأ خطيئة إرادية أدخلت الشرّ إلى العالم، أو رفضنا مبدأ التضامن الذي يفسّر كيف أن نتائج الخطيئة شملت الكون كلّه. منذ بداية التاريخ، انقطع الإنسان عن الله بالخطيئة، فرأى انحطاط وضعه في الخليقة، وتَشوُّه علاقاته مع أقرانه، وخسرانَ وحدته الداخلية. والنجاة من هذا الوضع الشقي، أي إعادة الوحدة الباطنية إلى الكائن البشري والوحدة الاجتماعية، وإعادة التناغم بين الإنسان والكون، كل هذا يتضمّن أن يعود الرباط بين الله والإنسان كما كان في البدء. إذا كانت مسألة الخلاص تعني كل وجهات الحياة، إلاّ أنّها تبقى في جوهرها مسألة دينية.

ثانيًا: نقطة الوصول

قد نظنّ إن توقّفنا عند هذا التقريب الأوّل، أنّ النظرة إلى الخلاص لم تتجاوز مستوى الطبيعة البشرية. لا شكّ في أنّنا نفهم هذا الخلاص من منظار ديني: بما أنّ الإنسان هو خليقة الله، فإنّه يرتبط بعلاقة دينية بخالقه. لا يتيح لنا العهد القديم أن نتعدّى هذه الحدود إلاّ بصورة ناقصة. ولكن يتّضح على نور العهد الجديد، أنّنا نفهم دراما الخطيئة والسقطة وواقع الفداء والخلاص بالنظر إلى مخطّط علوي (فائق الطبيعة) حيث تقوم العلاقة الدينية بين الله والإنسان على مستوى يتجاوز علاقة الخليقة بالخالق.

ما يريد الله أن يمنحه للإنسان لا يتوقّف عند إمكان الحصول على سعادة بشرية تساعده لكي يعرفه ويحبه ويقدّم له شعائر العبادة. بل يريد أن يمنحه المشاركة في حياته الخاصّة. هذا هو مخطّط الحبّ الذي كشف الله عنه منذ الخلق، الذي لا يزال حاضرًا من خلال حالة الانحطاط التي عرفها الإنسان بعد الخطيئة، الذي عاد إلى الظهور في مخطّط الفداء بوسائل أخرى.

هذا الهدف الأخير يتجاوز كلّ ما عند البشر من أحلام. فهو يفترض وصولاً إلى حياة الله (الثالوث) الحميمة. كما أنّه يحافظ على القوام الفردي للخلائق البشرية التي ألّهها الله دون أن يجعل شخصيّتها تنحلّ فيه.

ثالثًا: إله الخلاص

بما أنّ الخلاص هو هكذا، فيستحيل على الإنسان أن يحصل عليه بقواه الخاصّة. أمّا العالم البوذي فبحث في ذاته عن سبيل للنجاة. والحكيم اليوناني فلجأ إلى الوسائل التقنية التي تقدّم له الخلاص الأكيد.

وماذا يقول الوحي في الخلاص المسيحي؟ الوحي هو إظهار مخطّط متسامٍ حيث نشاط الله الخلاصي يسبق الإنسان. فالخلاص عطيّة مجّانية من الله، وإن طُلب من الإنسان أن يشارك في عمل النعمة التي تخلّصه (أف ٣:٨ – ١٢). لهذا، يقدّم الخلاص المسيحي لجميع الناس، لا لفئة محدّدة. ليس من درجات في المسيحية. والصغار يتفوّقون على الحكماء والفهماء (مت ١١ : ٢٥).

رابعًا: طريق الخلاص

هنا نصل إلى المعيار الحاسم الذي يساعدنا على التمييز بين الخلاص المسيحي وأي خلاص آخر. في الطرق الأخرى، يفترض الخلاص انفلاتًا من عالم الأرض، من العالم الزمني، من عالم الأشياء المحسوسة التي تجرّنا في لا استمراريّتها. الخلاص هو قفزة خارج التاريخ. فمن العبث أن نبحث عن خلاص يتحقّق في التاريخ وبواسطة أحداثه. كيف نريد للإله السامي أن ينحدر إلى المادّة المنحطّة؟

أمّا في الوحي البيبلي، فالخلاص هو ثمرة مخطّط إلهي يأخذ التاريخ على عاتقه ويصل إلينا بواسطة الأحداث. فالله لا يريد أن ينتزعنا من عالم الجسد أو من المجتمع البشري أو من الصيرورة. بل يحقّق في قلب الصيرورة وبفضل مجتمع محدّد، يحقّق بواسطة جسد يسوع المسيح، الظروف الملموسة التي تتيح لنا أن ننال الخلاص نفسًا وجسدًا، فردًا وجماعة. بهذه الطريقة وبها وحدها، يعود الرباط بيننا وبين الله، كما يصبح بإمكاننا أن ندرس غايتنا الفائقة الطبيعة.

فالله لا يخلّص الإنسان دون أن يفتدي في الوقت عينه عالم الأجساد والزمن والتاريخ الذي شاركه في انحطاطه. «فالخليقة تنتظر بفارغ الصبر تجلّي أبناء الله. فقد أخضعت للباطل، لا طوعًا منها، بل بسلطان (الإنسان) الذي أخضعها، ومع ذلك لم تقطع الرجاء

لأنّها هي أيضاً ستحرَّر من عبودية الفساد لتشارك أبناء الله في حرّيتهم ومجدهم» (روم ٨: ١٩ - ٢١).

هذا هو سرّ إرادة الله وقصده الحنون الذي هيّأه منذ البدء في يسوع المسيح ليحقّقه عندما تتمّ الأزمنة: «أن يجمع تحت رأس واحد هو المسيح كل شيء. ما في السماوات وما في الأرض» (أف ١: ٩ - ١٠). وهكذا تقوم طريق الخلاص لكل إنسان بأن يدخل في هذا السرّ بإيمان حيّ. وهكذا ينتقل، دون أن يترك مستوى التاريخ حيث جعله وضعُه كخليقة، ينتقل من مصير بشرية خاطئة إلى مصير بشرية مفتداة، من تاريخ يقود إلى الهلاك إلى تاريخ مقدّس، من الدهر الحاضر إلى «الدهر الآتي».

كم نحن بعيدون عن خلاص يقوم بالهرب من عالمنا وتاريخنا! فالذي يقدّمه الله لنا، يدعونا إلى أن ندخل في التدبير التاريخي الذي دشّنه بنفسه على الأرض.

ب - مخطّط الخلاص والتاريخ المقدّس

إذن هناك رباط جوهري بين النظرة المسيحية إلى الخلاص والتاريخ البشري: فلا يحصل الخلاص إلاّ بقصد حرّ من الله، والتاريخ هو الموضع الذي فيه يتمّ هذا القصد الإلهي. ولكن أيّ تاريخ؟ فالتاريخ يشكّل شيئًا متشعبًا تلعب فيه الأسباب المتعدّدة فتؤثّر أحداثه في البشر على مستويات مختلفة. فهل يدخل هذا كلّه في القصد الخلاصي؟ ألا يترك الوحي المسيحيّ مكانًا للتاريخ الدنيوي القائم بحدّ ذاته على مستواه الخاصّ؟ وكيف نحدّد التاريخ المقدّس؟

١ - التاريخ الدنيوي

من المعروف أنّ اللاهوت المسيحي يؤكّد أنّ تاريخ البشرية الاقتصادي، الاجتماعي، السياسي، الفنّي لا يتوقّف على المستوى الأرضي حيث يسير مساره. يجب أن يتجاوز مستوى التاريخ لينال التاريخ معناه الأخير. التاريخ هو كالبشر الذين لا يكون هدفهم الأخير بتفتّح قوام الطبيعة. ولكن لا بدّ من تفتّح هذه القوى على مستوى البشر والتاريخ، تلك هي إرادة الله منذ بداية الخلق.

أوّلاً: الهدف الطبيعي للتاريخ الدنيوي

إذا عدنا إلى مخطّط الخلق العام، نقول إنّ الله هيّأ على مرّ العصور وأراد للبشرية نموًّا طبيعيًّا. لا إنسان «بالغًا» منذ البداية. إنّه تملّك غنى طبيعيًا قد وضعه الله فيه، ولكن بقي عليه أن يستثمر هذا الغنى. ماذا يقول الكتاب؟

- الإنسان والأرض

جعل الله الإنسان على الأرض كسيّد عليها ووكيل من قبل الله على الخليقة (تك ١:٢٨ - ٢٩؛ ٢:٨، ١٩ - ٢٠؛ مز٨:٧ - ٩). هذا لا يعني أنّ هذه السيادة كانت منذ البدء أمرًا واقعًا. إنّها بالأحرى أمر إلهي لا بدّ من تنفيذه. قال الرب للأسرة الأولى: «املأوا الأرض وأخضعوها. تسلّطوا على سمك البحر وطير السماء وكل حيوان يدبّ على الأرض» (تك ١:٢٨). فإذا أراد الإنسان أن يمتلك هذه السيادة على الأشياء، فعليه أن يتّصل بها ويعرفها ويكتشف سرّها. هذا لم يُعطَ له منذ البدء. ما أعطي له هو إمكان اقتناء هذه المعرفة. حين يعمل الإنسان في الأرض، فهو يطبعها بطابعه.

- الإنسان في المجتمع

ويتطلّع خبر التكوين ثانيًا إلى تكاثر الجنس البشري: «انموا واكثروا واملأوا الأرض» (تك ١:٢٨). ماذا يريد الرب أن يوحي لنا؟ الإنسان الأوّل أو بالأحرى الزوج البشري الأوّل لا يستنفذ كل إمكانات البشرية. فتكاثر البشر والمجموعات البشرية يساعد الإنسان على ملء الأرض والتسلّط عليها. كما يساعده على تأوين غناه البشري فلا يبقى مجرّد إمكانات لم تتفتّح.

يعي الإنسان نفسه عاملاً في الأرض، ويعي الإنسان نفسه بنفسه. هذا هو التاريخ. هذا هو معنى الحضارات والثقافات التي تصوّرها التوراة بشكل تنوّع الألسنة.

بُعد شخصي وبُعد اجتماعي. ولكن يبقى البُعد الديني للكائن البشري، تبقى العلاقة بين الله والإنسان. هذه العلاقة يجعلها الوحي البيبلي منذ البداية على المستوى الفائق الطبيعة أو ما سُمّي «البر الأصلي».

ثانيًا: جرح في البشريّة التاريخيّة

حين خلق الله الإنسان جعل فيه هذا الهدف البشري والهدف الاجتماعي. ولكنّ الخطيئة الأصلية لا تستطيع أن تدمّر هذين الهدفين. هذا يعني أنّ الإنسان سريع العطب، وقابل للانجراح ويتميّز جرح الطبيعة بعلامتين: تناقضات داخلية في النموّ البشري، ميل إلى الاستقلالية المُطلقة.

– تناقضات النموّ البشريّ

إذا ألقينا نظرة إلى الأجيال المتعاقبة، نرى سيادة متدرّجة للإنسان على الطبيعة، نرى صعودًا للحضارة المادية والعقلية والفنية، نرى توقًا لدى المجموعات البشرية لكي تكون جماعات أوسع، كدت أقول وسع البشرية. لقد صار العالم كلّه «قرية» صغيرة بسبب وسائل الاتّصال التي تنعم بها البشرية.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية، نرى انتشار نتائج الخطيئة. تارة تسحق الأرض الإنسان، وتارة يكون الإنسان ضحيّة اكتشافاته. فهناك حضارات متقدّمة يجتاحها انحطاط يجعل المشاركين فيها يخسرون إنسانيّتهم، يُصبحون أداة في آلة كبيرة لا نفس لها ولا روح.

– ميل إلى الاستقلالية المطلقة

قلنا إنّ هدف التاريخ البشري يخضع لهدف أسمى، والإنسان حين يحاول أن يعي نفسه يطلب الاستقلالية المطلقة. يقول كالجاهل: ليس إله. قد يحاول الإنسان أن يتهرّب من كل سلطة، من كل متطلّبة على مستوى الخير العام. وهذه تكون حال البشرية. فلا تبحث عن شريعة خارجة عنها. وهكذا نصل إلى سعادة كاملة على الأرض في امتلاك العالم وفي امتلاك ذواتنا!

أجل، الجرح الأعمق في طبيعة الإنسان هو التكبّر والاعتداد الذي به ينطوي الإنسان على ذاته ليجعل من ذاته إلهه. قالت الحيّة (أي الشيطان): «إن أكلتم من هذه الثمرة (قمتم بهذا العمل) تصيرون آلهة» (تك ٣: ٥). هذه هي التجربة الاساسية التي سنجدها في نهاية

التاريخ كما وجدناها في بداياته. قال ملك بابل: «أصعد إلى السماء، أرفع عرشي فوق كواكب الله، وأجلس على جبل جماعة الله في أقاصي الشمال (جبل حرمون، الجبل المقدّس). أصعد فوق أعالي السحاب، وأكون شبيهًا بالعليّ» (أش ١٤: ١٣ - ١٤). ولكنّ ملك بابل نسي أنّه إنسان ذاهب إلى الموت (أش ١٤: ١٥).

- **هدفان في مخطّط الخلاص**

هذا هو وضع الإنسان التاريخي. لهذا جاء مخطّط الخلاص بمبادرة حرّة من الله، فجاوب على هاتين الحالتين. من جهة، أعاد إلى البشرية إمكان إدراك الغاية الأخيرة. هي غاية فائقة الطبيعة ما زالت تتوق إليها بعد الخطيئة والسقطة. ومن جهة ثانية، شفى جراح طبيعة الإنسان فانتصر بنعمته على الحواجز التي تمنع البشرية من إدراك غايتها الطبيعية، وأعاد هذه الغاية الطبيعية إلى مرتبتها، فجعلها خاضعة لغاية أسمى.

هل يستطيع التاريخ أن يولّد هذا الإنسان الجديد الذي نحلم به؟ لا. ولكن هل نحن أمام حلم كاذب؟ كلاّ ثمّ كلاّ. فالمسيح قد جمع في جسد واحد كل الذين خلّصهم، فحقّق هذا الإنسان الجديد على مستوىً ما كنّا لنحلمَ به، شرط أن نشارك في سر صليبه الفدائي.

قال القدّيس بولس عن المسيح إنّه «ألغى شريعة الوصايا وما فيها من أحكام ليخلق في شخصه من هاتين الجماعتين (اليهود والوثنيّين) إنسانًا جديدًا واحدًا» (اف ٢: ١٥). ووعظ أهل غلاطية فقال لهم: «أنتم جميعًا أبناء الله بالإيمان بالمسيح يسوع. اعتمدتم جميعًا في المسيح فلبستم المسيح. فليس هناك يهودي ولا يوناني، وليس هناك عبد أو حرّ، وليس هناك ذكر وأنثى، لأنّكم جميعًا واحد في المسيح» (غل ٣: ٢٧ - ٢٨).

٢ - التاريخ الدنيويّ والتاريخ الدينيّ

أوّلاً: واقعان متشابكان

قلنا أعلاه إنّ للتاريخ الدنيوي غاية طبيعية أرادها الله، وهو يقوم بذاته في نظامه الخاصّ. من هذا القبيل، يحتلّ التاريخ الدنيوي واجهة مسرح العالم. ولكن وراءه يسير تاريخ آخر هو تاريخ مخطّط الخلاص الذي غايته فداؤنا الكامل في المسيح: اسمه التاريخ

المقدّس. و إذ تتوجّه البشرية إلى احتلال العالم و إلى وحدتها الروحية (مع التمزّقات الداخلية التي أشرنا إليها)، يهيّئ الله لها كل شيء ليمنحها نور وحيه وغنى نعمته، ليخلّصها من تجاربها وفشلها، وليقودها رغم كل شيء إلى غايتها الأخيرة.

ساعة يسير التاريخ السياسي والاقتصادي والثقافي مسيرته، يسير تاريخ آخر في ضمائر الأفراد كما في المجموعات البشرية. فالله يوجّه كلامه كل لحظة إلى الإنسان، ويدعوه لكي يتّخذ موقفًا بالنسبة إلى هذه النعمة المقدّمة له: هل يقبلها، هل يرفضها؟ وهكذا يحدّد مصيره.

إذن ليس التاريخ المقدّس والتاريخ الدنيوي واقعين منفصلين، فيسير الواحد بمحاذاة الآخر. بل هما متشابكان متداخلان. فليس هناك إلاّ تاريخ بشري واحد يسير مساره على المستويين معًا. فنعمة الفداء التي يشكّل مسارها السرّي التاريخُ المقدّس، تعمل في قلب التاريخ الدنيوي وتسعى لأن تنتزعه من الأخطار التي تتربّص به: تحاول أن تعيده إلى غايته العلوية التي يضيعها، أو تشفي جراح الطبيعة البشرية. وبما أنّ مجيء الإنسان الجديد في المسيح هو الغاية الأخيرة التي يتّجه إليها كل شيء، نستطيع القول إنّ التاريخ المقدّس يستعيد التاريخ الدنيوي ويعطيه غايته الأخيرة.

ثانيًا: تاريخ مقدّس من خلال تاريخ دنيويّ

كل أحداث الأرض ترتبط بالتاريخ المقدّس والتاريخ الدنيوي معًا. ولكن من خلال التاريخ الدنيوي يبرز التاريخ المقدّس من خلال أحداث رتّبتها العناية الإلهية من أجل تحقيق الخلاص. قد يتدخّل الله بصورة خارقة بالوحي أو المعجزات، وقد يتدخّل بصورة عاديّة فيوجّه مخطّطه. مثلاً، كان سقوط أورشليم سنة ٥٨٧ ق م مناسبة لكي يتحرّر العبرانيون من الأرض والملك وسائر النظم، لكي يتعلّقوا بالله وحده. واضطهاد الكنيسة على يد الامبراطورية الرومانية كان بذارًا لانتشار المسيحيّة. فلهذه الأحداث، رغم وجهها البشري، مدلول أسمى لا يدركه إلاّ الإيمان. إنّها أعمال الله في تاريخ البشر. هذا هو التاريخ المقدّس وبه يتمّ الخلاص على مستوى الخبرة البشرية.

وحين نحدّد التاريخ المقدّس على هذه الصورة، يصبح هذا التاريخ تاريخ الجماعة البشرية التي يدعوها الله لتكون شعبه: هناك العبرانيون أوّلاً، ثمّ الكنيسة بعد أن صارت

نهاية التاريخ حاضرة في قلب العالم بتجسد يسوع المسيح وصلبه وقيامته. وفي نهاية تاريخ الكنيسة، تنضم المجموعة البشرية كلّها إلى الله بحيث يمتصّ التاريخ المقدّس التاريخ الدنيوي كلّه.

٣ - التاريخ المقدّس والنظرة البيبليّة إلى الزمن

إنّ مفهوم التاريخ المقدّس هو عنصر أصيل في الوحي البيبلي. وإذا أردنا أن نتعرّف إليه، نقابله بنظرة ديانات العالم القديم إلى التاريخ المقدّس.

أوّلاً: التاريخ المقدّس وزمن البدايات

لا تعرف الديانات القديمة تاريخًا مقدّسًا إلاّ تاريخ الآلهة السطري. ولقد تمّ هذا التاريخ لا في الزمن البشري، بل في زمن قبل الزمن، في زمن البدايات، ساعة اتّخذ العالم الإلهي وجهه النهائي. لم يكن له هذا الوجه في البدء ولكنّه حصل عليه بعد حروب ومغامرات جعلت كل إله في موضعه وسط مجلس الآلهة، وأعطته دورًا خاصًّا يلعبه في العالم.

وهذا التاريخ المقدّس الذي هو فوق الأرض وفوق الزمن، هو نموذج أوّل لكل ما يحدث في الزمن. ولا قيمة لواقع أرضي إلاّ بقدر ما يقتدي بهذا النموذج الأوّل ويكرّره. ولهذا يحمل التكرار الدوري للظواهر الكونية مدلولاً دينيًا هامًّا. أمّا أحداث التاريخ البشري، فلا قيمة دينية لها إن كانت جديدة ولا تطابق النماذج الأولى. ولكن حين تتشبه بمثال سابق وتخضع لقواعد عامّة تتكرّر، فهي تصبح «ظهورًا إلهيًا». وهكذا يسعى الزمن البشري في الديانات القديمة إلى الالتصاق بالزمن الكوني، وهكذا يكون انعكاسًا نقيًا وحقيقيًا لزمن الآلهة. هنا نفهم موت الآلهة في الشتاء وقيامتها في الربيع.

ثانيًا: التاريخ المقدّس والزمن البشري

كم نحن بعيدون عن الوحي البيبلي. حين تحدّثت التوراة عن وحدة الله، افرغت التاريخ السطري من مضمونه. فإن كان من زمن قبل الزمن، فهو الأزليّة التي هي عالم الله الحيّ. حين يخلق الله «في البدء»، فهو يجعل الزمن يبدأ. فالزمن يرافق الخليقة. والزمن

الكوني الذي تنظّمه حركة الكواكب (تك ١ : ١٤ – ١٨) هو الإطار الذي وضعته العناية الإلهيّة لتسير فيه حياة الإنسان (تك ٨ : ٢٢). ولكنّ الزمان البشري يستقلّ عنه ساعة يرى أعمال الله تمنح التاريخ كلّه غايتَه. وبدل أن تتكرّر الأحداث بشكل دوري، فهي تتكوّن من لائحة بأحداث أصيلة لا تعود إلى الوراء.

لا شكّ في أنّ التاريخ الدنيوي هو هنا، وهو يعيد نفسه. كم من الأحداث تقابل رسمات عامّة سبقتها. وفي هذا المجال قال سفر الجامعة: «ما كان فهو الذي سيكون. وما صُنع فهو الذي سيُصنع، فليس تحت الشمس شيء جديد. رُبّ أمر يُقال عنه: أنظر، هذا جديد. بل قد كان في الدهور التي سلفت قبلنا» (جا ١ : ٩ – ١٠).

هناك تكرار، ولكن لم يعد من وجود للنموذج الإلهي الأوّل بالنسبة إلى أحداث عالمنا. فالزمن الذي يسيّر التاريخ البشري يبدو بشكل خط يسير إلى هدف معيّن. هو ينطلق من قطب إلى قطب عبر الزمان البشري، من الخليقة الأولى والسقطة الأصلية إلى الخليقة الجديدة في يسوع المسيح. ويدخل التاريخ الدنيوي في حركة تتجاوزه نحو هدف أخير، نحو هدف يفوق الطبيعة البشرية.

II – مراحل مخطّط الخلاص

إذا نظرنا إلى الكتاب المقدّس نظرة إجمالية، اكتشفنا تحقيق مخطّط الخلاص في ثلاث مراحل: المرحلة الأولانيّة: من آدم إلى إبراهيم؛ مرحلة الاستعداد الموقّت: من إبراهيم إلى يسوع المسيح؛ المرحلة النهائية: من يسوع المسيح إلى تتمّة الخلاص الأبديّ.

أ – من آدم الى إبراهيم

منذ البداية كانت نعمة الخلاص تعمل في تاريخ البشرية. ويُشير سفر التكوين إلى هذا الحضور الناشط. ففي ف ٤ – ١١ نجد موضوعين. تُصوّر بطريقة شعبية بدايةُ الجنس البشري، وتُذكر الحقائق الأساسية التي عليها يرتكز البحث عن خلاصنا الأبديّ.

تقدّم لنا التقاليد الشعبية تصورًا عن المجتمع البشري في تطوّره ونموّه من جيل إلى آخر. في ٦ : ١ «كثر البشر على الأرض». وفي ١٠ : ١ – ٣٢ نجد لائحة بكل العالم المعروف في

آفاق فلسطين الجغرافية. ونشهد أيضاً اختراع التقنيات والنظم الاجتماعية، حياة البدو التي يعيشها هابيل الراعي، حياة الزراعة التي يعيشها قايين باني المدن (٤: ١ - ١٧). ونشهد تعدّد الزوجات عند لامك مع تنظيم انتقام لا حدود له (٤: ١٩، ٢٣ - ٢٤). وتوزّعت طبقات المجتمع من رعاة وأصحاب موسيق، وحدّادين متجوّلين، وعمّال في الخشب مع سفينة نوح، وكرّامين يصنعون النبيذ (٩: ٢٠ - ٢١)، وبناة الأبراج المقدّسة (زيقوورات) بالتراب الأحمر (١١: ٢ - ٤) وتكوين الممالك الكبرى في بلاد الرافدين (١٠: ١٠ - ١١).

لسنا هنا أمام نظرة علمية، ولكنّ هذه النصوص تتيح لنا أن نعود إلى ماضٍ لا نملك عنه إلاّ معلومات قليلة تعود إلى بلاد الرافدين أو إلى عالم الصحراء. ولكن ليس هذا هو الموضوع الأساسي لهذه الفصول. فالشيء الذي هدف إليه الكاتب الملهم، هو أن يدخلنا في إطار مخطّط الخلاص ويحدّثنا عن الوضع الديني للجنس البشري قبل الوحي الذي وصل إليه إبراهيم.

١ - الخطيئة في التاريخ

أوّلاً: الخطيئة حاضرة

ما نلاحظه أوّلاً هو حضور الخطيئة في التاريخ وقد دخلت منذ البدء (تك ٣). وما زالت تظهر في التاريخ وتحمل ثمرًا. ونجد من جيل إلى آخر نماذج من الخطأة يشوّهون الحياة الاجتماعية: قايين حين قتل أخاه، فتبع هذا القتلَ عملياتُ الانتقام المريعة (٤: ٨، ١٥). لامك الذي تعدّدت زوجاته وزاد بشاعة الانتقام قساوة (٤: ١٩، ٢٣ - ٢٤). جيل الطوفان الذي عرف الجبابرة المشهورين (٦: ١ - ٤) بفسادهم الجذري الذي ملأ الأرض عنفًا (٦: ٥، ١١ - ١٢). حام مع عاداته المجونية التي هيّأت الطريق لفساد الأخلاق لدى الكنعانيين (١٠: ٢٢، ٢٥). جيل بابل الذي انتهك حرمة الله بتكبّره واعتداده (١١: ٤). نماذج من الخطايا عرفها الكاتب الملهم في أيّامه، فتصوّرها في الأيّام السابقة. انطلق من الحاضر إلى الماضي ليدلّ على أنّ الخطيئة مرافقة للتاريخ البشري منذ البداية.

ومع تطوّر المجتمع البشري وتشعّبه، سنجد الخطيئة تشوّه النظم الأساسية: نظام الأسرة في بغض الأخ لأخيه. لم يعد للرجل زوجة واحدة بل زوجات. حياة المدينة وصلت

بالمجتمع إلى الممالك الكبرى. وهناك التكبّر والعبادات الوثنية. وبدأت وقائع اجتماعية ستكون ثقلاً على البشر: عداء تقليدي بين أهل الزراعة والرعاة البدو (قايين وهابيل)، تعدّد الزوجات (لامك)، أعياد زراعية تنتهي بالسكر والمجون. هذه الوقائع تدلّ على أنّ نموّ الحضارة يبقى شيئًا ملتبسًا فيمزج التقدّم بالانحطاط.

ثانيًا: والدينونة حاضرة للخاطئين

وظهرت في هذا المجتمع المثقل بالشرّ علامات أكيدة عن غضب الله (روم ١:١٨ ي). فمنذ بداية الأزمنة والعالم الشرّير تضربُه دينونةُ الله. ونجد تعبيرًا واضحًا عن هذه الدينونة لآدم وحوّاء (٣:١٤ - ١٩)، لقايين (٤:١٠ - ١١)، لجيل الطوفان (٥:٧، ١٣، ١٧)، لجيل بابل (١١:٦ - ٧). لهذا، تتحقّق بصورة ملموسة نتائج الحكم الإلهي بحيث تضرّر النظام المثالي الذي عرفه الكون: فالمرأة تلد في الألم، والرجل يأكل خبزه بعرق جبينه على أرض ملعونة فلا تنبت إلاّ شوكًا وقرطبًا (٣:١٦ - ١٩). ودخل الموت إلى العالم (٤:٨) وقصرت أيّام الإنسان (٦:٣) واهتزّت شرائع النظام الكوني فولّدت الطوفان (٧:١١ - ١٢، ١٧ - ٢٠). وتحطّمت وحدة الشعوب، وتشتّت الناس فما عادوا يتكلّمون لغة واحدة. لقد أضاعوا وحدة الروح التي تقدّمها حضارة مشتركة (١١:٧ - ٩).

وهكذا بدت بصورة تدريجية السمات العامة للعالم الذي نعيش فيه، العالم الذي فيه سيحقّق الله مخطّط خلاصه. قد يكون لهذه السمات بعض الشر، فتحمل آثار الخطيئة. لأنّ إحدى نتائج دينونة الله هي أن تسلّم البشر لفيضان الشر (روم ١:٢٤ - ٣٢). وهذا العالم الفاسد كان ذاهبًا إلى الهلاك لو لم تكن نعمة الخلاص تفعل بطريقة خفيّة فتدلّ هنا وهناك على علامات من حضورها.

٢ - النعمة في التاريخ

أوّلاً: بقيّة الأبرار

ولكنّ الله احتفظ له بعبّاد حقيقيين في هذا العالم الفاسد: هابيل (٤:٣ ي). أنوش الذي دشّن العبادة للرب (٤:٢٦)، أخنوخ الذي سلك مع الله (حسب ارادة الله) فأخذه الله إليه (٥:٢٣ - ٢٤)، نوح البار الكامل في جيله (٦:٩؛ ٧:١)، سام ويافت اللذان أظهرا احترامًا لوالدهما (٩:٢٣، ٢٦ - ٢٧).

ذُكرت هذه الوجوه لتدلّ على واقع تاريخي مهم: فالله احتفظ لنفسه من جيل إلى جيل ببقيّة من الأبرار. بفضلهم تتابع تاريخ الخلاص، بل التاريخ كلّه. وهذا ما نراه في مغامرة نوح الذي نجا في سفينة: لولاه لعادت الأرض إلى العدم. ولتوقّف مصير نسل آدم عند هذا الحدّ.

في هذه الفترة السابقة للتاريخ، ليس من وجود لشعب الله كما سيكون بعد دعوة إبراهيم وعهد سيناء. ومع هذا، نجد في سلالة آدم سلسلة من الأتقياء يشكّلون باكورة هذا الشعب. لن نقول كاليهود بسلسلة متواصلة من آدم إلى أنوش... إلى إبراهيم، ولكنّنا نكتشف أولى تمتمات شعب الله قبل أن يتحقّق بشكل ملموس في التاريخ.

والأبرار في ذلك الوقت لم يُترَكوا وحالهم من دون نظم دينية. فالعبادة تُترجَم في علامات مقدّسة: سجود وتقديس. هناك شرائع الطهارة والمحرّمات (٧: ٢ - ٣، ٨ - ٩؛ ٨: ٢٠) ستكملها فرائض أعطيت لنوح (٩: ٣ - ٤). وهناك شرائع تفرض علينا أن لا نسفك الدم (٩: ٥ - ٦). نحن هنا أمام تسبيق للوضع المقبل الذي سيمنحه الله لشعبه.

ثانيًا: حضور مخطّط الخلاص

بالخطيئة تحطّم الرباط بين الله والبشر. غير أنّ الله أبان عن قصده بإعادة هذا الرباط. وهذا يعني أنّه لا يتخلّى عن البشرية الخاطئة. فحنانه تجاه نوح لا يظهر فقط في تخليص عجيب سيكون نموذج الخلاصات التي سيحقّقها في التاريخ من أجل الأبرار، بانتظار الخلاص الأسمى (مع يسوع) الذي يوصل قصده إلى كماله. بل إنّ هذا الحنان يتّخذ شكل عهد (٩: ٨ - ١٦). وهكذا نجد رسمة أولى لتاريخ الخلاص. وهذا العهد يتجاوز شخص نوح ويمتدّ إلى نسله أي إلى البشرية كلّها. بل يمتدّ إلى الحيوان (٩: ١٠) ويصل إلى الخليقة المادية: بسبب هذا العهد سيدوم النظام الكوني رغم الخطيئة التي بلبلت كل شيء (٨: ٢١ - ٢٢؛ ٩: ١٤ - ١٦)، وتأمّنت سيادة الإنسان على الخليقة (٩: ١ - ٣). وبمختصر الكلام، نحن أمام عهد لا ينقصه شيء (٩: ١٢ - ١٧؛ أش ٥٤: ٩ ي). وسيكشف لنا وَلْيُ التاريخ مضمونه بصورة تدريجية.

٣ - المرحلة الأولانية والديانات غير المسيحية

إنّ لهذه الفصول من سفر التكوين (ف ٤ - ١١) أهميّة كبيرة في مخطّط الخلاص لا تقاس بدقّة المعلومات التاريخية التي تعطيها. نحن هنا أمام صور شعبية تستعمل معطيات سُطُرية. ولكنّ لهذه الصور قيمتها. فكل منها تمثّل واقعًا بشريًا شاملاً. ثمّ إنّنا نجد وراء

الصور لاهوتًا سيجد امتداده في الوحي المسيحي. وتَوالي الأجيال الذي يربط بدايات البشر بدعوة إبراهيم، يتّخذ صفة دينية محدّدة: إنّه جزء من تاريخ الخلاص، وإن لم يظهر مخطّط الله إلاّ بصورة متقطّعة. فالديانة التي تُمارَس ستكون تهيئة لديانة العهد القديم، كما ستكون ديانة العهد القديم تهيئة لديانة العهد الجديد.

هنا تُطرَح على اللاهوت المسيحي مسألة الوحي الأولاني. إذا نظرنا إلى النصوص التي تدلّ بصورة ملموسة على عمل الله، نجد أنّ الله يكلّم أصدقاءه منذ البداية. يتمشّى مع آدم عند نسيم النهار (تك ٣:٨). يعطي أوامره لنوح من أجل بناء السفينة، ثمّ يقدّم متطلّباته ووعوده في عهد يقطعه مع صفيّه بعد الطوفان. لا شكّ أنّ هناك طريقة بها نجعل الله على مسرح البشر. ولكنّ الوحي البيبلي يبيّن لنا أنّ الله لم يترك البشرية القديمة في ظلمة اللادين. هناك وحي فوق العادة، ودفعٌ خفي تُحدثه النعمة في القلوب المستعدّة. نحن هنا أمام استباق لعهد النعمة، قبل أن يعطى لشعب الله العهد مع الآباء وعهد سيناء.

من هذا العمق الديني تفجّرت الديانات غير المسيحية. هذا لا يعني أنّها احتفظت بقيم سفر التكوين الدينية على نقاوتها. قال بولس: أفسدوا مجد الله الحيّ (روم ١:٢٠ – ٢٣؛ رج ١٣:١ – ٩؛ ١٤:١٢ – ٢٠). ولكن يبقى أنّه بقدر ما احتفظت بهذه القيم وأنمتها، فقد جعلت التهيئة الأولانية تمتدّ إلى عصور وعصور، وسيجد فيها اللهُ العابدين الحقيقيّين. إنّهم مثل أخنوخ الذي أخذه الله إليه (٥:٢٤). وهناك نوح الذي نجّاه من العقاب الشامل.

بما أنّ تدبير خلاص المسيح ونعمته كانا حاضرين في العالم منذ أزمنة التهيئة الأولانية، فهما حاضران أيضاً في الديانات غير المسيحية التي لم تتخلّ عن هذا الإرث الديني. وما دام الوحي لم يصل بشكل إعدادي (شعب إسرائيل) أو بشكل كامل (الكنيسة)، فلهذه الديانات مكانتها في تدبير الله الخلاصي: إنّها احتياط موقّت وتهيئة بعيدة. ولكن حين يصل الإنجيل، تترك هذه الديانات محلّها من أجل الكنيسة، كما فعل العالم اليهودي حين دخل إليه العهد الجديد.

ب – من الترتيب الموقّت الى الترتيب النهائيّ

لن نتوقّف طويلاً عند المرحلتين التاليتين، لأنّنا سنتوسع فيهما خلال الفصول اللاحقة.

١ – ترتيب موقّت: من إبراهيم الى يسوع

والمرحلة الثانية من مخطّط الخلاص تبدأ مع إبراهيم (تك ١٢ : ١). وسيكون لها خطّان يوجّهان تفكيرنا، لأنّ النظام الموقّت الذي سيقيمه الله يرتكز على قاعدتين: المواعيد والشريعة.

أمّا في ما يخصّ المواعيد فنحن نتبع آثارها منذ إبراهيم (تك ١٢ : ١ – ٣، ٧؛ ١٣ : ١٤ – ١٧؛ ١٥ : ١٨؛ ٢٢ : ١٦ – ١٨؛ ٢٦ : ٤ – ٥) وموسى (خر ٣ : ١٧؛ ٢٣ : ٢٠ – ٢٣) إلى الأنبياء (حتّى مع داود، ٢ صم ٧ : ٥ – ٦) وأصحاب الرؤى. سنعود إلى هذه النقطة في فصل لاحق.

وبموازاة المواعيد، تتوسّع نظم أعطاها الله للبشر لكي يحقّقوا بصورة فاعلة اتّحادهم به، كما أعطاهم شرائع لكي تسير هذه النظم مسارها. إنّ نظم الآباء تحتفظ بإرث تقليدي ولا تزيد عليه فرائض جديدة. أمّا العهد الذي أعطي لإبراهيم ونسله، فقد صار مع موسى قضيّة مجموعة كبيرة (حز ١٩ : ٥ – ٦؛ ٢٤ : ٣ – ٨). وتوسّعت القوانين فصارت شريعة متشعبّة لا تني تتوسّع حتّى مجيء المسيح. وسنعود أيضاً إلى الشرائع والنظم في فصل لاحق.

إذن، لا نجد منذ الآن فقط في التاريخ البشري بقيّة من الأبرار ممزوجة بعالم خاطئ، بل مجموعة منظّمة وشعبًا فرزه الله من أجل مخطّط الخلاص. فإن كان الله قد أعطاه فرائض خاصّة (مثلاً، معنى الشريعة)، فقد فعل من أجل قداسته وسعادته (هذا هو البعد الأخير للمواعيد).

وحي غير محدّد عن الهدف الذي إليه يسير التاريخ المقدّس. ولكنّ هذا الهدف سيتحدّد شيئًا فشيئًا: فشعب الله الذي نال الشريعة والمواعيد، يرى اقتراب ملء الأزمنة. والتاريخ الذي يعيشه ليس إطارًا فارغًا تتوسّع فيه الشريعة والمواعيد بصورة مجرّدة. فأحداثه جزء من الترتيب الموقّت الذي يعدّ إعدادًا إيجابيًا مجيء الخلاص.

٢ - الترتيب النهائيّ

وأخيرًا جاء «ملء الزمن» (غل ٤:٤). وصلت أزمنة التهيئة إلى هدفها، وصارت الأزمنة الأخيرة حاضرة. لا شكّ في أنّ «الدهر الحاضر» لم ينتهِ. ولكنّ «الدهر الآتي» هو حاضر بشكل من الأشكال في قلب التاريخ البشري منذ الوقت الذي فيه تجسّد كلمة الله. فخلال مرحلة الشريعة والمواعيد، تطلّع رجاء شعب الله إلى «اليوم» الذي فيه يحقق الله مخطّطه الخلاصي تحقيقًا كاملاً. ولكنّها جمّدت في نظرة واحدة الحقبات المتعاقبة في هذا التحقيق الأخير. أمّا الآن فانفتحت نظرة زمنية جديدة داخل «الأزمنة الأخيرة» نفسها. فقبل «نهاية الدهور» سيكون «للعالم الآتي» حضور خفيّ على الأرض. حضور سرّي بشكل علامات فاعلة. أوّلاً في شخص يسوع الذي أتمّ في حياته ذبيحة الخلاص، وثانيًا بعطية روحه في الكنيسة وفي تدبيره الأسراريّ.

فبعد تاريخ العهد القديم، جاءت الحقبة الأخيرة في التاريخ المقدّس. وهي حقبة مهمّة، لأنّ شعب الله تخلّى عن كل سند زمني ودخل في مجمل الجنس البشري. وهكذا انضمّ التاريخ الدنيوي إلى مخطط الخلاص، ونجت نتائج تقدّم البشرية من الأخطار الروحية التي تترصّدها فعادت إلى الغاية الأخيرة.

وفي النهاية ستكون عودة المسيح في المجد رجاء المسيحيين. وسيكون الفداء تامًّا حين يصل إلى أبناء الله فيحرّر أجسادهم من الفساد الذي يستعبدهم اليوم. تدشّن العالم الجديد بالقيامة، وهو سيكرّس النجاح التامّ لمخطّط الخلاص (روم ٨:١٩ - ٢٥؛ ١ كور ١٥:٢٢، ٢٨؛ رؤ ٢١).

٣ - مكانة العهد القديم في مخطّط الخلاص

هذا هو الخطّ العام لمخطّط الخلاص. بما أنّنا نسمّي «العهد الجديد» مرحلة التدبير الأخير التي تهيّئ بطريقة مباشرة تتمّة الخلاص في المجد، لهذا نسمّي «العهد القديم» كل ما يسبق هذا التدبير. فالمرحلة التي تمتدّ من آدم إلى إبراهيم ترد سريعًا في التوراة، وسفر التكوين تحدّث عنها انطلاقًا من الحاضر، حاضر شعب الله في العهد القديم. فالعهد مع نوح صوّر على مثال العهد مع الآباء أو مع موسى. ثمّ إنّ هذه المرحلة الأولانية لم تتضمّن كل وجهات نظام ديني: هي لا تعني جماعة منظّمة (شعب الله) لها نُظُم توجّه كل وجود الفرد والجماعة.

أمّا بعد إبراهيم، فنرى شعب الله يخرج من التاريخ. فرزه الله لكي يحقّق في مصيره الزمني مخطّط الخلاص. وأمّن له البنى الأساسية. وبانتظار اليوم الذي فيه يأتي الخلاص، منح شعبه نُظُمًا ترتبط ارتباطاً وثيقًا بالخلاص، ووجّه تاريخه بحيثُ يعدّ بصورة مباشرة حدثَ الخلاص على الأرض.

هذه الميزات تحدّد العهد القديم وتجعل منه مجموعة تفترق عمّا نجده في التاريخ الديني للجنس البشري. إنّه ترتيب موقّت، ومن هذا القبيل هو جزء من تدبير الخلاص الذي يجد كماله في سرّ المسيح.

يبقى السؤال: أيّة علاقة لشعب الله هذا بسرّ المسيح الآتي؟ هذا ما نعالجه في فصل لاحق.

الفصل السادس عشر

العهد القديم وسرّ المسيح

يتحقّق خلاص البشر حسب مشيئة الله، بواسطة تدبير تاريخي يشتمل على عدّة مراحل. وفي المرحلة الأخيرة يدخل في حقل الاختبار البشري بسرّ المسيح وكنيسته. ولكن لا نتمثّل العهد القديم فارغًا من المسيح ومهيّئًا لمجيئه بشكل خارجي وبدون أن يحسّ المؤمن بعمل نعمته بشكل فاعل.

لا شكّ في أنّ العهد القديم هو ترتيب موقّت، وهو مدعوّ إلى أن يُمَّحى ساعة يظهر المسيح. ولكنّه يتضمّن سمات لن تتغيّر حين يأتي الترتيب النهائي. فهذا الأخير يجعل هذه السمات تكمل وتصل إلى ملئها.

شعب الله قد حلّ في التاريخ. وقبل أن يتأوّن سرّ الخلاص في حدث من الزمن البشري، كان هذا الشعب قد دخل في هذا الزمن. لقد اختاره الله ليصل به الخلاص إلى العالم. ومنحه في الوقت عينه إمكان الحياة بالإيمان في سرّ المسيح قبل أن يأتي المسيح على الأرض. نحن أمام تعليم يشمل مفارقة. سنتفحّصه في نقطتين أساسيّتين: إن اختيار إسرائيل كشعب الله يدشّن نظامًا دينيًا تنكشف فيه السمات الأساسية لتدبير الخلاص. بعد هذا، ارتبطت حياة إسرائيل بعلاقة حميمة مع سرّ المسيح بحيث إنّ شعب العهد القديم يستبق الأمور فينعم بثمار سرّ المسيح هذا.

I – النظام الديني في العهد القديم وسرّ المسيح

كانت أولى نتائج إسرائيل كشعب الله فرْزَه عن سائر الشعوب. ففي نظر مخطّط الخلاص، تقيم سائر الشعوب في نظام التدبير الأوّلاني أو ما سمّاه اللاهوت اللاحق «الناموس الطبيعي». أمّا إسرائيل فقد جُعل في نظام جديد، هو نظام موقّت لأنّه يهيّئ

الطريق للمسيح، ولكنّه نظام إلهي ووضعي. وفي هذا النظام تنكشف نوايا الله الخفيّة التي تبرز فيها ثلاث سمات أساسية في التدبير النهائي. الأولى: لا يتأسّس على مبادرة بشرية، بل على كلمة الله كما توجّهت إلى البشر بواسطة مرسليه؛ الثانية: هذه الكلمة لا تدرك البشر فردًا فردًا، بل تقبلهم كشعب اختاره الله من بين الشعوب ليحمل في داخله السر المتسامي؛ الثالثة: في داخل هذا الشعب، تتحدّد العلاقات بين الله والبشر بشكل عهد. سنجد في العهد الجديد وجهات الخلاص هذه التي تتكيّف الواحدة مع الأخرى: سرّ كلمة الله، سرّ شعب الله، سرّ العهد بين الله والبشر.

أ – سرّ كلمة الله

١ – أولوية كلمة الله

تعود المبادرة إلى الله وحده في تحقيق الخلاص. انفصل البشر عنه بالخطيئة، فما استطاعوا أن يطلبوه إلاّ بالتلمّس (أع ١٧ :٢٧). فإن وجدوه حقًّا في العهد القديم، وانقطعوا عن ضلال العالم الوثني، وارتبطوا به بعبادة صحيحة، فلأنّ الله بدأ فتكلّم. وديانتهم ليست إلاّ جوابًا على هذه الكلمة.

ليست أولوية الكلمة مجرّد مقولة إيمانية. فنحن ندركها على مستوى المعرفة التاريخية. فديانة العهد القديم قد قدّمت خلال نموّها على مدى الأجيال سمة تجعلها على حدة في تاريخ الديانات: فحاملو كلمة الله أو الأنبياء يلعبون دورًا لا نجده في ديانات أخرى. لا شكّ في أنّنا نرى في أطر أخرى صوفيين تملّكهم حسّ إلهي، فأدركوا حقائق دينية لم يدركها سائر البشر أو ربّما عتّموا عليها. ولكنّ مثل هذه الصوفية لا تتوجّه إلى تحويل الجنس البشري، بل إلى لقاء فردي مع الله والبحث عن خلاص شخصي. أمّا أنبياء التوراة فهم من نوع آخر.

فأساس حياتهم، كما يقولون، لا يقوم بتأمل في الله يؤتي ثمارًا في حياتهم الشخصية، بل في قبول تعليم يُطلب منهم أن ينقلوه إلى سائر البشر لأنّه يعنيهم مباشرة. ثمّ إنّ هذا التعليم لا يتعلّق ببعض وجهات خاصّة أو ثانوية من المسائل البشرية كطريقة تقديم شعائر العبادة أو التغلّب على القلق في وضع حرج. هذا هو وضع الأنبياء في العالم الوثني وهو

امتداد لعمل العرافة والكهانة. أمّا في عالم النبوّة التوراتي، فقد تحتلّ ظروف تفصيلية المستوى الأوّل في الفكر (١ صم ٩: ٢٠؛ ٢ صم ٢٤: ١٢ – ١٥؛ ٢ مل ٣: ١٦ – ١٩)، ولكنّها في الواقع تجعل المؤمن في منظور واسع. هو منظور مخطّط الخلاص الذي يضمّ إليه كل تاريخ إسرائيل، فيبدو شاملاً ويتّسع اتّساع الزمان والمكان.

فأخبار الدعوات التي احتفظت بها الأسفار المقدّسة، تُبرز بوضوح وجهتين في المهمّة النبوية (خر ٣: ١؛ ١ صم ٣: ١ – ١٨؛ ١ مل ٢٢: ١٣ – ١٨؛ عا ٧: ١٤ – ١٥؛ أش ٦: ١ ي؛ إر ١: ٣ ي؛ حز ١ – ٣). من جهة، نرى كلمة الله تجتاح حياة إنسان فتفرض نفسها عليه، وبعض المرّات بالقوّة (عا ٣: ٣ – ٨؛ ار ٢٠: ٧ – ٩). ومن جهة ثانية، ليس هدف هذه النعمة الخارقة تقديس قابلها أو تعزيته، بل هي تدفعه إلى العمل، وتفرض عليه مسؤوليّات هائلة (حز ٣٣: ٧ – ٨). فهي في خدمة الخير العام لشعب الله الذي به يتحقّق مخطّط الخلاص.

هؤلاء هم «رجال الكلمة» (إر ١: ٩؛ ١٨: ١٨) الذين كانوا من جيل إلى جيل القوّاد الروحيين في إسرائيل. فنموّ العهد القديم يتمّ دومًا بقيادتهم أو متأثّرًا بكتاباتهم، لا بالصدفة وتحت ضغط الجموع التي تطالب بالإصلاح. وقد يعارضون التيّار السائد بعملهم بحيث يبدو نجاحهم الأخير بشكل غير معقول. هنا نفكّر بإرميا الذي اضطُهد خلال حياته، ولكنّ تأثير كتابه بعد موته فاق كلّ تصوّر.

كل هذا يدلّ على أنّ كلمة الله تشرف بشكل رفيع على هذه المرحلة الأولى من تدبير الخلاص. فسرّ إسرائيل هو قبل كل شيء سرّ هذه الكلمة كما ظهرت في التاريخ.

٢ – وجهات كلمة الله

عديدة هي وجهات كلمات الله كما تظهر في تعليم الأنبياء. فهي وحي ووعد وقاعدة حياة. وهي ترتبط بالوجهات الثلاث في الترتيب القديم: التاريخ، الإعلان النبوي للخلاص، الشريعة التي تهيئ البشر لحلوله.

أولاً: كلمة الله وحي

إذا كان الناس في العهد القديم قد حصلوا على بعض المعرفة لسرّ الله، فهذا كلّه يعود إلى الوحي الذي حملته كلمته (دا ٢: ٢٧ – ٢٨). فما يكشفه الله هو نفسه. إنّه يكشف عن ذاته حين يتكلّم. ويدلّ على نفسه «كإله الآباء» الذي ظهر لإبراهيم وإسحق ويعقوب

ليطلب منهم أن يعبدوه دون سواه. وهو يكشف عن نفسه أنّه «الذي هو» (يهوه، الكائن) (خر ٣: ١٣ – ١٥)، أنّه الفريد والوحيد (تث ٦: ٤) تجاه الآلهة الذين ليسوا بشيء (أش ٤١: ٢٤). فالتعليم عن التوحيد في أرض إسرائيل لا يرتكز على حدس يصل إليه الناس، بل على خبرة كلمة منحها الله لبعض أُخصّائه.

غير أنّ خبرة الله في كلمته التي انحصرت في بعض أشخاص، قد وصلت إلى كل إسرائيل: فالإله الذي يكشف عن نفسه للأنبياء، هو الذي يفعل أيضاً في التاريخ. وإذ يحقّق قصده على الأرض، يدلّ على السرّ الخفيّ لكيانه. وحين اختبر إسرائيل في مصيره مخطّط الخلاص هذا، اختبر في الوقت عينه عمل الله بشكل ملموس. وهكذا توصّل إلى معرفة الله معرفة تفترق عن تلك التي نصل إليها حين نرى الخليقة (روم ١: ٢٠) أو حين نسمع النداء الداخلي في الضمير (روم ٢: ١٤ – ١٥). إنّها معرفة فائقة الطبيعة، وهي تشبه مخطّط الخلاص عينه.

لا شكّ في أنّ حضور عمل الله في الأحداث لا يُدرَك ان لم تكشفه الكلمة النبوية. في هذا المعنى يرتبط كل وحي بالكلمة. ولكنّ الكلمة لا تكشف عن الله بصورة مجرّدة وبشكل فكرة، بل هي ترجع إلى التاريخ الملموس وتتيح لنا أن نتبع خطوة خطوة تتمّة مخطّط الله. وهكذا ترتبط الوجهة التاريخية في العهد القديم ارتباطاً حميمًا بالكلمة: فالوحي الإلهيّ يتفجّر من تفاعل الكلمة مع التاريخ.

ثانيًا: كلمة الله وعد

لا يكتفي الله بأن يطلع البشر على جزء من مخطّطه تحقّق ساعة تكلّم النبي. فالكلمة تقدّم في كل زمن نظرة إلى المستقبل. فهي تجعلنا ندرك، وإن بصورة غامضة، الهدف الذي إليه يقود الله شعبه. ومهما اقتربنا من النهاية، توضّح هذا الوحي. والأمر جليّ بالنسبة إلى الأنبياء الكبار الذين يتضمّن تعليمهم نظرة إلى الآخرة.

في الماضي، انطبعت كل مرحلة تاريخية في مصير إسرائيل بمواعيد: وعد لإبراهيم (تك ١٢: ٢ – ٣؛ ١٣: ١٥ – ١٧؛ ١٥: ١ ي؛ ١٧: ١٩ – ٢١؛ ٢٢: ١٦ – ١٨)؛ وعد لموسى (خر ٣: ٨ – ١٠، ١٧؛ ٢٣: ٢٠ – ٢٣)؛ وعد لداود (٢ صم ٧: ٥ – ١٦). وهكذا تستبق الكلمةُ دومًا التاريخ، وتُعلن مسيرته المقبلة بصورة واضحة أو غامضة.

وهكذا لا يؤكّد الله فقط معرفته المطلقة للمستقبل، بل يدلّ أيضاً على أنّه سيّد الأحداث. فالكلمة التي تكشف مسبّقًا هذه المراحل المقبلة في مخطّط الخلاص، هي أيضاً كلمة تفعل ولا تخطئ (أش ٥٥: ١٠ – ١١). هي كلمة دعت العالم إلى الوجود (مز ٣٣: ١) وما زالت تنفّذ على الأرض مشاريع الله (أش ٤٥: ١١ – ٣؛ ٤٨: ٨ – ١٣؛ حك ١٨: ١٥). وهي التي تخلق التاريخ لسعادة البشر أو شقائهم (أش ٤٥: ٧). وهي تعلن الخلاص ساعة تستعدّ لخلقه (أش ٤٥: ٨).

وفي النهاية، حين يكشف الله عن مقاصده، فهو يُلزم نفسه بتحقيقها في المستقبل. ويرتبط بمخطّطه بشكل احتفالي ارتباطاً يستحيل عليه العودة عنه (مز ٨٩: ٣٥ – ٣٦). تلك هي الوجهة الثانية في سرّ الكلمة: إعلان نبوي لخلاص نهائي.

ثالثًا: كلمة الله قاعدة حياة

وكلمة الله هي قاعدة حياة. فلا تكشف فقط مخطط الخلاص الذي يتحقّق الآن في تاريخ إسرائيل. ولا تشهد فقط أنّ نجاحه النهائي حاصل لا محالة. بل هي تدلّ البشر أيضاً على ما يجب أن يفعلوه من جهتهم لكي ينعموا بهذا الخلاص. وتتحدّد في وصايا تعبّر عن إرادة الله، وتتّخذ شكل شريعة، وتفرض طاعة تدلّ على خضوع الإرادات الحرة للسيّد السامي على الخليقة والتاريخ (خر ٢٠: ١ – ١٧) إذن، ترتبط الشريعة التي هي الوجهة الجوهرية الثالثة في العهد القديم، بسرّ الكلمة كما ارتبط الوحي والوعد.

فكلمة الله التي هي وحي ووعد وقاعدة حياة، تُشرف هكذا على كل الترتيب القديم الذي هو في الوقت ذاته تاريخ وشريعة ووعد نبوي بالخلاص. فعلى البشر أن يتجاوبوا مع مبادرة الله الذي يتكلّم. لا بدّ من جواب ديني تُملي الكلمةُ الشكلَ الذي يتّخذه: جواب الوحي هو الإيمان، جواب الوعد هو الرجاء، وجواب قاعدة الحياة هو طاعة يلهمها في الوقت عينه مخافة الله ومحبّة مشيئته (تث ٥: ٣٢ – ٦: ١٣). هذا هو جوهر ديانة العهد القديم. وهذا الموقف الداخلي المثلّث الذي تحرّكه كلمة الله في قلب البشر، يشكّل حياة لاهوتية حقّة تستبق ما يقدّمه العهد الجديد (١ تس ١: ٣؛ ١ كور ١٣: ١٣).

ب - سرّ شعب الله

١ - إسرائيل شعب الله

لم تتوجّه كلمة الله إلى البشر بصورة فردية. فمخطّط الخلاص لا يهدف فقط إلى توجيه البشر إلى مصيرهم الابدي. إنّه يريد أن يخلّص جنس آدم كلّه، فيعيد بناء وحدته الداخلية «ويجمع كل أبنائه المشتّتين» (يو ١١ :٥٢)، ليجعل منهم «شعبًا واحدًا» (أف ٢ :١٤). هذه هي الشريعة الأساسية في تدبير الخلاص، ويتضمّن العهد القديم تطبيقًا ملموسًا لها.

منذ الآن «شعب الله» موجود على مستوى الخبرة التاريخية. فإسرائيل هو الأوّل، وعليه تتطعّم سائر الأمم (روم ١١ :١٦ - ٢٤)، تشارك في الخلاص. حينئذ نفهم العلاقة الحميمة بين ديانة موحاة ومجموعة بشرية محدّدة. فإن اعتبرت هذه المجموعة في العهد القديم أنّها وحدها تسلّمت وحي الله، أنّها وحدها نعمت بمواعيد الخلاص، أنّها وحدها كانت أمينة لقاعدة حياة وضعها الله للبشر، فهذا ليس نتيجة تعصّب ذميم. فالله ليس بيهودي. ولكنّ اليهود واعون أنّهم شعبه. فإسرائيل يتميّز عن سائر الشعوب الوثنية بأنّه يحمل في داخله سرًّا علويًّا يفرزه عن غيره ويُشرف على مصيره. لهذا، تقبّل وحده كلمة الله كوديعة يحافظ عليها (تث ٤ :٧ - ٨؛ مز ١٤٧ :١٩ - ٢٠).

وتبرز هذه الميزة حين نتطلّع إلى وضع الجنس البشري. فما نقرأه في تك ١ - ١١ يدلّ على أنّ كل الجنس البشري جعل في عين الانحطاط الديني والأخلاقي الذي يقوده إلى المصير الواحد. فخبر الطوفان وحدث برج بابل يشكّلان أفضل مثال على ذلك. ونجد نظرة مشابهة في روم ١ :١٨ - ٣٢. فوسط هذا العالم الخاطئ، اختار الله رجلاً ودعاه (تك ١٢ :١ ي؛ رج أش ٥١ :٢). وفي كل جيل من نسله فرز الولد الذي سلّم إليه مقصده، دون أن يهتمّ بشرائع الطبيعة التي تميّز البكر عن سائر إخوته. وفي النهاية، اختار إسرئيل خادمًا له (أش ٤١ :٨). وهذا الاختبار العلويّ المؤسس على محبّة الله (تث ٧ :٧ - ٨) جعل منهم «مملكة كهنة، وأمّة مقدّسة» (خر ١٩ :٦؛ رج تث ٧ :٦؛ ١٤ :٢). فصل الله هذا الشعبَ عن سائر البشر فأقامه في نظام خاصّ به. عاش في هذا العالم وسط سائر الأمم، ولكنّه ليس بكلّيته من هذا العالم. إنّه الشعب المقدّس. هو في الوقت عينه شاهد لله

أمام سائر الشعوب والموكّل بخدمته وعبادته. هو مع الله في رباط حميم يتحدّد بالعهد. من هذا القبيل حُفظت له كلمةُ الله، فوجب عليه أن يتجاوب معها بحياة من الإيمان والرجاء والمحبّة. في مصيره التاريخي يتحقّق مخطّط الخلاص، فلا يستطيع أحد أن يدرك الله أو يجد الخلاص إلاّ إذا اتّحد به وشاركه حياته ومصيره. هذا هو نظام الترتيب القديم.

٢ – سرّ شعب الله وسرّ المسيح

مثل هذا النظام يبدو غريبًا. فإن كان التماثل بين شعب الله ومجموعة وطنية خاصّة يمنحه طابعًا واقعيًا ويقدّم له قاعدة محسوسة، فهو يعارض شموليّة قصد الله. من جهة، طُلب من شعب الله أن يجمع كل البشر ليجعلهم ينعمون بالخلاص. ولهذا، فهو منذ اللحظة الأولى من وجوده التاريخي يتطلّع إلى ساعة يضمّهم كلّهم في هذا القصد. ومن جهة ثانية، يبدو إسرائيل جماعة مغلقة متصلّبة رافضة للآخرين ومطبوعة طبعًا عميقًا بخصائصها الوطنية. لهذا نلاحظ في كل العهد القديم انشدادًا بين شموليّة دعوته (تك ١٢ : ٣) والنتائج العملية لحياته المعزولة (تث ٢٣ : ٣ – ٤). لولا هذا السند التاريخي، لما وُجد شعب الله. ومع هذا، فضيق هذا السند يتعارض مع نوايا الله الذي يريد خلاص البشر جميعًا.

فإذا أردنا أن نزيل التعارض ليتكوّن شعب واحد من اليهود والأمم الوثنية، لا بدّ للمسيح في نهاية الأزمنة، أن يحطّم الحاجز الموقّت الذي يفصل بين الفئتين، وأن يصالحهما مع الله في جسده بواسطة صليبه (أف ٢ : ١٤ – ١٦). حينئذ يظهر سرّ شعب الله في أبعاده الحقيقية فيصبح سرّ الكنيسة التي هي جسد المسيح. ولكن يبقى أنّ هذا السرّ تدشّن على الأرض منذ العهد القديم بشكل ناقص في شعب إسرائيل.

ج – سرّ عهد الله

١ – إسرائيل شعب العهد

حين أراد العهد القديم أن يحدّد طبيعة الرباط الموجود بين الله وشعبه، استعمل كلمة «بريت» (دياتيقي في اليونانية). تدلّ هذه اللفظة على ترتيب قانوني يجد نموذجه في معاهدات الشرق القديم. الله يفرض شروطه ويطلب من شعبه أن يحفظ ميثاقه (تك

١٧ :٩؛ ١٩ :٥). أمّا هو فيلزم نفسه بوعد. يتحدّث النصّ عن «قطع العهد» (تك ١٥ :١٧؛ خر ٢٤ :٨) عن إقامة العهد (تك ١٧ :١٩، ٢١)، عن منح العهد (تك ١٧ :٢). فمن الله تأتي مبادرة الدخول في ميثاق (حز ١٦ :٨) مع الجماعة البشرية التي يريد أن يجعلها شعبه.

فاختيار إسرائيل يجد تكريسه التاريخي حين يُعلَن العهد والميثاق. هناك عهد سيناء. ولكنّ عهد الآباء (تك ١٥ :١ ي؛ ١٧ :١ ي) يستبق نتائجه، لأنّ عهد إبراهيم لا يعني نسلَه وحسب، بل كل أمم الأرض. وحسب العبارة التقليدية التي تترجم الطابع الوثيق للعلاقات بين الله وجماعة بشرية، يصبح يهوه إله إسرائيل، ويصبح إسرائيل شعب يهوه (تث ٢٩ :١٢؛ لا ٢٦ :١٢؛ ار ٧ :٢٣؛ حز ١١ :٢٠).

فالألقاب المعطاة لإسرائيل تعبّر بأشكال متنوّعة عن الرباط الذي يربطه بالله. إنّه ملكه (خر ١٩ :٥؛ تث ٧ :٦) وقدسه (ار ٢ :٣) وميراثه (تث ٢٩ :٦). وهناك صور تدلّ على علاقات المحبّة: يهوه هو الراعي وإسرائيل هو القطيع (مز ٨٠ :٢؛ ٩٤ :٧). يهوه هو الكرّام و إسرائيل هو الكرمة (أش ٥ :١ ي؛ مز ٨٠ :٩ ي). يهوه هو الأب و إسرائيل هو الابن البكر (خر ٤ :٢٢؛ هو ١١ :١). يهوه هو الزوج و إسرائيل هو الزوجة (هو ٢ :٤؛ إر ٢ :١ ي؛ حز ١٦ :٨؛ أش ٥٤ :٤ – ١٠). كل هذه العبارات تحدّد بنية أساسية في مخطّط الخلاص وسيستعيدها العهد الجديد لكي يحدّد عمل يسوع الذي هو الكنيسة.

٢ – سرّ العهد وسرّ المسيح

إنّ مخطّط العهد الذي تدشّن في العهد القديم قد وصل إلى هدفه النهائي بيسوع. فعهد سيناء كان رسمة سريعة. أمّا العهد الحقيقي والكامل والنهائي، فهو يُعقَد في دم يسوع على الصليب (مت ٢٦ :٢٨ وز؛ عب ٩ :٢٥ – ٢٨)، ويلد شعب الله الحقيقي الذي يرث امتيازات إسرائيل (١ بط ٢ :٩؛ رؤ ٥ :١٠). وهذا الشعب لا يرتبط بنظام زمني، إنّه جسد المسيح عينه (١ كور ١٠ :١٧؛ ١٢ :١٣ – ٢٧؛ روم ١٢ :٤ – ٥؛ أف ٤ :٤؛ ٥ :٣٠). ولهذا يتّخذ سرّ عهد الله مع البشر في المسيح، طابع عمق لم يكن العهد القديم ليحلم به. فزواج الله بالجنس البشري يتحقّق في شخص يسوع: حين اتّخذ الكلمة جسدًا، صار رئيس البشرية المفتداة. تضامن مع شعبه فاعتنق مصيره حتّى الموت وسفك

الدم، فختم عهده مع البشر وأعطاهم سلطانًا أن يشاركوا في الطبيعة الإلهية التي يمتلكها هو في ملئها.

دخل سرّ العهد في التاريخ بصورة ناقصة بواسطة العهد القديم، ولكنّه كمل بالتجسّد الذي كان الصليب نتيجته الأخيرة.

د – حضور المسيح في العهد القديم

وهكذا يتضمّن العهد القديم تحقيقًا ملموسًا لثلاث وجهات جوهرية في مخطّط الخلاص ستجد كمالها التامّ في سرّ المسيح: سرّ كلمة الله، سرّ شعب الله، سرّ عهد الله مع البشر. وفي كل هذه الوجهات المرتبطة بعضها ببعض، يتدخّل سرّ المسيح كلّه.

نحن لا نقول إنّ العهد القديم هو بمثابة وسيلة بالنسبة إلى سرّ المسيح: فالسرّ هو حاضر بشكل من الأشكال في الترتيب الذي يهيّئ مجيئه في التاريخ. سبقنا وقلنا إنّ هذه الكلمة التي تتوجّه إلى البشر والتي تخلق سلسلة الأحداث التي يتوجّها تجسّد الكلمة، هي كلمة الله نفسه.

إنّ شعب إسرائيل مدعوّ لكي يحقّق هذا المثال وإن بطريقة ناقصة، أن يكون كنيسة المسيح وعروسه وجسده. وإن كان إسرائيل موضوع اختيار ودعوة من قِبَل الله، فمن أجل هذه الكنيسة ومن أجل المشاركة في سرّها. قال القدّيس أوغسطينس في عظة عن الشهداء المكّابيين: «لا يظنّن أحد أنّه قبل أن يكون شعب مسيحي لم يختر الله له شعبًا. وإذا أردنا أن نتكلّم بالحقّ، لا حسب عبارة جارية، شعب العهد القديم كان شعبًا «مسيحيًّا». فالمسيح لم يبدأ فقط بأن يكون له شعبٌ منذ آلامه. فله الشعب المولود من إبراهيم الذي شهد له الرب هذه الشهادة: رغب إبراهيم أن يرى يومي فرآه وابتهج. إذًا، من إبراهيم ولد هذا الشعب الذي كان عبدًا في مصر، ونجا بيد قديرة من بيت العبودية بواسطة موسى خادم الله، واقتيد عبر البحر الأحمر على الأمواج الحقيرة، وتجرّب في البرّية وخضع للشريعة. لهذا الشعب مكانته في الملكوت، وهو الذي خرج منه الأنبياء والشهداء (المكّابيون). لا شكّ في أنّ المسيح لم يكن قد مات بعد. ولكنّه كان مزمعًا أن يموت، فصنع لنفسه هؤلاء الشهداء». لقد عبّر القدّيس أوغسطينس بهذا الكلام عن رأي التقليد المسيحي على مرّ العصور. إذا كان المسيح حاضرًا هكذا في سرّ الكلمة، وإذا كانت

كنيسته حاضرة في سرّ شعب الله، نفهم أنّه لا يجب أن ننظر إلى عهد سيناء، على نقصه، كأنّه انعكاس باهت لعهد مقبل، وكأنّه رسَمَ من الخارج سماته العميقة. فسرّ العهد هو سرّ الله مع البشر. وقد حقّق نظامُ سيناء بعض هذا السرّ. به يشارك إسرائيل حقًّا، وإن كانت مشاركة ناقصة وبشكل موقّت بالعهد الذي ينطلق من مولد عمّانوئيل (أي إلهنا معنا، مت ١ : ٢٣) ويُختم في دمه، في العهد الذي سيتمّ في كماله في أورشليم السماوية حيث يكون عمّانوئيل إلههم (رؤ ٢١ : ٣).

حين يدعو الله إسرائيل «شعبي» في العهد القديم، لا يكفي أن نقول إنّه يفعل ذلك بالنظر إلى المسيح الذي سيتجسّد فيه. فهذه الطريقة في الكلام لا تتطلّع إلى مخطّط الله إلاّ من زاوية مساره في التاريخ. ولكن لا بد من التطلّع إليه من زاوية أخرى. فكلمة الله سابق لكل الأجيال وهو معاصر لكل الأجيال. فقبل أن تكشفه رسالته في وضح النهار، فهو حاضر بشكل سرّي في عمله على الأرض. ففيه وبه كلّم الله إسرائيل وجعله شعبه ومنحه عهده مستبقًا بصورة خفيّة مجيء الخلاص في الزمن.

II – حياة إسرائيل في سرّ المسيح

تطلّعنا إلى العهد القديم من زاوية عمل الله: الله يتكلّم، الله يختار شعبًا ويمنحه عهده. وهكذا يبدأ بتحقيق مخطّط خلاصه. أمّا الآن فنقف من جهة الشعب. فمخطّط الخلاص ليس بالنسبة إليه موضوع إيمان نظري، بل واقع معاش. من هذه الزاوية، سرّ المسيح هو حاضر في العهد القديم، وخبرة إسرائيل هي خبرة تستبق هذا السرّ. فالتقليد المسيحي كلّه يقول بواقع هذا الحضور على خطى العهد الجديد. ولكن يبقى أن نعرف كيف يكون هذا الحضور.

أ – حضور المسيح في حياة إسرائيل

لن ننظر هنا إلى حياة شعب الله في العهد القديم حسب المراحل المتعاقبة في مسارها التاريخي، بل حسب العناصر الروحية الدائمة التي تجعلها قريبة من الحياة المسيحية. إنّها حياة لاهوتية، حياة إيمان. وهي بالتالي تحمل إلى البشر برًّا داخليًا، يجعلهم في رضى الله. هذا ما قاله سفر التكوين (١٥ : ٦) عن إبراهيم: «آمن بالله فحسب له ذلك برًّا». وهذا

الإيمان الذي برّر أبا الآباء، هو في نظر العهد الجديد مثال الإيمان المسيحي نفسه (غل ٣: ٦؛ روم ٤: ١ ي؛ رج يع ٢: ٢٣). ونحن نفهم هذا التشابه إيمانًا عاشه رجال العهد القديم في سرّ المسيح الذي كان لهم موضوع عقيدة ومبدأ تبرير.

١ - سرّ المسيح موضوع إيمان

أوّلاً: ما هو الإيمان

ليس الإيمان فقط عملاً فكريًا به نتعلّق بحقائق موحاة بسبب سلطة الله التي توحيها. فهذه النظرة اللاهوتية لا تتوافق ومدلول الكلمة في الكتاب المقدّس. فالكلمة أوسع وأغنى.

- الإيمان وكلمة الله

إذا عدنا إلى لغة الكتاب المقدّس، لا سيّما عند القدّيس بولس والقدّيس يوحنّا، نرى أنّ الإيمان يلزم الإنسان كلّه. إنّه جواب الإنسان إلى الله الذي يكلّمه. إنّه تقبّل الكلمة (١ تس ١: ٦ - ٧). حين تقبّل التسالونيكيون الكلمة صاروا مثالاً لكل المؤمنين. وفي روم ١٠: ١٧: «ولد الإيمان من الكرازة، التي أداتها كلمة المسيح».

الإيمان هو سرّ هذه الكلمة التي يعيشها الذين يتقبلونها. وكما أنّ للكلمة ثلاث وجهات (وحي، وعد، قاعدة حياة) ينتج أنّ لحياة الإيمان أيضاً ثلاث وجهات مترابطة: يتضمّن تقبّل وحي الله، ويتضمّن تأكيدًا مؤسّسًا على مواعيد الله، ويتضمّن طاعة لشريعة الله التي هي معيار المخافة الدينية ومحبّة الله. وبمختصر الكلام، إنّ حياة الإيمان هي خبرة لاهوتية تامّة يكوّنها الإيمان والرجاء والمحبّة. هذا ما يسمّيه اللاهوت الإيمان الحيّ وهو يتضمّن الرجاء ويتكوّن بالمحبّة.

- الإيمان موقف شخصي

نستطيع أن نتطلّع إلى الإيمان من وجهتين: إمّا بالنسبة إلى موضوعه، وإمّا بالنسبة إلى الموقف الشخصي. من هذه الوجهة الثانية يبدو الإيمان في العهد القديم كالموقف الأساسي عند الإنسان الذي يدخل في علاقة مع الله. ونحن نفهم هذا الواقع بسهولة إذا تطلّعنا إلى

مكانة سرّ الكلمة في تدبير الخلاص. تحدّثنا عن مثل إبراهيم. وهناك مثل آخر في سفر الخروج: حين رأى العبرانيون الآيات التي اجترحها موسى، «آمنوا بالله وبموسى عبده» (خر ١٤: ٣١؛ رج ٤: ٣١). ومُقابل هذا، يوبّخ الله شعبه لأنّه لم يؤمن (عد ١٤: ١١؛ تث ٩: ٢٣). ونجد التوبيخ عينه في فم أشعيا (٧: ٩). أمّا في سفر يونان، فالينبوع الأوّل لخلاص نينوى هو إيمان بكلمة النبي (يون ٣: ٥).

فانطلاقًا من هذه الأمثلة يبدو الإيمان التصاقًا بكلمة الله التي تتضمّن تأكيدًا على متانتها (وحي ووعد) وأمانة لمتطلّباتها (قاعدة حياة). هذا هو الإيمان الذي به يحيا البارّ (عب ٢: ٤).

والموقف الروحي المصوَّر هنا لا يفترق في شيء عن الإيمان الذي يتحدّث عنه العهد الجديد. فقد قدّم القدّيس بولس إبراهيم كمثال للمسيحيين وبنى على نصّ حبقوق تعليمه عن التبرير (غل ٢: ٤؛ روم ١: ١٧). وجعلت الرسالة إلى العبرانيين من الأقدمين «سحابة من الشهود» يدعوننا لنحيا الإيمان على خطى يسوع الذي هو الرئيس الذي يوصل هذا الإيمان إلى كماله (عب ١٢: ١ – ٢؛ رج ١١: ١ ي).

ولاهوت القدّيس يوحنّا يربط بين الإيمان بالله والإيمان بالمسيح (يو ١٤: ١). وينقل إلى الإيمان بالمسيح سلطان إعطاء الحياة الأبدية (يو ٣: ١٥؛ ٦: ٤٠، ٤٧). إذن هناك تماثل بين إيمان العهد القديم وإيمان العهد الجديد: هو تقبّل الكلمة الذي يصبح تقبّل شخص حيّ هو المسيح الذي صار جسدًا.

ثانيًا: موضوع الإيمان في العهدين

– المسألة

إنّ مبدأ تماثل الإيمان بين العهدين يصطدم بصعوبة مهمّة. فإن توقّفنا عند وجهة المعرفة الدينية، وإن حاولنا أن ننظم هذه المعرفة الدينية في نهج متماسك، هل نستطيع أن نحدر إيمان العهد الجديد إلى إيمان العهد القديم؟ أن نرى في العهد القديم تطوّر الأفكار حول الله، حول الإنسان، حول علاقتها، حول الخلاص؟

إذا كان هناك اختلافات هامّة داخل العهد القديم، فكيف نقابل بين معتقدات اليهود ومعتقدات المسيحيين؟ وما نقوله عن الإيمان نقوله عن الرجاء: هل رجاء معاصري

المسيح هو رجاؤنا؟ موضوع مواعيد سيناء هو ازدهار مادّي، أمّا نحن فنرجو قيامة الموتى التي لم يتحدّث عنها شعب إسرائيل في أوّل أسفاره.

- موضوع الإيمان في منظار وجودي

نترك موقّتًا الأفكار الدينـية المحدّدة وننظر إلى الحوار الفعلي بين الله والإنسان الذي ينطلق من كلمة الله ويشكّل الإيمان جوابه. فالإيمان لا يعني فقط قبولاً ببعض الحقائق، بل أن نستسلم إلى كلمة إله واحد هو خيرنا السامي. الإيمان هو ثقة بالله. وعبر الحقائق الموحاة والمدلولات التي تعبّر عنها، نحن نصل إلى ينبوع الوحي. يسلّم الإنسان نفسه إلى الله، والله يفعل الباقي. وعندما يكون الإيمان حيًّا فينا، فهو يتجاوز الأفكار المجرّدة والتعابير العقائدية ليتعلّق بالله نفسه. نحن نؤمن بهذه العقيدة أو تلك. ولكنّنا نؤمن خاصّة بالله الذي يوحي إلينا بها. نحن لا نتوقّف على الحقائق الجزئية، بل على الحقيقة الجوهرية التي هي الله.

ما هي هذه الحقائق الجزئية؟ من أنا؟ من هو هذا الذي أنا واقف أمامه؟ ما هي الشروط التي تساعدني على الاتّصال به؟ ليس من حقيقة إيمانية إلاّ وتدخل في هذا الحوار الداخلي والسرّي الذي يتواصل بين الله والإنسان في ظلمة الإيمان قبل أن ينتهي في الرؤية وجهًا لوجه. فالإيمان والرؤية هما في جوهرهما معرفة علوية واحدة في مرحلتين متعاقبتين: مرحلة التنقية على الأرض، ومرحلة قطف ثمرة السعادة. فموضوع الإيمان هو في الوقت عينه سرّ الله وسرّ هذا الحوار الذي نواصله معه. السرّ هو معروف ومعاش معًا. وهو في أساسه لا يختلف من مرحلة إلى أخرى. ما يفترق هو درجة الوعي المعطى للمؤمنين، والوضوح الذي به يعرفون.

فوحدة السرّ هي من العمق بحيث إنّنا نؤمن به كاملاً حين نتقبّل الكلمة التي توحي وجهة من وجهاته. وهذا السرّ قد عاشته الأجيال الأولى في يسوع المسيح. فالعمل الذي به يؤمن الإنسان لا يتمّ إلاّ بالنظر إلى نعمة المسيح، بمشاركة مسبّقة في سرّ المسيح رئيس البشرية الجديدة. فالإيمان هو في الوقت عينه معرفة لسرّ المسيح وخبرة حياتية له. والمعرفة التي يتضمّنها تصبو إلى واقع نعيشه. وإن ظلّت هذه المعرفة ناقصة، فالحقيقة موجودة كلّها بصورة ضمنيّة في فعل المعرفة هذا، في هذه الخبرة اللاهوتية التي تتعدّى العقل.

٢ – سرّ المسيح مبدأ تبرير وتقديس

حين عرضنا مسألة التماثل بين إيمان العهد القديم وإيمان العهد الجديد، توقّفنا عند وجهة المعرفة. وقلنا إنّ هذه المعرفة تتأصّل في خبرة لاهوتية أوسع تُلزم الإنسان كلّه: هي خبرة الحياة مع الله. لهذا سوف نتطلّع إلى حياة شعب الله من هذه الزاوية الجديدة. في العهد القديم لا يُعرف سرّ المسيح فقط بشكل مسبّق وبطريقة متضمّنة. حين التصق المؤمنون به مسبّقًا بإيمانهم نعِموا بثماره.

لهذا سننطلق من النصوص لنرى كيف تُحدِّثنا عن حياة الإنسان مع الله.

أوّلاً: الحياة مع الله في العهد القديم

– عبارات مختلفة عن الحياة مع الله

حين تُحدّثنا النصوص عن الحياة مع الله، فهي تلجأ إلى عبارات مختلفة. مثلاً على مستوى الصداقة مع الله. هذا ما نقوله عن إبراهيم (خليل الله) نموذج المؤمنين (أش ٤١:٨؛ ٢ أخ ٢٠:٧) وكل النفوس التقيّة (حك ٧:٢٧). وعلى مستوى حياة مشتركة بين الله والإنسان. هناك ذبائح السلامة والمشاركة التي يتحدّث عنها سفر اللاويين (٣:١ ي). وهناك أقوال نقرأها في المزامير فتدلّ على الثقة والاطمئنان: «الجودة والرحمة تتبعاني جميع أيّام حياتي وسكناي في بيت الرب طول الأيّام» (مز ٢٣:٦). «ذوقوا وانظروا ما أطيب الرب طوبى للرجل المتوكّل عليه» (مز ٣٤:٩). «إلى الله اسكني يا نفسي فإنّ منه رجائي. خالقي هو ومخلّصي، ملجأي فلا أتزعزع» (مز ٦٢:٧).

في هذا المنظار نقرأ نصوصاً تحدّثنا عن عملية التبنّي لدى الله: العلاقة بين الله وشعبه إجمالاً (خر ٤:٢٢ – ٢٣؛ هو ١١:١؛ ار ٣١:٩). العلاقة بين الله والملك (٢ صم ٧:١٤؛ مز ٨٩:٣١ – ٣٤). العلاقة بين الله وكل فرد من شعبه (تث ٣٢:٥ – ٦؛ أش ١:٢؛ حك ٢:١٣؛ ٥:٥).

ونقول الشيء عينه عن المقاطع التي تَعِد الأبرار (حب ٢:٤) والذين يمارسون الشريعة (تث ٤:١؛ لا ١٨:٥؛ حز ٢٠:١١) بالحياة. لقد لاحظ الشرّاح أنّنا أمام حياة على الأرض وجزاء لا يتعدّى هذه الدنيا. ولكنّ الكاتب الملهم ينظر إلى هذه الحياة كاشتراك

في حياة الله الحيّ. وسيأتي يوم يعبّر النصّ بوضوح عن الحياة الأبدية (دا ١٢ : ٢؛ حك ٥ : ١٥؛ رج ٣ : ١ - ٣). إن لم يكن هناك ما يشير إلى الحياة الفائقة الطبيعة، فهناك ما يقودنا من صورة الفردوس وشجرة الحياة (أم ٣ : ١٨؛ ١١ : ٣٠؛ سي ٢٤ : ١٣ - ٢١) إلى فكرة الخلود وعدم الفساد (حك ٦ : ١٨ - ١٩؛ رج ٢ : ٢٣).

الصداقة مع الله ومشاركته في حياته تفترضان غياب الحاجز الذي هو الخطيئة. والحال أنّ كلّ إنسان خاطئ. ومع ذلك فالاتّحاد مع الله ممكن. هذا يفترض غفرانًا حقيقيًا للخطايا السابقة (أش ٤٠ : ٢؛ ٤٤ : ٢٢؛ مز ٣٢ : ١ - ٥؛ ١٣٠ : ١ ي) وتنقية القلب (أش ١ : ١٨؛ حز ٣٦ : ٢٥؛ مز ٥١ : ٤، ٩). وحين يتحقّق الغفران، يستطيع الإنسان أن يقول إنّه في حال البرارة والقداسة.

موضوع القداسة هو موضوع ديني. إنّه يفترض مشاركة في صفة خاصّة بالله تجعله قدّوسًا ثلاث مرّات (أش ٦ : ٣)، وتفصله عن كل خليقة دنيوية. القداسة هي ميزة الشعب كلّه (خر ١٩ : ٦؛ تث ٧ : ٦). وعلى كل فرد من أفراد الشعب أن يشارك في هذه القداسة: يحفظ الشريعة ليكون قدّيسًا كما أنّ الله قدّوس (لا ١٩ : ٢). ومن يتصرّف هكذا يُعتبر من القدّيسين (حك ٧ : ٢٧).

ويرتبط موضوع البرارة بموضوع القداسة، فيشدّد بالحريّ على صفة أخلاقية عند الإنسان. يكون الإنسان بارًّا في نظر الله (تك ٧ : ١) حين يتصرّف بحسب إرادة الله (تث ٦ : ٢٥). هذا هو المثال المعروض على الجميع. وهذه البرارة تؤمّن بركة الله (مز ٥ : ١٣) وتتيح لنا أن نقترب منه (مز ١٥ : ١ - ٢). البرارة هي في متناول الإنسان، وقد حصل عليها نوح (تك ٧ : ٧) وإبراهيم (تك ١٥ : ٦).

والثمرة الأخيرة للبرارة والحياة مع الله هي التعزية بعد المحنة (أش ٤٠ : ١؛ ار ٣١ : ٩) والشفاء بعد الألم (هو ١٣ : ٥؛ أش ٥٧ : ١٩؛ ٥٨ : ٥) والفرح (أش ٥١ : ٣؛ ٦٥ : ١٨؛ ٦٦ : ١٠؛ ار ٣١ : ١٣؛ مز ٥١ : ١٤) والسلام (أش ٥١ : ٧؛ ٦٦ : ١٢؛ ٥٧ : ١٩) والسعادة (أش ٥١ : ٧؛ تث ٦ : ٢٤). كلّ هذه المفردات مأخوذة من خبرة الراحة لدى البشر، ولكنّها تمتلك هنا رنّة دينية، لأنّ الحياة مع الله هي في ذاتها ينبوع فرح عظيم (مز ١٦ : ١ ي؛ ٧٣ : ٢٥ - ٢٨).

- أصل الحياة مع الله

غير أنّ هذه الحياة مع الله ليست حقًّا مكتسبًا للإنسان. إنّها دومًا عطيّة من لدنه تعالى. فلا نستطيع أن نحصل عليها بصورة آليّة كما بعملية سحر. فالله يكره طقوسًا لا يضع الإنسان فيها قلبه (عا ٥ : ٢١؛ أش ١ : ١١ – ١٦؛ إر ١٤ : ١٢؛ سي ١٥ : ١١). انه يريد نقاوة القلب (أش ١ : ١٦) ولا يلتفت إلاّ إلى الأبرار (سي ٣٥ : ٦، ١٦). ولكن هل يستطيع الإنسان أن يصل إلى هذه البرارة؟ نعم ولا. هناك احتجاج يفترض أنّ الإنسان هو بارّ (مز ٧؛ ١٧؛ ٢٦). ولكن وعى المؤمنون خطيئتهم فتيقّنوا أنّ الإنسان خاطئ من بطن أمّه (مز ٥١ : ٧). ليس من أبرار على هذه الأرض (مز ١٤ : ١ – ٦؛ ار ٥ : ١ – ٣؛ ٢ : ٧). فليس من حيّ يتبرّر أمام الله (مز ١٤٣ : ٢؛ أي ٩ : ٣٠ – ٣٢).

فاذا استطاع الإنسان أن يقول إنّه تنقّى من خطيئته، فهذا يعني أنّ الله غفرها له (مز ٣٢ : ١ – ٢). فهو وحده ينقّي القلوب (حز ٣٦ : ٢٥؛ مز ٥١ : ٤، ٩)، ويكتب فيها شريعته بحيث يحفظها الإنسان (ار ٣١ : ٣٣؛ حز ٣٦ : ٢٦؛ مز ١١٩ : ٣٦). يخلق من جديد الخاطئ في الأعماق (مز ٥١ : ١٢).

ليس من بارّ أمام محكمة الله الذي يمتلك برارة من نوع آخر تقوم بأن يخلّص البشر (مز ٥١ : ٦، ٨؛ رج ٣١ : ٢؛ ١٤٣ : ١). وهذه البرارة هي شكل من أشكال الحبّ والرحمة والحنان (خر ٣٣ : ١٩؛ تث ٥ : ١٠؛ هو ١١ : ٨ – ٩؛ ١٣ : ٥؛ ار ٣١ : ٣؛ ٣٢ : ١٨؛ مز ١٨ : ٥١) كما تنكشف في العهد القديم.

ثانيًا: الحياة مع الله وسرّ المسيح

- ماذا يقول العهد الجديد

العهد الجديد هو تحقيق الخلاص الموعود به في ملء الزمن. واللافت هو أنّ الحياة مع الله كما يحملها المسيح إلى البشر كنتيجة إيمانهم، تحدَّد كما في العهد القديم: النعم المعطاة في الأزمنة الأخيرة، الخبرة الدينية الملموسة.

بالمسيح جاءنا البرّ (روم ٣ : ٢٤؛ ٨ : ٣٠) والقداسة (١ كور ١ : ٢؛ روم ٦ : ٢٢؛ عب ١ : ١٠) وغفران الخطايا (روم ٥ : ٦؛ أع ٢ : ٣٨) وتنقية القلب (أع ١٥ : ٩؛ تي

٢ : ١٤) ونعمة التبنّي (غل ٤ : ٥؛ روم ٨ : ١٥، ٢٣) والحياة (روم ٦ : ١١؛ يو ٦ : ٥١) والشركة مع الله (١ يو ١ : ٦) والفرح والسلام (غل ٥ : ٢٢) والسعادة (مت ٥ : ٣ ي).

إذن هناك تماثل جوهري بين هذه القيم المسيحية وتلك التي حملتها معها الحياة الإلهية في العهد القديم. وهذا لا يدهشنا إذا عرفنا الدور الذي لعبته كلمة الله وحكمته وروحه. نحن هنا أمام استباق لتجسّد الابن كلمة الله وحكمته، ولمهمّة الروح محيي البشر ومقدّسهم في كنيسة المسيح. فتبرير البشر وتقديسهم في العهد القديم هما نتيجة حكمة الله وروحه، هما ثمار مسبّقة لسرّ المسيح الآتي.

- المسيح والأبرار في العهد القديم

نصل هنا إلى وجهة مهمّة من هذا السرّ الذي فيه وجد مخطّط الخلاص كماله في التاريخ. تحقّق في نهاية الأزمنة، ولكنّه كان في شكل من الأشكال حاضرًا في كل الأزمنة. فإن أعيد الرباط بين الله والبشر منذ العهد القديم بحيث صاروا شعبه وصار إلههم، بحيث اتّحدوا به اتّحادًا حقيقيًا وشاركوه في حياته، فكلّ هذا كان علامة ظاهرة بأنّ صليب يسوع وقيامته بدأا يفعلان منذ ذلك الوقت وقبل أن يتّخذا مكانتها في مسار التاريخ. فبما أنّه لا خلاص ولا فداء ولا عطيّة روح إلاّ بيسوع المسيح وفيه، بما أنّه ليس من اسم آخر تحت السماء نستطيع به أن نخلص (أع ٤ : ١٢)، فلا يمكن أن نتخيّل برًّا أو قداسة لا يكون يسوع ينبوعها العميق. فحتى قبل يسوع المسيح لم يكن من أبرار وقدّيسين إلاّ في يسوع المسيح.

هنا نذكر إكلمنضوس الإسكندراني الذي شدّد على وحدة العهد الذي يمنح جميع البشر الخلاص خلال الترتيبات المتعاقبة التي تجعله حاضرًا على الأرض. قال في موشّياته (٦ : ١٣): «ليس هناك في الواقع إلاّ عهد واحد. وهو الذي حمل الخلاص منذ بداية العالم، وجاء إلينا، هذا إذا فهمنا أنّه متنوّع في مواهبه حسب الأجيال والأزمنة المختلفة. فمن الطبيعي أن تكون عطيّة الخلاص واحدة لا رجوع عنها، وقد جاءت من الإله الواحد بواسطة الرب الواحد. فهو يعيننا بطرق مختلفة وهو الذي يلغي الجدار المتوسّط الذي يفصل اليوناني عن اليهودي لئلاّ يبقى شعب مختار واحد. وهكذا وصل الشعبان إلى وحدة الإيمان، فصار من الشعبين شعب واحد».

إنّ الكنيسة جسد المسيح هي في الواقع أقدم ممّا يقوله مسار تاريخ الخلاص. هنا نتذكّر قول أغوسطينس في المزامير (٣٥: ٣ – ٤): «المسيح هو رأسنا ونحن أعضاء جسده. هل نحن وحدنا دون الذين كانوا قبلنا؟ فكل الذين كانوا منذ بداية العالم وكانوا أبرارًا رأسهم هو المسيح. فقد آمنوا بمجيء الذي نؤمن نحن بمجيئه. وشفوا بالإيمان عينه الذي به شُفينا نحن، ليكون رئيس مدينة أورشليم كلّها، ليكون رئيس كل المؤمنين الذين أحصيت أسماؤهم منذ البداية إلى النهاية، والذين نزيد عليهم أجواق السماء وجنود الملائكة. وهكذا تكون اورشليم هذه مدينة واحدة بامرة ملك واحد، مقاطعة واحدة بامرة امبراطور واحد في سعادة وسلام وخلاص دائمين. سعادة تمدح الله ولا تنتهي. هذا هو جسد المسيح الذي هو الكنيسة».

ولكن يُطرح السؤال: كيف ادرك الإيمان موضوعه قبل أن يُكشف عن سر المسيح كشفًا كاملاً؟ إن إيماننا يمتلك أساسًا ملموسًا هو تحقّق السرّ في التاريخ. والإيمان الذي سبق مجيء المسيح؟ هذا ما سنحاول أن نتفحّصه.

ب – كيف كان سرّ المسيح حاضرًا في العهد القديم

نحن أمام مفارقة من مفارقات التعليم المسيحي أن نؤكّد فاعلية مسبّقة لحدث التاريخ الحاضر في فكر الله منذ بدء الزمن والحاصل في تاريخ مؤخّر بالنسبة إلى هذه البداية. فإذا أردنا أن نأخذ بعين الاعتبار البنية التاريخية لمخطّط الخلاص والفاعلية الخاصّة بالحدث الفريد الذي يكمّله، لا بدّ من التمييز بين شكلين لحضور المسيح الفادي وعمله، يرافقان المرحلتين المتعاقبتين في تحقيقه على الأرض.

كيف كان حضور المسيح خلال أزمنة التهيئة؟ نقول إنّ أبرار العهد القديم كانوا أبرارًا بالنظر إلى النعمة المعطاة في يسوع المسيح، بالنظر إلى استحقاقاته. فإن كان الله يعلن رضاه علينا كأعضاء فاعلين في جسد ابنه الحبيب، فهو يعلنه أيضاً على أبرار العهد القديم المرتبطين بالمسيح مهما كانوا بعيدين في التاريخ عن ينبوع حياة أبناء الله.

الاتّصال بالكلمة والمشاركة مع الروح يتمّان لنا بعلامات فاعلة هي الكنيسة وتدبيرها الأسراري اللذان هما امتداد لبشرية يسوع وأعماله الخلاصية. وهكذا نمتلك منذ الآن عربون الخلاص (٢ كور ١: ٢٣؛ ٥: ٥؛ أف ١: ١٤). أمّا بالنسبة إلى آبائنا في الإيمان، فهذه

الموهبة الإلهية عُرفت واقتُبلت بشكل ناقص عبر علامات ناقصة تعلن العطيّة المقبلة، عبر الظلّ كما قالت الرسالة إلى العبرانيين (١٠ : ١؛ رج ٨ : ٥). كان هناك وقت انتقل فيه أباؤنا في الإيمان من نظام الظلّ وما فيه من مواعيد إلى الواقع : كان ذاك حين نزل يسوع إلى الموت وقام ليدشّن الخليقة الجديدة. حينذاك تقبّل الأبرار الذين عاشوا في الماضي الموهبة الكاملة التي تتم تلك قبلوها قبل الوقت. وحين تحقّق الحدث الذي كان إيمانهم يتطلّع إليه (مع أنّهم عرفوه بصورة خفيّة) جعل استعدادهم فاعلاً لقبول النعمة التي ينبوعها الوحيد هو يسوع المسيح.

وهكذا دخلوا معه في نظام الأمور الأخيرة التي أعدّوا لها، التي تاق إليها إيمانهم ورجاؤهم، التي قبلوها بصورة مسبّقة وإن كانت ناقصة.

وهكذا نقول إنّنا نجد في الحياة الدينية المرتبطة بالعهد القديم استباقًا ديناميكيًّا للحياة الدينية في العهد الجديد، كما نجد في العهد الجديد استباقًا ديناميكيًّا لما في حياة السماء. مع العلم أنّ هناك اختلافًا واحدًا: حياة النعمة هي منذ الآن مشاركة في الحياة الأبدية وهي في جوهرها مماثلة لهذه الحياة. أمّا النعمة المعطاة للأبرار في العهد القديم فكانت تكتفي بأن تتعرّف إلى هذا الملء دون أن تتضمّنه. لقد كانت الواقع الذي يتطلّع إلى الحقيقة.

الفصل السابع عشر

التوراة كتاب شريعة الله

سمّى اليهود كتب التوراة الأولى الشريعة (تورة في العبرية) وهي تحتوي على جوهر التشريع الموسوي. ولقد احتفظ العهد الجديد بهذه التسمية (ناموس، كلمة دخيلة من اليونانية) ليدلّ على أسفار البنتاتوكس (أي الأسفار الخمسة. رج مت ٥ : ١٧؛ يو ١ : ٤٥) أو أسفار العهد القديم كلّه (يو ١٠ : ٣٤). وإنّ هذه التسمية تدلّ أيضاً بصورة خاصّة على تشريع بني إسرائيل (مت ١٥ : ٦؛ يو ٧ : ١٩) وبالتالي على النظام الديني المبني على الشريعة اليهودية، لا على شريعة المسيح. في هذا يقول بولس الرسول: «لستم في حكم الشريعة، بل في حكم النعمة» (روم ٦ : ١٤؛ رج لو ١٦ : ١٦؛ يو ١ : ١٧). وهذه التسمية قد أخذ بها اللاهوت المسيحي فسمّى العهد القديم «الشريعة القديمة». ولكن يجب أن نلاحظ أنّ للنظام المؤسّس على الشريعة وجهين متميّزين وإن غير منفصلين. فهناك أوّلاً الأحكام (أو الأوامر) التي تُعطي الشعب قواعد حياة يسلك بموجبها. وهناك ثانيًا نظم تحدّد بُنى الشعب الإجتماعية والدينية والسياسية. والحال أنّ دور الأحكام يختلف عن دور النظم في تدبير الخلاص. فالأحكام، وهي قاعدة حياة، تهيّئ القلوب لتقبّل إنجيل الخلاص الذي يحمله إلينا العهد الجديد. أمّا النظم فهي تعطينا صورة مسبّقة عن حقيقة واقع العهد الجديد.

لقد صوّر نظام التوراة الديني الملامح الأساسية لسرّ المسيح والكنيسة، بحيث إنّ نعمة الخلاص كانت منذ العهد القديم حاضرة وفاعلة. نحن لن ننسى هذه الحقيقة، ولكنّنا سنتوقّف في هذا المقال على ما في هذا النظام من أمور خاصّة ومحدودة، إن نحن قابلناه بنظام النعمة الذي نعيش في ظلّه. من أجل هذا سنثبت انتباهنا على ثلاث نقاط:

الأولى: لشريعة العهد القديم سمات خاصّة تأتيها بسبب ارتباطها بالعهد الجديد.

الثانية: شريعة العهد القديم تشكّل في وجهاتها المتعدّدة نظامًا إلهيًا وضعه البشر على ضوء كلام الله.

الثالثة: مصدر الشريعة هو الله، مع العلم أنّ موادّ الشريعة ترجع إلى البشر وتتطوّر في تاريخ شعب الله.

I – نظام الشريعة

أ – الشريعة عنصر من عناصر العهد

كان كل تشريع في الشرق القديم يوضح تحت حماية إله يعطيه سلطانًا ويسهر على تنفيذ مضمونه. فلولا الإله «شمش» (أي الشمس) لما وصلت معرفة الحق والعدل إلى حمورابي الذي استنجد بجميع آلهة بابل لكي يعاقبوا من يخالف هذه الوصايا. ولم يكن الأمر مختلفًا بالنسبة إلى بني إسرائيل الذين اعتبروا أسفار الشريعة وثيقة دينية. إلاّ أنّ ما يجعل شريعة موسى فريدة من نوعها، هو أنّها ترتبط ارتباطاً جوهريًا بالعهد الذي قطعه الله مع شعبه في سيناء. وعندما نقرأ سفر الخروج، نجد أنّ هذا العهد أعطى شعبَ الله وجودًا وكيانًا (خر ١٩: ٥ – ٦)، ووهبه في الوقت ذاته قاعدة حياة، وألزمه بأن يحفظها مدى الدهر (خر ٢٤: ٧ – ٨). أجل، إنّ الشريعة هي دستور العهد، وهدفُها أن تجعل من بني إسرائيل شعب الله حقًّا.

إنّ لهذا الواقع الأساسي أهميّة كبرى في كل تاريخ بني إسرائيل. ففي بعض الظروف الخطيرة يجدّد الشعب العهد حول قوّاده. هذا ما فعله يشوع بن نون في شكيم: جعل الحجر الذي أقامه عند معبد الرب شاهدًا على الشعب لئلاّ يجحدوا إيمانهم (يش ٢٤: ٢١ – ٢٧). وهذا ما فعله سليمان يوم دشّن الهيكل (١ مل ٨: ١ ي)، ويوشيا الملك لمّا عرف باكتشاف كتاب عهد الرب في الهيكل (٢ مل ٢٣: ١ – ٣؛ ٢ أخ ٣٤: ٢٩ – ٣١). أمّا كتاب طقوس تجديد العهد، فيتضمّن قراءة علنية للشريعة (يش ٨: ٣٢، ٣٤؛ رج تث ٣١: ٩ – ١٣؛ نح ٨: ١ – ٨)، وإيراد البركات واللعنات (يش ٨: ٣٣). وقد حفظ لنا سفر التثنية عباراتها القديمة (تث ٢٧: ٤ – ٨، ١١ – ٢٦) التي نجدها في نهاية كل قانون

عرفه بنو إسرائيل (خر ٢٣: ٢٥ - ٣٣؛ لا ٢٦: ١ ي؛ تث ٢٨: ١ ي). على أساس هذه النصوص تحدّث الشرّاح عن عيد للعهد يحتفل به اليهود في الخريف، أي في بداية السنة الليتورجية (رج مز ٥٠: ١ ي؛ ١ مل ٨: ١ - ٤): يتذكّرون كل سنة العهد الأوّل الذي قطعوه مع الرب، ويستمعون إلى كلمات الشريعة وكأنّها تُتلى عليهم للمرّة الأولى كما على جبل سيناء. أجل، إنّ التوراة لا تعرف شريعة بحصر المعنى خارج العهد.

وهنا نفهم أنّ الذين جمعوا التقاليد الوطنية قد أدخلوا كل تشريع في سياق حياة موسى: ربطوه بسيناء. أو بعبور الصحراء، أو بقادش أو بسهول موآب. ولهذا، فما نقرأه بعد الانطلاق من سيناء (عد ١٠: ١ ي) يستعيد الأحكام التي أُعلنت في سيناء. إنّ المشترع يجدّد هذه الأحكام ويربطها بالعهد في سيناء ربطاً مباشرًا. أمّا كلام سفر التثنية الذي أعلنه موسى في سهول موآب، فهو يرجع بوضوح إلى اختبار الشعب في سيناء: «لا تنسوا الأمور التي رأتها عيونكم يوم وقفتم أمام الرب إلهكم في حوريب» (أي سيناء. تث ٤: ١). أجل، «إنّ الرب إلهنا بتّ معنا عهدًا في حوريب... وجهًا إلى وجه كلّمكم الرب في الجبل من وسط النار، وقال لكم: أنا الرب إلهكم الذي أخرجكم من أرض مصر» (تث ٥: ٢ - ٦). فإذا فصلنا الشريعة عن العهد لم يعد لها معناها العميق كرباط بين الله وشعبه. لا شكّ في أنّ طقوسًا وشرائع سبقت العهد الموسوي، ولكنّ الكتّاب الملهمين يرجعونها كلّها إلى شريعة موسى. فالقوانين التي تحرّم على نوح أُكل لحم الحيوان بدمه وسفك دم الإنسان (تك ٩: ٤ - ٦)، والأحكام التي تفرض الختان على إبراهيم وأهل بيته (تك ١٧: ٩ - ١٤)، كل هذا قد ارتبط بعهود سبقت عهد سيناء وهيّأت الطريق له. أما رسم السبت (تك ٢: ٢ - ٣) ونظام الفصح (خر ١٢: ١٣) فقد دخلا في التشريع الموسوي بطريقة لا تحمل الالتباس. نحن نقرأ في «الوصايا العشر»: «أذكر يوم السبت لتقدسه» (خر ٢٠: ٨). ونقرأ في قانون العهد: «احفظ عيد الفطير» (خر ٢٣: ١٥؛ رج ٣٤: ١٨).

وخلال مسيرة تاريخ بني إسرائيل، لا يتجرّأ أيّ مشترع أن يجعل اسمه مع اسم موسى: لا داود وسليمان اللذان نظّما المملكة، ولا حزقيا ويوشيا اللذان قاما بإصلاح واسع، ولا نحميا وعزرا اللذان أعادا بناء المدينة والهيكل والأمّة. فبالنسبة إلى الشعب، لا شريعة إلاّ تلك التي جاءته من موسى، لأنّ وجود الأمّة يرتكز على عهد سيناء الذي كان موسى

وسيطه. وفي نظر الشعب، ليس موسى فقط القائد والمشترع بل هو النبيّ الذي تكلّم باسم الله. ودوره ليس فقط دور كاتب دوّن الأسفار الخمسة، بل وسيط عهد تبدو الشريعة دستورًا له. وهكذا تشدّد الأسفار المقدّسة على طابع الشريعة التي ليست كلامًا بشريًا، بل كلمة تعبّر عن إرادة الله تجاه شعبه، وهذه الكلمة ارتبطت بوحي إلهي فوجدت فيه جذورها.

هذه هي صورة الشريعة في العهد القديم: يشدّد الكاتب الملهم على أصلها الإلهي لا على الظروف البشرية التي وصلت فيها إلى الشعب. ويركّز على وحدتها الأساسية لا على تنوّع موادها وتطوّر أحكامها على مر العصور.

ب - أوجه الشريعة المتعددة

١ - الوصايا الأخلاقية

عندما نتحدّث عن الوصايا الأخلاقية في التوراة، يتبادر أوّلاً إلى ذهننا الوصايا العشر (خر ٢٠: ٢ - ٧؛ تث ٥: ٦ - ٢٢)، والأمر صحيح. ولكنّ الوصايا العشر تتعدى الأخلاقيّات. فهناك وصيّة تتعلّق بالطقوس وشعائر العبادة، وهي: احفظ يوم الرب. ثمّ هناك أمور أخلاقية عديدة نقرأها في نصوص أخرى مثل دستور العهد مثلاً (خر ٢٠: ٢٢ - ٢٣: ٣٣).

إنّ وجود الوصايا الأخلاقية وسط ترتيبات تشريعية يميّز القوانين الموسوية عن غيرها من القوانين. فالشريعة الموسوية ترتبط بالحق والعدل، ولكنّها ترتبط أيضاً بالتعليم الحكمي الذي يلجأ إلى عبارات في صيغة الأمر تاركًا جانبًا الفتاوى التي نطالعها في التشاريع المجاورة لبني إسرائيل. فإذا أخذنا بدستور العهد نرى أنّ بعض موادّ فتاوية (خر ٢١: ١٨ ي) ترافقها فرائض بصيغة الأمر تبدو فيها الاهتمامات الأخلاقية بصورة واضحة: «من ذبح لآلهة غريبة لا للرب وحده يحلّل قتله. لا تظلم الغريب ولا تضايقه، فإنّكم كنتم غرباء في أرض مصر. ولا تسيء إلى أرملة ولا إلى يتيم» (خر ٢٢: ١٩ - ٢١). وإذا توقّفنا عند الفرائض المتعلّقة بالعدالة الاجتماعية (رج تث ٢٤: ١٠ - ١٥؛ لا ١٩: ٩ ي) نلاحظ الأمر عينه. فنقرأ مثلاً: «لا تمارسوا الرقية، لا تكذبوا، لا يغشّ أحد قريبه. لا تحلف

باسمي كذبًا ولا تدّنس اسم إلهك» (لا ١٩ : ١١ – ١٢). ونقرأ أيضا: «لا تهضم أجرة مسكين أو فقير، بل ادفع له أجرته في يومه ولا تغب عليها الشمس» (تث ٢٤ : ١٤ – ١٥).

لا تهدف هذه النصوص فقط إلى تنظيم مسيرة المجتمع، بل إلى ترسيخ الفضيلة عند الناس وتثبيتهم في حياة من الصداقة مع الله. أما هذا هو هدف الشريعة؟ فالعدالة، والواجبات الدينية، واحترام حياة الإنسان وكرامته، والابتعاد عن كل نجاسة، كل هذا يشكّل مثالاً أخلاقيًا تفرضه إرادة الله على الإنسان فيتغلغل عبر الترتيبات التشريعية تغلغل الخمير في العجين.

وهذا المثال الأدبي الرفيع الذي نقرأه في الأقسام التشريعية في أسفار موسى الخمسة، إنّما نجده بصور مختلفة في أخبار تقويّة كما في قصّة يعقوب بن يوسف (تك ٣٧ : ١ ي)، وفي خطب دينية نقرأها مثلاً في سفر التثنية (ف ٦ – ١١)، وفي عظات نبوية ترد في أسفار أشعيا (١ : ١ ي) وهوشع (٤ : ١ – ٢) وإرميا (٥ : ٢٦ – ٢٨) وحزقيال (١٨ : ٥ ي)، وفي القسم الأكبر من المجموعات الحكمية كسفر الأمثال وابن سيراخ والحكمة وطوبيّا. في كل هذه الكتب، تبدو الشريعة الينبوع الوحيد للحكمة الحقّة. قال موسى لشعبه: «ها أنا علّمتكم سننًا وأحكامًا. فاحفظوها واعملوا بها لأنّها تُظهر حكمتكم وفهمكم في عيون الأمم. فإذا سمعوا بها قالوا: حقًّا إنّ هذا الشعب العظيم هو شعب فهيم» (تث ٤ : ٥ – ٦؛ رج سي ٢٤ : ٢٣). فإذا أردنا أن نكوّن فكرة شاملة ودقيقة عن الوصايا الأخلاقية التي تتضمّنها التوراة، مع كل النتائج العملية التي تتفرّع منها، وجب علينا أن نتعمّق في جميع أسفار التوراة: وحينئذ سنُلاحظ أنّ الأنبياء والكهنة والحكماء والمؤرّخين لم يعتبروا نفوسهم يومًا من المجدّدين، بل أعلنوا أنّهم المحافظون على التقليد الموسوي. لا شكّ في أنّهم تعمّقوا في المعطيات الأساسية وطوّروها لتواكب التطوّر السياسي والاجتماعي، ولكنّ الشريعة ظلّت بالنسبة إليهم المرجع الذي إليه يعودون والتعليم الذي عليه يعتمدون. وإن كنّا لا نستطيع أن نستخلص من حرفيّة الوصايا العشر كل الفرائض الأخلاقية التي نقرأها في الأسفار المقدّسة، إلاّ أنّ هذه الوصايا تظلّ قلب هذه الشريعة وما تبقّى فهو تفسير وتأويل لتلك الكلمات العشر التي قالها الرب لشعبه بواسطة موسى على جبل سيناء.

٢ - الشريعة الأخلاقية وموقعها في مخطّط الله

تعوّد اللاهوتيون القول إنّ النظام الاخلاقي للأفعال البشرية بحسب إرادة الله، تحدّده شريعة طبيعية سابقة لأيّ كشف آتٍ من عند الله. ويقولون: إنّ هذه الشريعة الطبيعية لا تحتاج إلى وحي من عند الله بواسطة كلمة النبوءة التي تعرّف الإنسان إليها. فوجدان الإنسان يدلّ على هذه الشريعة، وضميره هو بمثابة شريعة للوثنيين الذين لم يصل إليهم أيّ وحي إلهي (رج روم ٢ : ١٤ - ١٥). والحال، أنّ مضمون هذه الشريعة التي يعرفها كل ضمير مستقيم لا يختلف عن فرائض التوراة الأخلاقية. فالشريعة الطبيعية، شأنها شأن الشريعة الكتابية، تفرض على الإنسان أعمال الفضيلة، وتحارب فيه الرذائل، وتزرع في قلبه أسلوبًا واحدًا في الحياة. من هذا القبيل تستعيد التوراة فرائض علم الأخلاق الطبيعي. وهكذا كانت حالة الوثنيين كحالة اليهود، والتقت الشريعة الطبيعية مع الشريعة الموسوية في هذه النقطة الأساسية.

غير أنّنا نجد فارقين اثنين بين الشريعة الطبيعية والشريعة الموحاة:

الفارق الأوّل: إذا كانت هناك فرائض أخلاقية عامة يتوصّل إليها العقل البشري، كاحترام الوالدين وعدم التعدّي على مال القريب أو حياته، فهناك فرائض أخرى يتردّد الحسّ الأخلاقي عند الناس في التعرّف إليها، فيتهرّب من العمل بها. أما ضلّ علماء الأخلاق في الفلسفة القديمة يوم جعلوا للوالد سلطان الموت والحياة على أبنائه وللسيّد على عبيده؟! أما ضلّ بعض علماء الأخلاق اليوم فوصلوا بنا إلى همجيّة النازيّة والفاشيّة التي تركت وراءها ملايين القتلى باسم النظريّات الفلسفية عن تحسين الأجناس والأعراق: لم تفرّق بين الإنسان والحصان، فحاولت تحسين النسل البشري وكأنّ الإنسان حيوان متطوّر وحسب، لا يملك شيئًا من عالم الروح. أجل، إنّ العقل البشري يحتاج إلى طبيب يشفيه من ضلاله ليعرف الشريعة الطبيعية معرفة صحيحة.

وهنا تتميّز شريعة التوراة الأخلاقية عن تعليم الحكمة الطبيعية الذي نكتسبه بأنوار العقل، لأنّها تستند إلى الوحي الإلهي. لا شكّ في أنّها أخذت بعض معطيات حكمة الشرق القديم، ولكنّها زادت عليها الشيء الكثير وفتحت أمامها آفاقًا جديدة، وصحّحت وكمّلت ما كانت الشريعة الطبيعية قد وصلت إليه. أجل، إنّ الشريعة الموسوية تدخل في نظام القصد الخلاصي الذي به يأتي الله ليساعد الإنسان على السير في طريق الفضيلة

ولينجّيه من ضلاله: إنّ كلمة الله تنحني على الجنس البشري لتشفيه من مرضه وتقوده في طريق الله.

الفارق الثاني: يكمن في الطابع الديني الذي تتحلّى به الشريعة الموسوية. إذا نظرنا إلى الشريعة الطبيعية نجد أنّ العقل والضمير هما السلطة العليا التي تفرض على الإنسان قواعد السلوك. هذا ما قاله الفلاسفة القدماء وما زال يقوله الفلاسفة المحدثون الذين يرفضون الرجوع إلى أيّ وحي إلهي. ولقد لجأ عالم الشرق إلى ما عاشته الأجيال السابقة. من هذا القبيل بدا سلوك الإنسان العاقل أقلّ تعلّقًا بالدين من الشرع الذي سلّم قوانينه إلى المعابد واعتبرها صادرة عن الآلهة.

أمّا الشريعة الأخلاقية في التوراة فهي دينية في جوهرها، والسلطة التي ترجع إليها هي سلطة الله خالق وسيّد الكون، دون أيّ سلطة أخرى. حكمته وإرادته تحدّدان وحدهما ما هو خير وما هو شر، وعقل الإنسان ووجدانه يكتفيان بالتحقّق من وجود شريعة سامية تفرض نفسها عليه. فإذا ادّعى الإنسان معرفة الخير والشر (أي الحكمة الإلهية) فهو إنّما يقترف خطيئة فظيعة. يخالف الله في نقطة أساسية وكأنّه يتعدّى على حقوق الله في خلقه (رج تك ٣: ١ ي). ولهذا، عندما يعطي الوحي الكتابي تعليلاً لأعمال الإنسان، فهو يشدّد بالدرجة الأولى على الأمل بالمكافأة والخوف من العقاب. لا شكّ في أنّ المكافأة والعقاب كانا أمرًا ملموسًا، ولكنّ الوحي أراد من خلالها أن يشدّد على سلطة الله الذي يدعو جميع عابديه إلى حياة التقوى والمحبّة. «احفظوا رسومي وأحكامي. فمن حفظها يحيا بها، أنا الرب» (لا ١٨: ٥). «أحبّوا الرب إلهكم بكل قلوبكم وكل نفوسكم وكل قدراتكم.. أحذروا أن تنسوا الرب الذي أخرجكم من أرض مصر.. بل الرب إلهكم تتّقون وإيّاه تعبدون وباسمه تحلفون» (تث ٦: ٥، ١٣).

وهكذا، فالتوافق بين وصايا التوراة الأخلاقية وبين علم الأخلاق الطبيعي لا يمنع التوراة من أن ترتبط بعالم يتعدّى عالم الطبيعة البشرية وأن تتعلّق بتدبير يتجاوز تدبير الشريعة الطبيعية. إنّ للشريعة مكانتها في مخطّط الخلاص وقد أعطيت للناس كنعمة ترتبط بالعهد السينائي. وهي تفتح الطريق لإصلاح الطبيعة البشرية والمنحطّة بالفداء الذي ترسله على ما يطلبه النظام الطبيعي من الإنسان. من هذا القبيل تتعدّى الشريعة خاصّيات بني إسرائيل. وهي في أساسها شاملة، لأنّها تتوجّه إلى البشرية جمعاء، وعلى أساسها سيدين الرب شعبه وسائر الشعوب (رج تك ١٨: ١٦ - ٢١؛ عا ١: ٣ - ٢: ٨).

لأجل هذا لا يمكن أن تُلغى شريعة التوراة من الوجهة الأخلاقية. والعهد الجديد نفسه جاء يتمّمها (مت ٥: ١٧ – ١٩) جاعلاً من المحبّة الأساس لكل حياة أخلاقية (مت ٢٢: ٣٤ – ٤٠). وفي هذا يقول بولس الرسول: «إنّ الوصايا التي تقول: لا تزن، لا تسرق، لا تشته، وسواها من الوصايا، مجتمعة في هذه الكلمة: أحبب قريبك حبّك لنفسك. فالمحبّة لا تنزل الشرّ بالقريب، والمحبّة هي إتمام العمل بالشريعة» (روم ١٣: ٩ – ١٠).

ج – ترتيبات على مستوى الحقوق والواجبات

١ – مبادئ عامّة

هدفت الوصايا الأخلاقية في التوراة إلى دفع الإنسان لممارسة الفضيلة، فشملت الأفعال البشرية في العلاقات الإجتماعية والفردية. ولكن لا يقتصر مدى التوراة على هذه الوجهة الأخلاقية: أعطيت لشعب عاش في بُنى اجتماعية واقتصادية وسياسية محدّدة، فكان عليها أن تقدّس هذا الشعب وتجعل هذه البنى مطابقة لمتطلّبات الله. فعلى النظم المدنية التي تسوس العلاقات بين الناس أن تخضع هي أيضاً لقواعد أخلاقية ودينية ليسود العدل في جماعة تعرف أنّها شعب عقد الله معه عهدًا.

هذا هو موضوع الترتيبات الحقوقية التي تحويها التوراة، وهذه الترتيبات تحدّد متطلّبات العدالة كما يجب أن تمارس في تنظيم بني إسرائيل. فالعدالة تفرض نفسها على جميع البشر بصفة عامّة، ولكنّ الفرائض التي تنبع منها تحتاج إلى أن تتوضّح في الظروف العملية التي يعيش فيها كل واحد منا. إنّ الضمير البشري يعتبر العدالة واجبًا على كل إنسان، ولكن لا بدّ من تحديد تفاصيل هذا الواجب في نظم وضعية تجسّد الخير المشترك. وهكذا ترتبط ترتيبات التوراة الحقوقية بنظم بني إسرائيل المدنية.

وكما قلنا بالنسبة إلى الوصايا الأخلاقية، نقول بالنسبة إلى الترتيبات الحقوقية. فنحن لن نجدها فقط في أجزاء البنتاتوكس التي تحفظ لنا الشرع مدوّنًا ومبوّبًا. إنّنا نرى في مجمل التوراة تلميحات إلى عادات لم تبوّب لأنّها زالت بعد أن عمل الشعب بها، أو لأنّها لم تجد مجالاً لتصبح تشريعًا مكتوبًا. بالإضافة إلى ذلك، فالقوانين والنظم تُعرَف وتُعاش قبل

أن تُدوّن. وإذا أردنا أن نتصوّر مسارها، نبحث في مجموعات التقاليد القديمة والأسفار التاريخية (يش، قض، صم، مل) والكتب النبوية والحكمية. نعطي مثالاً على ذلك: تحكّم النظام الملكي بحياة بني إسرائيل سحابة خمسة قرون، ومع ذلك فهو لم يستحوذ على اهتمام سفر التثنية إلاّ ببضع آيات (تث ١٧ : ١٤ – ٢٠). وهذه الآيات تعطينا تفسيرًا لهذا الواقع يفترق عمّا نعرفه عن عهد الملكية في تاريخ داود وسليمان.

٢ – تطوّر الشرع ووحدته

إذا درسنا النصوص وقابلناها بعضها ببعض، رأينا تطوّرًا ملحوظاً في بُنى شعب إسرائيل الاجتماعية، وبالتالي في نظمه وشرائعه. فالعادات القبلية القديمة التي تكيّفت مع زمن الآباء وأيّام موسى، اختفت وحلّ محلّها ترتيبات تشريعية متشعّبة تلائم حياة بني إسرائيل في أرض كنعان. وإذا أخذنا بعين الاعتبار التنظيم السياسي، نرى أنّ بني إسرائيل شكّلوا في البداية اتّحادًا قبليًا، ثمّ دولة ملكية موحّدة، ما عتّمت أن انقسمت إلى مملكتين: مملكة الشمال وعاصمتها السامرة، ومملكة الجنوب وعاصمتها أورشليم. بعد هذا ستصبح جماعة مبعثرة يحميها الحاكم الأجنبي ويؤمّن لها حول أورشليم مركزًا وطنيًا صغيرًا. فتجاه هذه الحالة، هل يمكن أن نتصوّر أن نظم شعب الله المدنيّة لم تتبدّل ولم تتغيّر على مرّ العصور. إذا كان الخير العام هو ما يصبو إليه المشترع، فلا يمكن إلاّ أن تتطوّر الأسس التي تساعد على الحصول على هذا الخير المشترك.

وما بقي لنا من شرع مكتوب بعكس هذه التحوّلات المتتالية في مجتمع بني إسرائيل. فالقوانين المتعدّدة والترتيبات المتفرّقة تعطينا فكرة عن هذه التحوّلات. فمن قانون العهد الذي نقرأه في خر ٢٠ : ٢٢ – ٢٣ : ٣٣، إلى قانون القداسة الذي نجده في لا ١٧ – ٢٦، إلى القانون الاشتراعي الذي نقرأه في تث ١٢ – ٢٨، نجد أنّ المشاكل المطروحة تبدّلت وتبدّلت معها الأجوبة والحلول. فإذا قارنّا هذه القوانين بمراجع أخرى، نلاحظ أنّ التشريع الموسوي نما وتطوّر مع الزمن. ولو لم يكن كذلك، لكان مجتمع العهد القديم مجتمعًا متحجّرًا، وهذا ما يتعارض وتاريخه المضطرب، أو كانت نصوصه التشريعية مدوّنة من أجل المستقبل، وهذا ليس بمعقول ويتناف وطريقة الله في تدبيره لبني البشر.

تطوّر الشرع في العهد القديم، ولكنّه حافظ على استقرار وثبات عظيمين. فمبادئه الأساسية لم تتبدّل من زمن إلى آخر ومن قانون إلى آخر. وظلّت غايته هي هي في ربط كل

النظم الوطنية بالمتطلّبات العامّة للعهد. في هذا الإطار أخذت هذه النظم معناها وبعدها الدينيّ. فشعب إسرائيل مجموعة لا تفترق في شيء عن سائر المجموعات، ولكنّها حصلت بفضل العهد السينائي على طابع خاص ميّزها عن سائر المجموعات.

مثل هذه النظرة التي يتضمّنها قانون العهد نقرأها صراحة في القانون الاشتراعي وقانون القداسة. يقول سفر التثنية (٧:٦) «لأنّكم شعب مقدّس للرب إلهكم، وإيّاكم اختار الرب إلهكم لتكونوا له أمّة خاصّة من جميع الأمم التي على وجه الأرض» (رج تث ٤:١-٨؛ ٦:١٧ - ٢٥). ويقول سفر اللاويين (١٩:٢): «مر كل جماعة بني إسرائيل وقل لهم: كونوا قدّيسين لأنّي أنا الرب إلهكم قدّوس» (رج لا ١٨:٣ - ٤). إنّ كل هذه النصوص كُتبت يوم كان تطوّر النظم يطرح تساؤلات حول ديمومة تقليد بني إسرائيل وأمانة شعب يهوه (الرب) لعهد سيناء. وهكذا، عندما نتحدّث عن وحدة الشريعة لا نتحدّث عن وحدتها من وجهة البنية الأدبية، ولا عن تناسق النصوص التي جمعتها، بل عن تجانس في هدفها الأساسي والروح الذي كُتبت به. إنّ الحقوق والنظم تحافظ على ليونة تساعدها على التكيّف مع الحياة، ولكن مبدأها الأساسي هو هو: العهد الموسوي هو النموذج الأخلاقي والديني.

٣ - الشرع في العهد القديم والشرع الإلهي الوضعي

إذا نظرنا إلى التوراة من الوجهة الأخلاقية وجدنا فيها شريعة طبيعية ذات قيمة شاملة، بمعنى أنّها تتوجّه إلى كل إنسان. أمّا إذا نظرنا إليها من الوجهة التشريعية فهي تظهر بمظهر انفرادي ضيّق. فالحقوق والنظم تتكيّف وظروف حياة شعب صغير، فتتبنّى عقليّته ونوع حياته لتحدّد قوانينه وأنظمته. قد تتوافق ومتطلّبات الشرع الطبيعي، إلاّ أنّها تعبّر عن هذا الشرع تعبيرًا خاصًّا ضيّقًا. فمن الوجهة السياسية، لا يمكننا أن نجعل من النظام الملكي أو تجمّع القبائل قاعدة عامّة يفرضها الله على كل جماعة بشرية، بل هذا تطبيق محدود في وقت من الأوقات. إذن، نحن أمام شرع وضعي.

غير أنّ هذا الشرع الوضعي يعبّر، في نظر بني إسرائيل، عن إرادة الله. ليس هذا الشرع الوضعي نظامًا بشريًا محضاً، بل هو يرتبط بالوحي السماوي وله موضعه في مخطّط الخلاص. لا شكّ في أنّه أخذ هذا الشكل الخاص لأنّ شعب الله انطلق من عهد سيناء

فتجسّد تاريخيًا ولفترة محدودة في شعب إسرائيل. غير أنّ هذا الوضع سوف يزول بمجيء المسيح. حينئذ يرتبط هذا الشرع بالديانة بصورة عامّة تاركًا للجماعات المحلية اختيار النظام الذي يوافق عقليّتها ونوع حياتها.

أجل، بعد المسيح تبدّلت امور. كانت انفرادية الشعب اليهودي تجعل شعب الله معزولاً عن سائر الشعوب. أمّا الآن فشعب العهد الجديد هو منفتح على جميع الشعوب. لأجل هذا، فترتيبات التوراة التشريعية قد نُسخت وألغيت. أمّا فكرها العميق الذي أتمّه الوحي المسيحي فلا يزال حاضرًا في الحقّ الطبيعي الذي تتّفق وإيّاه النظم البشرية عند جميع الشعوب. ولمّا جاء المسيح، هدم السياج الذي كانت تشكّله الفرائض والنظم، وأعاد الوحدة بين اليهود والوثنيين داخل بشرية جديدة (رج أف ٢: ١٤ - ١٦). ولكن يبقى أنّ هذا الشرع الذي تجاوزه الزمن، قد شكّل في وقت من الأوقات متطلّبات الله الوضعية إزاء شعبه. وعندما يقرأه المسيحي فهو يكتشف، عبر ترتيبات نسبيّة ومتغيّرة ومتطوّرة، الغاية السامية التي هيّأتها لها هذه الترتيبات بحسب أمر الله.

د - قواعد العبادة

١ - تنوّع العبادة وتطوّرها ووحدتها

تحدّثنا عن الوصايا الأخلاقية التي تنظم سلوك الأفراد، وعن الترتيبات التشريعية التي تنظّم المجتمع من أجل الخير العام، وها نحن نتوقّف عند قواعد العبادة كما نقرأها في التوراة (العهد القديم). إنّ هذه القواعد لا تعني بالمعنى الحصري الفضيلة التي نمارس ديانتنا بموجبها. فهذه الفضيلة هي جزء من الوصية الأولى من الوصايا العشر وهي توجّه الإنسان نحو الله غايته الأخيرة وتجعله يحقّق مشيئته فيتّحد به ويتقدّس. ولكنّنا لا نرى وجودًا صحيحًا لهذه الفضيلة إن لم نعبّر عنها، بطريقة ظاهرة، بأفعال خاصّة تشكّل العبادة. وذلك لسببين اثنين:

الأوّل: لأنّ الإنسان نفس وجسد، ولأنّ للجسد حصّته في الرجوع إلى الله.

الثاني: لأنّ الإنسان كائن اجتماعي ولأنّ على الديانة أن تأخذ شكلاً منظورًا وجماعيًا لتقدّس المجتمع البشري. وهكذا، كما أنّ ترتيبات التوراة وتشريعاتها تحدّد متطلّبات العهد

القديم في وقت من الأوقات، كذلك تحدّد قواعد العبادة متطلّبات الديانة العامّة بشكل فرائض خاصّة، وهذه الفرائض ترتبط بمجمل نظم العبادة التي تشكّل جزءًا من النظام الخاصّ الذي أعطاه الرب لشعب إسرائيل.

أمّا نظم العبادة فمتنوّعة ومتشعّبة. نذكر منها الذبائح التي هي أفعال العبادة السامية والتي بها يتحقّق اتحاد الإنسان بالله. ثمّ المقدّسات، أي الآنية والأمكنة المرتطبة بالذبائح. ثمّ الطقوس التي تحمل في طيّاتها مضمونًا مقدّسًا فتؤول إلى تقديس الأشخاص (الختان، وليمة الفصح، طقوس التكريس والتطهير). ثمّ الممارسات التي تميّز المؤمنين من غير المؤمنين (المحرّمات التي نقرأها في قانون الطهارة. رج لا ١١ - ١٥). ثمّ خدّام (كهنة، لاويون) العبادة والأزمنة المقدّسة.

ولقد تطوّرت نظم العبادة كما تطوّرت النظم المدنية على مرّ العصور. وسجّلت النصوص الكتابية هذا التطوّر منذ عهد الآباء، إلى موسى والملوك وزمن السبي. وها نحن أمام مجموعات تتجاور فيها أمور قديمة جدًّا (ذبيحة البقرة الحمراء. رج عد ١٩:١ ي. تيس الكفّارة. رج لا ١٦:١ ي) وتنظيمات جديدة (الفصح الثاني. رج عد ٩:١ - ١٤). ولقد وصلت إلينا تقاليد قديمة، ولكنّها مرّت في عملية ترميم وإصلاح، فتضخّمت وتكيّفت بحسب الأزمنة الحديثة. نذكر على سبيل المثال صورة معبد البرّيّة في القانون الكهنوتي (خر ٢٥ - ٣١، ٣٥ - ٤٠) الذي يستوحي عناصر تصويره من هيكل سليمان (١ مل ٧:١ ي) دون أن ينسى المعبد الذي عرفته القبائل في عهد موسى (عد ١٠:٣٣ - ٣٦).

ولكن رغم هذا التطوّر في شرائع العبادة ونظمها، فنحن نلاحظ وحدتها العميقة عبر أسفار العهد القديم. إنّها تتطوّر، ولكن لا بطريقة فوضوية وبحسب الصدف والظروف التاريخية. تتطوّر داخل تقليد متين ثبتت عناصره الأساسية في زمن الحياة في البرّيّة وقبل إقامة الشعب في أرض كنعان. وهذا التقليد يربط هذه العناصر بالمبدأ الأساسي الذي هو العهد، ويقدّم لها القواعد التي توجّه هذا التطوّر. ولنا مثال على ذلك في وحدة المعبد (تث ١٢:١ - ١٢)، وهي ممارسة لم يعرفها زمن الآباء وعهد الملوك، وقد جاءت لتقف بوجه انحطاط ديني سبّبه تعدّد المعابد. غير أنّنا لسنا أمام تجديد مطلق، بل أمام رجوع إلى المعبد الاتّحادي الذي كان امتدادًا لمعبد سيناء الحاوي تابوت العهد (رج خر ١٤:٣ - ٨؛ يش

٨: ٣٠ - ٣٥؛ ٢٤: ١ - ٢٨؛ ٢ صم ٦: ١ ي). وهكذا لعب التقليد الخارج من عهد سيناء دورًا منظّمًا وموحّدًا بالنسبة إلى شرائع العبادة.

٢ - العبادة في العهد القديم والشرع الديني الوضعي

إنّ شرائع العبادة ونظمها في العهد القديم تحمل طابعًا انفراديًا واضحًا. لا شكّ أنّنا نجد فيها حركات وطقوسًا مشتركة بين كل الديانات. ثمّ إنّ الرموز التي تدلّ عليها قريبة ممّا نجده عند جميع الشعوب لأنّها تتجذّر في أعماق طبيعة الإنسان. غير أنّ هذه العبادة تحمل سمة المدنية الشرقية السامية، سمة أرض كنعان بنشاطها الرعائي والزراعي الذي لازم حياة بني إسرائيل عبر تاريخهم. ثمّ إنّ طقس ربط الإنسان بالجماعة، وكل المحرّمات التي جاء بها قانون الطهارة، كل هذا لا يقدر أن يطبّق على جميع الناس. فقد وضع ليميّز شعب إسرائيل عن سائر الشعوب الذين لا تجمعهم قرابة عرقية أو روحية بعضهم إلى بعض.

ولكنّنا لسنا هنا أمام شرع بشري محض حدّدته السلطات الاجتماعية لأسباب طبيعيّة. فقواعد العبادة تعبّر، بالنسبة إلى بني إسرائيل، عن إرادة الرب الواضحة. وإذ تعبّر عن هذه الإرادة، تحدّد شكل الطقوس والممارسات الدينية. إذن، نحن أمام شرع إلهي وضعي. ومن اليقين أنّ نظم العبادة التي نقرأها في التوراة قد تحفّظت حين أخذت باحتفالات عالم كنعان، فنقّتها وأعطت تفسيرًا جديدًا لحركات كرّسها تقليد قديم. لم يعد عيد الفصح فقط عيد انطلاق القطيع إلى المرعى في بداية الربيع أو عيد حصاد الشعير، بل صار عيد التحرر من العبودية. ولم يعد عيد المظالّ يذكّر الشعب بالحياة وسط الكروم، بل نقلهم إلى البرّية وذكّرهم بالإقامة في الخيام مع الرب. وهكذا خلق التشريع عبادة جديدة، بعد أن انطلق من موادّ قديمة، وذلك على ضوء تدبير جديد أوحى به الله وثبّته عهد سيناء.

غير أنّ هذا الشرع الإلهي الوضعي سيُلغى في يوم من الأيّام. فُرض في الأصل على شعب من الشعوب، ولكنّه كان عابرًا وزائلاً كمجموعة النظام الديني الذي يدخل فيها. وليست القضيّة قضيّة ارتباط الديانة بشعب خاصّ ومدنية خاصّة. فالعبادة المسيحية تبقى، هي أيضاً، في حركاتها الدينية الأساسية، مطبوعة بمدنيّة خاصّة وأرض معروفة: فالخبز والخمر في القربان المقدّس هما نتاج حوض البحر الأبيض المتوسّط، وليسا طعام سائر شعوب الأرض. ولكنّ هذه الخاصّية تدلّ على ربط العبادة الجديدة بالواقع الذي هو

تجسّد ابن الله وموته. فالخبز والخمر في الإفخارستيا يشهدان بطريقة غير مباشرة على سرّ خلاصنا. واستعمالها لا يبغي إعطاء قيمة شاملة لرموز عبادة عرفتها مدنيّة البحر المتوسّط، بل التشديد على الواقع التاريخي لديانة لم تصل إلى الشمولية إلاّ بواسطة حدث حصل في قلب تاريخ البحر المتوسّط عنيت به حياة يسوع وموته وقيامته. أمّا العبادة في العهد القديم فلم تصل إلى هذا الحد. وهي تتوق إلى تحقيق هذه الديانة الحقّة دون أن تستطيع بذاتها أن تقدّس البشر وتجمعهم مع الله (رج عب ١٠ : ١ - ٣). لهذا ستزول هذه العبادة كما يختفي الظلّ أمام الحقيقة (كو ٢ : ١٦ - ١٧). ولكن رغم ذلك، يجب أن ندرسها لأنّها ظلّت، حتّى مجيء المسيح، تعبيرًا عن ديانة حقيقية وإن ناقصة، ختمها الله بختمه وأعطاها لشعب كان في ذلك الوقت «مملكة كهنوتية وشعبًا مقدّسًا» (خر ١٩ : ٦).

هـ - الله مصدر الشريعة

تشكّل شريعة العهد القديم مجموعة من القوانين تغطّي كل مجالات النشاط البشري وتنظّم حياة شعب الله، باسم سلطة إلهية مرتبطة بعهد سيناء. ولكنّنا نتساءل: كيف تتوافق سلطة الشريعة الإلهية مع موادّ آتية من عالم البشر؟ وكيف تطوّرت كما يتطوّر كل شيء عند البشر؟ هنا نتساءل من أين جاءت مواد الشريعة في التوراة؟

إنّ الشريعة التي نقرأها في التوراة لا تشكّل بداية مطلقة. فعلم الأخلاق يستوحي نصوصه من فرائض الشريعة الطبيعية، والنظم المدنية والدينية تستقي شرائعها من ينابيع تقاليد الأجداد ومن المدنيّات المجاورة. إذن، كيف نتحدّث عن شرع إلهيّ حين نرى ما أخذه بنو إسرائيل عن عادات الساميّين (وغير الساميين) وطقوسهم وشرائعهم؟ وأين نكتشف علامات تدخّل علوي؟

إذا ألقينا نظرة إجماليّة إلى العهد القديم، وجدنا تعبيرًا صحيحًا عن الأخلاق في الوصايا العشر وفي شروح هذه الوصايا، واكتشفنا فكرة التوحيد تسيطر على النظم. وهكذا تُمنع العبادات الوثنية والممارسات الدينية المرتبطة بالبغاء والزنى، وتجعل الإنسان يهتمّ بديانة شخصيّة عميقة قلّما نجد مثلها في المحيطات المجاورة. إذا ألقينا نظرة رأينا متطلّبات عهد سيناء تطبع بطابعها الحقوق والنظم المدنية فتعلّمها احترام الإنسان وتقدّم لها نموذجًا عائليًا وتوجّهها شطر العدالة الاجتماعية.

أمّا إذا توقّفنا عند عناصر تفصيلية أخذت بها التوراة، سوف نرى كيف أنّها شذّبتها ونقّتها وصحّحتها وأعطتها تفسيرًا جديدًا نابعًا من تعليم العهد قبل أن تدخلها في تقليد شعب الله. ونأخذ على هذا مثلين. لا يمكن أن تكون الملكية في بني إسرائيل نظامًا يشبه ما عند سائر الأمم (١ صم ٨: ٢) ولا سيّما في ما يتعلّق بتأليه الملك. ولكن لمّا دخلت الملكية في إطار النظم الوطنية، جعلت الملك خاضعًا لمتطلّبات سامية تحدّ من حرّيته في العمل (تث ١٧: ١٤ – ٢٠). وإذا تعدّى صلاحياته واجهته معارضة دينية وسياسية. أجل، لم يعد الملك شخصاً مقدّسًا بذاته، بل ممثّل الله. وحين زال الملك من أرض إسرائيل لم يزل الشعب بزواله. ونأخذ المثل الثاني من النظم الدينية التي تبنّت طقوسًا عديدة من العالم القديم وطوّرتها. كان بنو إسرائيل يكرّسون الأبكار لله ولكنّهم رفضوا، أقلّه في تشريعهم، عادة ذبح الأولاد كما كان الكنعانيون يفعلون (خر ١٣: ٢، ١١ – ١٣؛ ٣٤: ١٩ – ٢٠؛ رج تك ٢٢: ١ ي). كانوا يكرّسون بواكير الغلال (رج تك ٤: ٣ – ٤) دون أن يأخذوا بالروح الوثنية فربطوا فدية الأبكار بالخروج من مصر (خر ١٣: ١٤ – ١٥؛ رج ٤: ٢٢ – ٢٣) وتقدمة البواكير بامتلاك أرض الموعد (تث ٢٦: ١ – ١١).

نحن هنا أمام خلق جديد، ولسنا فقط أمام تطوّر تاريخي أو إنتاج أحد العباقرة العظام. ولولا الحرب التي شنّها المدافعون عن التقليد الحقيقي، لكانت ديانة بني إسرائيل تجميعًا لتقاليد مختلفة لا تفترق بشيء عن ديانة شعوب الشرق. ولولا هؤلاء الأشخاص الملهمون، لولا هؤلاء الأنبياء «المتكلّمون باسم الرب» (وأوّلهم موسى)، لكان هذا التطوّر سار في معارج لا يعرف أحد مداها. ولكنّه انطلق من عهد سيناء فوضع المبادئ الأساسية التي ستخضع لها دومًا حياة بني إسرائيل. وإذا كان التشريع قد نما والترتيبات العملية تطوّرت، فكلّ هذا من أجل المبادئ التي وضعها موسى فعملت عملها في مجتمع تحوّلت بنياته وطرحت أمامه مسائل عديدة. أمّا الذين أعادوا النظر في الشرع وكيّفوا بنوده، فلم يطمحوا يومًا إلاّ أن يكونوا «كتبة لدى موسى» وأن يحفظوا التقليد حيًّا في قلوب المؤمنين وحياتهم.

ولا ننسَ عمل الروح القدس في شعب الله. هو الذي أقام موسى. وبعد موسى أقام شيوخًا على مثاله يسوسون شعب الله. ثمّ جاء رؤساء يتابعون قيادة الشعب، وكهنة يقولون الحقيقة (رج تث ١٧: ٨ – ١٣) ويحافظون على الطقوس بحسب التقليد، وأنبياء يتابعون

إعلان الشريعة. عندما نتحدّث عن الوحي الإلهي نريد أن نحصره في أسفار الأنبياء، ولكنّ الواقع هو أنّ الإلهام الكتابي يرتبط بكل أسفار التوراة وهذا ما يجعل الكتاب المقدّس كلّه في عهدة السلطان الإلهي. وعندما ندرس الأسفار على أنّها نصوص أدبية، فنحن لا نشكّ بدور موسى في أساس العهد، ولا نهدم الطابع الديني المرتبط بعناصر الكتاب، بل نسعى لاتّباع آثار عمل الله في تاريخ شعبه وللتعرّف إلى عمل الكلمة الخفيّ الذي تحدّث عبر مرسلين عديدين قبل أن يصير إنسانًا في يسوع المسيح.

II – الشريعة القديمة في مخطّط الخلاص

نودّ أن نحدّد الآن دور الشريعة القديمة في مخطّط الخلاص. وهناك نقطتان نتوقّف عندهما:

الأولى: لفرائض الشريعة دور تربوي هو أنّها تهيّئ الناس لمجيء المسيح.

الثانية: للنظم الدينية والمدنية بُعد مثالي يعلن بطريقة خفيّة وعبر الرموز حقيقة العهد الجديد، ويدلّ على كمالها في نهاية الأزمنة.

أ – كانت الشريعة مؤدّبًا لنا إلى مجيء المسيح

هذا الكلام الذي قاله القدّيس بولس (غل ٣: ٢٤) يلخّص دور الشريعة القديمة في حياة شعب الله بما فيها من طقوس وممارسات كانت سبب خلاف بين اليهود والوثنيين الداخلين في الديانة الجديدة. ولكنّ هذا الكلام يطبّق على كل النظام الديني للعهد القديم. فأوّل وظيفة للشريعة في وجهتيها الطقسية والأخلاقية هي تأديب شعب الله وإعداده لتقبّل الإنجيل. فما كانت السمات المميّزة لهذا التأديب الإلهي، وبأيّ شيء يختلف نظام الشريعة عن نظام النعمة؟

١ – طابع هذا التأديب الإلهيّ

يمكننا القول إنّ الله بدأ يؤدّب البشرية ويهذّبها قبل شريعة التوراة. فهو لم يترك الناس في ضلالهم الديني وضعفهم، فكانت فطرتهم شريعة لهم (روم ٢: ١٤ – ١٥) تساعدهم على معرفة الله وتبيّن إرادته. وإنّ نعمة المسيح وصلت إلى قلوبهم فأعانتهم على العمل

بإرادة الله. أجل، في زمان الجهل الذي سبق إبراهيم وموسى، وفي كل المدنيّات التي لم تتعرّف إلى الوحي الكتابي، لم يزل الله يعمل في القلوب والمجتمعات ليقود الناس إلى المسيح. إلاّ أنّ هذه التهيئة ظلّت بعيدة والهدف غامضاً والوسائل ناقصة. فلمّا جاء نظام الشريعة بدأت مرحلة جديدة في مخطّط الخلاص. أخذ الله البشر من مستوى الوثنية (يش ٢٤: ٧) فرفعهم إلى مستوى آخر استطاع فيه المسيح أن يظهر بينهم ويلقي عليهم إنجيله ويبني فيهم كنيسته. هذا هو التأديب الإلهي لشعبه: تأديب تشدّد الله فيه، وتنازل إلى مستوى الناس، ثمّ رفعهم إليه بطريقة تدريجية.

تشدّد الله في تأديبه لشعبه فلم تكن وصاياه ترديدًا لعادات وصلت إليه من المجتمع المحيط به، بل مثالاً يفرض عليه ممارسة جميع الفضائل. تشدّد الله فجعل أمام شعبه هدفًا ساميًا يكمن في تتميم إرادته احترامًا له ومحبّة. ولم تهدف الفرائض إلى تنظيم بني إسرائيل وحسب، بل إلى إحلال الفضائل في العادات والعلاقات الإجتماعية: العدالة، محبّة القريب، واجب المساعدة لكلّ إنسان ولو كان عدوًّا، احترام حياة الإنسان وكرامته، استقامة الحياة العائلية. ولم تسعَ الترتيبات إلى تنظيم الممارسات والطقوس فقط، بل إلى تكوين ديانة حقيقية في قلب الإنسان، فتبعده عن الأوثان وتربطه بالإله الحيّ الحقيقي (١ تس ١: ٩). بفضل الشريعة تمّ تأديب البشرية تأديبًا دينيًا، وفي إطار عبادة مؤقّتة تهيّأت القلوب للعبادة بالروح والحقّ (يو ٤: ٢٣) التي جاء الإنجيل يعلن عنها.

وتنازل الله في تأديبه لشعبه، وهو الذي أعطاهم قاعدة حياة سامية، فتصرّف معهم كالمربّي الحكيم. بدأ فتكيّف وعقليّة الشعب الذي اختاره ودخل في عهد معه. هذا الشعب الذي كانت له مدنيّته وعاداته وتقاليده الخاصّة، احترم الله شخصيته وأعطاه شريعة توافق هذه الشخصية دون سائر الشخصيات. وتنازل أيضاً إلى مستوى ضعفه البشري فقبل بطرق ناقصة لممارسة الشريعة الأخلاقية والعدالة، وقبل، بصورة مؤقّتة، بنظم مبتورة كالطلاق وتعدّد الزوجات، بسبب قساوة قلوب الناس (مت ١٩: ٨) الذين يتوجّه إليهم. أجل، تنازل الله إلى مستوى الضعف البشري فلم تكن شرائع العهد القديم ونظمه كاملة وناجية من كل نقص وعيب.

أدّب الله شعبه فرفعه بطريقة تدريجية. انطلق من الوصايا العشر التي تكوّن قلب الشريعة فأوحى بكلامه إلى الأنبياء والكهنة والحكماء، فشدّدوا على متطلّبات الوصايا

العملية في أدقّ تفاصيلها، وعمّقوا معنى الواجب في علم الأخلاق: يطيع الإنسان ربّه خوفًا ورهبة (خر ٢٣: ٢١ ي)، لا بل حبًا به (تث ٦: ٥؛ هو ٦: ٤) وتشبهًا بقداسته (لا ١٩: ٢). وهكذا نجد في آخر أسفار التوراة (طوبيا، ابن سيراخ، مز ١١٩، أي ٣١) تعبيرًا ساميًا عن العدالة والكمال، عن ديانة داخلية حقيقية تجعلنا قريبين من خطبة الجبل التي نقرأها في مت ٥ – ٧.

٢ – نظام الشريعة ونظام النعمة

أدّب الله شعبه فأوصله إلى المسيح، وحمله من نظام الشريعة (كما في العهد القديم) إلى نظام النعمة (كما في العهد الجديد). وهنا نقابل بين النظامين.

إذا تأمّلنا في الالتزام الأخلاقي اكتشفناه إكراهًا يفرض ذاته من الخارج على الإنسان فيصوّب له أعماله، أو نداء داخليًا يمسّ القلوب فيدفعها بحرية شطر الخير. أمّا الإنجيل فهو نداء داخلي، نداء إلى الكمال (مت ٥: ٤٨) صارت فيه شريعة المسيح (غل ٦: ٢؛ ١ كور ٩: ٢) مكتوبة في قلوب المؤمنين. وأقام الله فينا روحه فدفعنا إلى العمل بحسب كلمته (غل ٥: ٣٢ – ٢٥؛ روم ٨: ١ – ٤، ١٤ – ١٧). وأمّا في العهد القديم فالشريعة مكتوبة في ألواح من حجر (٢ كور ٣: ٧) وهي تلجأ إلى الإكراه الاجتماعي لتفرض على أعضاء شعب الله سلوكًا يتوافق وسلوك الجماعة. كان الناس في العهد القديم موضوعين في حراسة الشريعة (غل ٣: ٢٣) التي تمنعهم من عمل الشر ولا توجّههم بحرّية إلى ناحية الخير.

هذه هي النظرة المجرّدة. ولكنّنا في الواقع نجد في العهد القديم أمورًا هيّأت الطريق للعهد الجديد. فهناك أنبياء مثل إرميا وحزقيال، وهناك أسفار مثل سفر التثنية شدّدوا على أهمّية التوبة الفردية فجاءت الشريعة مطبوعة في ضمير الإنسان ومكتوبة في قلبه لتعرّفه إلى الرب إلهه (إر ٣١: ٣٣ – ٣٤). قال الرب: «أعطيكم قلبًا جديدًا وأجعل في أحشائكم روحًا جديدًا، أنزع منكم قلب الحجر وأعطيكم قلبًا من لحم. أجعل روحي فيكم وأجعلكم تسلكون في رسومي وتحفظون أحكامي وتعملون بها» (حز ٣٦: ٢٦ – ٢٧؛ رج أش ٤٨: ١٧؛ ٥١: ٧).

إكراه وحرّية، خوف وحبّ، هذا ما يميّز العهد القديم عن العهد الجديد. إنّ العهد القديم يزرع في قلب المؤمن لا الخوف المفعم بالاحترام أمام عظمة الله وسلطانه (خر

٢٠ : ١٩ - ٢٠) وحسب، بل الخوف من العقاب الذي يهيّئه للعصاه والخطأة. لهذا جاءت عظات الأنبياء والحكماء تذكيرًا بأمثلة عن عقوبات الله الرهيب في الماضي. أمّا العهد الجديد فيعتبر المحبّة أولى الوصايا (مت ٢٢ : ٣٤ - ٤٠؛ روم ١٣ : ٨ - ١٠)، بل وصيّة الرب بالذات (يو ١٣ : ٣٤) وقمّة عطايا الروح القدس (١ كور ١٣ : ١ ي)، وجوهر الحياة المسيحية (١ يو ٤ : ٧ - ٥ : ٤).

ولكن يقول القدّيس يوحنّا: «لا خوف في المحبّة، بل المحبّة الكاملة تنفي كل خوف، لأنّ الخوف هو من العقاب، ولا يخاف من كان كاملاً في المحبّة» (١ يو ٤ : ١٨؛ رج روم ٨ : ١٥ - ١٦). فكيف نوفّق بين العهدين؟ من جهة، تبقى المخافة الدينية تجاه الخالق أمرًا ضروريًّا في العهد الجديد (رج ١ بط ١ : ١٧؛ ٢ : ٢٧؛ غل ٢ : ١٢)، وكذلك الخوف من عقوبات (عب ١٢ : ١٨ - ٢٩). ومن جهة ثانية، نُلاحظ في العهد القديم ظهور المحبّة كمحرّك للإنسان في حياته الأخلاقية. قال الرب لشعبه: «إنّ محبّتكم لي كسحابة الصبح وكالنّدى الذي يزول باكرًا» (هو ٦ : ٤).

والشريعة القديمة تعد المؤمنين بخيرات الأرض، إن هم عملوا بوصايا الله وفرائضه. إلى هذا الحدّ تنازل الرب فوعد بخيرات الدنيا أناسًا تعلّقوا بهذه الدنيا، ونزعها منهم يوم أخطأوا ليدل على أنّه لم يعد راضيًا عليهم. ولكنّ تأديب الرب عرف أن يوقظ عند المؤمنين الحقيقين تشوّقًا إلى خيرات السماء، فجعلهم يعبرون من نظرة إلى خيرات الزمن إلى نظرة إلى خيرات الآخرة. وعرف المؤمنون أنّهم، بعد حياة في هذه الدنيا معرّضة لكل أنواع الخيبات، سيتمتّعون بحياة مع الله لا تنتهي. قال صاحب المزامير مصلّيًا: «أنا معك كل حين، وأنت تأخذ بيدي اليمنى. تهديني بمشورتك ومن بعد إلى المجد تأخذني» (مز٧٣ : ٢٣ - ٢٤). وأعلن سفر دانيال (١٢ : ٢): «إنّ كثيرين من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون للحياة الأبدية». وقال سفر الحكمة: «إنّ الصديق وإن تعجّله الموت فهو يستقرّ في الراحة.. كان مرضيًا لله فأحبّه الله، كان يعيش بين الخطأة فنقله» (حك ٤ : ٧ - ١٠). وقال أيضاً: «الصدّيقون سيحيون إلى الأبد وعند الرب ثوابهم» (حك ٥ : ١٥). نحن مع هذه النصوص في جوّ الرجاء المسيحي الذي سيجد في قيامة يسوع أساسه الثابت الأمين.

ومع أنّ الشريعة القديمة هي صالحة ومقدّسة (مز ١٩ : ٨ ي) وروحية (روم ٧ : ١٢ - ١٤)، إلاّ أنّها تبقى عاجزة عن خلاص البشر. هي تعرّفنا بإرادة الله ولكنّها لا تعطينا القوّة

الكافية لإتمامها. قال القدّيس بولس في ذلك: «الشريعة سبيل إلى معرفة الخطيئة» (روم ٣: ٢٠). استفادت الشريعة من هذا الظرف لتقود الإنسان إلى الموت (روم ٧: ١٠ - ١٣). ولكنّ هذه النتيجة كانت جزءًا من مخطّط الخلاص والتأديب الإلهي. إنّ الله جعل شعبه يختبر ضعفه وعجزه، كما أنّ الشريعة دلّت على الحاجة إلى الخلاص والفداء. ولقد جعل الكتاب كل شيء في حكم الخطيئة ليتمّ الوعد للمؤمنين بفضل إيمانهم بيسوع المسيح (غل ٣: ٢٢). وهكذا عملت الشريعة في العهد القديم لتبرير البشر إذ هيّأتهم لتقبّل نعمة المسيح التي كانت فاعلة منذ القديم في قلوب المؤمنين.

ب - نظم العهد القديم رمز إلى الزمن الحاضر

قالت الرسالة إلى العبرانيين (٩: ٩) إنّ العبادة في العهد القديم رمز إلى الزمن الحاضر. هذا القول يساعدنا على تفحّص دور الشريعة في مخطّط الخلاص، وهو يرسم صورة مسبّقة عن سرّ المسيح بواسطة النظم التي كانت إطارًا أعلنت فيه الفرائض المدنية والطقسية.

١ - النظم المدنيّة في شعب إسرائيل

إنّ أوّل الناس الذين اختبروا الإيمان المسيحي سبق لهم أن اختبروا الإيمان اليهودي. لذلك عبّروا عن إيمانهم بسرّ المسيح في أطر هيّأها لهم العهد القديم، وفي نظم تكلّموا من خلالها عن دور وطبيعة ما اختبروه في العهد الجديد. لا شكّ في أنّ كتّاب العهد الجديد لم يستنفدوا كلّ رموز العهد القديم، ولم يحصروا تفكيرهم داخل هذه الرموز، بل تعدّوها ليعبّروا عن الحقيقة الجديدة التي جاءتهم في شخص المسيح. ونحن، إذ نتوقّف عند نظم بني إسرائيل المدنية نحاول أن نفهم كيف دلّت هذه النظم على سرّ المسيح والكنيسة.

أوّلاً: شعب إسرائيل هو شعب الله وقد اختبر في إيمانه أمورًا ثلاثة نجدها هي هي في الكنيسة: اختبار الاتّحاد بالله بواسطة العهد: أنتم شعبي وأنا إلهكم؛ اتّحاد بين أعضاء الجماعة ينبع من اتّحاد الأفراد بالله؛ انفراد الشعب عن سائر الشعوب الوثنية التي لا تعرف الله. غير أنّ اختبار الإيمان هذا يحمل في طيّاته عناصر خاصّة تُبعدنا عن شمولية الكنيسة. فشعب الله لا يختلف عن سائر الشعوب في مرتكزاته الزمنية، وعهده مع الله يكرّس روابط تنتج عن وحدة عرقية أو اتّفاق أو احتلال. وهذا ما يدّلنا على أنّ شعب

إسرائيل ليس الكنيسة رغم أنّه أعلن عن سرّها من خلال البنى الزمنية. فالكنيسة هي شعب الله في العهد الجديد (أع ١٥ : ١٤؛ ٢ كور ٦ : ١٦؛ تي ٢ : ١٤) المنفتح على الأعراق والشعوب والالسنة (رؤ ٥ : ٩؛ ٧ : ٩؛ ١١ : ٩).

ثانيًا: إنّ النظام السياسي لشعب إسرائيل عرف مراحل ثلاث سنجد بعض ملامحها في العهد الجديد. في البداية كان بنو إسرائيل رابطة مقدّسة بين اثنتي عشرة قبيلة (خر ٢٤ : ٣ – ٨) تستند إلى شريعة واحدة وعبادة واحدة. وعندما أسّس يسوع ملكوته اختار اثني عشر رسولاً (مر ٣ : ١٤ – ١٩؛ مت ١٩ : ٢٨؛ لو ٢٢ : ٣) لأنّ الشعب الجديد يحقّق وحدة الجماعات (والكنائس التي أسّسها الرسل) على وحدة الشريعة (مت ٥ – ٧) والعبادة (١ كور ١١ : ٢٤ – ٢٥). بعد ذلك عرف بنو إسرائيل الملكية في عهد داود الذي مسحه الله وتبنّاه (٢ صم ٧ : ٥ – ١٦؛ مز ٨٩ : ٢٠ ي). وفي العهد الجديد دخل يسوع الملك (يو ١٨ : ٣٣ ي) في مجده (أع ٢ : ٢٦؛ ٣ : ٢٠؛ رؤ ٥ : ٥؛ ١٩ : ١٥ – ١٦) واحتلّ في شعب العهد الجديد المكان الذي احتلّه داود في شعب العهد القديم. وأخيرًا، عرف بنو إسرائيل بعد السبي حياة الجماعة المقدّسة المبنية على مثال جماعة البرّية في زمن موسى، والمؤسّسة على عبادة الله والخضوع لنواميسه. ويسوع، حين أسّس كنيسته على الرسل أرادها جماعة عابدة (مت ١٦ : ١٨؛ ١٨ : ١٧) لا ترفض الطاعة لربّها كما فعلت جماعة بني إسرائيل في البرّية (أع ٧ : ٣٩ – ٤١)، وجعلها عروسًا مقدّسة لا عيب فيها، وطهّرها بماء الاستحمام (أف ٥ : ٢٥ – ٢٧).

ثالثًا: أعطى الرب شعبه أرضاً تدرّ لبنًا وعسلاً، أرضاً يجد فيها بنو إسرائيل سعادتهم، إن هم ظلّوا أمناء للعهد حافظين للشريعة. أمّا في العهد الجديد، فاختبار الإيمان يدخلنا في نظام جديد يتعدّى معطيات الأرض. غير أنّنا لا نقدر أن نعبّر عن سرّ السماء إلاّ بكلمات من عالم الأرض. فنتحدّث عن «الوطن» (عب ١١ : ١٤ – ١٦) السماوي حيث لنا مدينة المستقبل (عب ١٣ : ١٤). ونتطلّع إلى موطننا في السماوات فننتظر مجيء المخلّص يسوع (غل ٣ : ٢٠)، ونتوق إلى أورشليم الجديدة أمّنا (غل ٤ : ٢٦؛ رؤ ٢١ : ١٠ ي). لقد كانت أورشليم، عاصمة مملكة داود، صورة ناقصة عن أورشليم السماوية، كما أنّ أرض إسرائيل كانت صورة ناقصة عن الفردوس الذي تتوجّه نحوه الكنيسة منذ الآن ببنيتها الظاهرة، إلى أن يظهر ربّنا يسوع المسيح (١ تم ٦ : ١٤) في منتهى العالم.

٢ - نظم العبادة في بني إسرائيل

إنّ نظم العبادة في العهد القديم رسمت صورة مسبّقة عن العبادة الكاملة في العهد الجديد، فرمزت إلى المسيح وإلى الكنيسة ببنيتها المتطوّرة، وإلى الأبدية حيث سيلتقي أعضاء الكنيسة برئيسهم الممجد. ونتوقّف عند بعض نظم العبادة.

أوّلاً: الكهنوت

عرف العهد القديم كهنوتًا يمارسه رب العائلة أو القبيلة والملك (٢ صم ٢:١٧ - ١٨؛ ١ مل ٨:٥٥ ي؛ مز ١١٠:٤) أو يمارسه بنو لاوي. تقوم وظيفة الكاهن بأن يكون وسيطاً بين الله والبشر فيرفع إلى الله صلوات الناس وتقادمهم (عب ٥:١) ويوزّع على البشر بركات الله عبر رتب وممارسات يقوم بها لتقديسهم. ولكنّ هذا الكهنوت في العهد القديم كان ناقصاً، لأنّه لا يستطيع الحصول على مغفرة الخطايا ولا أن يقود الناس إلى الكمال (عب ١٠:١، ١١). ولهذا بقي هذا الكهنوت مؤقّتًا بانتظار الكاهن الأعظم، يسوع المسيح، حبر الخيرات الآتية (عب ٩:١١) الملتحف بكهنوت أزلي (عب ٧:٢٤) والقائم في القداسة (عب ٧:٢٦) والمتّحد بالله (عب ٩:١١ - ١٢). إنّه الوسيط الحقيقي (عب ٨:٦) الذي يربط الناس بالله فيخلّصهم ويقدّسهم (عب ٥:٩؛ ٧:٢٥؛ ١٠:١٤).

ثانيًا: الذبائح

تجد الديانة كمالها في المسيح، إذ فيها تتمّ عودة الإنسان إلى الله، وعودة يسوع إلى أبيه عبر آلامه وموته وقيامته وصعوده إلى السماء (يو ١٣:١؛ ١٤:٢٨)، وعودة كل البشر إلى الآب بواسطة يسوع الذي هو الطريق والحق والحياة (يو ١٤:٦ - ٧). انطلاقًا من هذا الواقع، نفهم جوهر ذبيحة يسوع التي تكمن في تقدمة ذاته للآب في حياة طائعة انتهت بالموت على الصليب (عب ١٠:٥ - ١٠). هذه هي الذبيحة الحقّة والوحيدة التي حصلت للإنسان على الخلاص وأدّت المجد لله (يو ١٧:١ - ٢). إنّها ذبيحة قدّمت مرّة واحدة (عب ٧:٢٧) في نهاية الأزمنة، فكان لنا بها الفداء الأبدي (عب ٩:١٢) والتقديس بالقربان الذي قرّب فيه يسوع جسده مرّ واحدة (عب ٩:١٢). أرادت ذبائح

الشريعة القديمة أن تصل إلى هذا الهدف، ولكنّها كانت أضعف من ذلك، إلاّ أنّها قدّمت لنا ملامح مسبّقة عن ذبيحة المسيح، فاستفاد منها العهد الجديد ليحدّثنا عن مضمون حياة يسوع وموته. فيسوع قدّم نفسه لأجلنا قربانًا وذبيحة لله طيّبة الرائحة (أف ٥ : ٢؛ رج مز ٤٠ : ٧)، قدّم نفسه فداء وكفّارة (مز ١٠ : ٤٥؛ روم ٣ : ٢٥) فجعل من دمه دم العهد الذي يراق من أجل جماعة كثيرة لمغفرة الخطايا (مت ٢٦ : ٢٦ – ٢٨؛ رج ١ كور ١٠ : ١٦).

ثالثًا: المقدّسات

ونعني بالمقدّسات المعبد والأواني التي تستعمل لتقدمة الذبائح. كان المعبد يرتفع في الهواء الطلق (تك ١٢ : ٢٧؛ خر ٢٠ : ٢٤ – ٢٦). ثمّ تركّز في خيمة الشهادة أو الموعد أو الاجتماع (خر ٢٤ : ٤ – ٨؛ عد ١١ : ١٦ – ٢٤). وفي النهاية صار هيكل سليمان (١ مل ٦ – ٨). المعبد هو علامة حضور الرب على الأرض، لأنّ قلبه هو تابوت العهد الذي يذكّر الشعب بإله سيناء. في المعبد يجلس الرب على الكروبيم (خر ٢٥ : ١٨؛ ١ صم ٤ : ٤؛ ١ مل ٨ : ٢٧ – ٢٩) وتخدمه السرافيم (أش ٦ : ١ ي). ولكن، مع كل هذا، نبقى أمام صورة ناقصة ستساعد بني إسرائيل على تصوّر مسكن الله في السماء. وهذه الصورة ستزول بعد تأنّس ابن الله الذي صار جسده علامة حضور الله على الأرض (يو ٢ : ١٩ – ٢١). وبعد قيامة يسوع سيكون لسرّ جسده امتدادٌ في لسرّ القربان المقدّس (١ كور ١١ : ٢٤ – ٢٥) وفي الكنيسة (١ كور ٣ : ١٦ – ١٧؛ أف ٢ : ٢٠ – ٢٢). أمّا في أورشليم السماوية فلن يبقى إلاّ حضور الله الحيّ وسط شعبه (رؤ ٢١ : ٣، ٢٢).

رابعًا: الممارسات الدينيّة

نذكر الختان الذي يدلّ على دخول الإنسان في شعب الله (تك ١٧ : ٩ – ١٤): إنّ عهد الله مطبوع في لحم الناس الذين يؤلّفون شعب الله. وسيعمل العهد القديم على روحنة هذه الممارسة فتصبح ختانة اللحم وكأنّها لا شيء تجاه ختانة القلب التي تربط الإنسان بالعهد (تث ١٠ : ١٦؛ ٣٠ : ٦؛ ار ٤ : ٤). انطلق العهد الجديد من هذا الكلام (أع ٧ : ٥١) فبيّن أن لا أهمية إطلاقًا لختانة اللحم (١ كور ٧ : ١٩؛ غل ٥ : ٦؛ ٦ : ١٥؛ روم

٢ : ٢٥ – ٢٩)، وأنّ المسيحيين هم المختونون الحقيقيون (غل ٣ : ٣) بختانة روحية أعطيت لهم في المعمودية (كو ٢ : ١١ – ١٣) فأدخلت الإنسان في عداد شعب الله.

ونذكر أيضاً الفصح حيث الممارسة الدينية ترتبط بتذكّر الخروج من أرض مصر. إنّ المسيح المذبوح على الصليب قد حلّ محلّ حَمَل الفصح القديم (١ كور ٥ : ٧؛ يو ١٩ : ٣٦؛ رؤ ٥ : ٦)، والوليمة القربانية (في الإفخارستيّا) حلّت محلّ الوليمة الفصحية (الحَمَل الذي يذبح في ١٤ نيسان). ونذكر أخيرًا ذبائح التكفير التي هدفت إلى إعطاء الناس الطهارة والقداسة، ولكنّها كانت بدون جدوى. أمّا المسيح فدخل الأقداس مرّة واحدة فكسب لنا فداء أبديًا. قرّب نفسه إلى الله بروح أزليّ، قربانًا لا عيب فيه فطهّر ضمائرنا من الأعمال الميتة وأهّلنا لنعبد الله الحيّ (رج عب ٩ : ١١ – ١٤).

الخاتمة

وهكذا ما زالت الشرائع والنظم تنقل إلينا تعليمًا إلهيًا. ولكن لمّا جاء المسيح خسرت علّة وجودها على مستوى قانون نتبعه وطريق نسير فيها. وإذ ألغى الله الشرائع الناقصة المعدّة لنظام مؤقّت في حياة شعبه، ألغى في الوقت عينه البنى الناقصة التي توجّه هذه الشرائع. أو بالأحرى، صارت الآيات الناقصة من دون جدوى لأنّها تمّت في واقع أرفع منها وهو حضور سرّ النعمة في نظم الكنيسة. ونحن العائشين على مستوى الإيمان لا على مستوى العيان، ننتظر أن يُرفع الحجاب الأخير ويتمّ الاتّحاد مع الله فنراه وجهًا لوجه.

الفصل الثامن عشر

التوراة كتاب تاريخ الله

درسنا التوراة ككتاب شريعة الله فرأينا فيه محطّة جامدة في تاريخ الخلاص تهيّئ لمجيء المسيح وتبيّن لنا أنّ الشرائع والنظم تطوّرت على مرّ الزمن وأنّ تأديب الله عبر الشريعة قد تواصل مع مجرى الأحداث. كل هذا يدفعنا إلى درس التاريخ الذي يشكّل كالشريعة وجهة جوهرية من وجهات العهد القديم. وسينقسم بحثنا قسمين. في قسم أوّل نعرف أنّ الله عمل في نظام الشريعة فوجّه تاريخ شعبه بحيث صار تاريخًا مقدّسًا. وفي قسم ثان نكتشف أنّ هذا التاريخ لعب في مخطّط الله دورًا تربويًا في تهيئة القلوب لمجيء المسيح ودورًا رمزيًا حصل به المؤمنون على معرفة مسبّقة لسرّ الخلاص انطلاقًا من اختبارهم الخاصّ للتاريخ.

I – تاريخ شعب الله في نظام الشريعة

يشكّل التاريخ شيئًا متشعّبًا تلعب فيه مسبّبات مختلفة، وتؤثّر أحداثه في البشرية بطرق متعدّدة. أمّا التاريخ المقدّس فهو تاريخ جماعة دعاها الله لتكون شعبه. دعا الرب شعب إسرائيل ثمّ دعا الكنيسة. وعندما يكتمل تاريخ الكنيسة تصبح البشرية كلّها شعب الله بحيث يصبح كل تاريخ تاريخًا مقدّسًا يوم تصبح الأرض أرضاً جديدة والسماء سماء جديدة ويصير الله كلاً في الكل.

ولكنّنا نتوقّف هنا على التاريخ في نظام الشريعة ونتعرّف إلى دور العهد القديم في مخطّط الله فنتعرّف إلى علاقات تاريخ بني إسرائيل بالوحي، وإلى العلامات التي تجعلنا نرى في هذا التاريخ البشري تاريخ أعمال الله، وإلى المضمون الديني الذي يحمله هذا التاريخ.

أ - تاريخ بني إسرائيل وعلاقاته بالوحي والإيمان

١ - اختبار شعب الله للتاريخ

بدأ تاريخ بني إسرائيل يوم صاروا شعب الله، أي يوم قَبِل موسى والآباء وحي الله. أمّا عن الزمن الذي أقام فيه الآباء في عبر النهر وعبدوا آلهة أُخَرى (يش ٢٤ : ٢) فلم يبقَ إلاّ بعض الذكريات الغامضة (تك ١١ : ٢٧ - ٣٢؛ ٢٠ : ٢٠ - ٢٣) التي ظلّت شفهية لدى هؤلاء الأراميين التائهين (تث ٢٦ : ٦) ثمّ كُتبت في عهد الملوك. وهذا يعني أنّ هذه الذكريات تروي لنا مرحلة جديدة أساسها وحي من الله ونداء (تك ١٢ : ١ ي). إنّ تاريخ الشعب هو تاريخ إيمانه.

هذا الواقع جعل من بني إسرائيل «شعبًا يعيش وحده ولا يحسب بين سائر الأمم» (عد ٢٣ : ٩) ولكنّه كان في الوقت ذاته خاضعًا لتقلّبات التاريخ. وهو يشبه إلى حدّ بعيد واقع موآب وأدوم وعمون وسائر الممالك الأرامية والفينيقية. وهو يتأثّر باضطرابات السياسة الدولية التي تقودها مصر وأشور وبابل ورومة. إنّ تاريخ بني إسرائيل هو جزء من تاريخ الشرق وجزء صغير.

هذا التاريخ يورده المؤرّخون على طريقة أبناء الشرق القديم. فيبقى علينا أن نتفحّص الفنّ الأدبي لهذه النصوص علّنا نكتشف أسرارها، وأن نقابل هذه النصوص بمعطيات الآثار فنفهم أمورًا عديدة لم تزل غامضة: إنّ قصّة الآباء تتكوّن من سلسلة حكايات دوّنت في إطار زمني مصطنع، وقصّة الخروج صارت ملحمة دينية، وخبر الاحتلال عُرِض بشكل أخبار بطولية.

ولكن رغم كل هذا، تبقى المراحل الكبيرة واضحة، لأنّ التوراة حفظت لنا الاختبارات التاريخية الرئيسيّة التي تشكّل محطّات لهذا الشعب عبر الأزمنة: دعوة إبراهيم والعهد معه، النجاة من مصر والعهد في سيناء، امتلاك كنعان، النظام الملكي مع داود وسليمان، مملكة الشمال (بعاصمتها السامرة) ومملكة الجنوب (بعاصمتها أورشليم) في أيّام إيليا وأليشاع، دمار السامرة وأورشليم وتشتّت الشعب، آلام وآمال بعد الرجوع، المجابهة مع مملكة وثنية يمثّلها أنطيوخس الرابع المضطهد... لكل شعب أبطاله الذين يعتزّ بهم وتواريخ يتوقّف عندها. وفي هذا لا يختلف بنو إسرائيل عن سائر الشعوب. غير أنّ هذه

الذكريات التاريخية قد حُفظت، لا من أجل عاطفة وطنية فقط، بل حُفظت في كتب دينية فكانت قيمتها كبيرة بالنسبة إلى الإيمان.

٢ - اختبار التاريخ واختبار الإيمان

تكفينا قراءة سريعة للتوراة (أي أسفار العهد القديم) لنفهم أيّة مكانة يحتلّها التاريخ في هذه الأسفار التي تحتفظ لنا بالتقاليد القديمة وأخبار الملوك، وتروي لنا تاريخ شعب الله ومرسليه، وتقدّم لنا مسار الديانة المبنيّة على شهادة هؤلاء المرسلين. في هذا الإطار تأخذ كل الموادّ مكانها وتجد معناها. فهناك الشرائع التي تهدف إلى تنظيم سلوك شعب الله عبر التاريخ. وهناك أقوال الأنبياء وعظاتهم المتوجّهة نحو المستقبل. وهناك النشيد الديني الذي يُدخل الماضي في مواضيع صلاته، وهناك كلام الحكماء الذي يتأمّل في الأحداث فيتذكّر أنّ الرب هو سيّد التاريخ (حك ١٠ - ١٨؛ سي ٤٤ - ٥٠).

تلك هي مكانة التاريخ في العهد القديم، وتلك ستكونه في العهد الجديد حيث نقطة الثقل ليست تعليمًا مجرّدًا، بل واقع حصل في ملء الزمن وهو تاريخ يسوع. في هذا التاريخ لا يهتمّ الإنجيليون بكتابة الأمور المفصّلة التي تهمّ حشرية القارئ وفضوله، بل «جميع ما عمل يسوع وعلّم» (أع ١ :١) بالاستناد إلى شهود عيان (لو ١ :٢). بعد هذا تبدأ الأحداث والتأمّلات النظرية التي تبقى مرتبطة بهذا الواقع التاريخي الأساسي. في هذا الإطار تبقى العناصر التاريخية التي نقرأها في التوراة جزءًا لا يتجزّأ من تاريخ الله المقدّس، وهي مهمّة لإيماننا، وقد عاد إليها العهد الجديد فاستخلص منها تعليمًا وتذكر أنّ كل ما كتب إنّما كتب لتعليمنا.

أجل، إنّ الإيمان ينطلق من اختبار تاريخي، وإيماننا لا يكتفي بأن يقرّ بوجود الخالق عبر المخلوقات، ولا يعترف فقط بوجود مشترع عبر صوت الضمير، بل يعلن أيضاً أنّ الله يحقّق على الأرض مخطّطه الخلاصي وأنّه حاضر في تاريخ شعبه. في هذا السبيل، لم يعد الاختبار التاريخي إطارًا يكيّف التعبير عن العاطفة الدينية وحسب، بل هو جزء من الإيمان، لأنّ الوحي لا يصل إلينا أوّلاً عبر البحث والتأمّل، بل بواسطة واقع يجعلنا نلمس يد الله تعمل في العالم.

ب – أفعال الله وأفعال الإنسان

١ – عناية الله وعمل الإنسان

الله يعمل والإنسان يعمل، ولكنّ الله لا يعمل على مستوى الإنسان. ومن العبث أن نفصل عمل الإنسان عن عمل الله أو نعارض عمل الله بعمل الإنسان، وكأنّ الله لا يستطيع أن يتدخّل عبر عمل الإنسان. إنّ الرب يحترم الأمور الحتمية من اقتصادية واجتماعية ويتركها تفعل فعلها، ويحترم حرّية البشر. وفي الوقت ذاته يُخضع التاريخ لسيادته فيدفعه ويوجّهه إلى الهدف الذي رسمته عنايته. وهو يستفيد من حتميّة التاريخ وحرّية الأفراد، وإن بدت لأوّل وهلة وكأنّها تسير عكس أهدافه. مخطّطه الخلاصي يسير مسيرته مهما كانت الطرق التي يسلكها. وخلف سرّ الأحداث يختبئ سرّ المسيح الحمل الذي له وحده كل سلطان.

وهذه الحقيقة تصحّ في التاريخ البشري كلّه، أكان تاريخ الأمم الوثنية أم تاريخ شعب الله، وهي تفهمنا أنّ التاريخ لا يجد معناه في ذاته، بل يخضع لتحقيق مخطّط الخلاص. ونقول إنّ العهد القديم يدلّنا على خطّ تظهر فيه عناية الله بنوع خاصّ بالنسبة إلى مخطّط الخلاص الذي تبان قمّته في حياة يسوع على الأرض، وتمتدّ في تاريخ الكنيسة، بانتظار تمام كل شيء في ملكوت الله.

هذا هو خطّ عمل الله في الزمن كما يتعرّف إليه المؤمنون. هي علامات منظورة تدلّ على حضور الله ويده الفاعلة من أجل الذين يحبّونه (روم ٨ : ٢٨).

٢ – آيات الله وأعماله

يحدّثنا الكتاب المقدّس عن آيات الله ومعجزاته وعجائبه وأعمال قدرته الرفيعة والمرهوبة. يحدّثنا عن معجزات حصلت في الخليقة (تث ٣ : ٢٤؛ مز ١٣٦ : ٤؛ أي ٣٧ : ١٤ – ١٦)، وعن عجائب شفاء (٢ مل ٤ : ٣٢ ي)، ونبوءات (أش ٧ : ١١) ووقائع تاريخية (مز ٧٨ : ١١ – ١٢؛ أش ٢٩ : ١٤) وعلامات تتمّ في آخر الأزمنة (يوء ٣ : ٣). كل هذا يدلّ على قدرة الله الخلاّقة. فالكلمة التي برأت الكون في البدء ما زالت تجدّد وجه الأرض وتحدث في التاريخ أمورًا خارقة. وكما أنّ عجائب الخلق هي علامات

تنشد مجد الخالق (مز ١٩: ٢)، فأعماله في التاريخ تحمل مضمونًا عميقًا يدعو المؤمنين إلى التأمّل فيه.

نحن نجد في الكتاب معجزات لا تفسّر إلا بتدخّل مباشر من قبل الله. وهي تهدف إلى جعل الناس يصدّقون كلام رسول الله، وإلى تدعيم عمله الديني واقتياد الناس إلى الإيمان برسالته وبكلام الله الذي يحمله. هذا هو معنى الآيات التي قام بها موسى (خر ٤: ١ - ٩) وأشعيا (٧: ١١) وإيليا واليشاع (١ مل ١٧: ٧ - ٤؛ ٢ مل: ١ ي). آمن العبرانيون (خر ٤: ٣١؛ ١٤: ٣١) حين رأوا أعمال الله بواسطة عبده موسى. ولمّا شفى أليشاع نعمان السرياني عرف الناس أنّ في أرض إسرائيل نبيًّا (٢ مل ٥: ٨).

ونجد معجزات تبدو بشكل تنبّؤ ونظرة مسبّقة إلى المستقبل. أعلن موسى لشعب إسرائيل أنّ الرب سينجّيه. وتمّ للشعب ما وعده به ساعة بدا الخلاص أمرًا مستحيلاً (خر ١٤: ١٣ - ١٤). وأعلن ناتان أنّ ابن داود وبتشابع سوف يموت، فتمّ ما قاله (٢ صم ١٢: ١٤). وتنبّأ أشعيا عن هزيمة السامرة ودمشق (أش ٧: ٨؛ ٨: ٤) وعن تراجع سنحاريب (أش ٣٧: ٣٣ - ٣٥). لا شكّ في أنّ ما تمّ تمّ بفعل أحداث تاريخية، ولكنّ كلمة الله التي تفوّه بها النبي أعطت للحدث معنى جديدًا (إنّه صادر عن الله) وأظهرت مصداقيّة كلام رسول الله.

ج - التاريخ على ضوء الإيمان

١ - مبادئ عامّة

لم تورد الأسفار المقدّسة التاريخ من أجل التاريخ ولإشباع الفضول والحشريّة، كما أنّها لم تفصل يومًا الأحداث عن البعد الديني. إنّ جوهر تعليم الكاتب الملهم هو المضمون الذي جعله الله في الأحداث. فكل حدث هو نتيجة كلمة الله الخلاّقة، وكل حدث يحمل في طيّاته كلمة الله التي تتوجّه إلى الناس اليوم وفي كل زمان.

ولكنّ هذه الكلمة تبقى غير مفهومة إن لم يوجد أناس ملهمون يوضحونها لنا. وشعب إسرائيل لم يعوزه يومًا مثل هؤلاء الناس الذين أفهموه معنى أحداث تشكّل مصيره. فالمؤرّخون يرسمون الماضي ويتأمّلون فيه. أمّا الأنبياء فيقرأون الحاضر ويكتشفون المستقبل،

وكلّهم يعودون إلى عهد سيناء الذي ما زال يلقي ضوءه منذ بداية تاريخ الشعب على المعنى العميق للأحداث الآتية. وعلى ضوء هذا الدستور الديني يتضمّن تاريخ بني إسرائيل أمرين اثنين. فهو اختبار لعطايا الله ومواعيده المحقّقة، وهو اختبار لدينونة الله وحكمه حسب مبدأ المكافأة الزمنية المرتبطة بالعهد.

٢ – اختبار عطايا الله ومواعيده

إنّ النظام الذي أسّسه الله في العهد القديم لا يتضمّن فقط شرائع ونظمًا، بل مواعيد تبيّن لنا أي هدف يشدّ تاريخ شعب إسرائيل. هذه المواعيد سبقت عهد سيناء، لأنّها بدأت مع الآباء، يوم دعا الله إبراهيم (تك ١٢ : ٢ – ٣؛ ١٣ : ١٤ – ١٧). أمّا موضوع هذه المواعيد فنسل كبير وأرض خصبة وبركة دائمة. وفي مرحلة لاحقة سيعود الكتاب إلى الكلام عن هذه المواعيد في إطار عهد سيناء: لقد صار نسل إبراهيم وإسحق ويعقوب الشعب الإسرائيلي بأسباطه الاثني عشر (خر ٢٤ : ٤) الذي وعده الرب بأن يكون كثيرًا (خر ٢٣ : ٣٠) وأن يرث أرض آبائه (خر ٣ : ١٧؛ ٢٣ : ٣٠ – ٣١). ولمّا تمّ احتلال أرض كنعان، أعطى صموئيل النظام الملكي سمته الدينية، وجعل ناتان بين سلالة داود ومصير شعب الله رباطاً أبديًا لا يزول (٢ صم ٧ : ٨ – ١٦).

ثمّ نتحدّث عن المواعيد في مخطّط الله. لهذه المواعيد غرض ملموس يتحقّق الآن أو في مستقبل قريب على مستوى تاريخ الأمّة، ويسند في الوقت ذاته رجاء دينيًا يشكّل للشعب برنامج عمل. إذا كانت هذه المواعيد متوجّهة إلى أبعاد لا حدود لها (تك ١٢ : ٣؛ ٢ صم ٧ : ١٦)، إلاّ أنّها تسير نحو مرحلة تسبق هذا المستقبل فتكشف لنا بطريقة تدريجية تفاصيل مخطّط الله، لا بشكله النهائي، بل بالمراحل التي تسبق النهاية. وهكذا يرتبط تاريخ بني إسرائيل بمخطّط الخلاص الشامل الذي يشكّل الإطار الذي يحلّ فيه هذا التاريخ.

أجل، لقد اختبر شعب إسرائيل مواعيد الله وعطاياه، وعرف أنّ نموّ الشعب وخلاصه من عبودية المصريين وإقامته في أرض كنعان لم تكن من قبيل الصدف أو بسبب قدرة شعب إسرائيل أو أعماله الصالحة، بل هي عطيّة من الله ليتمّ ما وعد به الآباء. قال موسى للشعب: «اختاركم الرب لتكونوا من نصيبه، لا لأنّكم أكثر من جميع الشعوب، لكن

لمحبّته ولمحافظته على اليمين التي أقسم بها لآبائكم» (تث ٧ : ٦ - ٨). «فلا تقولوا في قلوبكم: إنّنا بقدرتنا وقوّة سواعدنا اكتسبنا ما نحن عليه من سلطان، بل تذكّروا الرب إلهكم الذي أعطاكم هذه القدرة» (تث ٨ : ١٧ - ١٨).

٣ - دينونة الله وحكمه

إنّ نظام العهد القديم المؤسّس على عهود الله، يظهر بشكل اتّفاقية بين الله والشعب. بالعهد يُلزم الله نفسه ويجدّد مواعيده، ولكنّه في الوقت ذاته يفرض دستورًا وشرائع وفرائض يلزم الشعبُ نفسه بها. وهكذا يضع الرب شعب إسرائيل أمام مسؤوليّاته: إن كان أمينًا أتم وعوده له وغَمَره ببركاته (خر ٢٣ : ٢٢ - ٣٣؛ لا ٢٦ : ٣ - ١٣؛ تث ٢٨ : ١ - ١٤). وإن كان خائنًا انتُزعت منه البركات وتحمّل العقاب (خر ٢٣ : ٢١؛ لا ٢٦ : ١٤ - ٤٣؛ تث ٢٨ : ١٥ - ٦٨). نرى هنا تطبيقًا لمبدأ المكافأة والجزاء على الجماعة كلّها في إطار أرضي ودنيوي. والنتيجة: يعتبر بنو إسرائيل أنّ كل ما يحصل لهم من خير وسعادة هو تتميم لوعد الله بسبب أمانتهم له وأنّ كل ما يصيبهم من شرّ وشقاء (أكانت هزيمة في الحرب أم آفة زراعية) هو نتيجة ضربة الله لهم بسبب خيانتهم للعهد.

انطلاقًا من هذا المبدأ سيجد الشعب علامات الله في كل ظروف تاريخه. لن نذكر نعم الله لشعبه، وقد كانت كثيرة، بل معاكساته التي بدت بشكل نوائب ومصائب جعلت الشعب يشكّ بأمانة الله. ولكنّ الشعب نسي أنّ الله وعد بتحقيق مواعيده شرط أن يكون الشعب أمينًا. ولمّا فهم الشعب هذا الأمر، إختبر دينونة الله وحكمه.

من هذه الزاوية ستنظر التقاليد القديمة إلى المصائب التي حلّت بالجماعة: زمن الحياة في البرّية (عد ١١ - ١٤؛ ٢٠ : ١ - ١٣؛ ٢١ : ٤ - ٩)، زمن الاحتلال (يش ٧ : ١ ي)، عهد الملوك (عا ٢ : ٦ - ٦؛ هو ٢ : ٤ - ٩). سقطت السامرة (٢ مل ١٧ : ٧ - ٢١) وبعدها أورشليم (٢ مل ٢١ : ١٠ - ١٥؛ ٢٣ : ٢٦ - ٢٧) لأنّ الشعب أخطأ إلى الرب وتمرّد عليه (مز ٧٨ : ١٧). وغضب الرب فاستعمل الجفاف (إر ١٤ : ١ ي؛ ١ مل ١٧ - ١٨) والجراد (يوء ١ - ٢) والقحط (حج ١ : ١ - ١١) والغزو (ار ٥ : ١٥ - ١٧) ليعاقب شعبه. من هذا القبيل لا يختلف شعب إسرائيل عن سائر الشعوب الذين تصيبهم دينونة الله ويضربهم غضبه قصاصاً لهم على خطاياهم (عا ١ : ٣ - ٢ : ٣). هذا التشابه بين

مصير شعب الله ومصير سائر الشعوب يبيّن لنا أنّ دينونة الله تصيب البشرية الخاطئة كلّها وأنّ غضبه يُعلَن على كل الشعوب معًا (روم ١ : ١٨ ي). ما نراه هنا ليس مخطّط خلاص بقدر ما هو مصير عالم خاطئ كان شعب إسرائيل النموذج الأوّل له.

٤ - التاريخ المقدّس

إذا كانت أحداث تاريخ شعب إسرائيل ترتبط بأيّ شكل كان، إمّا باختبار عطايا الله وإمّا باختبار دينونته، أما نستطيع أن نقول بعد ذلك إنّ كل شيء هو تاريخ مقدّس وله أهمّيته بالنسبة إلى الإيمان؟ فإن أخذنا التاريخ المقدّس كما عاشه الشعب، فالحدث ككل أو سلسلة الأحداث تشكّل اختبارًا له بعده الديني. ففي صموئيل نقرأ خبرًا عن وصول داود إلى عرش بني إسرائيل (١ صم ١٦ : ١ - ٢ صم ٧ : ٢٩). ولكنّنا لن نتوقّف على التفاصيل إلاّ داخل المجموعة، مع العلم أنّ هناك تحوّلات رئيسية تدلّ بوضوح على إرادة الله: فاختيار شيوخ يهوذا (٢ صم ٢ : ٢) ثمّ شيوخ إسرائيل (٢ صم ٥ : ١ - ٣) هما من العناصر الاساسية التي تستقطب معها أحداثًا يكون بعضها تافهًا مثل وقائع هرب داود من وجه شاول (١ صم ٢١ : ١ ي). لا يفهم المؤمنُ الحدث إلاّ بعد نهايته، بعد أن تكون كشفت كلمة الله عن معناه (٢ صم ٧ : ١ ي).

وإن أخذنا التاريخ المقدّس كما سرده الكتّاب الملهمون، نفهم أنّ المضمون الديني للإخبار الكتابي يبرز من خلال التفاصيل ليكشف لنا هدف الكاتب التعليمي. وموضوع تعليمه ليس بالدرجة الأولى وقائع وأحداث بقدر ما هو معنى عميق نكتشفه وراء هذه الوقائع والأحداث. يهمّ الكاتب التاريخ بقدر ما هو تاريخ مقدّس، بقدر ما يحدّثه عن مسيرة مخطّط الخلاص. وإن هو جمع في سرده للماضي موادّ غنائية وقانونية وقصصية، فلا يجب أن ننسى أنّنا أمام لوحة نستخلص منها كلّها المعنى العميق. وهنا، عندما نقرأ الكتاب ننظر أوّلاً إلى الوجهة الدينية التي تحدّد هدف الكاتب في كتابه وتربطه باللاهوت والتاريخ. وعندما ننظر إلى الوجهة الأدبية ننظر إلى الموادّ التي استعملها الكاتب ليورد لنا اختبارات الماضي التاريخية.

II - دور التاريخ في العهد القديم وفي مخطط الخلاص

نقول عن التاريخ في العهد القديم ما قلناه عن الشريعة. فالتاريخ جزء لا يتجزأ من تأديب الله لشعبه، وهو يرسم لنا صورة مسبّقة عن سرّ الخلاص في المسيح. هذا هو المبدأ العام الذي سنجد تطبيقًا له في أحداث تاريخ شعب الله.

أ – دور التاريخ في تأديب شعب الله

١ – تأديب الله

التأديب، كما يفهمه القدّيس بولس (غل ٣ : ٢٤) هو تربية أخلاقية ودينية. في العهد القديم أدّب الرب شعبه مستندًا إلى وسائل ناقصة، فهيّأه لنظام العهد الجديد، ووصل إلى نتيجتين:

الأولى: رفع هذا الشعب إلى مستوى أخلاقي وديني سامٍ فهيّأه لتقبّل الإنجيل.

الثانية: حفر في قلبه وعيًا للخطيئة جعله يحسّ بالحاجة إلى الفداء.

أدّب الرب شعبه بواسطة الثواب والعقاب، فاختبر الشعب عطايا الرب المرتبطة بالوصايا واختبر دينونة الرب كعقاب عن الخيانة، وكل هذا تمّ عبر أحداث التاريخ. وجاءت شرائع الرب وفرائضه مرتبطة بتاريخ الشعب. كانت البداية في عهد سيناء، ثمّ تطوّرت الشرائع لتنسجم مع العصور اللاحقة فجمعت الموادّ العديدة التي هي ثمرة اختبار تاريخي يوجّهه الله. ونقول: إنّ تأديب الرب تمّ عبر أحداث التاريخ، فكان تقدّم وتراجع، وكانت وقائع تاريخ روحي ارتبط بتوالي الأحداث. وهكذا رأينا من جهة مواقف بني إسرائيل المتعدّدة والمتضاربة تجاه الله، كما رأينا من جهة ثانية أحداث عنايته تُعاقب المؤمنين وتشجّعهم ليبقوا على الأمانة لربّهم أو تدعوهم إلى التوبة. وهكذا يكون تأديب الله تاريخًا يشمل تاريخ بني إسرائيل الروحي والزمني كلّه.

والتأديب الأخلاقي يكمن في تربية على حياة فاضلة توافق الوصايا، وعلى عيش بحسب العدالة توضح الشريعة ومتطلّباتها، وعلى ممارسات ديانة تحدّد الطقوسُ فرائضها. وكان التأديب اللاهوتي بواسطة كلمة الله التي تنعش في القلوب الإيمان وحياً والرجاء وعدًا والمحبّة قاعدة حياة. وهذه الكلمة ترتبط بأحداث تسندها وتكون علامة لها.

٢ – الله يربّي إيمان شعبه

الله يعمل في التاريخ ليوقظ الإيمان في شعبه، ويستفيد من اختبار شعبه للتاريخ ليربّي فيه الإيمان. ولكنّ الإيمان ليس عاطفة مبنية على أمور لا عقلية بل جوابًا على كلام الله الذي يوحي إلى الإنسان سرّ عمله وكيانه. وعندما يريد الله أن يوقظ في القلوب هذا الموقف الروحي، فهو يستفيد من التاريخ بطريقتين:

أوّلاً: تصل كلمته إلى الناس عبر أشخاص عاشوا في زمن من الأزمنة. أرسلهم فلعبوا دورًا فاعلاً في حياة شعبه (موسى، الأنبياء). بهذه الطريقة تكون كلمة الله دافعًا تاريخيًا وحدثًا محدّدًا يرتبط بغيره من أحداث.

ثانيًا: الآيات التي تبيّن مصداقية هذه الكلمة ومصدرها الإلهي هي أحداث تشكّل تاريخ بني إسرائيل (عبور البحر الأحمر، آيات بريّة سيناء).

إنّ التاريخ يلعب دورًا هامًّا في إيقاظ إيمان شعب الله في العهد القديم وهو يؤثّر في موضوع إيمان الشعب. فالله يكشف لشعبه موضوع هذا الإيمان الذي ليس فقط موقفًا روحيًّا يقفه الإنسان أمام الله، بل يتضمّن معرفة لأسرار الله. وهنا نجد نفوسنا أمام عنصرين اثنين: كلمات المرسلين وأحداث التاريخ. فالله لا يكشف عن ذاته بطريقة مجرّدة عبر أفكار المفكّرين، بل يعلن أسرار شخصه الحميم عبر عمله السرّي الذي يقوم به من أجل خلاص العالم. إنّ الإنسان يتعرّف إلى الإله الكائن عبر الإله الفاعل في الكون. وتاريخ شعب إسرائيل هو تحقيق لمخطّط خلاصه الذي يتمّ في نهاية الأزمنة، واختبار لطرقه التي فيها يكشف عن ذاته كما في مرآة بالنسبة إلى بني إسرائيل. ليس الله فقط ذلك «الخالق السماوات والأرض» (تك ١٤: ١٩)، بل «إله إبراهيم وإسحق ويعقوب» (خر ٣: ١٥)، الإله الذي تجلّى في التاريخ، سيّد التاريخ الذي فيه ينشر قوّته. الله هو من يدعو الإنسان (تك ١٢: ١؛ خر ٣: ٤ ي؛ ١٩: ٥ – ٦) ويخلّصه (خر ٤: ٧، ٨؛ ١٤: ٣٠ – ٣١) ويقيم معه عهدًا (تك ١٥: ١ ي؛ خر ٢٤: ٨) ويفرض عليه شريعته (خر ٢٠: ١ – ١٧) ويعاقبه إن أخطأ ويكافئه إن أطاع... كلّ هذه اليقينات تستند إلى اعتبارات ملموسة انطلق منها بنو إسرائيل ليتعرّفوا إلى الله وإلى موقع الخليقة بالنسبة إلى الله. فتبيّن لهم أنّه إله الحنان والرحمة، الطويل البال والكثير النعمة والأمانة (خر ٣٤: ٧ – ٨). إنّه الإله القدّوس الذي يفرض القداسة على الذين يريدون أن يقتربوا منه (لا ١١: ٤٤ – ٤٥؛ ١٩: ٢؛ أش ٦: ٣ – ٤).

تلك هي تربية الإيمان في العهد القديم، وهي مؤسّسة على اختبار تاريخي يبرز مضمونه العميق على ضوء كلمة الأنبياء. من هنا يرتسم مخطّط الله، وإن بقي خفيًّا، يدخل في حقل اختبار الإنسان، ويرتسم أمامنا سرّ الله العميق وإن بقي كيانه الحميم محجوبًا فلا يتمكّن الإنسان أن يراه (خر ٣٣: ٢٣؛ ١ مل ١٩: ١١؛ أش ٦: ٥). إلاّ أنّه يكشف عن ذاته

إلهًا شخصيًا حاضرًا مع الإنسان فاعلاً في خليقته وسيّدًا عليها. هذا الوحي، وإن ناقصاً، يدلّنا على موضوع إيماننا، نحن المسيحيين، بانتظار الوحي الذي يتمّ لنا يوم يرسل الله إلينا ابنه أي كلمته (يو ١ : ٩ – ١٨)، ويوم يكشف لنا موتُ يسوع وقيامتُه ملءَ مخطط الله. وهكذا تكون نهاية الأزمنة المرحلة الأخيرة من مراحل تاريخ الله.

٣ – الله يربّي شعبه على الرجاء

ينطلق الله من التاريخ ليوقظ الرجاء في قلب شعبه ويقدّم له موضوع هذا الرجاء. فرجاء الشعب بالله هو جواب على كلمة الله ووعد بالخلاص، وهو ينبع من الإيمان. فإيمان إبراهيم (تك ١٥ : ٦) يفترض الرجاء لأنّه يتطلّع إلى وعد من قبل الله. قال الرب لإبراهيم: «هكذا يكون نسلك». فآمن إبراهيم بالله (تك ١٥ : ١ – ٦).

ويرتبط الرجاء بالتاريخ. فمواعيد الله وكلام أنبيائه هي أحداث في الزمن. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فالآيات التي تؤسّس الرجاء هي موضوع اختبار الناس في التاريخ وتحقيق وعود سابقة. بما أنّ الله حقّق جزءًا ممّا وعد بتحقيقه في مصير شعبه، أكان ذلك خيرًا كالإقامة في كنعان، أم شرًا كدمار أورشليم، فهذه هي العلامة أنّ كلمته الخلاّقة توجّه التاريخ وتحقّق فيه كل مخطّطاتها (أش ٥٥ : ١٠ – ١١). ويستنتج المؤمن بعد ذلك أنّ كل ما وعد به الرب سيتمّ من دون شكّ، لأنّ ما تمّ من مواعيد في الماضي يكفل مواعيد المستقبل (أش ٤٢ : ٩؛ ٤٨ : ٣ – ٨). فالإله الذي كشف عن نفسه في الماضي مخلّصاً وقديرًا ومعينًا وحنونًا وأمينًا، هو هو بذاته وسيبقى كذلك إلى الأبد. لهذا فالثقة به والاتّكال على كلامه فرضٌ على كل مؤمن (مز ١٢١ : ١ ي؛ ١٢٤ : ١ ي؛ ١٣٠ : ٥ – ٨). والرجاء بمواعيده لا يكون موقفًا عاطفيًا وحسب، بل التزام يستند إلى كل تاريخ شعب الله ويجد فيه قوّته وثباته.

وينطلق الشعب من هذا التاريخ ليدرك موضوع رجائه الذي هو الخلاص. أجل، إنّ تاريخ شعب الله هو مسيرة الخلاص الطويلة، ومخطّط الخلاص هو جوهر التاريخ. لا شكّ في أنّ التوراة تبدأ فتعبّر عن هذا الخلاص بكلمات غامضة وعبارات مبهمة: وعد بالبركة، بنسل كبير، بسعادة على هذه الأرض (تك ١٢ : ٢ – ٣؛ ١٣ : ١٤ – ١٦)، فيبدو الوعد مرتبطاً بوضع الإنسان التاريخي، ويعلن أنّ هذا الوضع سيتبدّل تبدّلاً جذريًا. ثمّ إنّ

موضوع هذا الرجاء سيتّضح شيئًا فشيئًا نتيجة نموّ كلام الله الذي ينطلق من المواعيد نفسها ليكشف عن نواياه الخفيّة. ينطلق الرب من التاريخ فيعلّمنا أنّ التاريخ هو اختبار لوضع الإنسان الشقي: اختبار الألم بكل أشكاله (أمراض، آفات، حروب، غزوات، سبي، عبودية)، اختبار الخطيئة التي هي السبب في كل هذه الشرور لأنّها تقطع الإنسان عن الله. اختبار لعطايا الله التي لا تمنح الخلاص النهائي وكأنّ كل شيء قد انتهى، بل ترسم الخطوط العريضة لما يمكن أن يكون عليه هذا الخلاص. اختبر الشعب نجاته من عبودية مصر، اختبر سعادة الإقامة في أرض الموعد... وكما اختبر الشقاء فعرف من أيّة حالة يريد الله أن ينجّيه، كذلك اختبر من خلال التاريخ إلى أيّة حالة يريد الله أن يرفعه. لهذا ستنقلنا مواعيد الأنبياء الإسكاتولوجية من اختبار تاريخي في الماضي لترسم أمامنا الخلاص الأخير.

لا شكّ في أنّ فكرة الخلاص النابعة من هذا الاختبار تبقى ناقصة. ولكنّها تبقى منفتحة على الوحي الأخير الذي يكشف للإنسان موضوع الرجاء الكامل الآتي إلينا بصليب المسيح وقيامته.

٤ – الله يربّي شعبه على المحبّة

حدّثنا العهد القديم عن الخوف، ولكنّه حدّثنا أيضاً عن المحبّة فهيّأ الطريق للإنجيل. فما هي الوسائل التي لجأ الله إليها ليربّي شعبه على هذه المحبّة السامية؟ أيقظ القلوب على عرفان الجميل، وجّه الأفكار إلى التوبة فانفتحت الطريق أمام المحبّة.

إنّ ما أيقظ الحبّ في قلوب بني إسرائيل هو اختبار حبّ الله السابق الذي أغدقه على شعبه عبر تاريخه. منحه عطايا مجّانية لم يكن شعب الله يستحقّها، لا بسبب أعماله السامية ولا بسبب قدرته أو أمانته. دعا الآباء، اختار شعبًا خاصًّا به، نجّاه من العبودية، أدخله أرض الميعاد. كل هذه الأعمال تدلّ على حبّه لشعبه. ولماذا فعل ذلك؟ محبّة بشعبه، ومحافظة على اليمين التي أقسم بها للآباء (تث ٧:٧ – ٨). هذا ما يقوله سفر التثنية (١٠:٢١ – ٢٢؛ ١١:٢ – ٧) ويردّده الأنبياء من عاموس (٢:٦ – ١٢) إلى هوشع (١١:١ – ٤) وأشعيا (٥:١ – ٤) وإرميا (٢:٢ – ٧) وحزقيال (١٦:١ – ١٤). ويمتدّ اختبار عطايا الله إلى ميثاق العهد الذي يلقي ضوءًا على حياة الشعب. فهذا العهد ليس عقدًا ذات طابع قانوني وحسب، بل رمز إلى علاقة محبّة بين الله وشعبه، كحبّ الأمّ لابنها

والعريس لعروسه. أجل، من خلال عهده مع الله وعطايا الله له، إختبر الشعب يهوه إلهًا محبًّا.

خطا الرب الخطوة الأولى ليدعو الشعب لكي يبادله الحبّ: هو حبّ يعرف جميل من أغدق عليه عطاياه، حبّ يريد حبًّا لا حدود له: أحبّ الرب إلهك بكل قلبك وكل نفسك وكل قدرتك (تث ٦ :٥). حينئذ يفهم الشعب أنّه ليس في منزلة العبد بل في منزلة الابن والحبيب. وهكذا تكون أمانة الحبّ المتجاوب مع حبّ الله فوق الأمانة لوصية خارجية أو لشعائر دينية، وتصبح عاطفة عميقة تدعونا إلى الأخذ بكلمة الله كقاعدة حياة لنا (تث ٦:٦؛ ١١ :١).

ولكنّ حبّ الشعب لله لم يكن حبًّا لا غبار عليه، وأمانته انقلبت خيانة يوم اختبر بنو إسرائيل الخطيئة وأداروا بوجوههم عن وصايا الله. تصرّفوا كالمرأة الزانية التي تخون زوجها، أو كالابن العقوق الذي يترك المنزل الوالدي (هو ٢ :٧ – ١٠؛ أش ١ :٢؛ إر ٣ :١٩ – ٢٠) فأنكروا ذواتهم. ولكنّ الله لا يمكنه أن ينكر ذاته. هو الإله الحيّ وسيبقى كذلك. لهذا نراه يوقظ الأمانة في قلب شعبه الخاطئ. دان شعبه وحكم عليه بالألم، لا لينتقم منه كما ينتقم سيّد قاس من عبيد خونة، بل لينبّهه ويؤدّبه ويردّه إليه. تصرّف الله كأب استهان به ابنه أو كزوج خانته زوجته فعمل كل شيء ليعيد إليه الابن الضالّ والزوجة الزانية. وهكذا جاءت نداءات الأنبياء تشدّد على حقّ الله الذي تعدّى عليه الإنسان بخطيئته، وتدعو الشعب إلى الرجوع بقلب محبّ تائب فيجدون قلب الرب وغفرانه في انتظارهم (هو ٢ :٩ – ١٠؛ إر ٣ :١١ – ١٣؛ مي ٦ :٣ – ٥). إنّ الله ينتظر الخاطئين التائبين، ينتظر أمانة أخلاقية دينية، بل ينتظر حبًّا جديدًا متواضعًا وخاشعًا يظهر في أعمال العدل والرحمة (مي ٦ :٦ – ٨).

نحن هنا في بداية الطريق، طريق تربية الله لشعبه على المحبّة. وهي تهيّئ البشرية لتتقبّل تجلّي محبّة الله يوم يرسل ابنه ليموت على الصليب كفّارة عن خطايانا (١ يو ٤ :٩ – ١٠). إنّ اختبار شعب إسرائيل لمحبّة الله الذي يعطي النعمة ويغدقها، الذي هو الغيور على محبّته والغافر لشعبه، يهيّئنا للاختبار السامي الذي فيه سنعرف المحبّة (١ يو ٣ :١٦)، نعرف محبّة الله لنا ونؤمن بها (١ يو ٤ :١٦) في شخص الابن الوحيد يسوع المسيح.

ب – العبرة التي نستخلصها من التاريخ

١ – التاريخ ورموزه في العهد القديم

تكلّم القدّيس بولس عمّا حدث للعبرانيين يوم خرجوا من مصر وتاهوا في البرّية، فقال: «وقد حدث لهم هذا كلّه ليكون لنا مثلاً، وكتب تنبيهًا لنا نحن الذين بلغنا منتهى الأزمنة» (١ كور ١٠: ١١). يفهمنا هذا المبدأ أنّ أحداث التاريخ في العهد القديم تحمل بعدًا نبويًا بالنسبة إلى سرّ المسيح الذي جاء في نهاية الأزمنة وأدخلنا في جسده بواسطة المعمودية والإفخارستيا. لقد جاء الوقت الذي فيه أتمّ يسوع كل الرموز وأعطى معنى للأحداث التي كوّنت نسيج تاريخ العهد القديم.

هنا نميّز التاريخ في التوراة عن التاريخ في البدايات الوثنية. نقول أوّلاً: لا وجود للأساطير في التوراة، إذ لا يوجد في البدايات إلاّ العمل الخلاّق الذي يقوم به الله الواحد. وإذا رجع الكاتب الملهم إلى الصور القديمة (مز ٧٤: ١٤؛ ٨٩: ١٠ – ١١؛ أش ٥١: ٩ – ١٠) ليعبّر عن عمل من الأعمال، فهو ينقّي هذه الصور من كل مضمون شرك ويحوّل معنى التعابير على ضوء عقيدة التوحيد. وهكذا، فالخلق ليس نهاية تاريخ إلهي حصل في الأزمنة الأولى (كما في أسطورة مردوك البابلية)، بل بداية تاريخ مقدّس يتضمّن زمن الناس. إنّه تاريخ مخطّط الله الذي يظهر في سلسلة من الأحداث تشكّل متن مصير شعب إسرائيل.

وهذا التاريخ يسير إلى نهاية تطابق نوايا الله الخفيّة. وهذه النهاية، وإن لم تنكشف للبشر قبل أن تتحقّق في الواقع، إلاّ أنّها تجتذب مسيرة التاريخ المقدّس بأحداثه فتتطلّع إلي الحدث الأوحد الذي تهيّئ له الطريقَ كلُ الأحداث السابقة. إنّ طبيعة نشاط الله الخلاصي في زمن العهد القديم لا تختلف عمّا ستكون عليه يوم تتجلّى في كمالها. ولهذا فالوحي يعطي شعب الله معرفة مسبّقة للنهاية، لا معرفة بمجيئه العتيد عبر مواعيده فحسب، بل معرفة ملموسة ترتبط باختبار لأعمال الله في التاريخ. إنّ ما عمله الله في الماضي يرسم الخطوط الأولى لما سيصنعه في آخر الأيّام. ننطلق من الوعد فنتصوّر ما يكون عليه تحقيق الخلاص النهائي. إنّ أحداثًا كالخروج وعهد سيناء ودخول أرض الموعد والملكية الداودية وبناء الهيكل، تشكّل الخطوط الأولى لما سيحقّقه الله في نهاية الزمن. وحتّى عمل

الله الخالق في بداية الزمن هو صورة لما سيحقّقه الله في نهاية الزمن ساعة تكون «سماء جديدة، وأرض جديدة» (رؤ ٢١ : ١).

مثل هذه الطريقة الرمزية تعطي التاريخ قيمته فيصبح نموذجًا، وتصبح أحداث الماضي صورًا مسبّقة لعمل الله الواحد الذي يفعل في العالم الإلهي والعالم الأرضي معًا، في الزمن البشري وفي الزمن الأزلي معًا. مثل هذه الطريقة لها تأثيرها في عبادة بني إسرائيل الذين رفضوا الشرك وكلّ الأساطير الوثنية فلم تعد الطقوس أعمالاً تردّد أعمال الله في ما قبل الزمن. لا شكّ في أنّ الأزمنة المقدّسة ترتبط بالدورة الكونية وتحافظ على قيمتها الدينية (دورة السنة، دورة القمر، دورة الفصول). هل نسينا أنّ الخليقة هي المكان الذي يتجلّى فيه الله! ولكنّ الأعياد التي تكرّس الزمن وتقدّسه، تبدّل طبيعة هذه الأعياد التي تصبح احتفالاً بأعمال الله في التاريخ المقدّس. فيوم السبت (الذي ينهي دورة الأسبوع) يذكّر المؤمن بعمل الخلق (تك ٢ : ٢ – ٣؛ خر ٢٠ : ١١؛ ٣١ : ١٢ ي). وعيد الفصح (والفطير) يذكّره بنجاته من العبودية (خر ١٢ : ٢٥ – ٢٧). وعيد العنصرة بعهد سيناء، وعيد المظالّ بالإقامة في البرّية برفقة الله (لا ٢٣ : ٣٢ – ٤٣). وهكذا أعيد بناء دورة الأعياد التي عرفها الرعاة والمزارعون (هذا ما كان عليه بنو إسرائيل) لا على أساس الطبيعة بل على أساس تاريخ الخلاص الذي تمّ في تاريخ شعب الله. وجُعل كل عمل من أعمال الله حاضرًا لا للتذكير وحسب، بل لتكون للشعب الحاضر اليوم النتائج التي حصل عليها آباؤه في الماضي. فإذا كانت أقوال الأنبياء تردّد أنّ الرب سيعيد في المستقبل بطريقة أكمل، ما فعله في الماضي، فالأعياد التي تحتفل بهذه الأحداث ترتبط هي أيضاً بالحدث الفريد، حدث مجيء الرب، وتهيّئ الشعب مسبّقًا لهذا الحدث.

٢ – مع العهد الجديد

مع العهد الجديد تدشّنت الأزمنة الأخيرة وتحقّق حدث الخلاص في واقع من التاريخ البشري هو تجسّد يسوع وموته وقيامته. إنّ ما رآه الأنبياء ينكشف، ومعنى وقائع الماضي تتوضّح لترينا العلاقة التي تربطها بالنهاية. في سرّ الفصح يتوضّح معنى الرموز التاريخية التي تلقي بدورها ضوءًا على تاريخ المسيح. ولهذا نرى يسوع يستعيد أحداثًا وصورًا من العهد القديم ليحدّثنا عن معنى موته: إنّ موته هو ذبيحة العهد الجديد (مر ١٤ : ٢٤) وهو يدشّن الفصح الجديد (لو ٢٢ : ١٥ – ١٦).

وهنا نلاحظ عنصرًا جديدًا في هذا البعد الرمزي للتاريخ الكتابي، إذ إنّ الحدث الإسكاتولوجي يتّخذ شكلاً يميّزه عمّا كان عليه في المواعيد النبوية. ستدخل فيه نظرة زمنية تجعل تحقيقه يمرّ في ثلاث مراحل متتالية: مرحلة مجيء يسوع بالجسد وإقامة ملكوت الله وإنجاز ذبيحة الخلاص. مرحلة الكنيسة التي يستتر فيها الرب الممجّد، بينما يمتدّ الملكوت وينتشر بفضل كرازة الإنجيل والتدبير التقديسي بالأسرار. مرحلة المسيح الممجّد وفيها يتمّ الخلاص لجميع المختارين. وهكذا، فسرّ الخلاص الذي رسمه التاريخ في العهد القديم يبدو الآن على مستويات ثلاثة.

الأوّل: مستوى يسوع الإنسان العائش على أرض فلسطين في زمن أغوسطس قيصر وهيرودس ملك اليهودية.

الثاني: على مستوى الحياة الأبدية حيث يَتمّ سرُ الخلاص في ما وراء التاريخ.

الثالث: سرّ الكنيسة وبها يدخل في قلب التاريخ الزمني حضورُ الأزل السرّي. من هذا القبيل نستطيع أن نقرأ رموز العهد القديم بالنسبة إلى هذه المستويات الثلاثة: فخروج العبرانيين مثلاً يذكّرنا بخروج يسوع من هذا العالم ورجوعه إلى الآب (يو ١٣ : ١). كما يذكّرنا بخروج المسيحيين من عالم الخطيئة إلى حياة في المسيح بواسطة المعمودية (١ كور ١٠ : ١ – ٢)، وخروجهم على خطى المسيح في مجد السماء حيث يرتّلون نشيد موسى والحمل (رؤ ١٥ : ٣).

٣ – رمز الدينونة الأخيرة

تحدّثنا عن اختبارين عاشهما بنو إسرائيل في التاريخ: اختبار دينونة الله وتهديده لشعبه الذي تحقّق فيما بعد. اختبار عطايا الله ومواعيده التي تحقّقت هي أيضاً. وهذان الاختباران يرسمان لنا، على ضوء الإيمان، وجه الأزمنة الأخيرة دينونة وخلاصاً.

لا نتخيّلنّ الدينونة من منظارنا الضيّق فنحسبها حكمًا قضائيًا من الله يكافئ بموجبه الإنسان الصالح ويعاقب الإنسان الشرير. إنّ الله الديّان، كما يعرفه الوحي الكتابي، ليس حاكمًا لا يحسّ ولا يشعر في مراقبته أمور العالم. إنّه الإله الذي يفعل في التاريخ البشري فيحقّق فيه مخطّطه الخلاصي ويصارع القوى المعادية ليصل إلى أهدافه. ودينونته جزء من هذا الصراع، وهي ترينا الرب منتصرًا بفعله السامي على بشرية وقحة تعارض إرادته،

فيفتح الطريق أمام عدالته التي تخلّص المؤمنين. وهكذا فالدينونة هي نشاط الله الدائم عبر كل التاريخ البشري، وهي تتجسّد في أحداث يختبرها الناس عقابًا وقصاصاً. ولكنّ هذه الدينونة لن تتحقّق كليًا إلاّ في نهاية الأزمنة كمقدّمة للخلاص.

هذه الديـنونة التي تـصـل إلى الـبشرية بعد فترة التوراة الإعدادية تبرز أمامنا في مستويات ثلاثة: مستوى حياة يسوع على الأرض، مستوى زمن الكنيسة، مستوى التمام النهائي.

فخلال حياة يسوع على الأرض تدشّنت الدينونة الإسكاتولوجية. قال يوحنّا في ذلك: إنّ ابن الإنسان، إن الابن قد جعله الآب الديّان السامي. فمن يسمع كلام الابن لا يصير إلى الدينونة (يو ٥: ٢٢ - ٢٤). «أمّا من لا يؤمن فقد حُكم عليه» (يو ٣: ١٧ - ١٨). إذًا، يكفي أن يأتي المسيح نورًا للعالم حتّى تبدأ دينونة العالم (يو ٣: ١٩ - ٢٠). ولمّا رفض عالم الظلمة يسوع بطريقة نهائية وحكم عليه بالموت، حكم على نفسه: «الآن ديـنونة هذا الـعالم. الآن يُـطرح سيّد هذا الـعالم إلى الأرض» (يو ١٢: ٣١؛ رج مت ٢٧: ٤٥ - ٥٢). ولكن إذا كانت الدينونة قد حصلت بالنسبة إلى الشيطان والعالم الخاطئ، فهي تبقى سرّية وستظهر بصورة تدريجية.

وفي زمن الكنيسة، أي بين قيامة يسوع ورجوعه، تبقى الدينونة تهديدًا لعالم لا يؤمن رغم الآيات التي يراها. حضرت الدينونة في عقاب أورشليم، واليهود الذين سيؤخذ منهم الملكوت ويسلّم إلى شعب يخرج ثمرًا (مت ١٢: ٢٤؛ ٢٤: ١٨ - ٢٢؛ لو ١٩: ٤١ - ٤٤). وقد تحقّق هذا القول في نكبة سنة ٧٠ ب م (رج التلميحات إلى دمار أورشليم في مت ٢٢: ٧؛ لو ٢١: ٢٠؛ عب ١٢: ٢٦ - ٢٧؛ رؤ ١١: ١ ي). وستكون الدينونة حاضرة في عقاب رومة وامبراطوريتها بعد أن صارت عميل الشيطان الذي يقف بوجه كنيسة المسيح (رؤ ١٧: ٥ - ١٩: ١٤). ويتوقّف العهد الجديد عند هذا الحدّ من اختبار قامت به الكنيسة الأولى. ولكنّ الأمثولة الأولى يمكن أن تطبّق على الأجيال اللاحقة في صراعها مع الأمم الوثنية. والدينونة تصير تهديدًا دائمًا للمسيحيين الكافرين أو الفاترين (١ كور ١١: ٣٠ - ٣٣؛ عب ٣: ١٢ ي؛ رؤ ٢ - ٣).

تلك هي بداية جزئية لتجلّي المسيح الديان الذي يضع حدًّا لتاريخ العالم عندما يزول شكل هذا العالم (رج أع ١٧: ٣٠ - ٣١؛ ١ تس ١: ١٠؛ مت ٢٤: ٢٩ - ٣٠).

ولكن كيف يتصوّر العهد الجديد هذه الدينونة؟ يستعيد أمورًا من تاريخ شعب إسرائيل ومن تاريخ سائر الشعوب، ويتأمّل في مسلسل الخطيئة والنكبات التي تحلّ بالكون، وينظر إلى المجابهة بين الله وخصومه الواقفين بوجهه الرافضين لإرادته. أمّا خصوم الله من الخارج فهم القوى المعادية لمخطّطه، المعادية لشعبه. نجد بينهم فرعون الجديد (رؤ ١٥ :١٣) والرئيس الجديد لبابل (رؤ ١٧ : ١ ي؛ ١ بط ٥ :١٣) وأنطيوخس مضطهد شعب الله الجديد (٢ تس ٢ :٢ – ٣؛ رج دا ١١ :٣٦؛ رؤ ١٣ :١ – ١٠؛ رج دا ٧ :١ ي). وأما خصومه من الداخل فهم الذين يتسلّلون داخل شعب الله ليفسدوه: قورح الجديد (يهو ١١) الذي ثار على موسى مع داثان وأبيرام (عد ١٦ : ١ ي)، وبلعام الجديد (يهو ١١؛ ٢ بط ٢ :١٥؛ رؤ ٢ : ١٤) الذي جرّ الشعب إلى عبادات وثنية (عد ٣١ :٥ – ٨). أمّا القصاص الذي ينتظر خصوم الله فهو نسخة طبق الأصل عن قصاص الله في الماضي: طوفان كذلك الذي حصل للخليقة في الزمن السابق للتاريخ (مت ٣٤ :٣٧ – ٤١؛ ٢ بط ٢ :٥؛ رج تك ٦ :١ ي). خراب كالذي حصل لسدوم (يهو ٧؛ ٢ بط ٢ :٦؛ رؤ ١١ :٨). ضربات كضربات مصر تنتهي بموت فرعون (رؤ ٨ :٦ – ١١؛ ١٦ :١ ي؛ رج خر ٧ : ١٤ ي). عقاب كالذي تمّ للعبرانيين في برّية سيناء (١ كور ١٠ :١ ي؛ عب ٣ – ٤؛ يهو ٥، ١١؛ رج خر ٣٢ :١ ي؛ عد ١٤ :١ ي). دمار كدمار بابل كما أعلن عنه الأنبياء وتحقّق في وقته (أش ١٨ :١ ي؛ رج ١٣ :١ ي؛ ٤٧ :٨ – ٩؛ ٥٢ :١١؛ إر ٥٠ :١٥ – ٣٩؛ ٥١ :٦ – ٩؛ حز ٢٧ – ٢٨).

إنّ مثل هذه اللغة الرمزية تستند إلى نظرة نموذجية إلى التاريخ. أساسها تعليم عن الثواب والعقاب بالنسبة إلى كل البشر والشعوب في كل زمان ومكان. أجل، إنّ شعب إسرائيل قد اختبر ما تختبره البشرية الخاطئة وعرف عمل الديّان في تاريخه وحياته. منذ حكم الرب على الإنسان الأوّل (تك ٣ :١٤ – ١٩) إلى الدينونة الإسكاتولوجية التي تدشّنت بموت المسيح (يو ١٢ :٣١) بانتظار أن تتمّ في اليوم الأخير (رؤ ١٢ :١ – ١٧؛ ١٩ :١٩ – ٢٠؛ ٢٠ :٩ – ١٠)، هناك عمل واحد نراه عبر أحداث متشابهة ستكون الدينونة الأخيرة نهايتها.

٤ – زمن الخلاص الأخير

إنّ كلمة الخلاص تجعل أمامنا اختبارًا متشعّبًا يتضمّن ثلاث مراحل. في نقطة الانطلاق، نجد اختبار خلاص من حالة شقاء سيخلّص الله الإنسان منها. وفي نقطة الوصول نجد اختبار وضع جديد سيقيم فيه الإنسان المخلّص. وبين نقطة الانطلاق ونقطة

الوصول اختبار عبور من حالة الهلاك إلى حالة الخلاص نتيجة عمل الله المتدخّل في التاريخ. من هذه الوجهات الثلاث يعرض علينا تاريخ العهد القديم صورًا من الخلاص تمّت على مرّ الزمان.

ثمّ إنّه يجب أن نتذكّر أنّ هذا الخلاص الإسكاتولوجي يتضمّن ثلاثة مستويات يتحقّق فيها: مستوى تاريخ يسوع الرأس الذي يعبر من حالتنا المتألّمة والمائتة إلى حالة القيامة؛ ومستوى تاريخ الكنيسة حيث يشترك أعضاء جسد المسيح بواسطة الأسرار، في سرّ الله الذي تحقّق كاملاً في المسيح؛ ومستوى الانقضاء، حين يجتمع الأعضاء برأسهم في الحياة الأبدية.

وأخيرًا يمكننا أن ننظر إلى هذا الخلاص من وجهتين متباينتين: وجهة الله الذي يحقّق هذا الخلاص بابنه وبكلمته، ووجهة البشر الذين يستفيدون من هذا الخلاص. والبشر هم أوّلاً وآخرًا يسوع الإنسان وبكر من قام من بين الأموات (كو ١:١٨؛ روم ٨:٢٩)، ثمّ كل أعضاء الكنيسة.

ذاك هو الواقع الذي ترسم التوراة (أو الكتاب المقدّس) خطوطه العريضة. وسنميّز في هذا الواقع ثلاثة مجالات. مجال الأحداث التارخية، ومجال الأشخاص الفاعلين في التاريخ، ومجال النظم والمؤسّسات التي تشكّل بنية هذا التاريخ.

أوّلاً: مجال الأحداث التاريخية

إنّ أحداث التاريخ التي تصوّر الخلاص الإسكاتولوجي هي تلك التي تبيّن لنا الله مخلّصاً. والله مخلّص هو عندما ينجّي الإنسان من شقائه، من عذابه، من سجنه، من أي خطر كان. والله مخلّص هو عندما تعمل نعمته القديرة لتعطي الإنسان السعادة والراحة والسلام وكل ما تحتاج إليه حياته. واختبار الإنسان لخلاص الله يبدو في تاريخ شعب الله، في تاريخ كل فرد من أفراد هذا الشعب، وفي تاريخ البشريّة كلّها.

لقد اختبر شعب الله كل حالات الشقاء التي عرفتها البشرية الخاطئة: العبودية في مصر، الضيق في زمن القضاة، الهزائم العسكرية، الآفات الزراعية، التقتيل في الحرب والتشريد والنفي، الإنقسامات الداخلية، فقدان الاستقلال والخضوع للحاكم الأجنبي. وفي كل هذه الحالات عرف الشعب في الله مخلّصاً يغمره بعطاياه ويدخله في حالة ترسم

أمامه ملامح الخلاص النهائي: النجاة من مصر، دخول أرض الموعد، التخلّص من الضيق في زمن القضاة (قض ٢: ١٦)، فشل سنحاريب أمام المدينة المقدّسة (٢ مل ١٩: ٣٤). كل هذا ساعد الشعب فتصوّر ما سيكون عليه الخلاص النهائي.

واختبر كل فرد من شعب الله شقاء الإنسان ونعمة الله التي تخلّصه من هذا الشقاء. ونجد صدى لهذا الاختبار في مزامير التوسّل والشكر. ويشكّل مز ١٠٧ مثالاً على ذلك: «بعضهم ضلّ في بريّة مقفرة ولم يجدوا طريقًا لهم إلى مدينة يقيمون بها، وهم جياع وعطاش تخور نفوسهم فيهم. فصرخوا في ضيقهم إلى الرب، فأنقذهم الرب من ضيقهم وهداهم طريقًا مستقيمًا إلى مدينة يقيمون فيها. فليحمدوا الرب على رحمته وعلى عجائبه لبني البشر».

وجعل الكاتب اختباره لسرّ الخلاص في أخبار تعليمية تجعل خلاص الله يصل إلى جميع البشر: يونان الناجي من الموت، أيّوب البارّ الذي امتحنه الألم. طوبيّا الذي شفي من أمراضه. دانيال الناجي من جبّ الأسود والفتيان الثلاثة من النار. نوح الذي نجا من العقاب الذي دمّر البشرية كلّها. أجل، إنّ مخطّط الخلاص قد بدأ منذ بداية الكون وقبل أن يختار الرب إبراهيم ونسله.

ثانيًا: مجال الأشخاص الفاعل

هناك أشخاص أرسلهم الله فنفّذوا إرادته وكانوا ضعفاء وخاطئين. من هذا القبيل، يبدون صورة مسبّقة عن المسيح المرسل الإلهي ومحقّق الخلاص الإسكاتولوجي. وقد حمل كل واحد منهم في داخله سرًّا سيكشف عنه مجيء المسيح.

ولكنّنا نميّز وجهين في المسيح المخلّص. وجه المجد المرتبط بالقيامة والذي يجعله على رأس شعبه في جلالته الملوكية. في هذا الإطار يكون كل ملك في التوراة صورة حيّة له: داود (لو ١: ٣٢) وسليمان (مت ١٢: ٤٢)، بل موسى ويشوع (عب ٤: ٨ - ٩). ووجه المسيح المتواضع الذي يحقق الفداء بآلامه. في هذا الإطار يؤلّف الأبرار المتألّمون سلسلة تعلن عن حضوره: هابيل (عب ١٢: ٢٤)، وإسحق فوق الحطب (عب ١١: ١٧ - ١٩؛ يو ٨: ٥٦) وموسى الذي أنكره شعبه ورفضه (أع ٧: ٢٥، ٣٥) واضطهده عظماء هذا العالم (مت ٢: ١٣ - ١٤، ٢٠ - ٢١)، والأنبياء كإرميا وكل الذين رتّلوا المزامير. كل هؤلاء، شاركوا المسيح مسبّقًا في آلامه الخلاصية.

هناك الفاعلون في الخلاص وهناك المستفيدون من الخلاص شعبًا وأفرادًا. في العهد الجديد يبدو الخلاص على مستوى لم يعرفه العهد القديم، وكان المسيح أوّل من اختبر هذا الخلاص بقيامته من بين الأموات. بهذه الصفة، كل الذين اختبروا الخلاص، وكل الذين عرفوا الألم كانوا صورة له في آلامه، وأوّلهم يونان (مت ١٢ : ٣٩ – ٤٠). إنّ يسوع اختبر النجاة من الموت على مثال يونان. ثمّ إنّ المسيحيين خلصوا بإيمانهم بالمسيح الذي تختمه فيهم المعمودية. أمّا رجال العهد القديم فهم صورة سابقة للمسيحيين لأنّهم دخلوا في المخطّط الخلاصي واشتركوا في خيرات الله وتبرّروا بالإيمان، هذا الإيمان الذي يتطلّع إلى المسيح بطريقة ضمنيّة. من أجل هذا، يبدو دور إبراهيم عظيمًا في رسائل القدّيس بولس (روم ٤ : ١ ي؛ غل ٣ : ٦ – ٩). من أجل هذا تورد الرسالة إلى العبرانيين (١٢ : ١) عددًا كبيرًا من الشهود والشهداء (عب ١١ : ٣٥ – ٣٨) ولا تنسى راحاب الزانية التي كانت بكر الوثنيين الداخلين في جسم الكنيسة (عب ١١ : ٣١؛ يع ٢ : ٢٥). كل هذه المقابلات تبيّن لنا أنّ الواقع المسيحي حاضر في العهد القديم، أنّه حيّ في اختبار إيمان ما زال ناقصاً، وأنّ سرّ المسيح والكنيسة يستتر في تاريخ مليء بالصور والرموز.

ثالثًا: مجال النظم والمؤسّسات

ونشدّد هنا على علاقة النظم (والمؤسّسات) بتاريخ الخلاص. إنّ هذه النظم حملت لشعب إسرائيل اختبارًا عن عطيّة الله في وقت من الأوقات. في عهد سيناء عرف الشعب تجمّع القبائل. وفي زمن الاحتلال نال أرض كنعان ميراثًا، وفي عهد الملوك استولى على أورشليم... وإذا كانت أرض الموعد وأورشليم عاصمتها تشكّلان إعلانًا نبويًّا عن الكنيسة والسماء، وإذا كانت الملكية ترسم خطوط المسيح المنتظر، فلأنّ النظم تلعب في التاريخ المقدّس الدور الذي لعبه يسوع والكنيسة في الإيمان المسيحي.

وإذا نظرنا إلى أعياد بني إسرائيل رأينا أنّها احتفال بأعمال الله العظيمة: الخروج، عهد سيناء، عبور الصحراء... ولقد أخذ العهد الجديد بهذه الرموز ليحتفل بالحدث الذي أعلنته هذه الأعياد. فصوّر الفصح ذبيحةَ الحمل الفصحي الجديد الذي يقدّم لنا الفداء (١ كور ٥ : ٧؛ يو ١٩ : ٣٦؛ رؤ ٥ : ٦). وصوّر السبت راحة الإنسان في الخليقة الجديدة (عب ٤ : ٩). وصوّر عيدُ العنصرة (وهو عيد اعلان الشريعة على جبل سيناء) إعلانَ

الإنجيل وبداية تاريخ شعب الله الجديد (أع ٢ : ١). أمّا طقوس عيد الخريف، أي عيد القطاف (أو عيد المظالّ) فهي تلمّح إلي تجمّع المختارين في نهاية الأزمنة (١ تس ٤ : ١٩ ي؛ ١ كور ١٥ : ٥٢؛ رؤ ٧ : ٩) وإلى انتصار الله الإسكاتولوجي في ابنه يسوع (مت ١٧ : ٤؛ ٢١ : ٨ – ١١؛ ٢٣ : ٣٩). وهكذا تشكّل أعياد بني إسرائيل إطارًا يساعدنا على فهم السرّ الذي تمّ في العهد الجديد.

خلاصة

تلك هي الصورة العامّة عن التاريخ المقدّس، وتاريخ العهد القديم جزء منه. المسيح هو في منتهاه، المسيح هو محوره وهو حاضر في كل مسيرته. هذا ما يعطي التاريخ وحدته العميقة. إنّ من يتطلّع إلى بُعد الأمور وزخم الرموز يجد أنّ العهد القديم (أو التوراة) يحدّثنا دومًا عن المسيح. فالمسيح مستتر في التوراة لا كفكرة، بل كحضور. ولهذا، فبالنسبة إلينا نحن العائشين بعد مجيء يسوع الأوّل، يحافظ العهد القديم على قيمته بالنسبة إلينا لأنّه يبقى شاهدًا على حضور الكلمة المتجسّد.

الفصل التاسع عشر

التوراة كتاب مواعيد الله

نحن لا ندرس التوراة (أي أسفار العهد القديم) من وجهتها الجامدة كنظام ديني مؤسّس على شريعة تنمو وتتّسع على مرّ التاريخ، بل نتوقّف على الزخم الداخلي الذي يعطي معنى لهذا التاريخ ويجعلنا ننظر إلى المستقبل. هذا المستقبل تعبّر عنه سلسلة الشريعة وقد كان هدفها وغايتها (روم ١٠ : ٤).

نتوقّف في مقالنا هذا عند مرحلتين:

الأولى: نجد في التوراة وعد خلاص إسكاتولوجي (من أجل نهاية الأزمنة) يعلن عن العبور من نظام الشريعة إلى نظام النعمة.

والثانية: إنّ لوحة الخلاص كما يرسمها الأنبياء تستند إلى ما يحمله تاريخ بني إسرائيل ونظمهم من صور ورموز تبقى غامضة ولا تتّضح تمامًا إلاّ في العهد الجديد. ليس الوعد بالخلاص أمرًا سهلاً، فهو كشرائع التوراة ونظمها يتوسّع في مجرى التاريخ متتبّعًا سياقه. وهو يشكّل وجهًا أساسيًا من كلام الله فيوقظ الرجاء في قلب الإنسان.

أ – الإسكاتولوجيا أو علم الآخرة

الإسكاتولوجية وجهة خاصّة من معرفة الأنبياء للتاريخ، وهذه الوجهة تختصّ بالغاية والنهاية . فمواعيد الله ليست كلّها إسكاتولوجية بالمعنى الحصري، لأنّ لبعضها أهدافًا تاريخية تتحقّق في وقت قريب أو بعيد. لهذا فالأحداث التي تعلن عنها هذه المواعيد تكون

علامة تشهد أنّ الله «يسهر على كلمته ليحقّق ما وعد به» (إر ١ : ١٢). ولكن من خلال هذه الأحداث يمتدّ النظر إلى البعيد، إلى الأيام الأخيرة ونهية الأيام إلى أفق المستقبل الذي يتحقّق فيه ملء مخطّط الله. في هذه الحال نحن أمام الإسكاتولوجيا كما تعرفها النصوص الكتابية.

١ – الإسكاتولوجيا عبر الكتب التاريخيّة

الإسكاتولوجيا هي نظرة محدّدة إلى نهاية التاريخ. وحين تأتي النهاية تضع حدًّا لمسيرة الزمن، لأنّ مخطّط الله يكون أدرك غرضه. لا شكّ في أنّنا لا نجد هذه النظرة في نصوص التوراة القديمة كما نقرأها في أسفار موسى الخمسة والأسفار التاريخية، ولكنّنا نجد فكرة تقول لنا إنّ الرب جعل غاية للتاريخ الذي يقوده، وهذه الغاية يعبّر عنها بالمواعيد التي تكشف شيئًا فشيئًا مخطّطه الخفيّ.

ولكن كيف الوصول إلى هذه النصوص القديمة وقد دوّنت بعد عهد داود وسليمان، ثمّ أعيد تدوينها وزيد عليها في عهد الأنبياء وزمن الجلاء؟ أمّا تصوّر المؤرخون في بني إسرائيل مواعيد الله لإبراهيم (تك ١٢ : ١ – ٣) وموسى (خر ٣ : ٧ – ١٠) ويشوع (يش ١ : ٢ – ٥) على ضوء ما وصلت إليه الأحداث في عهد داود وسليمان؟ ونبوءة ناتان التي بقيت قريبة من تعابيرها الأصلية لم تسلم من لمسات يد كاتب جاء بعد ذلك. فإن أخذ الكتّاب بهذه النصوص القديمة فلأنّهم وجدوا فيها المبدأ الأساسي لغاية التاريخ كما سيتوضّح مع الأنبياء.

إنّ جامعي التقاليد القديمة وجّهتهم فكرة غائيّة التاريخ، فبدا لهم تسلسل الأحداث من إبراهيم إلى العصر الذي كتبوا فيه وكأنّ يدًا علوية تقوده بحسب مخطّط إلهي. في كل وقت تسير الأحداث إلى غاية سرّية: يُرفع الحجاب من وقت إلى آخر عن هذه الغاية بواسطة المواعيد الإلهية التي ترافق مسيرة التاريخ. أخذ هؤلاء الجامعون بأسلوب أدبي يجعل مقاطع «نبوية» في سياق الخبر، فشدّدوا على استقطاب التاريخ وفتحوا الأنظار على المستقبل. فأقوال إسحق (تك ٢٧ : ٢٧ – ٢٩) ويعقوب (تك ٤٩ : أي) وبلعام (عد ٢٣ – ٢٤) وموسى (تث ٣٣ : ١ ي) وهذا أو ذاك من الرجال (أصم ٣ : ٢٣ – ٢٦؛ ١ مل ١٣ : ٢) تدلّ على هدف الله في تاريخ مقدّس بدأ ببداية الكون (تك ٣ : ١٤ – ١٩) وتلقي الضوء على سائر أحداث الحاضر والماضي.

نستنتج من كل هذه المعطيات انّ التاريخ هو، بالنسبة إلى إيمان الشعب والوحي الذي ينير هذا الإيمان، مخطّط الله الذي يتحقّق، ووعده الذي يتمّ. وفي كل مرحلة تبيّن كلمة الله لشعب إسرائيل هدفًا سيُدركه في وقت قريب أو بعيد: نموّ نسل إبراهيم الذي سيصير أمّة عظيمة (تك ١٢: ٢؛ ١٥: ٣ - ٥؛ ٢٢: ١٦ - ١٧)، إقامة نسل إبراهيم في أرض كنعان التي ستصير ملكًا له بعد الخروج من مصر (تك ١٣: ١٥؛ ١٥: ١٣ - ١٦؛ خر ٣: ٨ - ١٧؛ ٢٣: ٢٣ - ٣١)، تثبيت ملكية داود (٢ صم ٧: ١٠ - ١٦؛ رج تك ٤٩: ١٠؛ عد ٢٣: ٧؛ ٢٤: ١٧ - ١٩). وبعد تحقيق هدف معيّن، يتوسّع الأفق ويظهر هدف آخر. وهكذا يسير التاريخ المقدّس مساره بطريقة تدريجية، ولكن من خلال هذه الأهداف الجزئية يمتدّ النظر إلى آفاق لا حدّ لها، إلى آفاق ممكنة، بحيث إنّ تحقيق وعد في التاريخ يُبقي الباب مفتوحًا أمام واقع أعلى وأسمى: الوعد ببركة إلهية شاملة بمداها (تك ١٢: ٢ - ٣؛ ٤٩: ٢٥ - ٢٦؛ عد ٢٣: ٢٠) تصل إلى كل أمم الأرض، الوعد بسعادة تامّة في أرض تدّر لبنًا وعسلاً (خر ٣: ١٨؛ ٢٣: ٢٥ - ٢٦؛ عد ٢٣: ٢١؛ ٢٤: ٦ - ٨؛ تث ٣٣: ١٦ - ١٨؛ ٢صم ٧: ١٠)، الوعد بانتصار تام على الأعداء المحيطين بشعب الله (خر ٢٣: ٣١؛ ٢ صم ٧: ١٠)، الوعد بمملكة مثالية تبقى ثابتة إلى الأبد (٢ صم ٧: ٥ أي). إنّ تاريخ شعب الله هو فكرة خلاص ستجد تمامها في نهاية التاريخ. وحدث هذا الخلاص النهائي سيجيء بعد أحداث المستقبل القريب الذي هو موضوع هذه المواعيد الإلهية.

أجل، هذا هو موضوع الخلاص وهو يفترض اختبار تحرّرات بني إسرائيل عبر تاريخهم: تحرّر من مصر (عد ٢٤: ٨)، تحرّر من الأعداء المحيطين بالشعب (٢ صم ٧: ١٠). ويتضمّن الخلاص أيضًا كل أحلام السعادة التي يمكن للإنسان أن يحلم بها: وفرة الغلال ونموّ القطعان (تك ٤٩: ١١ - ١٢، ٢٥ - ٢٦؛ خر ٢٣: ٢٥ - ٢٦)، مجد ملكي يحمل الازدهار إلى الشعب والبلاد (عد ٢٤: ١٨ - ١٩؛ ١ مل ٣: ١١ - ١٣). وهذا الخلاص يفترض فوق كل شيء حياة حميمة مع الله الذي جعل مسكنه وسط شعبه (١ مل ٨: ١٢ - ٢١)، وثبّت ملكه على الأرض فجعل من بني إسرائيل «مملكة كهنوتية وشعبًا مقدّسًا» (خر ١٩: ٦).

هذا الخلاص سيتذكّره الشعب في أعياده التي تروي أعمال الله في التاريخ؛ وسيعيشه بنو إسرائيل رجاءً يرتبط بملك الله فيهم. دُشن هذا الملك في عهد سيناء. واحتفل به في

الهيكل (مز ٢٤: ٧ – ١٠؛ ٤٧: ١ ي) وهو يذكّر الشعب بعظائم الله في الخلق (مز ٩٣: ١ ي؛ ٩٥: ٣ – ٥) وفي التاريخ (خر ١٥: ١٨). إنّ عرش الله يقوم في هيكل أورشليم الذي هو مقام الملك العظيم (مز ٤٨: ٢؛ رج أش ٦: ١ ي)، ومن هناك يبسط سلطانه على كل الأرض (مز ٤٧: ٨ – ٩) وينصر مسيحه (مز ٢: ٨ – ٩، ١١٠: ٢ – ٦) ويعطي شعبه السلام (مز ٧٢: ٧ – ١٥) ومؤمنيه الخلاص والسعادة (مز ٧٢: ١ – ٣). هي صلاة موجّهة إلى المستقبل، تستند إلى مواعيد الله وتتثبّت على اختبار الماضي فتتطلّع إلى اليوم الذي يحقّق فيه الله خلاصًا كاملاً.

٢ – الإسكاتولوجيا عبر أقوال الأنبياء

قبل أن يحدّثنا الأنبياء عن تحقيق تام للخلاص، يتأملون في تحطّم النظام الحاضر وهذا التحطّم يكون شرطًا لقيام النظام الآتي.

منذ عهد سيناء كانت مواعيد الله مشروطة، وكان تحقيقها مرتبطًا بطاعة الشعب لربّه (خر ٢٣: ٢٢). فإن أطاع الشعب كان حسنًا وإلاّ جاء العقاب الإلهي صارمًا (خر ٢٣: ٢١؛ لا ٢٦: ١٤ – ٣٨؛ تث ٢٨: ١٥ – ٤٦). ولقد حفظ لنا التقليد عقابات تاريخية حلّت بالشعب بسبب خطاياه: هزيمة خلال المسيرة في البرّية (تث ١: ١٩ – ٤٦)، صعوبات في عهد القضاة (قض ٢: ١١ – ١٥)، ضيق مع الفلسطيّين (صم ٤: ٢ – ٢٢). رذل الله لشاول بسبب خطاياهم.

أجل، أعلنت النصوص القديمة فكرة العقاب الذي يصيب الأمّة بسبب خطايا الأفراد والجماعة. ولكنّ الأنبياء سيشدّدون على العقاب الذي يحطمّ أسس شعب الله ويخرب بنيته. بدأ عاموس (٥: ٤ – ٦) فوضع الشعب أمام طريقين: إمّا التوبة وإمّا الدمار! وتبعه سائر الأنبياء. ولكن سيتثبّث الشعب بالشرّ فتصبح النكبة الوطنية أمرًا لا مفرّ منه: سيفتقد (سيزور) الرب شعبه بسبب خطاياه (عا ٣: ٢)، فعلى الشعب ان يستعدّ لهذا اللقاء (عا ٤: ١٢). وبما أنّ العقوبات السابقة لم تنجح في إرجاع الشعب إلى ربّه، فقد جاءت نهاية بيت إسرائيل (عا ٨: ٣؛ حز ٧: ١ – ١١)، وستحلّ بهم نكبة فتجعل مدنهم خرابًا وأرضهم بورًا (أش ٥: ٥ – ٦).

أمّا ملامح هذه النكبة فستكون عكس البركات التي تحقّقت جزئيًا في التاريخ الماضي: يفنى الشعب (عا ٥: ٣؛ ٩: ١٤؛ هو ٩: ١١ – ١٤؛ أش ١٠: ٢٢ – ٢٣؛ إر

١٥:١ – ١٤)، ويزول السلام فيحلّ محلّه الاجتياح (أش ٥:٢٦ – ٣٠؛ ٨:٥ – ٨؛ إر ٤:٥ – ٣١؛ ٦: ١ ي) والهزيمة والدمار الذي تخلّفه الحرب (عا ٢:١٣ – ١٦؛ هو ٥:٨ – ١٠، أش ١:٤ – ٩؛ حز ٦:١ – ١٠). لن تعود سلطة للملك بل للحاكم الأجنبي الذي يستبدّ بالشعب (عا ٦:١٤؛ إر ٢٧: ١ ي). وبدل الحياة الهادئة في أرض الوطن، سيكون لبني إسرائيل السبي والنفي (عا ٦:٧؛ هو ١٠:٦؛ إر ٢٠:٤ – ٦). سيُنزع التاج عن راس الملك (هو ١٠:٧؛ إر ٣٤:١ – ٣) وتدّمر السامرة وأورشليم (هو ٨:١٤؛ مي ٣:١٢؛ أش ٢٨:١ – ١٤؛ إر ١٩:١٠ – ١١) ويدنّس الهيكل (إر ٧: ١ ي؛ حز ٩:٥ – ٧) وتنقلب أعياد الفرح حدادًا وطنيًا (عا ٨:١٠؛ هو ٢:١١ – ١٣؛ ٩:٤ – ٥). هل تمزّق مخطّط الله؟

لا، لم يتخلّ الله عن مخطّطه، وبقي الخلاص هدف التاريخ المقدّس. ولكنّ هذا الهدف لن يتحقّق في الزمن الحاضر بل في آخر الأيّام (مي ٤:١؛ أش ٢:٢) أي في مستقبل بعيد لا نستطيع تحديده. ولكن قبل ذلك، ستحلّ النكبة بالشعب فتدمّر السامرة سنة ٧٢١: لقد طلّق الله شعبه، شعب السامرة الخاطئ، كما يطلّق الرجل امرأته الزانية (إر ٣:٦ – ٨). ولكنّ أختها (أي أخت السامرة) يهوذا (عاصمتها أورشليم) لم ترتدّ عن خطيئتها فجاء ها عقاب الله وشربت كأس المرّ نفسه (إر ٢:٨ – ١٠؛ حز ٢٣:٣٢ – ٣٤) سنة ٥٨٧.

ما نلاحظه في هذه الأقوال هو أنّ الإسكاتولوجيا النبوية تأتي أيضًا بكلام يعزّي ويشجّع. إذا كان لا بدّ للشعب من أن يُعاقب، فالله لا يفشل في مخطّطه الخلاصي وستكون الكلمة الأخيرة له: «إكرامًا لاسمه» ولأنّه الإله الرحيم (هو ١١:٨ – ٩؛ إر ٣١:٢٠). ولهذا، عندما تحلّ ساعة المحنة يتطلّع إرميا (٢٣:٥ – ٨) إلى المستقبل المفعم بالرجاء، ويعلن حزقيال (١٦:٥٣ – ٦٣؛ ٢٨:٢٤ – ٢٦) نجاة الشعب القريبة. كان صاحب المزامير (٧٤، ٧٩، ٨٠) قد تساءل: هل نسي الله مواعيده السابقة؟ لا، لم ينسَ الله، وبعد زمن الضيق والذلّ، سيأتي زمن النور والفرح (أش ٨:٢٣)، زمن نهاية الأزمنة. وما انتظره الشعب من خلاص في زمن الملوك، سيتمّ في آخر الأزمنة حين يملك الرب في صهيون ويكون ملكه كاملاً ويشمل البشرية جمعاء (إر ٨:١٩؛ أش ٤٣:١٥؛ صف ٣:١٤ – ١٥؛ مي ٢:١٢ – ١٣).

وعاد بنو إسرائيل من المنفى (سنة ٥٣٨ ق.م) واصطدموا بالواقع المرير: انتظروا خلاصًا كاملاً بشكل إعادة بناء الأمّة على مثال ما كان لهم في العهد الملكي، فكانت النتيجة هزيلة. حينئذ فترت همّة الشعب وخارت عزيمته. فجاءت كلمات بعض الأنبياء بأسلوب جليانيّ (مثل رؤيا يوحنّا مثلاً) (أش ٢٤–٢٧، ٥٦–٦٦، يوء٣–٤، زك٩–١٤) وجعلت أمامهم يوم الرب العجيب (زك ١٤: ٦ – ٧) الذي يختلف عن الماضي والحاضر، ووعدتهم بخلق جديد يبدّل السماء والأرض (أش ٦٥: ١٧؛ يوء ٣: ٣ – ٤). أجل، بعد توالي ممالك الأرض سيؤسّس الرب ملكًا لا ينقضي ولا يزول (دا ٢: ٤٤)، ملكًا يكون خاصًا به (دا ٤: ٣١؛ ٦: ٢٧). بعد العالم الحاضر سيأتي عالم آخر من خارج التاريخ فيضع حدًّا لتاريخ البشر.

٣ – الإسكاتولوجيا في الأسفار الحكميّة

لم تقتصر الإسكاتولوجيا على مخطّط الله بالنسبة إلى الشعب، بل اهتمّت أيضًا بمصير الأفراد. وإذا كانت المواعيد أعطيت لكل بني إسرائيل، وإذا كان التضامن يسود مصير الأفراد. إلاّ أنّ الأفراد يشاركون في عطايا الله بقدر أمانة كل واحد منهم للرب: إنّ الخاطئين سيُقطعون من شعب الله فيموتون ميتة مبكّرة وينقطع نسلهم (حز ٢٠: ٧، ١٢؛ ٣٤: ٧).

سنجد هذه الفكرة واضحة في التعليم الحكمي حيث لا نعرف فرقًا بين الخيرات الموعود بها للأفراد والخيرات الموعود بها للجماعة إن هي خضعت لله وعملت بوصاياه. وإذا كان خلاص بني إسرائيل يكمن في ازدهاره في الزمن الحاضر، فموضوع رجاء كل فرد يكمن في المشاركة في هذا الازدهار. هذا ما نقرأه في سفر الأمثال (٣: ٩ – ١٠): «أكرم الرب من مالك ومن بواكير جميع غلالك، فتمتلئ أهراؤك قمحًا وتفيض معاصرك خمرًا». وقال أم ٣: ١ – ٢: «يا بُنيّ، لا تنسَ شريعتي واحفظ وصاياي في قلبك، فهي تزيد أيّامك وسنين حياتك سلامًا». ويعرفنا سفر المزامير (٣٧: ١ – ٢) أنّ الصدّيقين يرثون الأرض وينعمون بالسلام.

صوّر الأنبياءُ الشعبَ الجديد وكأنّه شعب أبرار رجعوا إلى الرب، أناس جعلوا في قلوبهم شريعة الله (أش ٥١: ٧)، مؤمنون كان الله لهم إلهًا وكانوا له شعبًا (إر ٣١ – ٣٣).

من أجل هذا حفظ لهم البرّ والخلاص (أش ٥١ : ٨) فأخذوا يتذوّقون سعادة هي مشاركة مسبّقة في الخلاص الإسكاتولوجي. هذا هو رجاء المؤمنين، والكتاب يعلن أنّهم على حقّ وانّهم سيحصلون على ما يرجون. قال سفر الأمثال (٣ : ٢١ - ٢٤): «أنظر الرأي والتدبير... لأنّ فيها حياة لنفسك... فتسير في طريقك مطمئنًّا. إذا نمت فلا ترتعب وإذا رقدت يحلو نومك». وقال سفر المزامير (٣٤ : ٩ - ١١): «ذوقوا وانظروا ما أطيب الرب! هنيئًا لمن يحتمي به... الأشبال (أو: الكفّار) تحتاج وتجوع، ومن يطلب الرب لا يعوزه خير».

ولكنّ الواقع لم يطابق هذا القول. وجاءت فترة الرجوع من المنفى مخيّبة للأمّة بعد أن تأخّر خلاص الله (أش ٥٩ : ٩ : رجونا النور فإذا الظلمة)، ومخيّبة للأفراد الذين رأوا الأبرار يتألّمون والأشرار ينعمون بكلّ خير (إر ١٢ : ١ - ١٢). حينئذ صرخ المومنون إلى الرب (مز ٤٩ : ١ ي؛ ٧٣ : ١ ي): الطريق مسدود أمامهم. لا شكّ في أنّ هناك رجاء، لا شك في أنّ الله ينتقم لمحبّيه (أي ١٩ : ٢٥). ولكن كيف يكافيء بالخير أتقياءه؟

الجواب: كما أنّ الخلاص النهائي يتمّ وكذلك العالم والزمن الذي نعيش فيه، هكذا يكافئ الله أحبّاءه بعد هذه الحياة الحاضرة. قال سفر المزامير (٤٩ : ١٦): «الله وحده يفتدي نفسي من قبضة القبور حين يأخذني إليه». وقال أيضًا: «بمشورتك تهديني وإلى المجد تأخذني من بعد» (مز ٧٣ : ٢٤). وحدّثنا سفر دانيال (١٢ : ٢ - ٣) عن القيامة كواقع يلمسه جميع الناس، الأبرار منهم والأشرار. قال: «الراقدون في تراب الأرض يستيقظون بعضهم للحياة الأبدية وبعضهم للعار والرذل الأبدي». بعد حياة لم تحصل على مكافأة، ستكون لهم مكافأة خاصّة في عالم ممجدّ يملك فيه شعب القدّيسين إلى الأبد. وما قاله سفر دانيال سيقوله سفر الحكمة عن «نفوس الصدّيقين التي هي بيد الله فلا يمسّها عذاب» (حك ٣ : ١). عندما يفتقدهم الرب ليكافئهم يتلألأون بهاء (حك ٣ : ٧). يحيون إلى الأبد ويكافئهم الرب ويأخذهم العليّ تحت حمايته فينالون ملك الكرامة وتاج الجمال من يد الربّ لأنّه يسترهم بيمينه وبذراعه يقيهم (حك ٥ : ١٥ - ١٧).

وخلاصة القول، إنّ فكرة الخلاص النهائي المرتبطة بملك الله تمرّ في مراحل ثلاث. في مرحلة أولى ننظر إلى تحسّن حالة بدأت تتحقّق في تاريخ بني إسرائيل؛ في مرحلة ثانية ينتقل هذا التحسّن إلى آخر الأزمان ونهاية التاريخ، ولكنّه يبقى متّصلاً بالتاريخ؛ في مرحلة ثالثة

يكون موضع نهاية الأيّام في ما وراء التاريخ، والعالم الآتي الذي فيه يدخل الناس يكون غير ذلك الذي نعيش فيه في الزمن الحاضر.

ب - نهاية الزمن كما تتصوّره التوراة

توقفّنا عند موضوع ملك الله فرأينا فيه موضوعًا إسكاتولوجيًا (أي يقودنا إلى نهاية الأزمنة). قدّم لنا وضعًا (يهوه أو الرب هو ملك) يفترض رجوعًا إلى التاريخ المقدّس (يهوه يملك على العالم منذ الخلق وعلى شعبه منذ العهد) وإلى الطقوس (يهوه ملك في الإحتفالات الليتورجية). وقد أخذ الأنبياء بهذا الموضوع فعبّروا عن أهداف الله في المستقبل: في الأزمنة الأخيرة، سيقيم الله ملكه كاملاً في كون خلقه وفي شعب اختاره.

على غرار ما قلنا، نتوقّف عند مواضيع ثلاثة: يوم يهوه (الرب)، يوم الدينونة، يوم الخلاص. وهكذا تكون لنا صورة، وإن غامضة، عن نهاية الزمن. سيأخذ العهد الجديد بهذه الصورة فيحدّثنا عن «يوم يهوه» الذي يتضمّن «دينونة» يشجب بها الله أعداء مخطّطه ويعاقبهم، ويحمل «خلاصًا» يتجاوز نظام سيناء بشموله جميع البشر. كل هذا يتمّ بالتبديل الداخلي الذي يفعله الله في قلوب البشر وبالسعادة التي يشركهم فيها.

١ - يوم يهوه

يوم يهوه (الرب الذي هو) هو عيد يهوه العظيم، عيد السنة الجديدة الذي يذكّر الشعب بانتصار يهوه الأوّل في نشاطه الخلاّق. يحتفل المؤمن بالله الملك ويبايعه من جديد سيّدًا عليه. من هنا تنتج فكرة الخلاص التي تجعل انتصار الرب الأوّل حاضرًا في شعبه عبر الطقوس والاحتفالات.

ويوم يهوه هو يوم تاريخي، وهو يدلّ على المناسبات التي أبدى الله فيها قدرته فمنح الشعب نصرًا أكيدًا كما في يوم مديان (أش ٩:٣؛ رج قض ٧:١٥ - ٢٥). إنّ إيمان الشعب في العهد القديم ينطلق من اختبار لأعمال الله في التاريخ. وهكذا صارت بعض أيّام الرب موضوع احتفال. هذه هي الحالة بالنسبة إلى الخروج من مصر. «في ذلك اليوم خلّص الرب بني إسرائيل من أيدي المصريين... وشاهد بنو إسرائيل القوة العظيمة التي

صنعها الرب بالمصريين. فخاف الشعب الرب وآمنوا به وبموسى عبده» (خر ١٤ : ٣٠ – ٣١). وهذه هي الحالة بالنسبة إلى الفصح الذي يذكّر الشعب بذلك اليوم ويجدّد فيهم الإيمان. فهذه الليلة التي يسهرون فيها ترتبط بتلك الليلة التاريخية التي عمل فيها الله ما عمل من أجل شعبه (خر ١٢ : ١٢). وهذه هي الحالة بالنسبة إلى «اليوم الذي وقف فيه بنو إسرائيل في حوريب أمام الرب» (تث ٤ : ١٠؛ رج خر ١٩ : ١٦ ي) ليقبلوا منه بنود عهده. من هذه الوجهة، كان لأيّام الرب التاريخية المهمّة بالنسبة إلى الإيمان، امتداد في الأجيال اللاحقة وفي أيّام الرب العبادية.

إنّ يوم يهوه يحمل الرجاء إلى المؤمنين الذين يتذكّرون عظائم الرب في الخلق والتاريخ فيقطفون ثمار هذا التذكّر: الماضي هو عربون الحاضر. وتذكّر الأيّام التاريخية يعطي معنى للأيّام العبادية ويتضمّن وعدًا باختبار أيّام مماثلة في المستقبل. وهكذا يجدّد الله مواعيده، ويثبّت ملكه، ويمنح الخلاص لشعبه. وكانت تتجمّع أحداث الماضي فتنتقل إلى المستقبل لتكوّن لوحة مثالية عن يوم يهوه الآتي والذي سيكون «يوم نور». لهذا كان معاصرو النبي عاموس (٥ : ١٨ – ١٩) يعلّقون عليه الآمال مستندين إلى اختبار الماضي، وإلى امتياز بني إسرائيل كشعب الله، وإلى فاعلية الممارسات الطقسية. تخوّف الأنبياء من مثل هذا الموقف الذي جعل الشعب يفتخر بهويته لا بأمانته لربّه، وحطّ من قيمة ديانة سيناء فأحدرها إلى مستوى العبادة الوثنية في أرض كنعان.

وكانت ردّة الفعل قويّة على تعليم مغاير للتعليم الصريح عن العهد، فحدّثنا الأنبياء عن يوم يهوه كيوم ظلمة (عا ٥ : ١٨ – ٢٠؛ ٨ : ٩ – ١٠)، كيوم غضب (صف ١ : ١٥؛ حز ٢٢ : ٢٤) ورعب (أش ٢ : ١ – ١٩) وعقاب (عا ٢ : ١٣ – ١٦؛ أش ١٠ : ٣). ووجّهوا رسالة إلى الشعب يدعونهم فيها إلى التوبة واضعين أمامهم أقوال تهديد لا كلام تعزية. إذا كان الشعب أمينًا فاليوم الظاهر في الأفق يمكن أن يحمل الأمل. ولكن بما أنّ الشعب يقسّي قلبه في العصيان، فيوم الرب يكون يوم تهديد دائم تشكّل النكبات الحاضرة مقدّمة له (يوء ١ : ١٥ – ٢٠؛ ٢ : ١ – ١١).

ولكنّ كلام الأنبياء ليس فقط إعلانًا لكوارث تنصبّ على البشرية. فيوم الرب له وجهتان: وجهة دينونة يتبعها عقاب ينزله الرب بكل خصوم عهده، ووجهة خلاص يمنحه الرب لشعبه من أجل نجاح مخطّطه. هذا اليوم سيكون يوم ضيق ولكنّ بني إسرائيل

سينجون منه (إر ٣٠ : ٥ – ٨). هذا اليوم سيكون يوم عقاب للأمم الوثنية (أش ١٣ : ٦ – ٩، إر ٤٦ : ١٠) ومقدّمة خلاص لبني إسرائيل (أش ١١ : ١٠ ي؛ ١٢ : ١؛ ٣٢ : ٢٦) وللوثنيين الراجعين إلى الرب (أش ٢ : ١ – ٤).

بعد المنفى، سيبدو يوم الرب كيوم فصل بين الأشرار والأبرار داخل شعب الله وداخل جماعة الشعوب. سيكون رهيبًا للمسيئين الخاطئين ويحمل الفرح إلى الذين يتّقون اسم الرب (ملا ٣ : ١٧ – ٢١). سيكون مريعًا للأمم التي تضايق شعب الله، ويحمل الخلاص إلى الذين يدعون باسم الرب (يوء ٣ : ٤ – ٤ : ٣). سيكون هذا اليوم زمن النهاية والزمن المحدّد (دا ١١ : ٣٥، ٤٠) الذي فيه يحل الزمن الآتي محلّ الزمن الحاضر. سيكون اليوم الأخير الذي فيه يذهب بعضهم إلى الحياة الأبدية والبعض الآخر إلى الرذل الأبدي (دا ١٢ : ١ – ٢). سيكون يوم افتقاد (زيارة) الرب فينال الأبرار مكافأة أعمالهم والأشرار العقاب الذي ينتظرهم (حك ٣ : ٧، ١٠).

إنّ ما يؤكّده لنا يوم الرب هو وجود حدث أخير يتمّ فيه مخطّط الله. أمّا متى يكون هذا اليوم، فأمر سرّي رغم كل بحث عن الرموز (رج دا ٩ : ١ ي). ولكنّه سيحصل قريبًا، وهذا ما يجعل المؤمنين في وضع انتظار مقلق ومضطرب.

ويأتي العهد الجديد في نهاية انتظار شعب إسرائيل. مع يسوع «تمّ الزمان» (مر ١ : ١٥). مع يسوع يتحقّق الوعد النبويّ بيوم الرب تحقيقًا كاملاً كيوم دينونة (مت ١١ : ٣٢ ي؛ رؤ ٦ : ١٧) ويوم خلاص (أف ٤ : ٣٠).

٢ – الدينونة

أوّل وجهة لتحقيق يوم يهوه (الرب الذي هو) هو تحقيق دينونة تكون مدخلاً إلى الخلاص الإسكاتولوجي. هناك مقاطع عديدة في الكتب المقدّسة تورد اختبار دينونة الله بالنسبة إلى مصير بني إسرائيل (عد ١١ : ١٤) والأمم الغريبة (خر ٤ : ٣٣؛ ١١ : ٤ – ٨) والبشرية عامّة (تك ٣ : ١٤ – ١٩؛ ١١ : ١ – ٩). إنّ الغضب الإلهيّ لا يصيب فقط بني إسرائيل بل أبناء آدم الذين يصل إليهم حكم الله ودينونته.

كل حكم لله في التاريخ له بعده الإسكاتولوجي، لأنّه يزيل حاجزًا يمنع مخطّط الله من الوصول إلى غايته. فالحكم على مصر وفرعون مثلاً لا يهدف فقط إلى تحرير الشعب، بل إلى

أحكام خاصّة فتصيب كل الجماعات البشرية وتحقق مخطّط الله تحقيقًا نهائيًا. فشعب إسرائيل؛ هو المميّز، تصل إليه دينونة الله أوّلاً (عا ٣ : ٢): حَكم الرب على السامرة، ثمّ على أورشليم (مي ٣ : ٩ – ١٢) لأنّه عزم على أن يدوس كرمه العقيمة (أش ٥ : ٥ – ٦) ويعامل زوجته الخائنة كالزواني (حز ١٦ : ٣٨ ي). و إذ يتصرّف الرب على هذا الشكل، فهو لا يريد أن يفني شعبه، بل أن يقف في وجه الخطأة الذين يهدّدون مخطّطاته بعصيانهم لشريعته. وكما أصاب غضب الله شعب اسرائيل، فهو سيصيب الأمم لأنهم هم أيضاً خطئوا: إقترفوا معاصي تشجبها شريعة الله (عا ١ : ٣ – ٢ : ٤)، أظهروا تكبّرًا وتحدّوا الله (أش ١٠ : ٧ – ١٩؛ ١٤ – ٢٧). لهذا يدعو الرب السيف المنتقم على كل سكان الأرض (إر ٣٥ : ١٥ – ٣٨) فتدمَّر السامرة وأورشليم، وتسقط نينوى (نا ٢ – ٣) وبابل (أش٤٣ : ١٤ – ١٥؛ ٤٧ : أي)، وتعرف أدوم غزوة الأنباط (اش ٣٤ : ١ ي).

ولكن ما دام الخلاص الإسكاتولوجي لم يتمّ، وما دام العالم هو هو، عالم خطيئة وجور وكبرياء، فالدينونة تبقى ضرورة مسلّطة على الشعوب. هذا ما يعلنه الأنبياء بعد السبي. سيقوم الله على المتكبّرين والظالمين (مز ٩٤ : ١ ي)، ويطهّر الشعب بواسطة جيش ميخائيل (دا ٢ : ١). وهكذا، لن تعود الدينونة حدثًا عابرًا من أحداث التاريخ، بل تصبح الحدث النهائي الذي يدّشن العهد الأخير.

٣ – الخلاص

ليست الدينونة منتهى مخطّط الله، بل شرط سابق لهذا المنتهى. وموضوع الإسكاتولوجيا النبوية هو إعلان الخلاص. فإذا قابلنا هذا الخلاص بالحالة الحاضرة، فهو يبدو بشكل نظام جديد يتجاوز النظام القائم منذ عهد سيناء. فهو يبدّل البشرية تبديلاً روحيًا، ويعيد بناء الجنس البشري حول البقيّة الباقية.

أوّلاً: تبدّل البشرية

إنّ الهدف الذي يتطلّع الله إليه في التاريخ المقدّس ليس نجاح شعبه في أمور الزمن، بل إقامة ملك له على الأرض تظهر نتائجه في ممارسة العبادة والخضوع للشريعة.

منذ سيناء فرض الرب على شعبه مجهودًا خاصًّا ليعدلوا عن عبادة الأصنام وعن جنون الأمم الوثنية، وليمارسوا فرائض الشريعة. إنّ هذه الوجهة من تعليم العهد تشكلّ أساس

الروحانية الاشتراعية (المرتبطة بسفر تثنية الاشتراع) التي هي صدى لفكر تقليدي يعود إلى عهد موسى (تث ٧: ٢ - ٥؛ ٨: ١١ - ١٩). في هذا الإطار يشدّد المشترع على واجب الطاعة للرب وتنقية الإرادة وختان القلب (تث ١٠: ١٢ - ٢٢). لا يستطيع الإنسان أن يخلُص إذا رفض العودة إلى الله. لهذا نرى الأنبياء يحثّون المؤمنين على التوبة (إر ٣: ١١ - ١٣) والابتعاد عن الشرّ وطلب الخير (عا ٥: ١٤؛ أش ١: ١٦ - ١٩) والعدول عن الخطيئة وممارسة العدالة (إر ٧: ٥ - ٧؛ حز ١٨: ٢١ - ٢٣).

ولكنّ هذا الارتداد الداخلي يبقى مستحيلاً على الإنسان وحده. فشعب إسرائيل لا يستطيع أن يتجاوب ونداءات الرب المتكرّرة، إنّ محبّته لا تعدو أن تكون كسحابة صيف (هو ٦: ٤). شرّه لا شفاء له منه (إر ١٣: ٢٢ - ٢٧)، وعبادته عبادة سطحية (أش ٢٩: ١٣) لأنّه شعب قاسي الرقاب عاصٍ (حز ٢: ٣ - ٧؛ رج تث ٩: ٢٤). وكانت نتيجة وعظ الأنبياء تصلّبهم بالشرّ لا ارتدادهم، وهذا ما جعل سقوطهم سريعًا (أش ٦: ٩ - ١٠).

ولكن ما لا يستطيع الإنسان أن يفعله بذاته، فالله سيهبه له كعطيّة يُنعم بها عليه. أراد الرب أن يكون شعبه نقيًّا فنقاه من الداخل بحياة مكرّسة ومقدّسة (حز ٣٦: ٢٥). طلب منهم الرب أن تكون شريعته في قلوبهم (تث ٦: ٦)، فما استطاعوا، فحفرها بنفسه في قلوبهم كما حفر كلماته العشر على لوحي الوصايا (إر ٣١: ٣٣). وجعل فيهم قلبًا جديدًا وروحًا جديدًا (حز ١١: ١٩؛ ٣٦: ٢٦) ووضع فيهم روحه الذي يفعل المعجزات (يوء ٣: ١ - ٢). وهكذا يقدرون أن يعرفوا شريعته (إر ٣١: ٣٤) ويعملوا بها (حز ١١: ٢٠؛ ٣٦: ٢٧). وقصارى الكلام، الربّ هو من يردّ شعبه إليه ليستفيدوا فيما بعد من الخلاص الموعود به.

فإذا أراد الله أن يحقّق التوبة التي يطلبها، وجب عليه ان يلجأ إلى هذه القوّة السرّية التي يستطيع وحده أن يهبها. «اشفني يا رب فأشفى، وخلّصني فأخلص» (إر ١٧: ١٢). وأعظم صلاة توبة يرفعها صاحب المزامير (٥١: ١ ي) إلى الله ليست فقط نداء إلى رحمة الله يتلوه الخاطئ الذي يريد أن يبدّل حياته، بل طلب نقاء داخلي وتبديل القلب وحلول الروح الإلهي في إنسان وعى أنّه خاطئ منذ ولادته. ويطلب الإنسان نعمة تسبق نظام العهد الجديد وهي تقدّم الحلّ للتناقض الحاصل بين متطلّبات الله وعجز البشر. بعد هذا

يعرض الإنسان «فرح الخلاص، فيرنّم بعدالة الله ويعلن تسبحته». هل وضع متطلّبات الله جانبًا؟ كلاّ. ولكنّ الإنسان لا يستطيع أن يتجاوب ومتطلّبات الله من دون مبادرة إلهية تبدّله من الداخل وتضعه على طريق الخلاص.

وعندما يعلن العهد الجديد تعليمه عن الفداء فهو سيستعيد مضمون مواعيد الأنبياء ويجعلها قرب الصليب. وإذ يعلن القدّيس بولس أنّ العهد الجديد تجاوز العهد القديم المؤسّس على الشريعة، فلأنّه راى أنّ هذه المواعيد قد تمّت بموهبة الروح التي تحوّل قلوب المؤمنين. «إنّ الذين ينقادون إلى روح الله يكونون حقًّا أبناء الله» (روم ٨: ١٤؛ رج غل ٥: ١٨ - ٢٥).

ثانيًا: بناء البشريّة

عندما نتحدّث عن بناء البشرية نرى أنّ العهد الجديد يتجاوز ما وصل إليه عهد سيناء. فالشعب الذي ينعم بالخلاص لن يكون فقط أمّة من الأمم، أمّة مؤلّفة من أبرار وخطأة وهي محصورة في جماعة ضيّقة. ولكن، سينطلق الخلاص من بقيّة الأبرار الباقية لينفتح على كل الأمم، على الجنس البشري كلّه.

أعلن الكتاب في حديثه عن الدينونة أنّ الأبرار وحدهم يشاركون في الخلاص. لا شكّ في أنّه، بفضل العهد، كان بنو إسرائيل الشعب المختار الذين يغمرهم الرب بعطاياه. من أجلهم صنع المعجزات عند الخروج من مصر (تث ١١: ١ - ٤). ولهم وحدهم أعطى الشريعة (مز ١٤٧: ٩ - ١٠) وأرض الموعد (تث ٨: ٧ - ١٠؛ ١١: ١٠ - ١٢). ولكنّه قبل أن يدخلهم أرض الميعاد امتحنهم في البرّية لينزع منهم الخاطئين. فعَل معهم كما فعل في الأيّام الماضية يوم ترك بقيّة من الأبرار في شخص نوح ليشاركوه في بناء عالم جديد (تك ٦: ٨ - ٩؛ ٧: ٢٣؛ ٨: ١٥ - ٢٢).

وعندما كلّم الأنبياءُ الشعبَ عن الدينونة، جاء كلامهم امتدادًا لما قالته أسفار موسى الخمسة: إحتفظ الرب لنفسه بسبعة آلاف رجل لم يحنوا ركبهم للبعل (امل ١٩: ١٨). وهو سيغربل خاصّته (عا ٩: ٨ - ١٠) ويختار منهم بقيّة تعود إلى الرب وتستفيد من نعمة الخلاص (أش ٤: ٢؛ ٧: ٣؛ مي ٤: ٧؛ صف ٣: ١٢ - ١٣). وفي الأيّام الأخيرة، ستكون هذه البقيّة، أي شعب المستقبل، «أمّة صدّيقة» (أش ٢٦: ٢)، وشرط الدخول

فيها هو التوبة لا هوية عرقية أو قبلية. نحن هنا أمام شمولية تشبه إلى حدّ بعيد ما سيعلن عنه يسوع في عظة الجبل (مت ٥ – ٧).

لا شكّ في أنّ نظرة التقليد التوراتي نظرة ضيّقة. ولا شكّ في أنّ نظام العهد السينائي يجعل الأمم الغريبة خارج نظام الخلاص. ولكن رغم ذلك، فالمؤرّخ اليهوهي (نسبة إلى يهوه يشدّد على البركة) يجعل مخطّط الخلاص يبدأ ببداية البشرية ويُدخل تاريخ شعب الله في إطار يشمل الجنس البشري كلّه. أمّا الوعد لإبراهيم فيصل إلى كل الأمم (تك ١٢ : ٣)، لا إلى أمّة واحدة. والعهد مع المسيح الملك يبيّن أنّ الشعوب تخضع لملكه وتستفيد من الخيرات التي يؤمّنها الله على الأرض (تك ٤٩ : ١٠؛ مز ٢ : ٨).

ويشدّد الأنبياء على موضوع ملك الله حيث تشارك كل الأمم في السلام الآتي في نهاية الأزمنة (أش ٢ : ٢ – ٤؛ مي ٤ : ١ – ٣) وفي عبادة يهوه الإله الواحد (أش ٤٥ : ١٤ – ١٧، ٢٠ – ٢٢). وعندما يحدّثنا أشعيا (٤٢ : ٦ – ٧؛ ٤٩ : ٧) عن عبد يهوه (عبد الله) فهو يجعله وسيط عهد بين الله وجميع الشعوب ونورًا للأمم ليصل خلاص الرب إلى أقاصي الأرض. وبدأت على أثر ذلك حركة ارتداد نرى آثارها في سفر يونان وفي أشعيا. إنّ الرب يقول للغرباء الذين انضمّوا إليه ليعبدوه ويحبّوه ويكونوا له عبيدًا: «كل من حافظ على السبت والتزم بعهدي فإنّي آتي به إلى جبلي المقدّس وأملأه فرحًا في بيت صلاتي وأرضى عن ذبائحه ومحرقاته على مذبحي، لأنّ بيتي يدعى بيت صلاة لجميع الشعوب» (أش ٥٦ : ٦ – ٧). ويتابع الأنبياء جامعين في نظرة واحدة موضوع البقيّة الباقية من بني إسرائيل وموضوع جماعة الأمم الراجعة إلى الرب. فيقول أشعيا (٦٦ : ١٨ – ٢٠) «انا آت لأجمع الأمم من كل لسان فيأتون ويرون مجدي. وأجعل بينهم آية من عندي. والذين نجوا من شعبي أرسلهم إلى ترشيش (إسبانيا) وفول (أو فوط) ولود (شواطئ البحر الأحمر)... وإلى الجزر البعيدة. أرسلهم إلى الذين لم يسمعوا عنّي ولم يروا مجدي. وينادي رسلي بمجدي في الأمم (الوثنية)». ويقول زكريّا (١٤ : ١٦ ي): «إنّ الذين نجوا من بين الأمم... يصعدون سنة بعد سنة إلى أورشليم ليسجدوا للرب ملك الكون، وليحتفلوا بعيد المظال (عيد الفرح في الخريف). وإنّ لم يصعد أحد من أمم الأرض ليسجدوا للرب، ملك الكون، فلا ينزل عليهم مطر (علامة الغضب الإلهي). وإذا رفض أهل مصر أن يصعدوا إلى أورشليم ليحتفلوا بعيد المظالّ فسينالون الضربة الأولى التي يضرب بها الرب سائر الأمم

الذين لا يصعدون ليعيّدوا». وينشد صاحب المزامير (٨٦: ٤ ي): «أذكر المصريين والبابليين بين الذين يعترفون بي، وأعدّ بين الذين ولدوا في أورشليم شعبَ فلسطية (شاطئ أرض كنعان. كانوا مختونين) وصور وكوش (أي الحبشة). وعن صهيون يقولون: كل الأمم ولدوا فيها. إنّ الله تعالى كوّنها، ودوّن في كتاب الشعوب أولئك الذين ولدوا هنا».

أجل، إنّ الرب سيجمع كلّ الأمم والألسنة ليضع حدًّا لانقسام بابل (أش ١٩: ١٦-٢٥) فيشترك جميع البشر في الفرحة عينها، ويعيّدون كلّهم للإله الواحد (أش ١٤: ١؛ ٢٥: ٦ - ١٨). وهنا يبرز سموّ النظام الجديد على النظام القديم، ويأتي العهد الجديد فيبيّن أنّ أقوال الأنبياء تمّت في سرّ الشعب الجديد المبنيّ في يسوع المسيح (أف ٢: ١٤ - ١٦؛ رؤ ٧: ٩). ارتدّت فقط بقيّة من بني إسرائيل ودخلت في الشعب الجديد (روم ٩: ٢٥ - ٣٣؛ ١١: ١ - ١٠) فالتقت بأبناء الأمم الوثنية الذين كانوا بعيدين عن الخلاص (روم ١٥: ٧ - ١١) ثمّ صاروا قريبين بدم المسيح (أف ٢: ١٣).

ج - من التاريخ إلى نهية التاريخ

١ - الدينونة الأخيرة

لا تكتفي الإسكاتولوجيا الكتابية بأن تنقل الدينونة الإلهية إلى الأزمنة الأخيرة، بل ترسمها في صور تيوفانية (تدلّ على ظهور الله) تعبّر بطريقة حسّية عن تدخّل الله في أمور البشر وبشكل كوارث تدلّ على عقاب الخاطئين.

أوّلاً: تيوفانيا الدينونة

يعرف الكتّاب نوعين من التيوفانيات: الله المحارب أو الله الديّان الذي يظهر ليردّ أعداءه على أعقابهم أو ليقاصصهم. والله المجلّل بالبهاء الذي يظهر ليكشف عن مجده لشعبه وأخصّائه. وإذ أراد الكتاب أن يتصوّر الله، رجع إلى رمز العاصفة أو إلى أرض وجبال تذوب وبحار تجفّ وخليقة تعود إلى العدم. نقرأ مثلاً في مز ١٨: ٨ ي: «ارتجفت الأرض وارتعشت، واضطربت أسس الجبال ومادت من شدّة غضبه. تصاعد دخان من أنفه ونار آكلة من فمه كأنّ في جوفه جمرًا متّقدًا» (رج أي ٣٨: ١؛ نا ١: ٣،٦).

أخذ التقليد الكتابي بهذه الرموز وعكسها على تيوفانيات الله المحارب والديّان. في اختبار الخروج بدا الله بشكل غمام في النهار ونار في الليل (خر ١٣: ٢١ – ٢٢؛ رج ٢٤: ٢٤؛ ١٥: ٧ – ٨). وفي الحديث عن الدخول إلى أرض الميعاد قال سفر التثنية (٣٣: ٢): «أقبل الرب من سيناء، وأشرق من سعير، وتجلّى من جبل فاران، وأتى من ربى القدس وفي يمينه شريعته كشعلة نار» (رج قض ٥: ٤–٥). وقال سفر المزامير (٧٧: ١٨–١٩) «سهامك تطايرت في كل صوب. صوت رعدك في الزوبعة وبرقك أضاء المسكونة، والأرض اضطربت وارتعشت» (رج مز ٦٨: ٨ – ٩).

يأتي الله المنتقم ليضع حدًّا لغطرسة أعدائه: «هوذا الرب. من مكان سكناه ينزل ويطأ مشارف الأرض فتذوب الجبال تحته وتنحلّ الأودية كالشمع في النار... لأجل معصية بني يعقوب وخطايا آل إسرائيل» (مي ١: ٣ – ٥). ونقرأ في حزقيال (٣٨: ٢٢) إنّ الرب سيعاقب شعبه الخاطئ بالوباء والقتل والمطر الطاغي والبرد القاسي، وإنّه سيمطر النار والكبريت عليهم وعلى جيشهم وعلى الشعوب الكثيرين المتعاهدين معهم. وفي أشعيا (٣٤: ٢ – ٣): «إنّ سُخط الرب على جميع الأمم، وغضبه على كل جندهم، وقد أسلمهم إلى القتل ودفعهم إلى الذبح، فتطرح قتلاهم إلى الأرض، وينبعث النتن من جيفهم، وتسيل الجبال من دمائهم» (رج أش ٦٦: ١٥ – ١٦؛ حج ٢: ٧؛ ملا ٣: ١٩).

ثانيًا: عقاب الله للخاطئين

ينطلق الكتاب من اللعنات التي كان بنو إسرائيل يتلفّظون بها على نفوسهم خلال حفلاتهم الطقسية إن هم خانوا العهد (رج تث ٢٨: ١٥ – ٦٣؛ لا ٢٦: ١٤ – ٤٠) ومنها آفات الزراعة، والحروب والهزائم والسبي والنفي. كما ينطلق أيضًا من نكبات اختبرها الشعب على مرّ تاريخه كدمار المدن (أش ١٣: ٢٠ – ٢٣؛ ٣٤: ١١ – ١٧) والانكسار في الحروب (حز ٣٩: ٩ – ٢٠).

وهناك تلميحات واضحة إلى الطوفان (أش ٢٤: ٨) ودمار سدوم (أش ٣٤: ٩ – ١٠؛ حز ٣٨: ٢٢؛ مز ١١: ٦) وضربات مصر (حز ٣٨: ٢٢) وموت فرعون (حك ٥: ٢٢) وهزيمة سنحاريب (مز ٤٨: ٥ – ٨). ثمّ إنّ الذبائح التي نجسّت موضع توفت في

وادي هنوم (إر ٧ : ٣١؛ ١٩ : ٥ - ٦؛ ٣٢ : ٣٣) ستحمل الينا صورة رمزية عن العقاب النموذجي الذي سيحلّ بكل أعداء الرب بمقتضى شريعة المثل (أي سن بسن وعين بعين. لم نزل على مستوى الشريعة الناقصة): نار تشبه نار حطب توفت: تكون أداة عقاب الله للخاطئين (أش ٣٠ : ٣٣) أو تفني جثث الموتى في الوادي الملعونة (أش ٦٦ : ٢٤؛ رج سي ٧ : ١٧؛ ١٦ : ٢١؛ دا ١٢ : ٢). من هنا ستنطلق صور «جهنم» التي تمرّ عبر الكتب المنحولة قبل ان تصل إلى العهد الجديد (مر ٩ : ٤٣ - ٤٨) لتدلّ على حيث النار التي لا تطفأ والدود الذي لا يموت.

٢ - الحدث الإسكاتولوجي (يحلّ في نهاية الزمن)

إنّ لاختبار عطايا الله في تاريخ بني إسرائيل بُعدًا يفوق دينونته. فالأحداث الماضية بيّنت مسبقًا ما سيكون الخلاص النهائي. من أجل هذا، سنتوقّف عند الحدث الإسكاتولوجي والنظام الإسكاتولوجي والوسيط الإسكاتولوجي.

عندما كان الأنبياء يعلنون عقابًا يهدم كل نظم الأمّة ومؤسّساتها، كانوا يجعلون الشعب يستشفّ بعد هذا الدمار تحقيقًا لهذا المخطّط في المستقبل الذي كشف لنا الماضي خطوطَه الكبرى.

أوّلاً: اختبارات تاريخيّة متكرّرة

إنّ وضع بني إسرائيل بعد العقاب يشبه وضعهم في مصر قبل الخروج: كانوا منفيين في أرض غريبة يضيّق عليهم سيّد غريب. ولهذا ستّتخذ عودة الشعب شكل انطلاق جديد شبيه بالأوّل. فقد لمّح أشعيا (١٠ : ٢٦) إلى البحر الأحمر، وجعل هوشع (٢ : ١٢) الشعب في إطار خروج جديد، وقابل إرميا (١٦ : ١٤ - ١٥) الخروج الذي تمّ في الماضي بذلك الذي سيتمّ ساعة رجوع بني إسرائيل إلى أرضهم. إنّ هذه الاختبارات التاريخية العظمى تتّخذ قيمتها بالنسبة إلى الإيمان. فيقول ميخا (٧ : ٤ - ٥): «ارعَ شعبك بعصاك، غنم ميراثك الساكنين وحدهم في الغاب... أرنا معجزاتك كما في اليوم الذي أخرجتنا من أرض مصر». ويقول أشعيا (٦٣ : ١٠ ي): «ذكر شعبه الأيّام القديمة، أيّام موسى، وتساءل: أين الذي أصعد شعبه من البحر، غنمه مع رعاته؟ سيّرهم في الغمام كفرس في البرّية فلم يعثروا».

أجل، إنّ الأقوال الإسكاتولوجية تعلن عبورًا جديدًا للبحر (أش ٤٣: ١٦ – ٢١) وخلاصًا جديدًا إلى أرض الميعاد (إر ٣١: ١١ – ١٤).

إنّ هذه الصور تعود بنا إلى التاريخ القديم. هي لا تعطينا رسمة دقيقة عن المستقبل بل تمثّله لنا في إطار رمزي راجعة إلى بعض الإشارات المختارة. فبالنسبة إلى السامعين، يعني موضوع الخروج تجمّع المنفيين ورجوعهم إلى أرض الآباء... وستنظّم حركة بعد قرار كورش (أش ٤٨: ٢٠؛ ٥٢: ١١. سنة ٥٣٨ ق م) وتعلن برنامج عملها. ولكنّ هناك ملامح تدلّ على سموّ الحدث الإسكاتولوجي على أحداث الماضي فتدعونا كي لا نبقى على مستوى التفسير المادّي للنصوص، بل أن نستشفّ من خلال الرموز واقعًا أغنى وأسمى من كل ما عرفه التاريخ.

ثانيًا: سموّ الحدث الإسكاتولوجي

أوّل هذه الملامح هو التيوفانيا التي ترافق الخلاص النهائي: في الخروج مشى الله أمام شعبه (حز ١٣: ٢١ – ٢٢) وعلى جبل سيناء ظهر له. هكذا يرى المؤمنون وجه الرب ويشاهدون عظمته ومجده (مز ٦٣: ٨) بحيث يكون كل عمل طقسي تيوفانيا ممكنة: عندما دعي الشعب أمام جبل سيناء على صوت البوق، تجلّى الرب لشعبه بمجده الرهيب (حز ١٩: ١٦ – ٢٥). وشارك موسى والشيوخ في وليمة العهد المقدّسة (حز ٢٤: ٩ – ١١). وخلال عبور البحر الأحمر، مازال الغمام، الذي هو علامة حضور الله، يرافق الشعب ليدلّه على الطريق ويقيه من كل شرّ (خر ٤٠: ٣٤ – ٣٨).

إنّ كل هذه التيوفانيات تبقى نموذجًا لهذا الرجوع الكبير. ففي سفر أشعيا نتعرّف إلى صورة الله الذي يقود شعبه عبر البرّية (أش ٤٩: ١٠) فيراه الرقيب من بعيد راجعًا إلى صهيون (أش ٥٢: ٨) ويتجلّى مجده (أش ٤٠: ٥). وبعد رجوع المنفيين ينقلنا الكاتب الملهم إلى هيكل أورشليم لنعيش تيوفانيا جديدة (أش ١٠: ١ ي) تعود بنا إلى ما حدث مع سليمان يوم تدشين الهيكل (١ مل ٨: ١٠ – ١٣). ندخل في هيكل جديد وسعه وسع الكون (حز ٤٣: ١ – ٥). وفي إطار رؤيا أشعيا (ف ٢٤ – ٢٧) سيكون إطار هذه التيوفانيا وليمة العهد الجديد الطقسية: يحتفل بها الشيوخ في أورشليم فيشاهدون مجد الله يشعّ عليهم، لا بصورة عابرة، بل دائمًا وأبدًا. وهكذا يدخل الشعب في حالة تشبه حالتهم في البرّية:

تتمتّع الأمّة الناجية بحياة مع الله تدوم إلى الأبد. لأجل هذا يعطي الرب شعبه نعمته ويكتب شريعته في قلوبهم ويفيض روحه عليهم. هو القدير الذي يقيم الموتى (حز ٣٧:١ – ١٤) وسيقيم شعبه من الموت ويكون عمله رمزًا إلى إعادة الحياة التي وعد بها الرب الأبرار في نهية الزمن.

٣ – النظام الإسكاتولوجي

إنّ النظام الإسكاتولوجي يأخذ مواضيعه من نظام سابق ويبقينا أمام خطّين اثنين. فهناك أنبياء (هوشع، وحزقيال) يعتبرون أنّ نظام القبائل هو النظام المثالي. وهناك آخرون (أشعيا، ميخا) يجعلون هذا المثال في عهد الملكية التي عرفت أوجها مع داود وسليمان. وسنرى كيف اجتمع بعد الجلاء هذان الخطّان في النصوص الكتابية.

ستجد الأرض المقدّسة خصبًا لم تعرفه من قبل (هو ٢: ٢٣ – ٢٤؛ عا ٩:١٣ – ١٥؛ رج تث ٨:٧ – ١٠). وهي ستتميّز بالعدالة (حز ٤٥:١ – ١٢؛ ٤٧:١٣ – ٤٨) بالنسبة إلى شعب جديد نما نموًّا عجيبًا (حز ٣٦:٣٧ – ٣٨). وستكون أورشليم الجديدة أبهى وأجمل من القديمة (إر ٣١:٦ – ١٢) ويكون هيكلها مركز العالم في إطار ديني يدلّ على أنّ الخلاص امتدّ فشمل الكون. سيأتي إلى بيت الله جميع الأمم، سيصعد إليه شعوب كثيرون ويقولون: هلمّوا نصعد إلى جبل الرب وهو يعلّمنا طرقه (أش ٢:٢ – ٤؛ رج مي ٤:١ – ٣؛ زك ١٤:١٦ – ٢١). ويكون الملك الجديد عادلاً حكيمًا مسالمًا، يكون أعظم من داود وسليمان. أمّا مملكة شعب الله فتكون واسعة جدًّا بحيث تصل إلى أقاصي الأرض (أش ٩:٦؛ ٥٤:٣؛ ٦٠:١ – ١٧). وسيقود الرب حروبه المقدّسة بشخصه أو بشخص مسيحه فيكون انتصاره كاملاً (أش ٥٤:١٥ – ١٧؛ ٦٣:١ – ٦). بعد هذا يعمّ السلام الإسكاتولوجي (زك ٩:١٠).

ولكنّ الأنبياء يعرفون أنّ الماضي كان يحتوي الظلال، أمّا العهد الإسكاتولوجي فلا. فصورة الأرض الجديدة المقدّسة ستحملنا إلى صورة الفردوس الأرضي. وهناك تتحوّل البشرية إلى ما كانت عليه قبل الخطيئة. ويتبدّل إطار الحياة أيضًا: فاليوم الذي يشعّ على أورشليم يكون يومًا عجيبًا لا يعرف تعاقب النور والظلمة (زك ١٤:٧). وهذا ما يجعلنا وراء التاريخ.

وترسم لنا كتب الجليان (يتجلى الله فنراه) لوحات عن العالم الآتي حيث تمتزج السماء بالأرض، ويكون هيكل أورشليم على مثال الإطار السماوي الذي يقف فيه قديم الأيّام (أو الأزلي) وابن الإنسان (دا ٧: ٩ – ١٠). يخرج نهر نار من تحت عرش الله كما يخرج ينبوع من تحت عتبة الهيكل (دا ٧: ١٠؛ رج حز ٤٧: ١؛ زك ١٤: ٨). والملائكة الذين يخدمون الله بالصلاة يذكّروننا بالكهنة الذين يخدمونه هنا في هيكله. فالهيكل بُني حسب الخيمة المقدّسة التي يقيم الله فيها (حك ٩: ٨). وأورشليم الأرضية قد بناها داود وسليمان بحسب نموذج في السماء سنتعرّف إليه في اليوم الأخير، يوم يحلّ الكامل محلّ الناقص. وهنا نعرف علاقة العالم الحاضر بالعالم الآتي، عالم الصورة بعالم المثال، عالم الخطوط الأولى بالحقيقة التامّة الناجزة.

٤ – الوسيط الإسكاتولوجي

الوسيط الإسكاتولوجي هو وسيط الخلاص وممثّل الشعب أمام الله وحامل عطايا الله إلى شعبه. في هذا المجال نجد معطيات متنوّعة يأخذ فيها الوسيط صورة المسيح الداودي وعبد يهوه وابن الإنسان.

أوّلاً: المسيح الداودي

ونعني بذلك الذي يختاره الله ويمسحه كما مسح داود في الماضي. ينطلق الأنبياء من نبوءة ناتان (٢صم ٧: ٥ – ١٦؛ مز ٨٩: ٣٠ – ٣٨) فيتصوّرون الوسيط الآتي بملامح ملك يكون ابن داود ومسيح الرب. اليه ينظر أشعيا (٩: ٥ – ٦) وميخا (٥: ١ – ٥) ويجعله إرميا (٢٣: ٥ – ٦) في إطار عهد جديد بحسب شريعة سفر التثنية (١٧: ١٤ – ٢٠). ويحدّثنا حزقيال (٣٤: ٢٣ – ٢٤) عن داود الجديد الذي سيكون أميرًا لا ملكًا (حز ٤٥: ٧ – ١٢) بعد أن زالت الملكية من بني إسرائيل على أثر دمار أورشليم سنة ٥٨٧. أمّا زكريا (٣: ٨ – ١٠) فيرفع أنظارنا إلى «النبت» (رج ار ٢٣: ٥) الذي سيراه حاضرًا في شخص زربابل.

ويظهر سموّ المسيح الداودي واضحًا في كل الملوك الذين سبقوه: فهو يجسّد مثالاً من الكمال الديني والأخلاقي، ويحمل إلى البشر سلامًا وسعادة لا ظلّ فيهما، ويصنع خلاصًا يصل إلى جميع البشر ولا يكون له انقضاء.

ثانيًا: عبد يهوه (عبد الله)

إنّ لقب عبد يهوه قد أعطي لموسى (عد ١١ : ٧) وداود (مز ٨٩ : ٢١) والأنبياء (عا ٣ : ٧) واليهود الأتقياء (مز ٧٩ : ١٠؛ أش ٦٥ : ١٣ - ١٤). لا نجد ملامح ملوكية في صورة عبد يهوه، ولكنّنا نجد تقاربًا بينه وبين موسى. فعبد يهوه كموسى، يحمل الحقّ والشريعة (أش ٤٢ : ٤) وقد صار عهدًا لشعبه (أش ٤٢ : ٦). وهو يلعب في العهد الذي أعلن عنه إر ٣١ : ١٣ - ١٤ دورًا موازيًا لدور موسى في عهد سيناء. ولكنّ موسى النبي العظيم (تث ٣٤ : ١٠) كان أوّل الأنبياء الذين سيتشبهون به (تث ١٨ : ١٥). وهكذا يشبه عبد يهوه الأنبياء وقد حلّ عليه روح الله (أش ٤٢ : ١) كما حلّ عليهم. ودعاه الله وأفرزه (أي وضعه جانبًا. أش ٤٩ : ١) كما دعا إرميا، وحمّله رسالته إلى البشر (أش ٥٠ : ٤٠) فلم يقبلوها (أش ٤٩ : ٤؛ ٥٠ : ٥ - ٩). هذا ما جرى لرسالة إرميا (إر ٢٦ : ٢٠ - ٢٣).

أمّا دور ألم عبد يهوه في تحقيق الخلاص فهو ظاهر: هو ضحيّة بريئة، يقدّم نفسه كذبيحة تكفير، ويحمل آثام الكثيرين ويبرّرهم (أش ٥٣ : ١٠ - ١٠). من خلال هذه الكلمات، نستشفّ اختبار الألم الذي أحسّ به في أيّام المنفى جماعةُ مساكين الله وتلاميذ الأنبياء (أش ٨ : ١٦ - ١٨). كانوا أمناء للشريعة، ولكنّهم تحمّلوا ما تحمّله غيرهم من عقاب بسبب خطيئة الشعب. فصرخوا إلى الرب من أعماق ضيقهم (مز ٤٤ : ١ ي؛ ٧٤ : ١ ي؛ ٧٩ : ١ ي). كانوا بقيّة الأبرار وروح الأمّة: دعوها إلى التوبة فرفضتهم. سُلموا إلى الموت لأجل شعبهم فكانوا الشعب الحقيقي و«عبد يهوه» (أش ٤١ : ٨ - ١٦). وسنجد ملامحهم في وجه عبد يهوه الذي مثّل شعبه فكفّر بآلامه عن خطايا الجماعة ولعب دور وسيط العهد للشعب الآتي (أش ٤٢ : ٦).

هذه الصورة المأساوية تدخلنا في عمق تاريخ بني إسرائيل، وهي ترسم لنا سرّ العهد الجديد في وجهة واقعية نراها في المصير المحفوظ ليسوع، وفي وجهة روحانية نجدها في معنى موت يسوع وقيامته. وسيطبّق يسوع ما قيل في عبد يهوه على حياته (لو ٤ : ١٧ - ٢١؛ رج أش ٦١ : ١ - ٢)، وعلى آلامه فيقول (مر ١٠ : ٤٥): «إنّ ابن الإنسان لم يأتِ ليُخدم بل ليخدم ويبذل نفسه من أجل جماعة كثيرة» (رج أش ٥٣ : ١٣؛ لو ٢٢ : ٣٣).

ثالثًا: ابن الإنسان

آخر صورة من صور الوسيط الخلاصي هي صورة ابن الإنسان الذي رآه دانيال (٧ : ١٣) على سحاب السماء وقد أوتي سلطانًا على جميع الشعوب (دا ٧ : ١٤). نحن هنا في إطار المملكة الإسكاتولوجية التي ستحلّ محلّ ممالك الأرض بعد دينونة الله: يزول

الزمن الحاضر أمام الزمن الآتي (دا ٢ : ٤٤ – ٤٥). إنّ رمز الإنسان الآتي من السماء يعارض رمز الحيوانات الطالعة من الهوّة. وهذا ما نقوله عن مملكة الله التي تعارض ممالك البشر، وحزب الله الذي يعارض حزب البشر. أمّا حزب الله فشعب قدّيسي العليّ (دا ٧ : ٢٥) الذين يضطهدهم الحيوان الأخير (أنطيوخس أبيفانيوس) إلى أن يسلمهم الله الملك إلى الأبد (دا ٧ : ١٨، ٢٧). وهكذا يدلّنا النصّ، من خلال الرموز، على الشعب الإسكاتولوجي، شعب بني إسرائيل الحقيقي الذين محّصتهم المحنة ونقّتهم (دا ١١ : ٣٣ – ٣٥) فنجوا بفضل تدخّل ميخائيل (أي قدرة الله. دا ١٢ : ١) وحصلوا على الخلاص الأبدي (دا ١٢ : ٢ – ٣).

نجد هنا تقاربًا بين عبد يهوه وابن الإنسان. فنصّ سفر دانيال يضع أمامنا جماعة من الأبرار والحكماء يعلّمون الجماعة (دا ١١ : ٣٣) ويبرّرونها (دا ١٢ : ٣) قبل أن يسقطوا بالسيف والنار (دا ١١ : ٣٣). ولكنّ هذه المحنة تنقّيهم (دا ١١ : ٣٥، ١٢ : ١٠) وتجعلهم يتمتّعون بمجد القيامة (دا ١٢ : ٣) عندما يحلّ العالم الآتي محلّ العالم الحاضر. أمّا عبد يهوه فقد قُتل وقُطع من أرض الأحياء (أش ٥٣ : ٨) فبرّر الكثيرين (أش ٥٣ : ١١). وبعد أن امتحن دخل النور (أش ٥٣ : ١١) ليقاسم العظماء الغنيمة (أش ٥٣ : ١٢). فاختبار عبد يهوه يرجع إلى محنة مساكين يهوه في زمن المنفى وهو يصوّر الوجه الأرضي لبقيّة الشعب ويشدّد على خصب الألم ودوره في نهية الزمن. واختبار ابن الإنسان يدلّ بطريقة رمزية على مصير هذه البقية في ما وراء التاريخ: بعد أن تدخل في مجد العالم الآتي يُعطى لها ملك الله ولقب بني إسرائيل القديم: «مملكة كهنوتية وأمّة مقدّسة» (خر ١٩ : ٦).

خاتمة

ما دام العهد القديم قائمًا، فشعب الله هو في فترة استعداد يؤدّبه الرب خلالها بواسطة الشريعة وأحداث التاريخ وعلاقة الشعب بالرب كما ينظمّها عهد سيناء. إلاّ أنّ المواعيد النبوية تبيّن أنّ هذا النظام يتطلّع إلى نظام آخر سيتجاوزه من كل جهة. وهكذا يتحدّد موقع العهد القديم بالنسبة إلى العهد الجديد، والعهد الجديد بالنسبة إلى العهد القديم. ولكن ما تكون طبيعة النظام الآتي؟ إنّ المواعيد تتحدّث عنه منطلقة من اختبار شعب

إسرائيل، فتنقل عناصر هذا الإختبار إلى الأزمنة الأخيرة، وتدخل في هذه العناصر كمالاً لا غبار عليه، وتبدأ تفسير الماضي تفسيرًا رمزيًا سيأخذ به العهد الجديد ويكمّله. وهكذا تصبح النبوءات العلاقة الحيّة بين العهدين: هي تتجذّر في اختبار العهد القديم، وتوجّه أنظارهم إلى العهد الجديد، فتحوّل اختبار شعب الله إلى لاهوت يحدّثنا عن سرّ الخلاص.

الفصل العشرون

التفسير المسيحي للعهد القديم

في هذا القسم درسنا العهد القديم من حيث مكانته في مخطّط الخلاص، والطريقة التي بها يرتبط بسرّ المسيح. ثمّ توقّفنا عند الشريعة والتاريخ والمواعيد وربطناها بالعهد الجديد. يبقى لنا نقطة أخيرة لا بدّ من معالجتها، فما زال العهد القديم بين أيدينا بشكل أسفار مقدّسة تشكّل لنا كلمة الله على غرار أسفار العهد الجديد.

ماذا تعني هذه العبارة: العهد القديم هو كلمة الله؟ هي تعني فقط أنّ الله تكلّم في الماضي بواسطة هذه الأسفار الى آبائنا في الإيمان، بل تعني أيضًا أنّ الله يكلّمنا اليوم بهذه الأسفار. والمسألة المطروحة علينا الآن هي: كيف نفهم هذه الكلمة فهمًا صحيحًا؟

نعالج هنا مسألة التفسير المسيحي فنصل الى التفسير البيبلي. ندرس في قسم أوّل المسألة في شكل عامّ، ثمّ ننتقل الى معاني الكتاب المقدّس.

I – مسألة التفسير المسيحي للعهد القديم

طرحت مسألة تفسير النصوص البيـبلية منذ أيّام اليهود، لا من قبيل الحشرية والفضول، بل بضغط من الضرورات الحياتية. كيف نوفّق بين نصّين يبدوان متعارضين؟ كيف نستخلص من النصوص نورًا لإيماننا وقاعدة لحياتنا؟

من جهة، قدّم الإيمان للمفسّرين معطيات عامّة دلّتهم على نوعية التعليم الذي يجب أن يبحثوا عنه في النصوص؛ ومن جهة ثانية، وجد هؤلاء المفسّرون في حضارة عصرهم أساليب عمليّة تتيح لهم أن يربطوا بالنصوص الدروسَ التي جعلهم الإيمان يكتشفونها.

وهذا الربط الحميم بين عناصر الإيمان وعناصر الحضارة، سنجده في التفسير البيبلي كما عرفته الكنيسة الأولى. ففي زمن العهد الجديد، صار سرّ المسيح الذي فيه تمّت الشريعة والأزمنة ومواعيد الله، مفتاح تفسير الكتب المقدّسة. ولكن حين نستعمل هذا المفتاح لشرح نصّ من النصوص، تبرز أساليب الرابّانيين كما عند القدّيس بولس، والإسكندرانيين كما في الرسالة الى العبرانيين. وسيكون الوضع هكذا في تاريخ الكنيسة على مدى أجيالها. فالتأويل المسيحي سيعود دومًا إلى الإيمان ليطلب منه مبادئه المسيحية وتوجيهه العامّ والمعطى الموحى الذي سيربطه بالنصوص البيبلية.

أ - وضع التأويل الكتابيّ

تميزّت حضارة الإسكندرية في أيّام إكلمنضوس وأوريجانس بنظرة رمزية الى الكون، ففسّرت الكتب تفسيرًا مجازيًا. واليوم، هناك العقلية العلمية التي تفرض قراءة نقدية للكتب المقدّسة. ليس النصّ الكتابي صنمًا نعبده ولا نجسر أن نقترب منه. إنّه كلام الله وضع في فم البشر ونحن نفهمه بأساليب البشر. لا بدّ من إدخال النقد الى عالم التفسير.

١ - إدخال علم النقد

ما هو النقد؟ هو عمليّة فهم وتمييز نستعمل فيها كل وسائل العقل لنفهم فهمًا صحيحًا اللغة البشرية التي تحمل كلام الله.

أوّلاً: النقد الأدبيّ

إنّ فهم نصوص العهد القديم لا تتطلّب فقط معرفة مادّية للّغات التي كتب فيها. فللكلمات وزنها وللعبارات عالمها. فالوحي يتعدّى الزمان والمكان، وتحمله لغة من اللغات. هنا نفكّر بالأساليب الأدبية التي عرفها شعب إسرائيل، بل شعوب الشرق الأوسط.

فإذا أردنا أن نفهم حقًّا الأسفار المقدّسة، نتعرّف الى عبقرية اللغات والحضارات السامية، ونتبع مسيرة المجتمع الذي دوّنت فيه منذ أيّام البداءة حتّى الحياة في الإسكندرية في القرن الأوّل ق م. ويجب أن نتعرّف إلى الشخص الذي كتب، الى الزمن

الذي فيه كتب، الى الظروف التي دفعته الى الكتابة. وبمختصر الكلام، نطبّق على النص الملهم كلّ أساليب النقد الأدبي المطبّقة على كتبنا الدنيويّة. وما يمكن أن يبرزه مثل هذا العمل هو تعليم وجّهه حاملو كلام الله الى أناس في القرن العاشر أو السابع أو الثاني ق م. لم نصل بعد الى التعليم الذي يتوجّه الينا الآن في إطار وحي كامل وفي حياة كنسيّة تامّة. ولكن لا بدّ من المرور بالنقد الأدبي لنصل الى آخر مراحل التأويل الكتابي. ولكنّ الشرق يخاف من النقد الأدبي ويكتفي بأن يتعلّق بحرف الكتاب يردّده ولا يفسره ويفصله.

ثانيًا: النقد التاريخي

لقد تمسّك التقليد المسيحي دومًا بواقع التاريخ البيبلي. دافع عنه أوريجانس ضدّ هزء سلسيوس دون أن ينسى البحث عن المعنى الروحي الذي يصل بنا الى المسيح. وعلى هذا الأساس دوّنت شميلات تاريخية مؤسّسة على الكتاب المقدّس: التهيئة الإنجيلية مع أوسابيوس القيصري، مدينة الله مع أوغسطينس... وعلى مرّ العصور طوّر الشرّاح أساليبهم مستندين الى الأساليب التاريخية والى نتائج الحفريات الأثرية، فلم تعد التوراة كتابًا معزولاً، بل رافقتها المدوّنات العديدة واللويحات.

في هذا الإطار طبّق المؤرخون على النصوص البيبلية المعتبرة وثائق من التاريخ، القواعدَ عينها التي تطبّق على سائر الوثائق البشرية. ولكنّهم اصطدموا بصعوبتين. الأولى رفض كل ما هو فائق الطبيعة واعتباره نوعًا من الأساطير، والثانية رفض النقد التاريخي الذي ما زلنا متمسّكين به في الشرق.

فالدراسة العلمية للكتب المقدّسة لا تستطيع أن تستغني عن التساؤل حول الكتّاب، وتواريخهم، وفنّهم الأدبي... هذا ما يسمّى الشكّ المنهجي. وهو يعني تدقيقًا يتيح لنا أن نفهم القيمة الحقيقية لكلّ سفر ونقدّر بُعده الصحيح ونستعمل شهادته لنكوّن التاريخ البيبلي تاركين لكل وثيقة فنّها الخاصّ. هناك التاريخ السياسي، والتاريخ الاجتماعي، والتاريخ الديني.

ثالثًا: النقد الفلسفي

ونتقدّم خطوة أُخرى. فوراء العلم التاريخي الذي يرسم تاريخ البشر ويكتشف التسلسل بين الأحداث. يبقى على العقل أن يقدّر هذا الصرح الذي بناه: هناك حكم على الأشخاص والأفكار والأحداث والنظم. نحن لا نضع أفكارًا مسبّقة ونفرضها على الواقع.

كما أنّنا لا نرفض هذا النقد متذرّعين بالقول بأنّ العقل البشري لا يستطيع أن يحكم على وحي الله. هذان هما الخطران اللذان يجب أن نتلافاهما. ماذا نعمل؟

نبدأ فنقوم بمقابلة بين العهد القديم وسائر المظاهر الدينية. صارت الوثائق كثيرة بعد أن كشفت لنا الحفريّات عن قسم من كنوزها. هناك علم المجتمعات والحضارات الذي يساعدنا على التعرّف إلى انتقال العبرانيين من بساطة حياة البدو الى تعقّد الحقبة الهلّنسيّة.

ماذا يقول دستور العهد وقانون الذبائح؟ ما هو المستوى الأخلاقي من هذه الديانة؟ ما هي العلاقة بين الديانة والتاريخ في لاهوت العهد كما في الإسكاتولوجيا النبوية؟ وهنا يأتي تاريخ الديانات.

مثل هذا النقد لن يبرهن عن الطابع العلوي في العهد القديم والعهد الجديد، ولكنّه يلعب دوره حين يهيّئ العقول للتعرّف الى هذا الوحي وقبوله. ويبيّن أنّ العهد القديم يجد كل معناه في إطار التعليم الإنجيلي مع ما حمله من خصائص تلقي ضوءاً على الواقع البشري.

٢ - تجاوز النقد بأشكاله المتعدّدة

قدّم النقد البيبلي خدمات جلّى. ولكن يجب أن نتجاوزه. فالتأويل العلمي المحض يترك الجوهر جانبًا ولا يكون عملاً كنسيًا. فكلمة الله لم تسلّم الى الكنيسة لتغذّي بحث المؤرّخين وتفكير الفلاسفة، بل لتغذّي إيمان البشر وحياتهم الدينية. وإعلانها (نقول قبل قراءة الإنجيل في الليتورجيا المارونية: كونوا في السكوت) هو بداية حوار ينتظر فيه الله جوابًا من البشر. إذن لا يستطيع تفسير العهد القديم أن يكون عمليّة علمية محضة، تقف في عالم التجريد. إنّه يرتبط بسائر نشاطات الكنيسة، كاللاهوت والدفاع المسيحي والرعائيات.

أوّلاً: التأويل واللاهوت

حين نتعرّف إلى عمل اللاهوتيين المسيحيين، نلاحظ أنّ الكتاب المقدّس بعهديه هو ينبوع تفكيرهم، وهذا منذ بداية تاريخ الكنيسة. من هنا يطلب اللاهوتي من المؤوّل أن يقدّم له موادّ تدخل في شميلته اللاهوتية. لن يهتمّ اللاهوت بالمعتقدات الناقصة عند

شعب العهد القديم، وهي تقابل أولى مراحل الوحي الكتابي. بل يهتمّ باكتشاف سرّ المسيح في النصوص البيبلية. هنا لا بدّ من أن نسمع النصوص أوّلاً ولا نفرض عليها تفكيرنا اللاهوتي المسبّق.

ثانيًا: التأويل والدفاع المسيحي

نحن أمام مواجهة. ندافع عن الكتاب المقدّس ضدّ محاولات التفسير التي تفرغه من مضمونه العلوي. ثمّ نستعمله بشكل وضعي لنهيّئ الدرب التي تقود الإنسان الى الإيمان. هذا يفترض عملاً تأويليًا صادقًا جدّيًا موضوعيًا، فيقوم بتفسير الوقائع داخل الإيمان: ما هي العلامات التي تتيح لنا أن نتعرّف في قراءتنا للعهد القديم إلى تدخّل الله في بشرية تبحث عنه؟ كيف نكتشف في سرّ المسيح العنصر الذي يؤمّن التماسك الداخلي والمعنى العميق لهذه النصوص؟ وحين نحدّد موقع العهد القديم بالنسبة الى مجمل الواقع الديني وبالنسبة الى المسيح، نراه مفهومًا في منظار الإيمان المسيحي.

ثالثًا: التعليم والرعائيّات

لا ينسى مؤوّل الكتاب المقدّس أنّه يعمل داخل جماعة تعتبر الكتب المقدّسة غذاء لحياتها. لهذا عليه أن يُبرز القيمة الحياتية في النصوص، أن يساعد على تأوينها في الليتورجيا والكرازة. هنا نعود الى تاريخ الكنيسة، ونلاحظ بحث الليتورجيّا في نصوص العهد القديم والعهد الجديد لتحتفل بسرّ الخلاص الذي تمّ في يسوع المسيح وعاشته الكنيسة على مرّ العصور: عودة الى التاريخ، الى أقوال الأنبياء، الى المزامير والأناشيد الملهمة. مثلاً نقرأ آلام المسيح على ضوء نشيد عبد الله (أش ٥٢: ١٣ - ٥٣: ١٢) أو على ضوء مز ٢٢: إلهي إلهي لماذا تركتني؟

ب - ما هي الحلول

هناك واجبان مفروضان علينا: أن نقبل بعمليّات النقد، ثمّ نتجاوز النقد. إنّما تبقى المسألة التي يطرحها التفسير المسيحي للعهد القديم من دون جواب. سنحاول أن نبرز بعض العناصر الأساسية. أوّلاً: أيّ موضوع نبحث عنه في الكتب المقدّسة لنرضي في

الوقت عينه عمليّة النقد ولاهوت الكتاب الملهم؟ ثانيًا: أيّ لغة استعملتها الكتب المقدّسة لكي تعبّر عن هذا الموضوع؟ ثالثًا: ما هو الأسلوب المفروض علينا لكي نتجاوز القشرة ونكتشف غنى هذا الموضوع؟

١ - الموضوع الوحيد في الكتاب المقدّس

العهد القديم هو مجموعة متنوّعة على مستوى الفنون الأدبية أو الموادّ المعالجة. هل نستطيع أن نعيدها الى الوحدة، فنكتشف في كل صفاتها موضوعًا واحدًا وحيدًا؟ الجواب هو نعم، شرط أن نرجع الى الوراء لتكون نظرتنا متكاملة عبر الوجهات العديدة.

أوّلاً: سرّ الخلاص

إذا أردنا أن نفهم موضوع الكتب المقدّسة، لا يكفي أن نجمع الموادّ المعالجة. فبعضها لا يهمّ مسألة الخلاص. مثلاً، لائحة عشائر سعير وملوك أدوم (تك ٣٦: ٨ - ٤٣)، سجل المساحة لقبائل إسرائيل (يش ١٣ - ١٩)، لائحة أبطال داود (٢ صم ٢٣: ٨ - ٣٩)، تاريخ الحروب الأرامية (٢ مل ٦: ٨ - ٨: ١٥)، لائحة الأنساب في سفر الأخبار الأوّل (ف ١ - ٨).

أسفار العهد القديم هي كتب دينية تهدف الى تغذية القرّاء وتنمية حياتهم الروحية. من هذا القبيل، جُعلت في حياة جماعة بشرية هي شعب إسرائيل، حين لوَّن العنصرُ الديني كل مظاهر وجوده. لهذا سُمّيت هذه الأسفار قانونية، واهتمامنا بها اهتمامنا بالإيمان: هو الله الحيّ في علاقاته مع البشر، هو مخطّط الخلاص الذي يتمّ على الارض في تاريخ شعبه.

هنا يبرز موضوع الإلهام. فالله لا يوحي لنا بشيء إلاّ ما يهمّ خلاصنا. هذا ما سوف نبحث عنه وحده في الأسفار المقدّسة.

ثانيًا: سرّ الخلاص وسرّ المسيح

نستطيع أن ننظر الى سرّ الخلاص على مستوى الناس الذين تعاقبوا على مرّ العصور. فكل واحد منّا يحاول أن يلتقي بالله في ظروف حياته الملموسة التي يعيشها. ويقول لنا الوحي بشكل واضح إنّنا لن نصل الى هذا اللقاء بدون الوسيط الوحيد، يسوع المسيح (١ تم ٢: ٥) الذي ننال نعمته.

ونستطيع أن ننظر الى سرّ الخلاص على مستوى الجماعة البشرية. وحينئذ نراه في امتداده التاريخي. يبدأ مع الخليقة وينتهي مع عودة المسيح بالمجد. قلبه ومحوره عبور يسوع المسيح على الأرض. بعده، يتّخذ السرّ شكلاً أسراريًا في تاريخ الكنيسة. وقبله كان يعمل مسبّقًا. إذن سرّ الخلاص وسرّ المسيح ليسا شيئين مختلفين مع أنّه يجب أن ننتظر ملء الأزمنة ليُكشفَ عن سرّ الخلاص بوضوح على أنّه سرّ المسيح. وهكذا ليس العهد القديم فقط تهيئة خارجية لسرّ المسيح. إنّه جزء منه. لم يأتِ المسيح بعد، ولكنّ إسرائيل بدأ يعيش سرّه. وهذا السرّ ظهر في الكلمة النبوية التي تحرّك عند الناس حياة إلهية تشبه حياتنا، وتجعلنا نستشفّ بدقة متزايدة ما سيكون تحقيقها التامّ في تهيئة الزمن. وظهر للذين يطلبونه بسلامة القلب. وظهر في تاريخ إسرائيل بما فيه من وجوه سرّية ومخطّط روحي.

حين نقول إنّ لأسفار العهد القديم موضوعًا واحدًا هو سرّ الخلاص، فهذا يعني أنّ موضوعها سرّ المسيح الذي اكتشفه إسرائيل تدريجيًّا واختبره مسبّقًا تحت ستار الأحداث والنظم.

٢ - لغة الكتب المقدّسة

موضوع الكتب المقدّسة هو سرّ الخلاص، هو سرّ الله في علاقته مع البشر. فكيف تعبّر لغة البشر تعبيرًا وافيًا عن هذا الواقع العلويّ بكلمات تأخذها من خبرتنا البشرية اليومية؟ الجواب على هذا السؤال يشرف على التأويل الكتابي كلّه، فهدف التأويل هو مساعدتنا على فهم صحيح للّغة التي استعملها الكتاب المقدّس.

أوّلاً: البيبليا والرمزية الدينية المشتركة

هذه المسألة هي حاضرة في كل لغة دينية تحاول أن تترجم معرفة الله. فهي تلجأ الى الرمز الذي بدونه ليس من لغة دينية ممكنة. ينطلق الإنسان من خبرة حياته (في العالم الحسّي، في المجتمع) فيتمثّل عن طريق القياس العالم المتسامي الذي أدخلته فيه حياته الدينية. فالعبور من نظام الأشياء الى نظام آخر بفعل التقابلات بين الوقائع الرمزية والواقع الإلهي المرموز عنه، يشكّل مقارنة ملموسة تتيح للإنسان أن يعبّر بكلمات عادية عمّا يعرفه أو يستشفّه عن الله.

نحن أمام تطبيق مبدأ معروف في اللاهوت المسيحي يقول: «فمنذ خلق العالم لا تزال صفاته الخفيّة، أي قدرته الأزلية وألوهيّته، ظاهرة للبصائر في مخلوقاته» (روم ١ : ٢٠). بما أنّ الخلائق هي وحي حقيقي وطبيعي عن الله الحيّ، فالإنسان يستطيع أن يعود اليها ليكوّن لغة بها يعبّر عن علاقته الحميمة مع ذاك الذي يتجاوز العالم المحسوس. لا شكّ أنّ هذه المعرفة الطبيعية لله قد تشوّهت وفسدت في بشرية خاطئة (روم ١ : ٢١ – ٢٣). وهذه اللغة الرمزية قد تنحطّ وتمتلئ بمضامين ضالّة. هذا هو واقع الميتولوجيات القديمة. ولكنّ المبدأ الذي يُشرف على هذه اللغة يبقى هو هو. فيكفي أن نصحّح المسار لئلاّ تخون الرموز المستعملة موضوعها وتضلّ طريقها اليه.

وهذا ما حدث في الوحي البيبلي: شفى الطبيعة البشرية المجروحة، فأبعد عن رمزيتها التمثّلات التي لا تليق بالله الحيّ والتي عرفتها الوثنية المجاورة. ولكنّه أخذ رموزًا مشتركة بين اللغات الدينية في الشرق. فتحدّث عن الله كأب وملك وراعٍ وزوج. وتصوّر الهيكل بيته وذبائح السلامة مشاركة في مائدته. وهو يكثر من الصور ليدلّ على عمل حمايته: هو البرج والصخرة والقلعة والترس. وهكذا تتجذّر لغة العهد القديم في الخبرة البشرية المشتركة فتنقّي معطياتها وتُبرز مدلولها الديني.

ثانيًا: خلق رمزيّة دينيّة خاصّة

ولكنّ هدف الوحي لا يقتصر على تنقية معرفتنا الطبيعية لله واللغة الخاصّة بالحديث عنه، فموضوعها الجوهري هو من نظام آخر: إنّه يعرّف البشر على سرّ الخلاص الذي تحقّق نهائيًا في يسوع المسيح. لهذا هو يحتاج الى لغة وافية، لغة رمزية، وإن اختلفت عن التي انطلقت من خبرة البشر المشتركة. فيجب أن تتجذّر الرموز في خبرة إنسانية خاصّة ترتبط بوضوح بالوقائع المتسامية التي لا بدّ من ترجمتها. هنا تجد خبرة إسرائيل معناها وعلّة وجودها. إنّها خبرة شعب مصيره يختلف عن مصير سائر الأمم: هو يعيش من أحداث وجهّها الله من أجل تاريخ الخلاص. وهو يمتلك نظمًا أرادها الله من أجل سرّ الخلاص. وهو عرف رجالاً أرسلهم الله من أجل سرّ الخلاص. إنّ هذه العودة الدائمة الى سرّ الخلاص تمنح خبرته التاريخية قيمة خبرة دينية تعرّفنا إلى كلمة مرسلي الله بمدلولها.

لهذا، فاللغة البيبلية تلجأ الى معطيات هذه الخبرة لتعبّر بكلمات البشر عن سرّ الخلاص، وذلك لشرح نظرة الله الحالية على شعبه داخل عهد سيناء أو للإشارة الى الهدف

النهائي الذي يشير اليه هذا الشعب، وهذا الهدف هو المسيح. وهكذا تكون خبرة إسرائيل نقطة انطلاق لرمزيّة جديدة تعطي التاريخ فرادته والنظُم أصالتها. واستعادةُ اللغة الرمزية المشتركة تتّخذ لونًا خاصًّا. مثلاً، الله الآب أو الله الزوج يُفهمان في خلفية الخبرة التاريخية للخروج والعهد.

هذه الملاحظات تتيح لنا أن نفهم العلاقة بين الصور الرمزية (التي تتضمّنها الأحداث والأشخاص والنظم في إسرائيل) ولغة الوحي. فالصور هي في منطلق اللغة. وتنتمي الى بنيتها الأساسيّة. في البداية، بدأ سرّ الخلاص يُفهم شيئًا فشيئًا. وحين برزت الإسكاتولوجيا النبوية، تأسّست النهية على تفسير رمزي للماضي فتحدّثت النصوص عن خروج جديد، عهد جديد، عبور جديد في البرّية، دخول جديد الى أرض الميعاد، أورشليم الجديدة، داود الجديد، الهيكل الجديد.

لا شكّ في أنّ الفكر يتأرجح على هذا المستوى بين بناء مادّي جديد لحالة سابقة واستبدال هذا البناء بواقع أسمى. كانت النبوءة ملتبسة. ولكن لمّا حضر العهد الجديد وتجسّد الكلمة ودخل عمله الفدائي في الخبرة التاريخية لشعب الله، كشف بُعد الصور كشفًا كاملاً. وإذ أراد الكتّاب المسيحيون أن يجعلوا هذه النهية مفهومة، ظلّوا يستعملون لغة مرتكزة على الصور. فعبّروا عن حقائق العهد بمقولات صاغتها خبرة إسرائيل التاريخية. تلك كانت أوّل لغة للاّهوت المسيحي الذي لجأ الى الكتّاب الملهمين ليترجم سرّ المسيح في كلمات بشرية. لا شكّ في أنّ الخبرة المباشرة لهذا السرّ ملأت الكلمات مضمونًا جديدًا. حين أتمّ يسوع الصور والكتابات النبويّة، حوّلها كلّها الى إنجيل، كما قال أوريجانس، فقاد اللغة الرمزية في العهد القديم الى ملئها وكمالها.

ثالثًا: نقد اللغة البيبلية

كان إيمان البشر في العهد القديم جوابًا على كلمة الله. ولكنّ هذه الكلمة تُقرأ ككلمة نبويّة وكأحداث خلقها الله لينسج مصير شعبه. فكيف نفصل بين وجهتَيْ التعليم الإلهي دون أن نفرغه من محتواه.

إنّ نقد اللغة البيبلية مهمّ لأنّه يتيح لنا أن نكتشف من خلال الرموز المستعملة، الخبرة الوجودية. ولكنّ طرد السُطُر وما فيها من صور مخيبة للآمال يفرغ الرموز من كلّ

مضمون كياني ويفصلها عن التعليم الذي تحاول أن تعبّر عنه. فإذا أردنا أن نترجم تعليم الله دون أن نخون وجهته الوجودية التي تعطيه قيمة حياتية، ودون أن ننسى وجهته الكيانية التي تؤمن لنا معرفة صحيحة للحقائق المتسامية، ان اردنا ذلك لا نجد لغة ممكنة إلاّ اللغة الرمزية في التوراة كما فسّرها العهد الجديد.

٣ – ما هو التفسير المسيحيّ للعهد القديم

التفسير المسيحي للعهد القديم يفرض على المفسّر أن لا ينحصر داخل حدود النقد، كما يفرض عليه أن لا يبحث عن بناء لاهوتي يتوسّل مناهج اعتباطية. فالهدف المطلوب هو فهم صحيح لكلمة الله كما كتبت بنعمة الإلهام. ولكن في الإطار المسيحي، يبقى هذا الفهم ناقصًا إن بحثنا فقط عن الأفكار البشرية لدى الكتّاب، إن لم نكتشف سرّ الخلاص كما أوحي به الينا. وهذا يتطلّب تنبّهًا الى ما تحرّكه النصوص من عاطفة في قلوب آبائنا، في قلوبنا نحن الذين نعرف معرفة واضحة سرّ المسيح.

هنا نتوقّف عند ثلاث نقاط. الأولى: أيّ اتجاه نعطيه للبحث النقدي ليقودنا الى المعنى المسيحي للكتب المقدّسة؟ الثانية: بأيّة جدليّة ننتقل من معنى النصوص كما ندركها على مستوى سياقها التاريخي الأصلي الى المعنى الذي تصل اليه في إطار واسع هو إطار الوحي الكامل؟ الثالثة: ما هي تطبيقات هذا النهج العامّ؟

أوّلاً: اتّجاه النقد

قواعد النقد هي إنها تنتمي الى عالم العقل ولها حقّ ببعض الاستقلالية. لها الحقّ أن تتدخّل بطريقة غير مباشرة ليبقى العقل في حدودها فلا يتجاوزها، أو ليبقى للإنسان انفتاح على نور إلهي أسمى إذا حاول العقل أن يجعل من نفسه المقياس المطلق للأشياء، أو لتبقى الأحكام بعيدة عن الضلال. غير أنّ المسألة التي نطرحها لا تعني القواعد التي نأخذ بها في عمليّة النقد، بل اتّجاهه الأساسي والروح الذي نقوم به. فسواء كنّا أمام النقد الأدبي أو التاريخي أو الفلسفي، فالعمل يتضمّن ثلاث مراحل مرتبطة بعضها ببعض ارتباطًا منطقيًا: ندرس الظروف البشرية للفكر واللغة. ومن هنا ندرك الفكرة في اللغة التي عبّرت عنها. وأخيرًا، نرى قيمة ما درسنا ومعناه. وحين يتعلّق أمر بالكتاب المقدّس، فالنصّ المدروس

هو ملهم وهو يعبّر عن وحي الله ويعني سرّ الخلاص. وهذا ما يؤثّر على مراحل النقد الثلاث.

- الظروف البشرية

لسنا أمام لغة طبيعية مستقلّة في ذاتها وتطوّرها. بل هو وحي إلهي ناله الكتّاب الملهمون من أجل معرفة سرّ الخلاص، سواء نالوا الموهبة النبوية أم كانوا صدى لشهادة الأنبياء فتقبّلوها في الإيمان. فلغتهم يحرّكها الوحي الإلهي وهذا ما يؤمّن للوحي ترجمة وافية تلعب فيها عصمة الله دورها. الفكر واللغة يتقابلان. نميزهما ولكنّنا لا نفصلها.

- من اللغة إلى الفكر

إنّ ظروف الزمان والمكان والمحيط البشري والحضاري، تكيّف معرفة سرّ الخلاص كما يملكها كل كاتب ملهم. والمسألة هي هي سواء كنّا أمام معرفة نبوية أم معرفة إيمانية مؤسّسة على الشهادة النبوية: هذه المعرفة يحدّها أفق زمن محدّد حتّى ولو وصلت نظرة النبي الى المستقبل حتّى زمن النهية. لا شكّ في أنّ معرفة النهية عند الأنبياء تتضمّن سمات جدّة مطلقة. وحتّى في هذه الحالة تبقى خلفيّتُها خبرةً بشرية تعطيها كثافتها الملموسة.

والحال أنّ هذه الخبرة ليست بعد العهد الجديد والمسيح. إنّها خبرة التاريخ والنظم التي كانت تهيئة وصورة، وتكون فقيرة أو غنيّة بحسب اقترابها أو بعدها من العهد الجديد. وبقدر ما تقود معرفة السرّ التي تترجمها النصوص الى هذه النصوص، فهي واضحة أو أقلّ وضوحًا.

وتتكيّف اللغة التي يستعملها الكاتب ليترجم تعليمه، وهذه اللغة تتجذر في الخبرة البشرية لشعب الله، كخبرة أولى لسرّ الخلاص. ولهذا فهي تستطيع أن تترجم هذا السرّ فلا يعارضها وحي العهد الجديد، بل يغنيها ويوضح ما فيها من التباس. حين نعلم حدود الخبرة التي فيها تتجذّر هذه اللغة، نعرف أنّ هذه اللغة لا تستطيع أن تترجم السرّ في ملئه وكماله.

وهكذا يكون لدراسة العوامل البشرية التي تكيّف النشاط النقدي للكتّاب الملهمين، نتائج مهمّة. من جهة، فهي تفسّر الطابع الناقص لتقديمها للسرّ، ونحن نفهم هذا الطابع

من خلال تحليل النصوص، ومن جهة ثانية، فهي تبرّر مجهود القارئ المسيحي لكي يدرك السرّ كلّه من خلال صورة ناقصة يقدّمها هذا الكتاب أو ذاك. وهذه الدراسة، حين تلفت الانتباه الى معرفة السرّ التي يمتلكها كل كاتب، والى مكانة السرّ في نفسيّته الدينية، والى الطرق التي وصل بها الى السرّ بحياة إيمانه، فهي تتيح لنا أن نرى الوجهة التي اهتمّ بها ليشرح هذا السرّ، وكيف أنّ العبارة تكشف هذا السرّ وتخفيه معًا.

هذه الملاحظات هي هامّة لأنّها تتيح لنا أن نبرز الفكر المسيحي في النصوص انطلاقًا من فكر الكتّاب الملهمين كما قدّمه الينا النقد. فعبر التعابير الناقصة والمتلمّسة، ندرك السرّ كل السرّ. لا شكّ في أنّنا ما كنّا لندركه لو لم يعرفنا به سرّ الإيمان المؤسّس على العهد الجديد. ولكن بعد ان نؤمّن هذه المعرفة، نتجاوز الحدود التي اصطدم بها الكتّاب لنُبرز في وضح النهار الموضوعَ السرّي الذي استشفّوه في معرفة نبوية كيّفتها ظروف زمنهم فما استطاعوا أن يعبّروا عنها بصورة مرضية.

– الحكم على مدلول النصوص وقيمتها

وفي نهاية هذا العمل النقدي، نصل الى الفلسفة الدينية والى اللاهوت أو بالأحرى ستطرح الفلسفة الدينية أسئلة لن يكون في مقدورنا أن نقدّم جوابًا عليها دون أن نتجاوز حدود الفحص العقلي. فهذا الجواب يتطلّب التزام الإيمان، وهذا ما يدخلنا في نطاق اللاهوت.

ثانيًا: جدليّة التجاوز

أجل، لا بدّ من تجاوز النقد على خطى كتّاب العهد الجديد ولاسيّما القدّيس بولس وصاحب الرسالة الى العبرانيين. وهذا يتمّ بأشكال عديدة.

– من الحرف الى الروح

يرى القدّيس بولس أنّ الفهم المسيحي للعهد القديم يتطلّب عبورًا من الحرف إلى الروح. هاتان اللفظتان تميّزان نظامين دينيين مؤسّسين على عهدين. العهد الجديد الذي قُطع مع يسوع المسيح يحمل الى البشر عطيّة الروح الإلهي التي تحييهم. أمّا العهد القديم،

عهد سيناء، فلم يحمل إلاّ عطيّة خارجيّة هي الشريعة، التي كانت في حدّ ذاتها حرفًا ميتًا لا يقدر أن يعطي الحياة، وهو مناسبة موت للذين يعصونها (٢ كور ٣: ٦ - ٧). وعلى المسيحيين الذين نالوا الروح في المعمودية أن يخدموا الله في جدّة (جديد) الروح لا في عتق (عتيق) الحرف (روم ٧: ٦). وهذا يفرض عليهم أن يفهموا الشريعة القديمة التي تتجاوز ماديّة الفرائض وتحتفظ بمعناها العميق سواء كانت فرائض قانونية أو عبادية متّصلة بنظم إسرائيل. وهكذا يحلّ «ختان الروح» محلّ «ختان الحرف»، ختان القلب محلّ ختان اللحم (روم ٢: ٢٧ - ٢٩).

والتطبيق الوحيد الذي اختبره القدّيس بولس يعني مسألة الشريعة القديمة، وتلك كانت مسألة موت أو حياة لكنيسة عصره التي تحرّكها محاولات المسيحيين المتهوّدين. ولكنّ لهذا المبدأ تأثيرات أوسع. فكل نصوص العهد القديم لها بُعد محدّد بالنظر إلى عهد سيناء والنظام المؤسّس عليه. هذا هو المعنى الذي يكتشفه النقد، ولا بدّ من المحافظة على قوام هذا الحرف الذي فيه يكلّم الله آباءنا (عب ١: ١) حسب قواعد تدبير التهيئة. فإذا أردنا أن نكتشف التعليم الذي يوجّهه إلينا، يجب أن نجعل هذا الحرف في ضوء التدبير الجديد لكي نكتشف مقصده العميق والمرتبط بنظام الروح الذي دخلنا فيه. وإلاّ سجَنّا النقدُ في حرف ميت قد يشبع فضولنا، ولكنّه لا يحمل إلينا شيئًا مفيدًا لخلاصنا. مثل هذا الحرف يشجبه القدّيس بولس.

- من التربية الإلهيّة الى هدفها حسب عناية الله

نحن نفهم فهمًا أسهل العبور من الحرف إلى الروح إذا فكّرنا في دور الشريعة القديمة في مخطّط الخلاص. كانت مربّية شعب الله إلى أن جاء المسيح وحصلنا على التبرير بالإيمان به (غل ٣: ٢٣ - ٢٥). والتطبيق الوحيد الذي يعلنه بولس هنا هو مسألة الشريعة. غير أنّ مبدأ التربية الإلهية قد يتوسّع إلى كل وجهات العهد القديم: الشرائع والنظم، التاريخ والمواعيد النبوية.

إذا أراد إنسان أن يولد الى حياة جديدة في المسيح، عليه أوّلاً أن يختبر عجزه عن أن يخلّص نفسه من دينونة الله. بالشكل عينه كشف السرُّ الإلهي لإسرائيل شقاء كيانه الخاطئ الذي أخضعه لدينونة الله، ونظام موعد نعمة يعُطى فيه الخلاص مجّانًا. فإن أردنا أن

نكتشف مكانة كل نصّ بيبلي في تربية الله، يجب أن نرى كيف ينتظم بالنسبة الى وحي المسيح، كيف يتطلّع الى سرّ الخلاص الذي سيتحقّق حين يتمّ وقت التهيئة. هذا يفترض أنّنا نحترم احترامًا مطلقًا الواقع التاريخي، ونفهمه في المعنى الذي كان له ساعة دوّن. هذا هو عمل النقد. ولكنّ هذا يفترض أيضًا أنّنا نتنبّه إلى علاقته بنهاية التاريخ المقدّس، ونكتشف الدينامية العميقة التي أتاحت له أن يقوم بوظيفته التربوية. حينئذ يظهر بعده المسيحي، فيلعب بالنسبة الينا الدور التربوي الذي لعبه بالنسبة إلى آبائنا.

– من الصور الى الحقيقة

وأخيرًا، يصوّر القدّيس بولس وصاحب الرسالة الى العبرانيين العبور من العهد القديم الى العهد الجديد كعبور من الصور الى الحقيقة. هناك تطبيقات لهذا المبدأ. على واقع تاريخ التهيئة، على مؤسّسات النظام القديم ولاسيّما شعائر العبادة. هناك المعنى الظاهر الذي يتوقّف عنده النقد. ولكنّ البعد العميق للنصّ يفترض تجاوز نتائجه. نكتشف سرّ المسيح تحت القشرة العابرة التي كانت علامة ناقصة عن حضوره: يختني العهد الجديد في العهد القديم. ويتوضّح القديم في الجديد.

ثالثًا: تطبيقات عمليّة

– على مستوى الدفاع المسيحيّ

نأخذ بعين الاعتبار معطيات النقد. فلا نركّز طريق الإيمان إلاّ على نتائج عقلية لا جدال فيها. هنا نعيد تفكيرنا في البرهان النبوي الذي هو تقليد في الكنيسة. لا نحاول أن نبني برهانًا يفرض نفسه بالقوّة، فيا يخصّ تحقيق النبوءات، بل نفكّر في ظاهرة تاريخية هي أنّ العهد القديم واقع لا بدّ من اكتشاف مبدأ وحدته ومضمونه.

ونعود الى التربية الإلهية كما وصلت الى المسيح وسرّه. فالعهد القديم ليس ظاهرة دينية تكفي نفسها بنفسها. إنّه واقع دينامیكي. وما يوحّده ويعطيه معناه هو الهدف الذي اليه قاد شعب إسرائيل. فحرف شريعته لا يجد سبب كيانه في نفسه، بل يقوم بتربية أخلاقية ودينية تهيئ إسرائيل لنظام الروح الذي يُدخله فيه المسيح. ونقول الشيء عينه عن التاريخ الزمني

والنظم التي تبني حياة شعب الله: تقوم بتربية دينية، فتهيّئ يومًا يتحرّر فيه الإيمان من القشور الموقّتة ليصل الى الواقع النهائي.

- على مستوى اللاهوت

إنّ الوحدة بين العهدين تشكّل للاّهوتيّ واقعًا لا جدال فيه. تبقى المشكلة: كيف نجد في العهد القديم التعبير التدريجي عن وحي قاده العهد الجديد الى كماله؟ فدون أن ننسى الوحدة الملموسة لسرّ الخلاص كما تتمّ في المسيح، نبحث عن وجهات برزت في حياة إسرائيل وخبرته التاريخية أو في المواعيد الإسكاتولوجية. وحين نتبع نموّ الوحي من كتاب الى كتاب نُبرز مواضيع تنتظم داخل إطار واحد هو سرّ المسيح. لن يبحث اللاهوتي عن عناصر مسيحية في العهد القديم، بل يتطلّع إلى نضوج تعليم يصل بنا إلى المسيح.

كل موضوع يتجذّر في الخبرة البشرية لشعب التوراة. يرتبط بهذا السند الموقّت فيتعمّق فيه شيئًا فشيئًا إلى أن تنقله النبوءة الى إطار إسكاتولوجي، أي بالنسبة الى نهاية الزمن. وحين يأتي المسيح يملأ بمضمون سرّه هذا التعبير الذي كيّف مسبّقًا لكي نعبّر عنه. هذا ما نقول عن الملكيّة في أرض إسرائيل. نقلتنا النبوءة الى وعد بالملك المسيح، وحقّق يسوع المسيح هذا الوعد، ولكنّه أعطى مضمونًا جديدًا للملكيّة المنتظرة (يو ١٨ : ٣٧) التي تتجلّى في المجد بعد الزمن الحاضر (رؤ ١٩ : ١١ - ١٦).

- على مستوى عمل الرعاية

ويفرض عمل الرعاية أن نرى في كل نصّ كتابي حضور المسيح. لن نكتفي بأن نضع كل نصّ في منظار الموضوع الذي يتوسّع فيه، كما نفعل في اللاهوت. حينئذ نقدّم للحياة الروحية طعامًا غير كاف، لأنّ المعنى الحرفي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بنظام دينيّ تجاوزه المسيح. ولكنّ هدف الكرازة والليتورجيا هو أن نصل الى التعليم الأساسي الذي له قيمته لنا اليوم. من جهة وَضَعَ هذا التعليمُ الإنسانَ الوجودي أمام الله الذي يكلّمه، ومن جهة ثانية، أفهمنا هذا التعليمُ سرَّ الخلاص كما نراه في بنيته الأساسية.

مثلاً، يجد القدّيس بولس في تفسيره الرمزي لسرّ الخروج (١ كور ١٠ : ١ - ١١)، عالم الأسرار المسيحي من خلال الصور: آباؤنا «اعتمدوا في موسى في الغمام وفي البحر،

وأكلوا كلّهم طعامًا روحيًا واحدًا وشربوا كلّهم شرابًا روحيًا واحدًا». إنّ الروح (أي حضور المسيح الخفيّ) يختفي تحت حرفيّة النصّ كما اختفى في العلامات الناقصة التي عرفها التاريخ الماضي. فنحن نكتشف الواقع الإسكاتولوجي تحت الصور، نكتشف الروح تحت الحرف.

II – معاني الكتاب المقدّس

بعد أن عالجنا مسألة التفسير المسيحي للعهد القديم نتوقّف على معاني الكتاب المقدّس. بدأ القدّيس بولس وميّز في الكتاب الحرف من الروح والصور من الحقيقة. وعلى خطاه تحدّث آباء الكنيسة عن معان عديدة، وهدفهم أن يقرأوا العهد القديم في منظار مسيحي.

أ – تعدّد المعاني الكتابية

١ – أمور عامّة

أوّلاً: ألفاظ ومفردات

– المعنى الحرفيّ

يدلّ الحرف عند القدّيس بولس على الكتاب المقدّس نفسرّه كما يفسرّه اليهود لا على ضوء المسيح. هذه الطريقة لا تلجأ إلى النقد الأدبي، بل تتطلّع الى كل عناصر العهد القديم ونظمه ونصوصه كوحدة لا تتجزأ. وعند أوريجانس، المعنى الحرفي (أو المعنى البشري أو المعنى التاريخي) هو نتيجة تفسير يفهم الكلمات والجمل في المعنى الحقيقي (ضدّ المجازي). واليوم المعنى الحرفي هو الذي جعله الكاتب في النصّ. وهكذا تنحصر النظرة في العهد القديم.

– المعنى الروحيّ

روح الكتاب المقدّس عند القدّيس بولس هو المعنى الذي أعطانا إيّاه وحي سرّ المسيح. أمّا عند أوريجانس فالمعنى الروحيّ هو أيضًا المعنى المجازي. وهكذا ميّز أوريجانس ثلاثة معان: التاريخي والصوفي والروحي.

– المعنى المجازيّ

قدّم القديس بولس المعنى المجازي لنصّ بيبلي في خدمة التأويل المسيحي (غل ٤ : ٢٤). وهكذا صار المجاز مع أوريجانس كل تفسير يبقى أمينًا للاّهوت البولسي عن العهدين فينقل عناصر نصّ من نظام عفا عليه الزمن الى نظام جديد. وهكذا صار للمعنى المجازي مدلولان. في معنى عامّ، معنى أمور العهد القديم في تعلّقها بالعهد الجديد، في معنى دقيق، كلّ مدلول يشير الى سرّ المسيح والكنيسة (لا يتحدّث عن حياة النفس).

ثانيًا: نقاط اتّفق عليها

– معنى النصوص

المعنى الحرفي هو المعنى الذي يربطه كاتبه بنصّه. نعني هنا الكاتب البشري الذي هو أداة في يدّ الله من أجل تأليف الأسفار المقدّسة. ولا نعني الله الذي هو الكاتب الرئيسي. قد يكون هذا النصّ حقيقيًا أو استعاريًا.

المعنى الروحي هو تفسير نصوص العهد القديم على ضوء المسيح. نحن نرى فيها شهادة مسبّقة لسرّ المسيح.

– معنى الأشياء

تحدّث القدّيس توما الأكويني عن المعنى الروحي، المعنى النمطي، المعنى الصوفي. المعنى الروحي يربطنا بسرّ المسيح. المعنى النمطي يجد في نظم العهد القديم وأشخاصه صورًا عن المسيح.

٢ – المعنى الحرفيّ في الكتاب المقدّس

لا بدّ من تمييز درجتين حين نلج الى داخل النصّ الحرفي. الأولى يتوقف عندها النقد، والثانية يصل اليها اللاهوت. الأولى هي المعنى الحرفي، والثانية هي المعنى التامّ أو ملء المعنى.

أوّلاً: المعنى الحرفيّ

يرتبط هذا المعنى بالنقد لأنّه ينتج عن تحليل للنصوص. ولكنّه يتضمّن دومًا معنى لاهوتيًا يشكّل جوهره. وهكذا نتتبّع من جيل إلى جيل نموّ الوحي. الموضوع الوحيد لهذا الوحي هو سرّ الخلاص الذي تمّ في سرّ المسيح. فالمعنى الحرفي للكتاب المقدّس يُقرأ بالنسبة الى هذا الموضوع الوحيد، ولكنّه يعرضه حسب الظروف في منظارين مختلفين.

المنظار الأوّل هو اختبار إسرائيل. لقد أختبر شعب الله السرّ في أحداث تاريخه، وغذّى منه حياة إيمانه، وهذا ما نكتشفه في صلاته. ولكنّ هذه المعرفة محدودة من جهتين، بأفق كل عصر، وبنظام عهد سيناء. في هذه الشروط، عبّر عن سرّ علاقات الله بشعبه بصورة ناقصة هيّأت تعليم العهد الجديد ورسمت أولى خطوطه دون أن تصل إلى مستواه.

المنظار الثاني هو منظار الأقوال النبوية. هنا يقدَّم السرّ في منظار الإسكاتولوجيا. ويُعلن تمامه كالحدث الأسمى الذي يتوّج مخطّط الخلاص. لا شكّ في أنّ اللغة المستعملة للتعبير عن هذا الموضوع ناقصة لإنّها مشروطة بخبرة إسرائيل. ولكنّنا نقول إنّ النصوص أشارت حتّى في معناها الحرفي إلى سرّ المسيح متمّم الخلاص.

ثانيًا: المعنى التامّ أو ملء المعنى

- طبيعة المعنى التامّ

المعنى التامّ هو المعنى الحرفي ندركه في مستوى آخر من العمق. فالتعبير عن سرّ الخلاص في العهد القديم محدود. ولكنّ اللاهوتي يجد من خلال هذا التعبير الناقص ملء السرّ. أو بالأحرى هو يعرف السرّ بواسطة العهد الجديد فيُسقطه على النصوص ليكتشف معنى أكمل وأعمق.

ونأخذ مثل الأقوال النبوية. أشار النصّ الكتابي الى السرّ كلّه، وإن بدت اللغة ضعيفة فما استطاعت أن تعبّر عنه. والمعنى التامّ هو تجاوز هذا الضعف والنقص من أجل فهم اللغة النبوية حسب قواعد الوحي التامّ. مثلاً نقرأ سرّ صليب يسوع مع أع ٤: ٢٥ – ٢٨ في عبارة مز ٢ الذي عنى في معناه الحرفي الملك المسيح في حروبه على الأرض. وكذا نقول عن نشيد عبد الرب (أش ٥٢: ١٣ – ٥٣: ١٢) الذي دلّ على بقيّة بارّة أو على نبيّ

محدّد في خط إرميا. لقد دلّت الأحداث أنّ يسوع هو المسيح المنتظر، وإن لم تكن مملكته من هذا العالم، وأنّ البقيّة أو النبيّ الذي يكفّر عن الخاطئين هو يسوع نفسه. فحين عاش ما يتحدّث عنه المزمور والمقطع النبوي، أعطى هذه النصوص ملء المعنى الذي لم يكن في مقدور المؤمنين أن يدركوه.

ونعود إلى المعنى الحرفي التاريخي. فهو يرتبط بإحدى وجهاته بسرّ الخلاص. لا بالسرّ كواقع مقبل، بل بالسرّ كواقع معاش قد شارك فيه شعب الله في الماضي ويشارك فيه الآن. ينطلق المفسرّ من هذا التعبير الذي يتلمّس طريقه ليظهر سرّ الخلاص كما تحقّق (وإن بغموض) في المسيح وكما أُعطي لنا أن نشارك فيه. وهكذا يتّضح المعنى التامّ للنصوص. ونعطي مثلين:

المثل الأوّل، مز ٢٢. كان توسّلة فردية بين توسّلات أُخرى تعبّر عن صلاة تقيّ سحقته المحنة. ولكن بعد أن ردّده المسيح على الصليب لكي يعبّر عن وضعه الخاصّ، تفجّر من معناه الحرفي معنى كامل يرتبط ارتباطًا مباشرًا بسرّ آلام المسيح.

المثل الثاني، نشيد موسى في خر ١٥. عنى في المعنى الحرفي لا خلاص إسرائيل المقبل، بل الخروج من مصر، والتحرّر من العبودية، كما يحتفل به الفصح كل سنة. ولكن بعد أن ذُبح المسيح فصحنا (١ كور ٥: ٧) أسقط سرّ الخلاص الإسكاتولوجي بضوئه على هذا النصّ فأعطاه معنى كاملاً استغلته ليتورجية ليلة الفصح.

المعنى التامّ هو امتداد للمعنى الحرفي، ولكنّه أعمق منه بدرجة تتعدّى كل تصوّر.

– المعنى التامّ ووجدان الكاتب الملهم

ما هو هذا الوجدان؟ إن تكلّمنا عن معرفة واضحة ومميّزة نعبّر عنها بلغة وافية، فهذه المعرفة لمعنى جديد لم تكن للكتّاب الملهمين. وإلاّ، فلماذا نبحث عن معنى تامّ من خلال المعنى الحرفي؟ هناك حقائق أوردها الكاتب الملهم، ثمّ زيدت حقائق أُخرى لم يكن يعرفها أوحيت بعده فألقت بضوئها على نصّه وأعطته بعدًا جديدًا. ولكنّ هذه الزيادة تبقى خارج نظرته، لأنّه حين كتب لم يكن واعيًا للبعد الذي حفظته العناية لعمله، كما لم يكن لأبطال التاريخ المقدّس وعي المدلول الرمزي للتاريخ الذي يعيشونه. نحن لا نبحث عند الكاتب الملهم عن معرفة بالمعنى التامّ، ولكنّنا نؤكدّ أنّ هذا المعنى هو موجود بصورة إجمالية في

معرفة حقيقية لسرّ الخلاص. هناك رباط داخلي بين المعنى الحرفي والمعنى التامّ، وهذا الرباط سيتوضّح حين يأتي عنصر جديد ووحي لاحق. هذا ما حصل حين جاء العهد الجديد فألقى بضوء جديد على نصوص العهد القديم. مثلاً النبوءة عن حبل العذراء البتولي (أش ٧ : ١٤؛ رج متى ١ : ٢٣).

٣ - تكييف الكتاب المقدّس

ليس للكتاب المقدّس إلاّ معنى واحد هو المعنى الحرفي الذي يجد امتداده في المعنى التامّ. وكل ما يخرج عن هذين المعنيين هو تكييف للنصوص. ولكنّ هناك أنواعًا من التكييفات، بعضها تطبيق اعتباطي يفسّرها تلاقي الأفعال؛ وهناك استعمالات ليتورجية تُستعمل فيها العبارة البيبلية دون الرجوع الى السياق الذي وردت فيه؛ وبعض التكييفات تبدو أقرب الى النصّ البيبلي وهي تتوسّع على خلفيّة متينة لمعنى تامّ ثبّته التقليد. ولكنّها تكيّف كل تفاصيل النصّ على سرّ المسيح على حساب شروح مجازية تتعدّى حدود النمطية. في هذه الحالة نتكلّم عن تكييفات صورية ورمزية. ولنا عنها نماذج عديدة في العهد الجديد. مثلاً، اعتبارات بولس على هاجر وعهد سيناء (غل ٤ : ٢٤ ي). والتقارب بين المسيح «المتألم خارج أبواب» (المدينة) وضحيّة التكفير «المحروقة خارج المخيم» (عب ١٣ : ١١ - ١٣). مثل هذه التكييفات سنجدها عند آباء الكنيسة والشراح العديدين الذين سيلجأون الى رموز أخذوها من الكتاب المقدّس ليترجموا بصورة ملموسة التعليم الخفيّ في كلام الله.

الفصل الحادي والعشرون

من العهد القديم الى العهد الجديد

موضوع الكتاب المقدّس الوحيد هو سرّ المسيح، سرّ الله مع البشر كما عاشه العهد القديم قبل أن يتمّ في واقع تاريخي هو تجسّد الكلمة وموته وقيامته. ولكنّ التعبير عنه خضع لتحديدات تجعلها في نقطتين. من جهة، إذا نظرنا اليه من زاوية نتائجه الفردية، فهو موضوع خبرة ناقصة. فمع أنّه معنيّ كلّه في حياة الإيمان، إلاّ أنّ وجهاته المتعدّدة لم تتجاوز عتبة الوحي عند الذين ينعمون به. وبالتالي، لا تستطيع الكلمات أن تعبّر عن واقعه وغناه إلاّ بشكل بدائي. وإذا كنّا فقط أمام هذا النوع من التحدّد (وضع حدّ لشيء)، فالعبور من المعنى الحرفي إلى المعنى التام يحصل بالتعمّق في العبارات المستعملة. فيكفي القارئ أن يضع تحت الألفاظ البيبلية غنى المعنى التي حمّلها إيّاها العهد الجديد.

ومن جهة ثانية، إذا تطلّعنا إلى السرّ من وجهة مساره التاريخي، فهو موضوع خبرة أكثر نقصًا من سابقتها، لأنّ مخطّط الخلاص لم يزل في مرحلة التهيئة. وبالتالي ما استطاع الكتّاب الملهمون أن يعودوا إلى وجود المسيح التاريخي ولا إلى البُنى الأسرارية في الكنيسة ليحدّدوا السرّ، فأجبروا على الانطلاق من تاريخ ونظُم بدئيّة (أوّل الحال). لم يتطلّع العهد القديم الى سرّ المسيح إلاّ بشكل غير مباشر عبر عناصر موقّتة تمثّلها في الزمن. وحين يكون الأمر هكذا، يفرض الانتقال من المعنى الحرفي إلى المعنى التامّ أن نعود الى جدليّة الصور.

هذا ما سوف نقرأه في خبرة إسرائيل على مستوى المعنى الحرفي والتاريخي، وفي الإسكاتولوجيا على مستوى المعنى الحرفي والنبوي. ننطلق من حرفيّة النصوص فنلقي الضوء على سرّ المسيح.

I – في المنظار التاريخيّ

أ – تعميق لتعبير بديئيّ

يكون التعبير عن سرّ المسيح بديئيًّا (بدأ ونشأ جديدًا) حين يلجأ الكاتب الملهم إلى الألفاظ والرموز التي لا ترجع رجوعًا خاصًّا الى الخبرة التاريخية أو النُظْمية لدى إسرائيل. هنا لا نعود إلى الصور المسبّقة ونعرف أنّ هذه الخبرة قد تعطي النظم لونًا خاصًّا. إذا تركنا جانبًا كل عودة إلى وحي علوي، مثل هذه اللغة تقدر أن تترجم في أيّ إطار حضاري خبرة دينية مستقلّة كل الاستقلال عن ظروف الحياة الخاصّة بالشريعة القديمة. ومع ذلك، فنحن نكشف فيها، على ضوء العهد الجديد، تعبيرًا مسبّقًا (ناقصًا ولكنّه صحيح) للخبرة المسيحية بذاتها، لسرّ المسيح كما نعيشه في ملء نور الإيمان. ونحن نفهم أن يكون لسفر المزامير المكان المميّز في هذا المكان: إنّه كتاب صلاة إسرائيل، وهو يساعدنا أكثر من أيّ كتاب آخر على إدراك هذه الخبرة الروحية التي هي أيضًا خبرتنا. ولكنّ سفر المزامير لن يكون المرجع الوحيد الذي نستعمله.

إذن، سنعود إلى النصوص فنبحث عن تعبير مسبّق لنعمة المسيح، لسرّ الآلام، للعبادة بالروح والحقّ، لعمل الثالوث الأقدس في العالم. هي مواضيع خاصّة بوحي العهد الجديد. ولكنّ العهد القديم قدّم رسمة سريعة هيّأت الشعب اليهودي ليتقبّل ملء الوحي مع يسوع المسيح.

١ – تعبير مسبّق عن نعمة المسيح

أوّلاً: استعارات الحديث عن النعمة

اختبر شعب العهد القديم مسبّقًا نعمة المسيح. وهذه الخبرة تتضمّنها تعابير سيستعيدها العهد الجديد دون أن يحوّلها. مثلاً: الرب راعي (مز ٢٣)، الرب نوري وخلاصي (مز ٢٧). لا شكّ في أنّ الصور المأخوذة من الخبرة اليومية تتجمّع في كلا الحالين: صورة الراعي الذي يقود خرافه الى المرعى (مز ٢٣: ١ – ٤)، صورة المأدبة التي يدعى اليها

البّار (مز ٢٣: ٥)، صورة الإقامة في هيكل الله (مز ٢٣: ٦؛ ٢٧: ٤)، صورة القلعة المحاصرة (مز ٢٧: ١ - ٣، ٥ - ٦). ولا شكّ في أنّ عددًا من هذه الصور تتلوّن بخبرة إسرائيل: صورة الراعي (مز ٨٠: ٢؛ حز ٣٤: ١١ - ٢٠؛ أش ٤٠: ١١)، تلميح الى شعائر العبادة.

ومع هذا، فما تشير اليه هذه الاستعارات بشكل رمزي هو وضع المؤمن في وجوده وحياته: لا ينقصه شيء لأنّ العناية الإلهية تهديه. لا يخاف الصعوبات لأنّ العناية الإلهية تسهر عليه. وهو يختبر الفرح الروحي حيث يجد حضور الله.

تشير النصوص الى واقع هيكل أورشليم (مز ٢٣: ٦؛ ٢٧: ٤ - ٥) لأنّه علامة، لأنّه «بيت الرب».

من السهل أن نجعل من هذه النصوص تعبيرًا عن الصلاة المسيحية، فنضع في الصور مضمونًا تعليميًا نستقيه من العهد الجديد. لقد قال يسوع عن نفسه إنّه الراعي الصالح (يو ١٠) ونور العالم (يو ٩: ٥)؛ وملكوت الله الذي دشنّه يسوع يشبه مأدبة ووليمة (مت ٨: ١١؛ ٢٢: ١ - ١٠؛ رج رؤ ٣: ٢٠؛ ٧: ١٦). والمسيحي الذي يهاجمه الشيطان أمين من نفسه (رج أف ٦: ١٠ ي) لأنّه في حماية الرب (١ بط ٥: ٧ - ٩).

وهكذا نجد في هذين المزمورين تعبيرًا مسبّقًا عن نعمة المسيح في لغة الاستعارة.

ثانيًا: خبرة التبرير

واختبر المرتّل (في سفر المزامير) ما يسمّيه العهد الجديد «التبرير». فإنّ مز ٣٢: ١ - ٥ يُنشد سعادة الإنسان الذي غفر الله له خطيئتهِ بعد أن أقرّ بها. ويستعيد القدّيس بولس هذا النصّ لأنّه يرى فيه مثالاً عن برّ تقبّله المؤمن مجّانًا من الله (روم ٤: ٥ - ٨). واستعمل أيضًا روم ٣: ٢٠ نص مز ١٤٣: ٢ ليشرح وضع البشر أمام الله: لا يستطيع أحد أن يقول عن نفسه إنّه بارّ. لهذا لجأ المرتّل في صلاته إلى برّ الله، لا البرّ الذي يدينه، بل البرّ الذي ينجّيه (رج أش ٥١: ٥، ٦، ٨).

يرينا القدّيس بولس «البرّ» المبرِّر والعامل في العالم بعد مجيء يسوع (روم ٣: ٢١ - ٢٦). أمّا مز ٥١ فهو يطلب أن تُمحى خطاياه السابقة (آ ٣ - ٤، ١١)، كما يطلب

الطهارة الداخلية (آ ٤، ٩) وتبديل القلب بنعمة من روح الله (آ ١٢ – ١٣). هنا تعود صلاة التائب إلى الوعد الإسكاتولوجي الذي يتحدّث عنه حزقيال (٣٦: ٢٥ – ٢٧)، وكأنّها تطلب تحقيقه المسبّق. والعهد الجديد يرى أنّ هذا الوعد تمَّ في غفران منحه الله للخطأة بنعمته وحلول روحه في القلوب (روم ٥:٥؛ ٨:١٣ – ١٦).

ثالثًا: خبرة بنوّة الله

ونقول الشيء عينه عن المقاطع التي تترجم علاقات الله بالبشر (داخل مخطّط العهد) بالأبوّة والتبنّي: إمّا في منظار جماعي داخل شعب إسرائيل (خر ٤:٢٣؛ هو ١١:١؛ إر ٣:١٩)، وإمّا في منظار فردي على مستوى كل فرد من أفراد الشعب (تث ١٤:١؛ ٣١:٥ – ٦؛ أش ١:٢؛ ٦٣:٦؛ ٦٤:٧).

إذا توّقفنا عند المعنى الحرفي، كنّا أمام تبنٍّ لا يتضمّن مشاركة في حياة الله. نحن لا ننكر هذه المشاركة، ولكنّنا نقول بأنّ لا شيء يساعدنا على مشاهدتها. أمّا العهد الجديد فيدعونا لأن نفهم في العمق خبرة التبنّي التي منحها الله لشعبه (روم ٩:٤). نحن أمام استباق للتبنّي الممنوح للمسيحيين «في المسيح يسوع» (غل ٤:٥؛ رج روم ٨:١٥ – ١٧): ففي المسيح يسوع «كان إسرائيل» «الابن الأكبر» للرب (خر ٤:٢٣) الذي نعرفه أبًا. وفي المسيح يسوع يستطيع أعضاء شعب الله ان يدعوه «أبانا» (أش ٦٣:١٦). كل هذا يفترض استباقًا لنعمة المسيح كما عبرّت عنها النصوص البيبلية بشكل بديهي.

٢ – تعبير مسبّق عن سرّ الآلام

نجد في قسم كبير من المزامير صلاة الأبرار المتألّمين والمضطهدين. لسنا هنا أمام اصطلاح أدبي مصطنع. فقد عرف الشرق القديم موضوع البّار المتألّم. لأنّه يتجاوب مع خبرة بشريّة شاملة. وصاحب المزامير قد يلمّح الى وضع خاصّ يقابل خبرته الشخصية. إذا توقّفنا عند المعنى الحرفي نرى أنّ مزامير المتألّمين تعبّر قبل كل شيء عن خبرة محيّرة للأبرار الذين جهلوا الحياة الأخرى.

ولكن الا نبحث عن شيء آخر أبعد من المعنى الحرفي؟ إنّ أخبار الآلام في الإنجيل تبيّن أنّ يسوع جعل صلاة الأبرار المتألّمين صلاته، فأدخل فيها استعدادات قلبه وأعطاها

بالتالي ملء معناها. فعلى الصليب ردّد مز ٢٢ (مت ٢٧ : ٤٦؛ مر ١٥ : ٣٤)، وسلّم نفسه بين يدي الآب (لو ٢٣ : ٤٦) مستعيدًا كلمات مز ٣١ : ٦.

وإذا عدنا إلى الإنجيل الرابع، نرى أنّ المزامير تعود إلى ذاكرة يسوع في الساعات الأخيرة التي يقضيها معنا، وكأنّه يقرأ فيها الوضع الذي يجد نفسه فيه. فخيانة يهوذا تُتمّ مز ٤١ : ١٠ (يو ١٣ : ١٨؛ تلميح ضمني في مر ١٤ : ١٨؛ مت ٢٦ : ٢٣؛ لو ٢٢ : ٢١). وبغض اليهود يُتمّ مز ٣٥ : ١٩ (أو ٦٩ : ٥). وإطار هذا المزمور (آ ١١ – ١٢، ١٥ – ١٦، ٢١ – ٢١) يشير إلى دعوى الظلم وإلى مشهد الاحتقار القريب ممّا حدث ليسوع خلال محاكمته. وأخيرًا كلمة يسوع على الصليب (أنا عطشان، يو ١٩ : ٢٨) قد أُخذت من مزمور (٦٩ : ٢٢ أو ٢٢ : ١٦) تلاه يسوع على صليبه. ومجمل الكلام، إنّ المزامير ٢٢، ٣١، ٣٥، ٤١، ٦٩ قد طبّقها يسوع على نفسه (وتبعه التلاميذ) في دراما الآلام.

نخطئ في أسلوب دفاعي قصير النظر حين نبحث عن كل مقابلة دينية ممكنة بين تفاصيل المزامير وتفاصيل الخبر الإنجيلي. لا شكّ في أنّ الإنجيليين شدّدوا على بعض هذه التوافقات (رج يو ١٩ : ٢٣ – ٢٤ ومز ٢٢ : ١٩). غير أنّ هناك توافقات تأثّرت بحضور مز ٢٢ في خبر متى (رج مت ٢٧ : ٤١ – ٤٣ ومز ٢٢ : ٨ – ٩).

فالاتّصال في التفاصيل بين خبر الآلام والمزامير يبرز تقابلاً أعمق. فالموضوع الأساسي لهذه المزامير هو ألم البّار، ألم عبد الله الذي رذله البشر ظلمًا. ونلاحظ أنّ الإقرار بالخطايا يحتلّ فيها مكانًا ضيّقًا (مز ٤١ : ٥؛ ٦٩ : ٦). أمّا الأمانة التي تشعل قلب الإنسان غيرة على بيت الله (مز ٦٩ : ١٠) فهي حاضرة.

إذن، نجد رسم يسوع الروحي، رجل الأوجاع، في مجموعة مزامير مختارة كما رآه يو ٢ : ١٧ (أورد مز ٦٩ : ١٠ حين تحدّث عن تطهير يسوع للهيكل). على هذا الأساس يبرز الألم كله: لماذا قاسم البار مصير البشريّة الخاطئة دون أن يكون خاطئًا؛ لماذا سلّمه الله إلى قلق مميت (مر ١٤ : ٣٤) وأعطاه أن يشرب هذه الكأس المرّة (مر ١٤ : ٣٦)؟ فمن خلال أبرار العهد القديم ترتسم صورة البارّ السامي. وعلى شفتيه اتّخذت صلاتهم ملء معناها كتعبير شعري عن آلامه.

والعبور من المعنى الحرفي إلى المعنى التامّ يتأسّس هنا على واقع يقول إنّ كل إنسان يتألّم. فإن التصق بإيمان ومحبّة بمشيئة الله، «أتمّ في جسده ما ينقص لآلام المسيح» (كو

١ : ٢٤). كان هذا الأمر صحيحًا بالنسبة إلى رجال العهد القديم. وهكذا اكتشفنا آلام يسوع عبر صلاة الأبرار المتألّمين الذين اختبروها في جسدهم كما سيختبرها الرسل في ما بعد (٢ كور ٤ : ١٠). إنّ لمثل هذا الاستباق قيمة نبويّة وإن لم تكن مزامير التألّم أقوالاً إسكاتولوجية. ثمّ إنّ هذه المزامير تبقى بعد أن نالت من آلام يسوع المعنى التامّ، قريبة من وضع البشرية المتألّمة، لأنّ آلام يسوع تجد امتدادها في كل أعضاء جسده.

٣ – تعبير مسبّق للعبادة بالروح والحقّ

ونبحث أيضًا في المزامير عن تعبير مسبّق للعبادة بالروح والحقّ كما نظّمها يسوع (يو ٤ : ٢٤) وحقّقها في حياته. كان تفوّق العبادة الباطنية والطاعة على تقدمة الذبائح موضوعًا نبويًّا هامًّا (عا ٥ : ٢١ – ٢٥؛ أش ١ : ١٠ – ١٦؛ ٥٨ : ١ – ٨؛ هو ٦ : ٦؛ مي ٦ : ٥، ٨؛ إر ٦ : ٢٠؛ ١ صم ١٥ : ٢٢). ونجد صدى لهذه الأقوال في مز ٤٠ : ٧ – ٩؛ ٥٠ : ٧ – ١٥؛ ٥١ : ١٨ – ١٩؛ ٦٩ : ٣١ – ٣٢. إذا انطلقنا من نظرة الروح القدس، لن نأخذ هذه التعابير وكأنّها حكم على الديانة الخارجية في حدّ ذاتها. إنّها تشدّد على جوهر الديانة أي موقف القلب الذي تعبّر عنه هذه الأعمال. ويسوع لا يشجب الطقوس اليهودية. ولكن حين ذهب إلى الهيكل حمل روحًا تُحقّق المثال الذي نقرأه لدى الأنبياء وفي المزامير. وإحلال طقس جديد محلّ الذبائح القديمة سيأتي فيما بعد حين يقدّم يسوع حياته ذبيحة عهد وفصح وتكفير (مت ٢٦ : ٢٦ – ٢٨).

وحين أراد صاحب الرسالة إلى العبرانيين أن يفهمنا استعدادات يسوع الباطنية تجاه الله وساعته السامية طوال حياته، وضع على شفتيه مز ٤٠ : ٧ – ٩ (عب ١٠ : ٦ – ١٠). ومع تكييف آ ٧ الذي نقرأه في بعض مخطوطات الترجمة السبعينية (كوّنت جسدًا)، فلا حاجة إلى الابتعاد عن المعنى الحرفي لنعبّر عن صلاة يسوع. ولكن أن تكون هذه الكلمات قد وُضعت في فم يسوع، فهذا ما يعطيها بعدًا كبيرًا جدًّا: إنّ ديانة ابن الله تتركّز في فعل طاعة، في تتميم إرادة الله (مر ١٤ : ٣٦ وز) حتّى الموت. هذه هي شعائر عبادة العهد الجديد كما تُرجمت في عطاء ذاتي يتمّ على الصليب.

بعد الآن، فكلّ من أراد أن يؤدّي لله عبادة «بالروح والحق»، عليه أن يتشبّه باستعداد يسوع هذا، فيقبل بأن يُقاد إلى «الذبح» بالطريقة التي يريدها الله. هذا هو المعنى التامّ في

مز ٤٠ الذي هو مزمور مديح ومزمور تألّم. ولا يستطيع المسيحي أن يتلوه إلاّ ويضع فيه مضموناً لم يكن كاتبه قد فكّر فيه، أو بالأحرى المضمون هو هو، ولكنّنا نتلو كلماته في يسوع الذي يعطيها كثافة فريدة.

٤ - تعبير مسبّق عن عمل الثالوث في العالم

لم يُكشَف سرّ الثالوث في العهد القديم. فقد تعرّف إليه البشر في مهمّة الابن الذي دخل بشخصه إلى تاريخ البشر حين تجسّد، ثمّ في مهمّة الروح الذي وعد به الابن وأرسله الآب والابن معًا منذ العنصرة. إذن، لا نبحث عن تعبير للاهوت الثالوثي في المعنى الحرفي للنصوص البيبلية قبل الأناجيل.

ولكنّ هذا لا يعني أنّ وحي الله في العهد القديم يتحدّث فقط عن وحدة الطبيعة المجرّدة، وكأنّنا أمام تعليم فلسفي يُعدّ إعدادًا خارجيًا الفكرة المسيحية عن الأقانيم الإلهيّة الثلاثة. في الواقع، هؤلاء الأقانيم يعملون بحسب مهمّتهم منذ بداية تاريخ الخلاص، منذ عمل الخلق. إذن البشر هم على اتّصال شخصي بهم بشكل يستبق النظام الحالي. في العهد الجديد نتعرّف إلى الأقانيم الثلاثة في أعمالهم في العالم. وكذا نقول عن العهد القديم حيث نجد بداية وحي مقبل.

أوّلاً: خبرة كلمة الله ووحي الكلمة

لقد اختبر البشر كلمة الله خبرة حيّة تجد سندها في عمل مرسَلي الله في إسرائيل. وخبر دعوة إرميا يبيّن التماثل بين الكلمة النبوية وكلمة الله: «ها أنا أضع في فمك كلامي» (إر ١ : ٩). وهذه العبارة تنطبق على الأنبياء منذ موسى أوّلهم. وتظهر كلمة الله التي يحملها هؤلاء الرجال، على أنّها وحي: وحي عن مقاصد الله، عن إرادته، عن مشاريعه المقبلة. من هذا القبيل هي تحرّكُ عند الناس استعدادات داخلية تشكّل حياة لاهوتية كاملة. ولكنّ الكلمة التي تلهم هي التي تفعل أيضًا. فهي تخلق الأحداث حين تعلنها. وحين يرسلها الله، فهي لا تعود فارغة اليدين (أش ٥٥ : ١٠ - ١١).

انطلق إسرائيل من خبرته للكلمة النبوية العاملة في التاريخ، فاعتاد أن يرى في كل شيء نتيجة كلمة الله: الطبيعة تخضع لأوامر الله (مز ١٤٧ : ١٥ - ١٨). ما ينعم به

الإنسان من شفاء (مز ١٠٧ : ٢٠)، ما يصيبه من ضربات (حك ١٨ : ١٤)، كل هذا هو نتيجة كلمة الله. والعمل الخلاّق نفسه سيتحرّر من كل صورة ليصبح أمرًا ينفّذ بسرعة (تك ١ : ٣، ٦ : كن فكان؛ مز ٣٣ : ٦ – ٩؛ سي ٤٢ : ١٥؛ يه ١٦ : ١٤). بعد هذا، يُصبح كل اتّصال بين الإنسان والخليقة اختبارًا لكلمة الله على مثال اتّصال بالأنبياء او الكتب المقدّسة.

أمام هذا الواقع لن نتساءل هل كان كتّاب العهد القديم قد رأوا في الكلمة الإلهية أقنومًا وشخصًا. فنحن أمام تشخيص أدبي نجد آثاره في الشرق القديم كلّه، مثلاً في أش ٤٠ : ٨: «العشب يبس وزهره سقط، أمّا كلمة الله فتبقى الى الأبد» (رج أش ٥٥ : ١٠ – ١١). وفي مز ١١٩ : ٨٩: «كلمتك يا رب ثابتة في السماء إلى الأبد» (رج مز ١٤٧ : ١٥ – ١٨؛ حك ١٨ : ١٤).

ولكن نتساءل قبل كل شيء عن المدلول العميق لخبرة روحيّة أوصلنا العهد الجديد إلى ذروتها: «بعد أن كلّم آباءنا بالأنبياء كلّمنا الله بابنه الذي به صنع الدهور» (عب ١ : ١ – ٢). فهذا الابن هو نفسه الكلمة القائمة الذي صنع الكون (يو ١ : ١٨). فكيف نفصل خبرة العهد القديم عن العمل الشخصي للكلمة. فهو الذي كان يتكلّم بالأنبياء، وبه خلق الله العالم. وهكذا تضمنّت كل خبرة للكلمة اتصالاً ملموسًا مع كلمة الله الذي لم يُكشَف عنه قبل أن يتجسّد (يو ١ : ١٤) ويصبح مرئيًا وملموسًا (١ يو ١ : ١ – ٣).

إذن نستطيع أن نقرأ النصوص القديمة التي تذكر كلمة الله على عمقين اثنين: عمق المعنى الحرفي حيث الكلمة هي تعليم عن الله الواحد وعمله. وعمق المعنى التامّ حيث يعود هذا التعليم وهذا العمل إلى الكلمة (يسوع المسيح) العامل في الخلق (مز ٣٣ : ٦) وتدبير الكون (مز ١٤٧ : ٥) وفي مسيرة التاريخ (أش ٥٥ : ١١؛ حك ١٨ : ١٤). هكذا قرأ الآباء العهد القديم. لم يهتمّوا بطروحات لاهوتية مجرّدة يستخرجونها من المعنى الحرفي، بل بواقع سرّي أكمل العهدُ الجديد كشفَ طبيعته.

ثانيًا: لاهوت حكمة الله

ويطرح لاهوتُ حكمة الله المسألة نفسها. لقد تشخصنت (صارت شخصًا) الحكمة في سفر الأمثال (٨ : ١٢ – ٩ : ٦) وابن سيراخ (٢٤ : ١ – ٢٢) والحكمة (٧ : ٢٢ – ٨ : ١). ماثل ابن سيراخ بين الحكمة والكلمة الخلاقة (خرجت من فم العليّ، ٢٤ : ٣)، والكلمة

الموحية أي الشريعة (٢٤ : ٢٣). ودلّ عليها سفر الأمثال وهي تعمل في الخلق (أم٨ : ٢٢ – ٣١) وتعلّم البشر (أم ٨ : ١٢ – ٩ : ٦).

نحن هنا أمام بداية للاهوت العهد الجديد تصوّر المسيح، حكمة الله، بسمات الحكمة الخلاّقة (كو ١ : ١٥ – ١٦؛ عب ١ : ٣؛ يو ١ : ٣) والحكمة الموحية (مت ١١ : ٢٨؛ يو ٦ : ٣٤).

ونقول هنا ما قلناه عن الكلمة، ما قاله الكتّاب الملهمون بوضوح، وما نكتشفه من خلال خبرتهم الروحية: سرّ حضور المسيح حكمة الله، والعامل في الخلق، ومربّي شعبه.

ثالثًا: لاهوت روح الله

لا ينطلق الروح من تفكّرات مجرّدة بل من خبرة الأنبياء (١ صم ١٠ : ١٠؛ ١٩ : ٢٠؛ رج عز ١١ : ١٦ – ١٧، ٢٤ – ٢٥). كان الحديث عن الروح ملتبسًا، ولكن ما عتّم الكتاب أن قدّم طريقة لتمييز الأرواح وللتعرّف الى الأنبياء الحقيقيين (١ مل ٢٢ : ٢١ – ٢٣). وفي النهاية، إذ زالت الموهبة النبوية (زك ١٣ : ٢ – ٦)، أعلنت المواعيد الإسكاتولوجية فيضها على المسيح المقبل (أش ١١ : ٢) على عبد الله (أش ٤٢ : ٢) على الشعب كلّه (حز ٣٦ : ٢٦ – ٢٧) بعد أن صار شعب أنبياء (يوء ٣ : ١ – ٣).

وفي موازاة هذه النظرة إلى المستقبل، نرى اعتبارًا حول عمل الروح الحاضر في أشخاص يحرّكهم (أش ٦٣ : ١٠ – ١٣). وقد ربط الخلق والتدبير بعمل الروح. ففي البدايات «كان الروح يرفّ على المياه» (تك ١ : ٢؛ ٣٣ : ٦). وفي عودة الفصول يستعيد الله روحه ويرسله ليبدّل وجه الأرض (مز ١٠٤ : ٢٩ – ٣٠).

وهكذا اختبر شعب إسرائيل روح الله كما اختبر كلمة الله. فالاثنان لا يفترقان وإن ظهرا متمايزين. ففي الخلق تعمل الكلمة والروح معًا لتنفيذ إرادة الله. وفي النبوءة يلهم الروح الإنسان ليحمل الكلمة. وفي كل مؤمن تصبح الكلمة تعليمًا خارجيًا يلقى في الناس، ولكنّ الروح الحاضر يعطي هذا الإنسان أن يتمّ هذه الكلمة (حز ٣٦ : ٢٧؛ مز ٥١ : ١٣).

لقد كشف العهد الجديد المدلول العميق لهذه الخبرة الروحية. فقبل أن يُرسل الروحُ في الكنيسة ويُوحى به أقنومًا إلهيًا، كان يعمل في العالم مع الله والكلمة، وقد خبر البشر نتائج

عمله ليحوّلهم ويقدّسهم. هذا هو لاهوت الروح القدس الذي يقرأه المفسرّ المسيحي لنصوص العهد القديم إذا أراد أن يأخذ بعين الاعتبار السرّ الذي تشير إليه.

ب – عودة الى الصور والرموز

إنّ التعبير عن سرّ المسيح يبقى بديئيًّا لأنّ خبرة إيمان الكتاب تنحصر في أفق تاريخي هو أفق العهد القديم، وفي بُنى نظُمية هي العهد القديم. فإذا أردنا ان نتجاوز هذه الحدود، يجب ان نتساءل عن المدلول الذي نسبوه الى الأحداث والنظم التي تكلّموا عنها. وهكذا نكتشف من خلال الصور السابقة الواقع المسيحي المقابل. فالعبور من المعنى الحرفي الى المعنى التامّ يتمّ حين نُحلّ الواقع محلّ الصورة.

١ – تعبير مسبّق عن الكرستولوجيا

أوّلاً: نحو لاهوت المسيح الملك

في التوراة (أو في قسم منه) يلعب الملك ابن داود دور وسيط بين الله وشعبه. وهذا الدور ينبئ بدور المسيح. مع العلم أنّنا ننتقل من المستوى الزمني (خبرة شعب إسرائيل التاريخية) إلى المستوى النهيوي (الخبرة المسيحية). نحن نستطيع أن نقرأ المزامير الملوكية على هذين المستويين من العمق. فعلى المستوى الأوّل هي تتحدّث عن ملك إسرائيل، عن انتصاره وفشله، وفي المستوى الثاني تتحدّث عن المسيح الملك في ذلّه وانتصاره.

هناك مز ١٨، ٢١، ١١٨. استعاد العهد الجديد مز ١١٨ خاصة مع آ ٢٢: «الحجر الذي رذله البنّاؤون صار رأسًا للزاوية» (مت ٢١: ٤٢ وز؛ أع ٤: ١١؛ ١ بط ٢: ٤ – ٥). فانتصار الملك الذي غلب بنعمة الله بعد صراع مع أعدائه، صار رمز انتصار المسيح الفصحي الذي سيتمّ في مجيئه الثاني (١ كور ١٥: ٢٤ – ٢٨). ونستطيع أن نمدّ هذا التعبير على مجمل النصوص التي تتحدّث عن انتصارات الملك. ففي مز ١٨ و١١٨، المسيح نفسه يتكلّم فيشير الى مجابهته لقوى الجحيم (مز ١٨: ٥ – ٦) وارتفاعه بالقيامة. وفي مز ٢١، الشعب المسيحي يتكلّم فينشد مجد ملكه الذي جلس على عرشه يوم قيامته.

أمّا مز ٨٩ فيشدّد على التعارض المؤلم بين مواعيد أعطيت لداود وذلّ «مسيح الرب» (مز ٨٩: ٤ – ٥ و ٢٠ – ٣٨ تجاه ٣٩ – ٥٢). نحن لسنا هنا فقط أمام واقع تاريخي خام،

بل أمام سرّ إيمان نراه في منظار العهد القديم. و إن تعمّقنا، وجدنا سرًّا آخر كان الأوّل رمزًا نبويًّا له: هو ذلّ المسيح في آلامه. «ابن داود» هو الوارث الشرعي للمواعيد. ولكن يتصرّف الله في الظاهر وكأنّه يرذله. لقد حمّله هزء الوثنيين. من هنا جاءت صلاة الضيق (رج عب ٥: ٧): «أيّ إنسان يحيا ولا يرى الموت؟ من ينجّي نفسه من يد الجحيم» (آ٤٩)؟ ولكنّ المسيح عرف الهبوط الى الجحيم ولن ينجو من قدرتها إلاّ بالقيامة. في هذا المجال، نقول إنّ تفسير مز ١٦: ٨ - ١١ في أع ٢: ٢٤ - ٣٢؛ ١٣: ٣٤ - ٣٧ يستند إلى قراءة «ملوكية» للنصّ. فالقدّوس الذي لا يتخلّى الله عنه في الجحيم (آ ١٠) هو ممسوح (مسيح) يهوه. وقد طبّق العهدُ الجديد المزمور على يسوع ابن داود وارث المواعيد (اع ٢: ٣٠). وهكذا يجيب مز ١٦ على سؤال طرحه مز ٨٩: ٤٩: من خلال الصور اكتشف الأوّل يسوع والثاني قيامته.

ثانيًا: المسيح آدم الجديد

دلّ بولس الرسول في آدم «على صورة آدم المقبل» (روم ٥: ١٤) ووازى بين الدورين اللذين لعبها الآدمان في مسيرة مخطّط الخلاص (١ كور ١٥: ٤٥ - ٤٩؛ روم ٥: ٢١ - ٢٢). في الواقع، إنّ آدم الثاني «المولود من امرأة» (غل ٤: ٤) هو أيضًا ابن آدم الأوّل (لو ٣: ٢٣ - ٣٨)، ومن هذا القبيل هو يقاسم البشرية الخاطئة وضعها (روم ٨: ٣) ليكون لها مبدأ خلاص.

نجد في مز ٨ تأمّلاً في وضع الإنسان ابن آدم، على هامش تك ١. لم يفكّر الكاتب الملهم بمصير البشرية الخاطئة التي تحارب طبيعة معادية (تك ٣: ١٧ - ١٩)، بل بالدور الذي أعطاه الله لخليقته الكبيرة التي خرجت من يده وارتدَت بهاءً وجمالاً. هو لا يكاد يشير إلى انحدار آدم وأبنائه الذين هم أدنى من الملائكة (مز ٨: ٦ أ). مثل هذه النظرة المتفائلة والحماسيّة تبدو بعيدة عن الواقع. فمقصد الله هو غير الوضع الملموس الذي جعلت فيه الخطيئة الإنسان. ولكنّ الأمور تعود الى ما كانت عليه في المنظار النهيوي (هو ٢: ٢٠). في العهد الجديد مع يسوع المسيح تستعيد الخليقة جمالها.

في هذا الإطار يقدّم القدّيس بولس تعليمه منطلقًا من مز ٨: فالبشرية تستعيد مجدها والكرامة التي بها كلّلها الله في البدايات (آ ٦)، تستعيد سلطتها على كل الخلائق (آ٦ - ٧)

في آدم الجديد، ابن آدم الأوّل. هذا ما يعطينا أساسًا موضوعيًا لنقرأ النصّ قراءة كرستولوجية. وهذا ما فعله العهد الجديد. فالرسالة الى العبرانيين (٢: ٦ – ٩) تحدّثت عن انحدار يسوع ابن آدم (أو: ابن الانسان) عن الملائكة (آ ١٦)، وهذا نفهمه عن تجسّده وموته على الصليب (فل ٢: ٧ – ٨). ثمّ «كلّل بالمجد والكرامة» (آ ٦ ب) في قيامته. في هذا الوقت، أخضع الله له كل شيء، جعل كل شيء تحت قدميه (آ ٧). هذا هو معنى سيادة يسوع الآن على العالم.

واستعمل أف ١: ٢٠ – ٢٣ هذا النصّ ليتحدّث عن سموّ يسوع القائم من الموت على كل شيء. وقارب ١ كور ١٥: ٢٧ بين هذا المزمور ومز ١١٠: ١ ليقرأ فيه انتصار المسيح النهائي على الموت، آخر عدوّ له.

٢ – تفسير مسبق عن الاكليزيولوجيا

لا ينكشف سرّ الكنيسة، جسد المسيح وعروسه، إلاّ في العهد الجديد. ولكنّ سرّ إسرائيل هو رسمة بديئية له على مستوى التاريخ والنظم. فهناك تعابير من سرّ إسرائيل مرّت الى العهد الجديد بعد تعميق في معناها الأساسي. مثلاً استعاد ١ بط ٢: ٥، ٩؛ رؤ ١: ٦؛ ٥: ١٠؛ ٢٠: ٦ ما في خر ١٩: ٥ – ٦ (مملكة كهنة، شعب مقدّس). ولكنّ تلك التي تشير الى خبرة إسرائيل الزمنية، وهي أوّل ترجمة لخبرة شعب الله في التاريخ، لا تقدّم معناها المسيحي إلاّ إذا أعيد تفسير صورها.

نستطيع أن نطبّق هذا المبدأ على مزامير أورشليم: ٤٦، ٤٨، ١٢٢. فأورشليم ليست لبني إسرائيل مجرّد عظمة زمنية. فلها مدلول بالنسبة الى الإيمان، وهي تترجم بصورة ملموسة وحدة شعب هي عاصمته ومدينة داود (مز ١٢٢: ٥). أورشليم هي مدينة الهيكل وبالتالي هي علامة حضور الله وسط شعبه (مز ٤٦: ٥ – ٦؛ ٤٨: ٢ – ٣). فمن خلال مدينة الحجر يشير الإيمان إلى واقع عميق يمثّله. فحبّ بني إسرائيل لأورشليم هو حبّهم لشعب مقدّس يكوّنونه، وحب لإله جعل مقامه في أورشليم. فهذا التعلّق يشبه تعلّق المسيح بالكنيسة التي هي موضع تجمّع شعب الله والعلامة الجديدة لحضور الله وسط البشر. وحيث يقرأ المعنى الحرفي للمزامير: «أورشليم»، يقرأ المعنى التامّ كما نفهمه في منظار الإيمان المسيحي: «الكنيسة». وهذا يشرف على تفسير المزامير الثلاثة التي ذكرناها.

يشير مز ٤٦ : ٢ – ٤ الى اطمئنان المسيحي في الكنيسة تجاه عالم تصيبه دينونة الله. ونقرّب آ ٥ من حز ٤٧ : ١ – ١٢ الذي يماثل بين المدينة المقدّسة والفردوس الجديد (رج تك ٢ : ١٠؛ رؤ ٢٢ : ١ – ٢). وتبيّن آ ٦ – ٧ الكنيسة في وضعها الدراماتيكي : كما كان إسرائيل في وجه الشعوب الوثنية أعدائه، كذلك ستكون الكنيسة أمام عالم معاد. وترسم آ ٩ – ١١ لوحة عن السلام الإسكاتولوجي الذي إليه يتوق رجاء الكنيسة على الأرض.

وينشد مز ٤٨ الكنيسة على أنّها مركز حضور الله والملجأ الأمين للمؤمنين (آ ٣ – ٤). وتصوّر آ ٤ – ٨ وضعًا دراماتيكيًا سيتدخّل فيه الله وينتصر. فمن خلال هذا التلميح الى خلاص أورشليم التاريخي، نكتشف وضع الكنيسة في التاريخ. فبقاؤها وسط الأخطار العديدة هو علامة نعمة الله التي تجعل المرتّل يقول: «اللهم قد ذكرنا (عشنا، تمثّلنا) رحمتك داخل هيكلك» (آ ١٠). ونفهم نهاية المزمور حسب رؤ ٢١ : ٩ – ٢١ (أورشليم السماوية).

أمّا مز ١٢٢ فيعلن الفرح الذي يحسّ به المسيحي الموجود في الكنيسة، ويدعو سلام الله على «مدينة السلام» هذه.

ونجد ذكرًا لأورشليم في مز ١٣٧. فهنا نجد مقابلة بين أورشليم وبابل. الأولى تمثّل كلّ ما يتعلّق به الإيمان في محنة المنفى، والثانية تمثّل القوة المعادية، القوّة الوثنية وما تحمل من ألم للشعب المضطهد. وهكذا يرتسم موضوع الوثنيين الذي يتوسع فيه سفر الرؤيا: بابل والشيطان (رؤ ١٧ – ١٨)، أورشليم، عروس المسيح (رؤ ٢١ – ٢٢). حين يقف المسيحي في هذه الزاوية الخاصّة، يجعل من مز ١٣٠ صلاته الخاصّة. يعرف أنّه منفيّ، بعيد عن المدينة السماوية التي إليها يتوق (عب ١١ : ١٦؛ ١٣ : ١٤؛ ٢ كور ٥ : ٦). وعليه في أرض منفاه أن يواجه الاضطهادات والمحن التي تأتيه من المدينة الأرضية. فأورشليم العليا تبقى في قمّة فرحه (آ ٦) وهو ينتظر بثقة حكم الله على بابل (آ ٨ – ٩؛ رج رؤ ١٨ : ٦؛ ١٩ : ١ – ٢). فمن خلال علامات ناقصة وموقتة نجد اختبار إيمان في هذا المزمور الذي تدلّ عباراته القاسية (آ ٩) على طلب من الله لكي يُجري عدالته.

٣ – تعبير مسبق عن الحياة في الكنيسة

تتضمّن حياة المسيح في الكنيسة وجهات عديدة: خبرة خلاص، خبرة في المحنة، خبرة دينونة الله حين لا يكون الانسان أمينًا. قبل أن تنكشف هذه الخبرات في منظار التاريخ الأسراري، فقد تسجّلت في تاريخ إسرائيل الزمني فوعى شعب الله مختلف وجهات وضعه الروحي. هناك معنى عميق نكتشفه في المعنى الحرفي لهذه الخبرات.

أوّلاً: خبرة خلاص

إنّ خبرة الخلاص العظيمة التي اختبرها إسرائيل هي خبرة الخروج. وقد رأى فيها القدّيس بولس مشاركة رمزية في الخبرة المسيحية المرتبطة بالعماد والإفخارستيا (١ كور ١٠: ١ - ٤). وهذا التفسير يتيح لنا أن نكتشف المعنى الكامل للنصوص التي تتحدّث عن الخروج: هي تتكلّم عن خلاص إسرائيل الزمني، ولكنّها تشير بصورة غير مباشرة الى خلاص الشعب المسيحي في نهاية الزمن.

إنّ نشيد خر ١٥: ١ - ٨ يتضمّن إشارة الى هذا الخلاص. فلنكتشف مقاطعه لنرى الواقع المسيحي الذي نستشفّه. القسم الأوّل (آ ١ - ١٢) يصوّر في أسلوب ملحمي تدخل الله ليخلّص شعبه. ولكن خلف هذا التدخّل، نجد وضع إسرائيل الذي يهدّده العدوّ (آ ٩). هذا هو وضع البشر بين فرعون والله. ومن خلال انتصار الرب في بحر القصب، نستشفّ انتصار المسيح على الشيطان والجحيم والموت في يوم قيامته المجيدة.

والقسم الثاني من النصّ (آ ١٣ - ١٧) يتوقّف عند نقطتين: مسيرة شعب الله المفتدى نحو أرض الميعاد ونحو أورشليم، مقام الله (آ ١٣، ١٧)، ثمّ مخافة الشعوب الوثنية التي تسند القوى المعادية منذ أن قهرت مصر (آ ١٤ - ١٦). لا يستطيع هؤلاء الشعوب شيئًا ضد الشعب الذي يقوده الله. وهم لا يستطيعون أن يمنعوه من العبور. وهنا أيضًا يرتسم وضع الكنيسة في مسيرتها الى الموطن السماوي من خلال وضع إسرائيل: تهدّدها القوى المعادية فتجد في الله الذي يقودها ينبوع رجاء أكيد.

في هذا التفسير المسيحي للنصّ، نحتفظ من إعطاء مدلول خاصّ لكل تفصيل بعد أن ننتزعه من سياقه التامّ من خلال المعنى الحرفي.

ولقد عبّر بنو إسرائيل عن الخروج من خلال طقس حمل الفصح: حُفظ شعب الله خلال الدينونة التي حلّت بمصر (الضربة العاشرة) فنسب هذا الحفظ الى دم الحمل المذبوح (خر ١٢: ١٢ - ١٣، ٢٣). نحن أمام رمزيّة غنية سيطبّقها العهد الجديد على موت المسيح: «المسيح فصحنا قد ذُبح» (١ كور ٥: ٧؛ رج ١ بط ١: ١٩؛ يو ١: ٢٩؛ رؤ ٥: ٦ - ١٠).

إن كان الأمر هكذا، فالقراءة المسيحية لنصّ خر ١٢: ١ - ٢٠، ٤٣ - ٥١ تتضمّن من خلال المعنى التاريخي معنى آخر تفترضه ليتورجيّة يوم العظيمة. حين صوّر الإنجيل

الرابع موت المسيح، أشار إلى شعيرة خاصّة ترتبط بمشهد الجلجلة: «لن يكسر له عظم» (خر ١٢: ٤٦؛ يو ١٩: ١٦). ونحن نعلم أنّ المسيح الحمل لم يُذبح إلاّ ليصير طعامًا كاملاً في وليمة الفصح الجديد (يو ٦: ٥٣ – ٥٦). ثمّ إنّ النصّ عن الفطير (خر ١٢: ١٥ – ٢٠) كان يُقرأ في إطار الفصح المسيحي بحيث إنّ بولس الرسول طبّقه على الحياة المسيحية (١ كور ٥: ٧ – ٨). لقد انتقلنا من مستوى الطقوس إلى مستوى المواقف الروحية. ولكنّنا أمام التجديد عينه للعيد السنوي. لا لخمير عتيق بل لعجين جديد. لا لخمير الشرّ والفساد بل لخمير الطهارة والحقّ. لقد زالت الشعيرة، ولكنّ مدلولها يفرض نفسه اليوم كما في الماضي.

ثانيًا: خبرة في المحنة

نفهم المحنة في معان متعدّدة. هناك محنة الأمانة لله (في البرّية). وألم الشعب الأمين المثابر في تعلّقه بالله رغم خيبات الأمل المتكررة. وأخيرًا ألم العقاب المتمثّل في منفى سنة ٥٨٧: محنة لا تُفهم لأنّها لا تُحتمل. وهي التي كانت في أساس مز ٤٤، ٦٠، ٧٤، ٧٩، ٨٠.

ليس لهذه المزامير خلفيّة تاريخية واحدة، ولكنّها تنبع كلّها من خبرة واحدة هي خبرة هزيمة وطنيّة. لم يعد الله يخرج مع جيوش إسرائيل (مز ٦٠: ١٢). سلّم شعبه الى تعيير الوثنيين ومعاملتهم السيّئة (مز ٤٤: ١٠ – ١٧؛ ٧٩: ٢ – ٤؛ ٨٠: ٦ – ٧). دنّست أورشليم وهيكلها ودُمّرا (مز ٧٤: ٣ – ٨؛ ٧٩: ١؛ رج ٨٠: ١٣ – ١٧). وجدّف على اسم الله بالذات (مز ٧٤: ١٨؛ ٧٩: ١٠). تعارضٌ مؤلم مع ذكريات التاريخ السابق (مز ٤٤: ٣ – ٩؛ ٦٠: ٨ – ١٠؛ ٨٠: ٩ – ١٢؛ رج ٧٤: ١٢) وقدرة أظهرها الله في الخلق (مز ٧٤: ١٣ – ١٧). لماذا يغضب الله؟ هل بسبب خطايا قريبة (مز ٤٤: ١٨ – ٣٣)؟ هل يعاقب الله بسبب خطايا الآباء (مز ٧٩: ٨)؟ يترك الله شعبه فيدلّ على أنّه لم يعد يهتم بصيته وبالكلمة التي قالها.

نلاحظ خلفيّة الأمانة الدينية في شعب إسرائيل، في الكنيسة. ففي الحالتين تبدلت ظروف حياة شعب لله: لقد حلّت المؤسّسة الكنيسة محلّ أورشليم الأرضية وهيكلها، ولم يعد لحياة اسرائيل الجديد هدف زمني ووطني. غير أن شعب الله يجد نفسه في التاريخ مع

جماعات قد تظهر العداء. وتقلّبات التاريخ قد تؤثّر في مصير الكنيسة. فحين تصيبها فهي تصيب عمل الله على الأرض. هذه هي الكنيسة حاملة وديعة الخلاص.

ثالثًا: خبرة دينونة الله

حين أشار القدّيس بولس إلى رموز أحداث الخروج، بيّن ما في وقائع البرّية من دروس لشعب يعيش «في آخر الأزمنة» (١ كور ١٠ : ٥ – ١١). هو لا يقوم بتأويل تفصيلي لنصوص يلمّح اليها (خر ٣٢؛ عر ١١ : ١٤؛ ٢١ : ٤ – ٩؛ ٢٥ : ١ – ١٨). ولكنّه يفترض هذا التأويل معروفًا فيستخلص النتائج. فوضعُ إسرائيل في البرّية يشبه وضع الشعب المسيحي خلال حياته على الأرض. المحنة واحدة، وواحد هو خطر الاستسلام للشهوات (١ كور ١٠ : ٦) وبالتالي تحمل دينونة الله.

رسم مز ٩٥ في إطار العهد القديم الموقف المطلوب من المؤمنين. فبعد تلميح الى نعمة الخروج وعهد سيناء (آ ٧)، ذكّر بالمحن التي اصطدم بها إسرائيل في البرّية. ولهذا حكم على الجيل القاسي في ذلك الوقت بأن لا يدخل في راحة الله (آ ١١). وسنجد الموضوع عينه في مز ٧٨، ١٠٦ وفي أش ٦٣ : ٨ – ٦٤ : ١٠ (توبة جماعية). وإن عب ٣ : ٧ – ٤ : ١١ (= ا كور ١٠ : ٥ – ١١) تقدّم لنا تفسيرًا مسيحيًا للمزمور ٩٥. اتّخذ التهديد بالعقاب الإلهي شكلاً سلبيًا يتيح لنا أن نفسرّه تفسيرًا رمزيًا: «لن يدخلوا في راحتي». ما هي هذه الراحة؟ بالنسبة الى عبرانيي الخروج، الراحة هي راحة أرض الموعد. ولكنّ خلف أرض الموعد، نجد وعدًا إلهيًا يشير إلى «راحة» أكمل، هي راحة الله التي يدعو الشعب المسيحي الى المشاركة فيها (عب ٤ : ٣ – ١١).

دينونة إسرائيل ودينونة الأمم الوثنية ولاسيّما بابل. فالأمم الوثنية تجسّد في نظر إسرائيل القوّة المعادية لله. وكذلك تقف في وجه الكنيسة قوّة معادية تعيق تحقيق قصد الله في التاريخ البشري. فالحكم على صور (حز ٢٨) وبابل (أش ١٣ : ٤٧؛ إر ٥٠ – ٥١) وأدوم (أش ٣٤) هو صورة مسبّقة للدينونة العظمى التي تصيب هذه القوّة وكل المساندين لها في التاريخ. هذا هو المعنى التامّ للأقوال على الأمم التي تحتفظ بها المجموعات النبوية. وسيستغل سفر الرؤيا المعنى التامّ حينما يتحدّث عن سقوط بابل في إطار نهاية العالم (رؤ ١٨).

II – في المنظار النبويّ

تحدّثنا عن خبرة إسرائيل التاريخية وفسرّناها تفسيرًا مسيحيًا. يبقى علينا أن نعالج النصوص التي تتضمّن مواعيد إسكاتولوجية، في معناها الحرفي النبوي. موضوع هذه النصوص هو تتمّة مخطّط الخلاص، تتمّة سرّ المسيح ندرسه في كل جوانبه وفي كل مراحل تحقيقه. ولكنّ الطريقة ناقصة ومليئة بالصور. فكيف ننتقل من المعنى الحرفي الى المعنى التامّ؟

النهج بسيط: إنّ تكملة المواعيد النبوية في سرّ المسيح والكنيسة قد كشفت معناها التامّ. ونكون أمام حالتين: إمّا أن لا تكون المواعيد مطبوعة بتاريخ إسرائيل ونظمه. حينئذ يأخذها العهد الجديد كما هي، ويكون العبور من المعنى الحرفي الى المعنى التامّ مجرّد تعمّق في معنى التعابير. وإمّا صُوّر الخلاص في لغة رمزية، فنلجأ حينئذ الى جدليّة الرموز.

أ – الحالة الأولى: تعميق لعبارة بديئية

سنعطي عدّة أمثلة لنصوّر هذه الحالة الأولى ونجعلها في فصول ثلاثة: الظهور الإسكاتولوجي لله في يسوع المسيح. سرّ يسوع عبد الله. نعمة الفداء.

١ – الظهور الإسكاتولوجي لله في يسوع المسيح

أوّلاً: أش ٤٠: ١ – ١١

يعلن هذا النصّ الخلاص النهائي بشكل تيوفانيا (ظهور) مهيبة (رج أش ٥٢: ٧ – ١٠) ترتبط صورُها بخبرة إسرائيل التاريخية والعبادية: عبور الصحراء حيث الله يسير في مقدّمة شعبه كما في خروج جديد (أش ٤٠: ٣، ١٠ – ١١). صورة الراعي التي تدلّ على موضوع ملكية الرب (أش ٤٠: ١١؛ رج ٥١: ٧). تطواف على طريق عباديّة الى أورشليم حيث يقيم الله (أش ٤٠: ٣ – ٩؛ رج ٥٢: ٧ – ٩).

كل هذه العناصر تطرح مسائل مختلفة عن التي تتطرّق اليها لأنّها رمزية. ولكن تبقى عبارة تترجم جوهر الحدث المعلن. «حينئذ يتجلّى مجد الرب وكل بشر (جسد) يراه» (أش ٤٠: ٥؛ رج ٥٢: ٨ وتلميحات ٣٥: ٢؛ ٦٠: ٢).

لسنا أكيدين من ارتباط هذا النصّ بخبرة سيناء (حز ٢٤: ١٦ – ١٧) كما في أش ٢٤: ٢٣، لإنّنا لسنا في إطار عهد جديد أو إعلان شريعة جديدة. ومهما يكن من أمر، فالعبارة تشير قبل كل شيء إلى خبرة روحية لا تبدّل جوهرَها ظروف الزمان والمكان، وتترجمها الرؤى النبوية ترجمة ملموسة. إذن نأخذها بحرفيّتها شرط أن نفهم ما تعنيه عبارة «وحي» مجد الله.

فالعهد الجديد يفسّر ما تعنيه: في المسيح تتمّ التيوفانيا الإسكاتولوجية. ولكنّ هناك ثلاثة أزمنة في هذه التتمّة:

الأوّل هو زمن حياة يسوع على الأرض. شعّ مجد الله على وجهه (٢ كور ٤: ٦). ورأى البشر هذا المجد في الكلمة الذي تجسّد (يو ١: ١٤)، وبه أدركوا مجد الآب غير المنظور (يو ١: ١٨): تلميح الى المعجزات (يو ٢: ١١؛ ١١: ٤٠)، تلميح الى التجلّي (مر ٩: ٢ – ٧؛ رج ١ بط ١: ١٧)، تلميح الى تمجيد الابن النهائي في آلامه وقيامته (يو ١٣: ٣١؛ ١٧: ١).

والزمن الثاني هو زمن الكنيسة. «فإنجيل المجد» أعلن للبشر (٢ كور ٤: ٤؛ ١ تم ١: ١١) وهكذا أشع اللهُ في القلوب معرفةَ مجده (٢ كور ٤: ٦).

والزمن الثالث هو زمن «ظهور مجد إلهنا العظيم ومخلّصنا المسيح يسوع» «في نهاية الأزمنة» (تي ٢: ١٣؛ رج مت ١٦: ٢٧؛ ١٩: ٢٨؛ ٢٤: ٣٠؛ ٢٥: ٣١).

هذا هو الواقع الذي أشار إليه وعد أش ٤٠: ٤. تمّ العبور من المعنى الحرفي الى المعنى الكامل بإغناء كلّ سرّ المسيح الذي يحقّق هذا الظهور.

ثانيًا: أش ٤٥: ٢٠ – ٢٥؛ مز ٩٧

إنّ أش ٤٥ يرسم شمولية الكنيسة الواثقة بارتداد الوثنيين (أع ١٤: ١٥ – ١٧؛ ١٧: ٢٤ – ٣٠؛ أش ١: ٩ – ١٠) بانتظار أن تأتي جموع كبيرة «من كل أمّة وجنس وشعب ولسان» فتنشد في السماء نشيد الله الواحد (رؤ ٧: ٩ – ١٠).

ويستعيد مز ٩٧ الموضوع عينه (آ ٧، ٩) بالنظر إلى ملكوت الله الإسكاتولوجي. فصورة العاصفة تدلّ على تيوفانيا تبدو ذروتها في ظهور مجد الله على كل الشعوب (آ ٢ – ٦). وتصوّر النهاية خيرات ملك الله بعبارات الحبّ والنجاة والنور والفرح (آ ١٠ – ١٢).

ونحن نرى من خلال هذه الاستعارات خيرات روحية يحملها ملكوت الله الى البشر في الأزمنة الثلاثة لتحقيقها على الأرض: تدشّنت في المسيح، أعلنت في الكنيسة عبر الحضور الأسراري، تمّت في نهاية الزمن.

٢ - يسوع عبد الله

تتجذّر صورة عبد الله في الخبرة البشرية المعروفة. وإنّ مهمة هذا العبد تتمّ في إطار العالم الحاضر، وتكمل بدخوله في المجد. يفصّل النصّ مهمّة العبد، ولكنّه يبقى غامضًا حين يتحدّث عن الدخول في المجد: نجاح يدهش المشاهدين (أش ٥٢ : ١٣ - ١٥). يرى العابد «نسلاً وتمتدّ أيّامه» (أش ٥٣ : ١٠). يرى النور ويُغمر بخيرات الرب (أش ٥٣ : ١١). يعطيه الله الجموع ويقاسم العظماء خيرات السلب (أش ٥٣ : ١٢). نحن أمام تعابير متردّدة لمصير يتعدّى كل ما يتخيّله إنسان. ولا ننسى أنّ سرّ المجازاة في الآخرة لم يتوضّح بعد. فيبقى علينا أن نلقي على هذه العبارات الغامضة نور القيامة فنكتشف هذا السرّ في تمجيد عبد الله (أع ٣ : ١٣؛ فل ٢ : ٩).

يشكّل رسم عبد الله في مهمّته الأرضية صورة عن شخص يسوع، عن مهمته، عن آلامه. فمنذ دعوته (أش ٤٩ : ١ - ٦) تقبّل العابد روح الله (أش ٤٢ : ١؛ مر ١ : ١٠ وز) وقام بمهمّة التعليم (أش ٤٢ : ٣ - ٤؛ ٤٩ : ٢ - ٦). كان خاضعًا لله (أش ٥٠ : ٤) وحنونًا مع البشر (أش ٤٢ : ٢ - ٣). لهذا جُعل «نور الأمم» (أش ٤٢ : ٦؛ ٤٩ : ٦؛ رج لو ٢ : ٣٢). وهو وسيط العهد تجاه الشعب الجديد (أش ٤٢ : ٦) ووسيط خلاص للأرض كلّها (أش ٤٩ : ٦) والمتشفّع من أجل الخطاة (أش ٥٣ : ١٢). كل هذا يشكّل دور يسوع الجوهري.

وقد أصطدم تحقيق هذه المهمّة بسوء فهم لدى السامعين الذين أساؤوا معاملة عبد الله (أش ٥٠ : ٥ - ٩) وعذّبوه وقتلوه. ولكنّه قدّم موته «ذبيحة تكفيرية» لخطايا البشر. لن نبدّل شيئًا في هذه النصوص لنرى فيها وجه يسوع. فالتعليم عن العهد الإسكاتولوجي وتفسير ذبيحة المسيح وشموليّة تعليمه، كل هذا يطبّق حرفيًا على يسوع. ولكن حين نقرأ في هذه النصوص سرّ يسوع عبد الله (اع ٣ : ١٣؛ ٤ : ٢٧)، نلقي عليها ضوءاً يجدّد فهمنا لها.

جعل يسوع نفسه خادمًا بملء حرّيته، وهو الذي كان شبيهًا بالله (فل ٢ : ٧). وهذا يفسّر كل عمله: القيمة الفدائية لآلامه وموته، وساطته في العهد والخلاص، دوره كنور

الأمم. ولكي نفهم النبوءة في معناها التامّ، لا ننسى أنّ عبد الله ليس فقط المسيح الداودي (أع ٤ : ٢٧) بل ابن الله (غل ٢ : ٧ ي). وبهذا هو البارّ (أش ٥٣ : ١١؛ أع ٣ : ١٤) الذي يستطيع وحده أن يعلن نفسه أيضاً وسيط بشرية خاطئة.

٣ - تعبير عن نعمة الفداء

أوّلاً: المفردات والألفاظ

تتضمّن المواعيد الإلهية إشارة ملموسة إلى الخلاص الذي تنبئ به. هناك مفردات وألفاظ يتعمّق معناها ويغتني مضمونها بقدر ما ينمو الوحي. فبركة الله المعطاة للبشر (تك ١٢ : ٣؛ إر ٣١ : ١٤؛ أش ٦٥ : ٢٣) تتضمّن كل خير نتصوّره وكل نعمة يحملها يسوع إلى البشر (رج غل ٣ : ٨ - ٩؛ تك ١٢ : ٣). من هذه الخيرات: الخلاص، النور، العزاء. نحن ننتقل من المستوى الأرضي الى الحياة الأبدية خاصّة مع دانيال (١٢ : ٢) وسفر الحكمة (٥ : ١٥).

ثانيًا: توضيح المواضيع

دلّت كارثة سنة ٥٨٧ على فشل النظام المؤسّس على عهد سيناء. والسبب هو قساوة قلوب البشر. كيف العمل في الازمنة الأخيرة والميثاق الجديد؟ أعلن إرميا (٣١ : ٣٣ - ٣٤) وحزقيال (٣٦ : ٢٥ - ٢٦) فداء روحيًا يتضمّن تبدّلاً في القلوب بفعل نعمة داخلية. ويوضح حزقيال أنّ هذا التجدّد سيكون ثمرة روح الله المفاض في القلوب (حز ٣٦ : ٢٧).

ب - عودة الى جدليّة الصور

ننطلق من التأويل النمطي لنفسرّ النبوءات. سنأخذ أمثلة تعود إلى نظُم أساسية (المسيح الملوكي، أورشليم الجديدة) أو إلى خبرات روحية مثل الخروج والعهد والدخول الى أرض الميعاد.

١ - يسوع مسيح ملوكي

تغرز المسيحيانية جذورها في خبرة الملكية الداودية وتُسقط مثالها على «نهاية الأزمنة». هذا ما يصوّره تاريخ مز ٢، ٧٢، ١١٠. هي في الأصل مزامير ملوكية، فطبّقت بعد المنفى على المسيح الآتي بحسب تأويل متنام شكّل الخطوة الأولى نحو المعنى التامّ.

أوّلاً: موقف يسوع من المسيحانية

كان يسوع خلال حياته جدّ متحفّظ بالنسبة الى لقب المسيح، ليحذر التفسير الدنيوي الذي كان حاضرًا في العقول (يو ٦ : ١٥). تركهم يتعرفون اليه على أنّه «ابن داود» (مت ٩ : ٢٧؛ رج ١٢ : ٢٣؛ ١٥ : ٢٢؛ ٢٠ : ٣٠ وز؛ ٢١ : ٩، ١٥). ولكن في جداله مع الكتبة حول المسيح ابن داود (مت ٢٢ : ٤١ – ٤٦ وز)، لم يُظهر أنّه يُطالب بهذا اللقب قبل اعتراف إيمان بطرس الذي رأى فيه المسيح (مر ٨ : ٢٩؛ مت ١٦ : ١٦) ولكنّه أبعد حالاً كلّ تمثّل انتصاري للمسيح وأعلن آلامه القريبة (مر ٨ : ٣١ – ٣٣ وز)، فتشكّك بطرس بهذه النظرة غير المتوقّعة. وأتمّ حدثُ الشعانين (مت ٢١ : ١ – ١٠) نصًّا كتابيًا (زك ٩ : ٩ – ١٠)، ولكنّه اتّخذ منحى مأساويًا، لأنّه حين قبل حماس الشعب تجاه «ابن داود» قدّم لخصومه الحجّة ليتّهموه أمام السلطات الرومانية. ولمّا سأله قيافا، أجابه بطريقة غير مباشرة موجّهًا الأفكار نحو مسيحانية تتجاوز الزمن، وجعل صورة ابن الإنسان فوق صورة ابن داود (مت ٢٦ : ٦٤؛ رج دا ٧ : ١٣؛ مز ١١٠ : ١). وأخيرًا أعطى يسوع أمام بيلاطس تفسيرًا للقب ملك اليهود، فحرّره من كل طابع سياسي وزمني، وربطه حصرًا بوظيفة الشاهد للحقّ (يو ١٨ : ٣٣ – ٣٧).

هذا يعني أنّ المجد الملوكي المنسوب إلى المسيح في الأقوال النبوية، يحيلنا إلى العالم الآتي.

ثانيًا: التفسير الرسولي

هذا هو التفسير الذي به أُخذت كتابات الرسل وخطب أعمال الرسل وسفر الرؤيا. طبّقوا على يسوع قول ناتان لداود (أع ٢ : ٣٠؛ رج ٢ صم ٧ : ١٢؛ مز ١٣٢ : ١١). واستعملوا أش ١١ ليصوّروا مجيء المسيح في المجد بعد أن يلغي أعداء ملكوته (٢ تس ٢ : ٩؛ رؤ ١٩ : ١١؛ رج أش ١١ : ٤).

يحتلّ مز ١١٠ مكانة هامّة. فجلوس المسيح عن يمين الآب يتفرّع من آ ١ (أع ٢ : ٣٣–٣٥؛ ٧ : ٥٥ – ٥٦؛ مر ١٦ : ١٩؛ عب ١ : ٣، ١٣). وتصوّر نهاية هذه الآية انتصاره التامّ في اليوم الأخير (١ كور ١٥ : ٢٥). وأخيرًا أحلّ التفكير المسيحي كهنوت يسوع محلّ الكهنوت اليهودي (آ ٤؛ رج عب ٥ : ٦؛ ٦ : ٢٠؛ ٧ : ٢١). ولكنّ

النظرة تصل بنا إلى السماء حيث دخل يسوع ككاهن أعظم بقيامته وصعوده (عب ٤:١٤؛ ٩:١١ – ١٤؛ ١٠:١٢ – ١٣؛ رج مز ١١٠:١). وانطلق التفسير من هذه الزاوية ليرى في الآلام فعلاً ذبائحيًا يتسامى على التاريخ والزمن.

ويُستعمل مز ٢ في الطريقة عينها. فثورة عظماء هذا العالم «ضدّ الله وضدّ مسيحه» (آ ١ – ٢) تماثل دراما الآلام (أع ٤:٢٥ – ٢٨). والإعلان الإلهي «أنت ابني، أنا اليوم ولدتك» (آ ٧) يُفهم بالنظر إلى القيامة (أع ١٣:٣٣؛ عب ٥:٥؛ رج روم ١:٤؛ فل ٢:٩). وأخيرًا سيادة المسيح على الشعوب وحكمه لهم بصولجان من حديد (آ ٩)، ننتظره ساعة المجيء والدينونة الأخيرة (رؤ ١٩:١٥).

٢ – الكنيسة، أورشليم الجديدة

أوّلاً: أورشليم في النبوءات

تحتلّ أورشليم وهيكلها مكانًا هامًّا في النبوءات. وترتدي النهية التي تصوّر ألوان ماضٍ مثالي يتمثّلونه بشكل قيامة تامّة ناجزة. غير أنّ المدلول الديني للنظم المعادة وقيمتها لحياة إيمان شعب الله تبقى أهمّ من التفاصيل الدقيقة. حين نجعل صورة عدن فوق صورة أورشليم والهيكل والأرض المقدّسة، لا نفترض أنّ الأنبياء أخذوا باستعاراتهم وحسبوها حقيقة (حز ٣٦:٣٥؛ ٤٧:٧ – ١٢؛ أش ٥١:٣). نستطيع أن نورد هنا أش ٢:١ – ٤ (= مـــي ٤:١ – ٣)؛ ٤٩:١٤ – ٢٦؛ ٥١:١٧ – ٥٢؛ ٦٠:١٠ – ٦٢:١٢؛ ٦٥:٥ – ١٤؛ حز ٤٠ – ٤٨؛ زك ١٣:١ – ٢، ١٤؛ طو ١٣؛ با ٤:٢٠ – ٥:٩. في كل هذه النصوص يبدو مدلول أورشليم مضاعفًا. فكعاصمة وطنية، هي تدلّ على الوحدة الداخلية في شعب الله، وهي تمثّل كأمّ منجبة (أش ٥٤:١ – ٢). وكموضع للهيكل، فهي تدلّ على مقام الله مع البشر (حز ٣٧:٢٧)، فهي مبدأ وحدة يستعيدها الجنس البشري (أش ٢:١ – ٤).

فأورشليم (وهيكلها المصنوع بالأيدي) احتفظت بهذا المدلول الى أن جاء يسوع ومات في أورشليم ضحيّة كفر أولادها. وليلة نهاية الدراما، لم يبق له إلاّ أن يُعلن حكم الله على المدينة التي أسندت طويلاً رجاء إسرائيل (لو ١٣:٣٣ – ٣٤ وز؛ ١٩:٤١ – ٤٤؛

٢١ : ٢٠ - ٢٤ موضحًا مر ١٣ : ١٤ - ١٩ وز؛ رج مت ٢٢ : ٧). في ساعة موت يسوع، شدّد الإنجيليّون على نزع الصفة القدسية عن الهيكل (مر ١٥ : ٣٨ وز) كمقدّمة للدينونة المعلنة؛ واحتفظ الإنجيل الرابع بكلمة يسوع فدلّ فيها على أنّ جسده القائم من الموت هو العلامة الجديدة لحضور الله على الأرض، وقد حلّ محلّ معبد والتغى (يو ٢ : ١٩ - ٢٢؛ رج مت ٢٦ : ٥١). إنّ هذه العناصر تفصل أورشليم الجديدة عن عاصمة العالم اليهودي.

ثانيًا: أورشليم في العهد الجديد

ونقل العهد الجديد إلى موضوع جديد نصّ هذه النبوءات. فأورشليم هي الآن المدينة السماوية التي أولادها هم المسيحيون (غل ٤ : ٢٦). فهذه المدينة ليست لنا فقط واقعًا مقبلاً ننضمّ إليه بعد الموت أو نصل إليه في نهاية الأزمنة. إنّها جزء لا يتجزّأ من خبرة إيماننا: قد اقتربنا منها بالعماد (عب ١٢ : ٢٢). وهي التي يدوسها الوثنيون حين يضطهدون الكنيسة (رؤ ١١ : ٢). أورشليم الجديدة هي الكنيسة.

ولكن إذا أردنا أن نتأمّل فيها، يجب أن نتجاوز الظواهر التي تسجننا فيها الخبرة التاريخية. يجب أن نرى مدينتنا كما ستنكشف في نهاية الأزمنة، وكما ستكون فيما بعد التاريخ. هي الآن بشكل سرّي بعد أن قام المسيح من بين الأموات. وسفر الرويا يصوّرها في هذا الكمال النهائي خلال أعراس الحمل (رؤ ٢١ : ١ - ٢٢ : ٥). ولكنّ النصّ هنا هو تجميع لإيرادات بيبلية تستعيد أش ٥٤ : ١١ - ١٢؛ ٦٠ : ١ - ٣، ١١، ١٩ - ٢٠؛ ٦٥ : ١٧؛ حز ٤٠ : ١؛ ١٢؛ ٤٨ : ٣١ - ٣٥؛ زك ١٤ : ١١؛ طو ١٣ : ١٦ - ١٧ وتفهمها في المعنى التامّ.

ثالثًا: مواعيد الخلاص

لا تشير النبوءات فقط إلى الخلاص انطلاقًا من نظُم إسرائيل. فالخلاص هو الحدث الأسمى الذي يُتمّ التاريخ. لهذا يصوَّر كاستعادة لأحداث تضمّنت خبرة بدائية كالخروج، والعهد، والدخول الى أرض الميعاد. فإذا بقينا على مستوى الظواهر، فالنصوص التي تتحدّث عنها لا تتعدّى التاريخ الزمني. ولكنّ العهد الجديد يعرّفنا إلى طبيعة الخروج الجديد، والعهد الجديد، والدخول الجديد إلى أرض الموعد. وهكذا يعطينا الوسيلة لنبلغ الى المعنى التامّ في هذه النبوءات.

رابعًا: الخروج الجديد

إنّ خروج يسوع الذي يتحدّث عنه لو ٩: ٣١ هو انطلاقة من هذه الأرض الى أبيه (رج يو ١٣: ١). فالعبارة تدلّ على فرح السماء في العالم الجديد، عالم القائمين من الموت. لهذا يصوّر فرح المختارين (لاسيّما بعد القيامة الأخيرة) في سفر الرؤيا (٧: ١٦ - ١٧؛ ٢١: ٤؛ ٢٢: ٣) استنادًا الى نصوص توراتية أعلنت عن هذا الخروج الجديد مسيرة تحت سرادق المجد الإلهي (أش ٤: ٥ - ٦؛ ٢٥: ٤ - ٥)، غياب الجوع والعطش، حماية ضدّ الشمس والريح المحرقة (أش ٤٩: ١٠)، إلغاء كل ألم (أش ٣٤: ١٠؛ ٢٥: ٨).

تضمّن المعنى الحرفي لهذه النبوءات استعارات ألهمتها معجزات سفر الخروج كما أوردها التقليد اليهودي. ولكنّنا نعرف اليوم الواقع الذي نستشفّه من هذه الاستعارات: واقع عالم تجلّى، يفلت فيه الناس من وضعهم الحالي على مثال يسوع بعد قيامته.

في هذا الخط نستطيع أن نقرأ أش ٣٥ فنجد مسيرة البشر نحو أورشليم الجديدة، أورشليم العليا، تحلّ محلّ عودة المسبيين إلى صهيون. فصور الصحراء التي تزهر (آ ١ - ٢) والمياه التي تتفجّر فيها (آ ٦ - ٧) والطريق المقدّسة التي نسير فيها بأمان (آ ٨ - ١٠)، كل هذا يفسَّر تفسيرًا رمزيًّا: نحن أمام مسيرة البشر المفديّين نحو عالم القيامة، حيث يتذوّقون المجازاة الإلهية التي تشجّعهم (آ ٣- ٤). وسنرى مجد الله (آ ٢) وفرحًا تامًّا (آ ١٠). وشفاء من كل الأمراض (آ ٥ - ٦) نفهمه في منظار قيامة الموتى.

خامسًا: العهد الجديد

تلاحظ الرسالة إلى العبرانيين أنّ المسيح أتمّ الوعد المعبَّر عنه في إر ٣١: ٣١ - ٣٤: عهد (ميثاق) جديد يحلّ محلّ العهد القديم، ويحقّق ملء مخطّط الله كما رُسم في الميثاق القديم (عب ٨: ٦ - ١٣؛ ١٠: ١٥ - ١٧). وفي هذا تستند الرسالة إلى إشارة واضحة قدّمها يسوع في عشائه الأخير (مت ٢٦: ٢٨؛ مر ١٤: ٢٤؛ لو ٢٢: ٢٠؛ ١ كور ١١: ٢٥)، فكشفت عن معنى موته القريب، ودلّت على ذبيحة العهد التي تربط الله بالبشرية المفتداة (صارت شعبه) برباط لا ينقطع.

ولكن إذا كان واقع موت يسوع قد أخذ هنا معناه العميق في دراما الخلاص، فالنصوص التي تعلن هذا الميثاق الجديد قد أخذت بُعدها النهائي (إر ٢٤: ٧؛ ٣٢: ٣٩ -

٤٠؛ حز ٣٦ : ٢٥ – ٢٨؛ أش ٤٢ : ٦؛ ٥٤ : ١٠؛ ٥٥ : ٣؛ ٦١ : ٨؛ با ٢ : ٣٥). ونحن لن نفهم هذا العهد بالنظر الى حياة إسرائيل الزمنية، بل حصرًا على ضوء ما حقّقه يسوع من أجلنا.

أمّا سائر نصوص العهد الجديد، فهي ترى الوعد بالعهد الجديد في منظارين مختلفين. الأوّل، منظار الخبرة المسيحية. منذ الآن قد كتب الله شريعته في قلوبنا (٢ كور ٣ : ٣). منذ الآن جعل كنيسته عروسًا لا عيب فيها، واستعارة الزواج ترتبط بالعهد (أف ٥ : ٢٥، ٢٧؛ رج أش ٥٤ : ٤، ١١؛ هو ٢ : ٢١ – ٢٢). والثاني هو منظار التتمّة النهائية: ساعة اعراس الحمل الإسكاتولوجية (رؤ ٢١ : ٢؛ رج ١٩ : ٩) سيتحقق ملء سرّ العهد: «يكونون شعبه، وهو الله معهم (عمّانوئيل)، يكون إلههم» (رؤ ٢١ : ٣). لقد تجاوزنا تجاوزًا تامًّا مستوى الحياة الزمنية.

سادسًا: الدخول الجديد الى أرض الميعاد

يشدّد العهد الجديد على تماثل الموضوع الذي ترمز اليه أرض الميعاد والذي ترمز اليه مدينة أورشليم: فالسماء هي في الوقت عينه هذا الوطن وهذه المدينة التي اليها تاق رجاء الآباء من خلال كنعان وأورشليم (عب ١١ : ٩ – ١٠، ١٣ – ١٦). فكل ما يرد حرفيًّا الى أرض الميعاد والخيرات الزمنية التي سينعم بها الشعب المفتدى (رج إر ٣١ : ١٠ – ١٤)، كل هذا لا يعني أنّ أقوالهم ألغيت. فالفرح الذي أعلنوه يبقى ثابتًا. ولكن من خلال تحقيق أرضي يتجاوب مع نظرة ناقصة، يجب أن نكتشف تحقيقًا يتعدى الزمان والمكان، تحقيقًا ذُقنا في النعمة عربونَه.

خاتمة

نستطيع القول بعد هذه التوسّعات التي امتدّت على فصول طويلة إنّنا حين نعود إلى العهد الجديد، نكتشف في نصوص العهد القديم موضوع الإيمان الواحد الذي هو سرّ المسيح. فهذا السرّ قد كُشف عنه منذ بداية التاريخ. والمسافة التي لاحظناها في العهد القديم بين المعنى الحرفي للنصوص ومعناها التامّ، لم تعد موجودة في العهد الجديد. كان المسيح «يختني» بشكل أو بآخر في التوراة، وقد أشار الكاتب الملهم إلى ملء سرّه، و إن لم

يعرفه بصورة واضحة. فما بدأ به العهد القديم كمّله العهد الجديد. والصورة التي كانت غامضة صارت واضحة.

وهنا نعود الى ما قاله القدّيس أوغسطينس: اختفى (العهد) الجديد في (العهد) القديم. ووضح (العهد) الجديد في (العهد) القديم. لقد بحثنا في العهد القديم عن حضور خفيّ ومحتجب للسرّ الذي كشفه العهد الجديد. لقد رأينا مع العهد الجديد واقعًا وصل إلى ملئه وتمامه. وهكذا حاولنا أن نبيّن وحدة الوحي البيبلي، وحدة الكتب المقدّسة، من أوّل سفر الى آخر سفر، من سفر التكوين الى سفر الرؤيا.

المراجع

ALBRIGHT, W. F, From the Stone Age to the Christianity, *Baltimore,* 1946; tr. fr. Paris, 1951.

ALVARES VERDEZ, I, *Il nuovo nel messagio etico della Bibbia,* in il problema del nuovo nelle teologia morale, Rome, 1986.

AMSLER, S, *L'Ancien Testament dans l'Eglise.* Essai d'hermeneutique chrétienne, Neuchatel – Paris, 1960.

BARR, J, *La foi biblique et la théologie naturelle* in ETR 64 (1989) 355 – 368.

BERG, W. & SCHARBERT J, *Ausgewählte Themen der Theologie des Alten Testaments,* II Teil, München, 1983.

BONSIRVEN, J, *Le judaïsme palestinein au temps de JC,* 2 vol. Paris, 1934.

Exégèse rabbinique, exégèse paulinienne, Paris, 1939.

BRIGHT, J, *A History of Israel,* London, 1960.

BROWN, R. E, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture,* Baltimore, 1955.

CAZELLES, H, *Etudes sur le code de l'Alliance,* Paris, 1946.

Loi israelite in SDB (Paris 1953) col 497 – 530.

Le règne de Dieu dans l'AT in Eschatologie et liturgie (Triacca – Pistoia éd). Rome 1985, pp. 47 – 54.

CHOIX – RUY, J, *Saint Augustin,* Temps et Histoire, Paris, 1956.

CHARY, T. *Les prophètes et le culte après l'exil,* Paris – Tournai, 1955.

CODY, A, *Heaverly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews,* The Achievement of Salvation in Epistle's perspectives, Indiana, 1960.

COLLECTIF, Moïse, *l'homme de l'alliance* (numéro spécial des Cahiers Sioniens), Paris 1954.

La Parole de Dieu en Jésus – Christ, Tournai – Paris, 1962.

CULIMANN, O, *Le retour du Christ, espérance des chrétiens,* Neuchâtel – Paris, 1948.

Christ et le temps, Paris, 1949.

DANIELOU, J, *Le mystère du salut des nations,* Paris, 1946.

Essai sur le mystère de l'histoire, Paris, 1953.

DELHAYE P. & BOULANGE, J, *Espérance et vie chrétienne,* Tournai, Paris, 1958.

DENTAN, R. C, (éd), *The Idea of History in the Ancient Near East,* London, 1955.

DHORME, E, *La religion des Hébreux nomades,* Bruxelles, 1937.

DUMBRELL, W. J, *The Faith of Israel: Its expressio in the Books of the OT,* Leicester, 1989.

FESTUGIERE, A. J, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile,* Paris, 1932.

FOHRER, C, *Structure teologiche dell'Antico Testamento,* Brescia, 1980.

FRAINE, J. de, *La Bible et l'origine de l'homme,* Bruges –Paris, 1960.

GELIN, A, *Le Sacerdoce de l'ancienne alliance dans la Tradition sacerdotale,* Paris – Le Puy, 1959, pp. 27 – 60.

GILBERT, M, *L'universalité morale selon l'Ecriture dans* Universalité et permanence des lois morales (Pinckaers – Pinto de Oliveira éd), Paris, 1986, pp. 7 – 19.

GROSSOUW, W, *L'espérance dans le Nouveau Testament* in RB 1954, PP. 508 – 532.

HALS, R. M, *Grace and Faith in the OT*, Minneapolis, 1980.

HARGRAVE, J. L, *The Covenant Security of the Individual Believer in the OT*, 1984.

HEBERT, A. G, *The authority of the OT*, London, 1947.

HOGENHAVEN, J, *Problems and Prospects of Theology*, Sheffield, 1987.

HONERE – LAINE, G, *La femme et le mystère de l'alliance*, Paris, 1985.

HOOKE, S. H. (éd), *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford, 1985.

JACOB, B, *Orientations actuelles de la théologie de l'AT* in RHPR 67 (1987) 193 – 198.

JACOBSON, D, *The Story of the Stories: the Chosen people and Its God*, London, 1982.

JAMES,
E. O, *Sacrifice and Sacrement*, London, 1961.

JANZEN, W, *Still in the Image: Essays in Biblical Theology and Anthropogy*, Newton 1982.

KAISER, W. C. Jr, *God's promise Place and His Gracious Law* in Journ Ev Theol Soc 33 (1990), pp. 289 – 302.

KITCHEN, K. A, *The Full and Rise of Covenant, Law and Treaty*, Tyndale Bull 40 (1989), pp. 118 – 135.

KNIGHT D. A, *Tradition et Théologie* dans l'AT.

LAPERROUSAZ, E. M, *L'attente du Messie en Palestine à la veille et au début de l'ére chrétienne à la lumière des documents découverts*, Paris, 1982.

LEVIE, J, La Bible, *parole humaine et message de Dieu*, Paris – Louvain, 1958.

LOHFINK, N, *Great Themes from the OT*, tr by R. Walls, Edinburg, 1982.

LUBAC, H. de, *La rencontre du boudhisme et de l'Occident,* Paris, 1954.

MAYO, S. M, *The Relevance of the OT for the Christian Faith.* Biblical Theology and Interpretative Methodology, Washington, 1982.

MENDELHALL, G, *Law and Covenant in Israel and in the Ancient Near East,* Pittsburg, 1955.

MONLOUBOU, L, *Revenir aux sources de la théologie biblique* in Ev 97 (1987), pp. 273 – 278; 324 – 330.

MOUROUX, J, *Le mystère du temps,* Paris, 1962.

MOWINCKEL, S, *The Old Testament as World of God. Its Significance for a Living Christian Faith,* Oxford, 1960.

NIELSEN, E, *Oral Tradition,* London, 1954.

NOTH, M, *Geschichte Israels,* Göttingen, 1954, Tr fr 1954.

Die Gesetz im Pentateuch, Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn dans Gesammelte Studien zum AT, Munich 1957, pp. 9 – 141.

PIDOUX, G, *L'homme dans l'AT,* Neuchatel, Paris 1953.

RENAUD, B, *Le concept biblique de l'alliance à l'épreuve de l'exil babylonien,* FS R. Laurentin. Paris, 1990, pp. 113 – 125.

RENDTORF, R, *Offenbarung in Alten Testament,* TLZ, 1960, pp. 833 – 840.

REVENTLOW, H, *Hauptprobleme del altestamentlichen Theologie im 20.* Jahrhundert, Darmstadt, 1982. Tr by J. Bowden, London, 1985.

RHODE, E, *Psyché, le culte de l'äme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité* tr fr Paris 1923.

RICHARD, M, *Le mystère de la Rédemption,* Tournai – Paris, 1959.

ROBINSON, H. W, *Inspiration and Revelation in the OT,* Oxford, 1956.

ROGERSON, J. (éd), *Beginning OT Study,* Philadelphia, 1982.

ROSE, M, "*Le Peuple de Dieu" concept de l'AT comme archétype et prototype de l'Eglise* in RTP T. 119 (1987), pp. 133 – 147.

ROWLEY, H. H, *The Faith of Israel*, London, 1956.

SCHENKER, A, *L'origine de l'idée d'une alliance entre Dieu et Israël dans l'AT*, in RB t. 95 (1988), pp. 184 – 194.

SMART, J. D, *The Interpretation of the Scripture*, Philadelphie, 1961.

SPICQ, C, *Agapé, Prolégomènes à une étude de théologie néotestamentaire*, Louvain, Leiden, 1955.

THOMSON J. G, *The OT View of Revelation*, Grand Rapids, 1960.

VAN IMSCHOOT, P, *Théologie de l'AT*, t. 2, L'homme, Paris – Tournai, 1956.

VAUX, R, de, *Les Institutions de l'AT*, 2 vol 1958 et 1960, Paris tr en anglais, London 1961.

VERMES, G, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden, 1961.

VERMEYLEN, J, *Le Dieu de la promesse*. Le dialogue des grandes intuitions théologiques de l'AT (LD 126) Paris 1986.

VISCHER, W, *L'Ecriture de la parole. Là où le péché abonde, la grâce surabonde* (Essais bibliques 12) Genève, 1985.

WESTERMANN, C, *Probleme altestamentlichen Hermeneutik Théologische Bücherei 11*. München, 1960.

Elements of OT Théology, tr by D. w. Skott, Atlanta, 1982.

WIENER, C, *Recherches sur l'amour de Dieu dans l'AT*, Paris, 1957.

ZIMMERLI, W, *Das Gesetz im AT*, TLZ, 1960, pp. 487 – 498.

Esquisse d'une théologie de l'AT, LD 141, Paris, 1991.

خاتمة عامة

مدخل الى الكتاب المقدّس. ذاك كان عنوان كتابنا. وقد دعونا فيه القارئ ليدخل معنا في رحاب الكتاب المقدّس. مدخل الى العهد القديم. وقد حاولنا أن نجعل هذه الكتب التي بدئ بتدوينها منذ ثلاثة آلاف سنة قريبة من القارئ العائش في القرن العشرين والمطلّ على القرن الحادي والعشرين.

هو مدخل لا غير، يفتح أمامنا آفاقًا ويسهّل لنا الدرب. فإذا أردنا أن نغوص في عمق كلمة الله لا نكتفي بهذا المدخل، بل نتوجّه إلى الشروح والتفاسير الخاصّة بكل سفر من الأسفار المقدّسة.

بدأنا المغامرة ورجاؤنا أن نتابعها فنكتشف غنى كلام الله. وهكذا تواصل كلمة الله جريها بفضل مطالعة الكتب المقدّسة ودراستها. وهكذا تمتلئ قلوب البشر من كنوز الوحي التي تسلّمتها الكنيسة.

الفهرس

الفهرس

المجموعة الكتابية
١

المدخل الى الكتاب المقدس

الجزء الرابع

من يسوع إلى الأناجيل

الخوري بولس الفغالي
دكتور في اللاهوت والفلسفة
دبلوم في الكتاب المقدس واللغات الشرقية

منشورات المكتبة البولسية

المدخل الى الكتاب المقدّس

طبعة أولى

١٩٩٤



توطئة

هذا هو المدخل إلى الكتاب المقدّس في جزئه الرابع، وهو يعالج أسفار العهد الجديد والإطار الذي كُتبت فيه. يَنطلق من العالم اليهوديّ الذي فيه ولد يسوع المسيح، فيصل إلى الجماعة المسيحيّة الأولى التي تكوّنت فيها أسفار العهد الجديد: الأناجيل، أعمال الرسل، الرسائل البولسيّة والرسائل الكاثوليكيّة (أي الجامعة) أو العامّة، رؤيا القدّيس يوحنّا. وسنحاول معًا أن ندخل في رحاب كلّ من هذه الأسفار، فيكون مدخلنا هذا استعدادًا للولوج في أسفار العهد الجديد ولوجًا عميقًا، فلا تقتصر معرفتنا لها على بعض مقاطع ونُتفٍ نسمعها هنا أو هناك. هذا ما توخّيناه من هذا الكتاب الذي جاء ضخمًا: نفتح أمامك، أيّها المؤمن، عالمَ العهد الجديد فتدخل فيه وتجد ما يغذّي نفسك، تجد كلام الحياة الأبديّة.

وقبل البدء بعملنا نقدّم بعض الملاحظات العملية:

ها نحن نقدّم في جزء أوّل المقدّمات العامة مع مداخل الى أناجيل متى ومرقس ولوقا، والمسائل التي تطرحها الأناجيل الإزائية، تاركين المداخل الى يوحنا وأعمال الرسل والرسائل وسفر الرؤيا إلى الجزء الثاني.

إيراد النصوص الكتابيّة

ترد النصوص الكتابيّة بحسب النسخة العبرانيّة في ما يتعلّق بالأسفار القانونيّة الأُولى أي تلك المدوَّنة أصلاً في اللغة العبرانيّة (أو الآراميّة).

أمّا نصوص الأسفار القانونيّة الثانية أي تلك التي نقلتها إلينا الكنيسة في اللغة اليونانيّة، فهي ترد بحسب الترجمة السبعينيّة.

عمليًّا نتّبع الترتيب المعمول به في الترجمة الكتابيّة المسكونيّة في اللغة الفرنسيّة.

ينتج من ذلك أن أرقام المزامير تختلف عمّا نجده في ترجمة الآباء اليسوعيّين القديمة والدومينيكان (بالعموم هناك فرق في رقم واحد. مز ١١ في النسخة اليسوعيّة هو مز ١٢ في النسخة العبرانيّة) وإن أرقام الآيات في المزامير تختلف عمّا نجده في ترجمة جمعيّة الكتاب المقدّس القديمة، التي لا تعطي رقمًا لمقدّمة المزمور (مرّات عديدة هناك فرق في رقم واحد. مثلاً مز ٨٣ : ٤ في العبرانيّة هو ٨٣ :٣ في نسخة جمعيّة الكتاب المقدّس).

وينتج أيضاً بعض الفروقات في ترقيم فصول وآيات تختلف فيها اليونانيّة و(اللاتينيّة) عن العبرانيّة مثلاً: زك ١ : ١ ى يحتوي ١٧ آية في النص العبرانيّ و ٢١ آية في النصّ اليونانيّ (الذي يتّبعه كلّ من نص الآباء اليسوعيّين والجمعيّة). وهذا ما يجعل زك ٢ : ١ بحسب النصّ العبرانيّ يقابل ١ :١٨ في النصّ اليونانيّ. وزك ٢ : ١ بحسب النصّ اليونانيّ يقابل ٢ : ٥ في النصّ العبرانيّ.

وتفصيلاً عندما نقول تك ٢ : ٤ فنحن نعني سفر التكوين الفصل الثاني الآية الرابعة.

وعندما نقول خر ٣ : ٤ – ٦ فنحن نعني سفر الخروج الفصل ٣ من الآية ٤ إلى الآية ٦ ضمناً.

وعندما نقول لا ٤ : ٥ ،٩ فنحن نعني سفر اللاويين (أو الأحبار) الفصل ٤ الآية ٥ والآية ٩.

وعندما نقول عد ٤ – ٦ فنحن نعني سفر العدد من الفصل الرابع إلى الفصل السادس ضمناً.

وعندما نقول تث ١ : ٢ ؛ ٣ : ٤ فنحن نعني سفر التثنية الفصل الأول آية ٢ ثمّ الفصل ٣ آية ٤.

تسمية الأسفار المقدّسة

هناك أسماء اتفق عليها المترجمون العرب (سفر التكوين مثلاً) وأسماء اختلفوا عليها. فسفر الجامعة الذي يسمّيه الشرّاح الغربيّون «قوهلت» (كما في العبرانيّة) سمّاه الشدياق «الواعظ». وسفر اللاويّين الذي هو السفر الثالث من أسفار موسى قد سمّته الترجمة السريانيّة البسيطة سفر الكهنة (كهني) والترجمة اليسوعيّة سفر الأحبار مقتفية بذلك ترجمة الشدياق. ثمّ إنّ الترجمة اليسوعيّة ذكرت أسفار الملوك الأول والثاني والثالث والرابع على خطى اليونانيّة واللاتينيّة، أمّا نحن فنذكر سفر صموئيل الأول وسفر صموئيل الثاني، ثمّ سفر الملوك الأول وسفر الملوك الثاني. ونسمّي السفر الرابع من أسفار

موسى سفر العدد (عِوَض سفر الأعداد كما في الشدياق)، والسفر الخامس سفر التثنية عِوَض تثنية الاشتراع كما في الشدياق واليسوعيّة.

ونقدّم لائحتَين: لائحة أولى بالأسفار المقدّسة مع مختصراتها.

لائحة ثانية أبجديّة بالمختصرات الكتابيّة مع مختصرات أخرى.

لائحة بالأسفار المقدّسة
مع مختصراتها

١) العهد القديم

السفر		المختصر
التكوين	=	تك
الخروج	=	خر
اللاويين (الأحبار)	=	لا
العدد	=	عد
التثنية	=	تث
يشوع	=	يش
القضاة	=	قض
سفرا صموئيل	=	١ و٢ صم
سفرا الملوك	=	١ و٢ مل
أشعيا	=	أش
إرميا	=	إر
حزقيال	=	حز
هوشع	=	هو
يوئيل	=	يؤ
عاموس	=	عا
عوبديا	=	عو
يونان	=	يون
ميخا	=	مي
ناحوم	=	نا
حبقوق	=	حب
صفنيا	=	صف
حجّاي	=	حج
زكريّا	=	زك
ملاخي	=	ملا
المزامير	=	مز
أيوب	=	أي
الأمثال	=	أم
راعوت	=	را
نشيد الأناشيد	=	نش
الجامعة	=	جا
مراثي إرميا	=	مرا
أستير	=	أس
دانيال	=	دا
عزرا	=	عز
نحميا	=	نح
سفرا الأخبار	=	١ و٢ أخ
يهوديت	=	يه
طوبيا	=	طو
سفرا المكابيّين	=	١ و٢ مك
الحكمة	=	حك
يشوع بن سيراخ	=	سي
باروك	=	با

٢) العهد الجديد

متى	=	مت
مرقس	=	مر
لوقا	=	لو
يوحنا	=	يو
أعمال الرسل	=	أع
الرسالة إلى الرومانيّين	=	روم
الرسالة إلى الكورنثيّين	=	١ و٢ كور
الرسالة إلى الغلاطيّين	=	غل
الرسالة إلى الأفسسيّين	=	أف
الرسالة إلى الفيليبيّين	=	فل
الرسالة إلى الكولسيّين	=	كو
الرسالة إلى التسالونيكيّين	=	١ و٢ تس
الرسالة إلى تيموثاوس	=	١ و٢ تم
الرسالة إلى تيطس	=	تي
الرسالة إلى فيلمون	=	فلم
الرسالة إلى العبرانيّين	=	عب
رسالة يعقوب	=	يع
رسالتا بطرس	=	١ و٢ بط
رسائل يوحنا	=	١ و٢ و٣ يو
رسالة يهوذا	=	يهو
رؤيا يوحنا	=	رؤ

لائحة أبجديّة بالمختصرات

١ و٢ أخ = سفرا الأخبار الأول والثاني

إر = إرميا (نبوءة)

أس = أستير

أش = أشعيا

أع = أعمال الرسل

أف = رسالة القديس بولس إلى الأفسسيّين

أم = سفر الأمثال

أي = سفر أيوب

با = سفر باروك

١ و٢ بط = رسالتا القديس بطرس الأولى والثانية

تث = سفر التثنية

١ و٢ تس = رسالتا القديس بولس الأولى والثانية إلى التسالونيكيّين

تك = سفر التكوين

١ و٢ تم = رسالتا القديس بولس الأولى والثانية إلى تيموثاوس

تي = رسالة القديس بولس إلى تيطس

جا = سفر الجامعة

حب = نبوءة حبقوق

حج = نبوءة حجاي

حز = نبوءة حزقيال

حك = سفر الحكمة

خر = سفر الخروج

دا = سفر دانيال

را = سفر راعوت

روم = رسالة القديس بولس إلى الرومانيّين

رؤ = سفر الرؤيا

زك = نبوءة زكريا

سي = يشوع بن سيراخ

صف = نبوءة صفنيا
١ و٢ = سفرا صموئيل الأول والثاني
طو = طوبيا
عا = نبوءة عاموس
عب = الرسالة إلى العبرانيّين
عد = سفر العدد
عز = سفر عزرا
عو = نبوء عوبديا
غل = رسالة القديس بولس إلى الغلاطيّين
فلم = رسالة القديس بولس إلى فيلمون
فل = رسالة القديس بولس إلى الفيلبيّين
قض = سفر القضاة
كو = رسالة القديس بولس إلى الكولسيّين
١ و٢ كور = رسالتا القديس بولس الأولى والثانية إلى الكورنثيّين
لا = سفر اللاويّين أو الأحبار
لو = إنجيل لوقا
مت = إنجيل متى
مر = إنجيل مرقس
مرا = مراثي إرميا
مز = سفرا المزامير
١ و٢ مك = سفر المكابيّين الأول والثاني
١ و٢ مل = سفرا الملوك الأول والثاني
ملا = نبوءة ملاخي
مي = نبوء ميخا
نا = نبوءة ناحوم
نح = سفر نحميا
نش = نشيد الأناشيد
هو = نبوءة هوشع
يش = سفر يشوع بن نون
يع = رسالة القديس يعقوب
يو = إنجيل يوحنا
١ و٢ و٣ يو = رسائل القديس يوحنا الأولى والثانية والثالثة
يوء = نبوءة يوئيل
يون = نبوءة يونان
يه = سفر يهوديت
يهو = رسالة القديس يهوذا

مختصرات أخرى

آ = آية أو فقرة
رج = راجع
قـ = قابل
ي = ما يلي من الآيات
وز = نص موازٍ

ترد النصوص على الشكل التالي:

- (**تث ٢ : ٤**) أي سفر التثنية، الفصل ٢، الآية ٤.
- الفاصلة (،) تفصل بين آيتَين في الفصل الواحد، مثلاً: (تث ٢ : ٤، ٦ أي آ ٤ وآ ٦).
- النقطة والفاصلة (؛) تفصل بين مرجعَين.
- عندما يرد مرجع من دون ذكر اسم السفر فنعني السفر الذي ندرسه.
- (**لا ٥ : ١ – ٤**) أي سفر اللاويّين (الأحبار)، الفصل ٥، من آ ١ إلى آخر آ ٤.

مقدّمة عامّة

كلُّنا يعلم تقدّم العلوم الكتابية منذ ما يقارب قرنًا من الزمن. وساعد على هذا التقدّم اكتشافاتٌ عديدة في عالم النصوص والحفريّات الأثرية في أوغاريت (رأس شمرا)، ماري (على الفرات)، نوزو (في العراق) قمران (على البحر الميت)، إبله (قرب مدينة حلب)، تلّ العمارنة (في مصر)، جبيل، صيدا وصور (في لبنان)، وجازر وأريحا (في فلسطين)... وظهرت الدراسات العديدة في عالم الغرب وقد وصل صداها إلى الكهنة وبعض النخبة المتديّنة. ويمكننا القول إنّه منذ الستّينات ولا سيّما بعد ظهور بيبليا أورشليم في اللغة الفرنسية والدفع الذي قدّمته لترجمة النصوص وشرحها، قد أحسسنا بالحاجة إلى قراءة الكتاب المقدّس والتأمّل فيه. وما قلناه عن العالم الفرنسي نقدر أن نقوله عن العالم الإنكليزيّ الذي تكاثرت ترجماته وسلسلة تفسير الكتاب المقدّس عنده. أمّا في العالم العربي، فبعد التوراة التي أشرف عليها المطران الرزّيّ وطبعت سنة ١٦٧١، والتي تداولتها الكنائس التبشيريّة في لبنان، ظهرت في القرن التاسع عشر أربع ترجمات كاملة للكتاب المقدّس: ترجمة الأنغليكان المعروفة بترجمة الشدياق، والترجمة البروتستانتيّة المعروفة بترجمة البستانيّ (بطرس) فانديك والتي عمل فيها أيضاً ناصيف اليازجي ويوسف الأسير، والترجمة الدومنيكانيّة التي عمل فيها المطران يوسف داود وطُبعت في العراق، والترجمة الكاثوليكيّة التي عمل فيها اليسوعيّون والتي سُمّيت ترجمة اليازجي. وفي القرن العشرين جَدّد الآباء اليسوعيون نصّ اليازجي مضيفين إليه المقدّمات والحواشي، كما استعانت جمعيّة الكتاب المقدّس بالشاعر يوسف الخال من أجل ترجمة جديدة مُبَسَّطة

وديناميكية. ناهيكَ عن ترجمات العهد الجديد لدى الآباء البولسيّين وجماعة الكسليك والأب يوسف عون وما يقوم به الأقباط الأرثوذكس في مصر والروم الأرثوذكس في الشرق الأوسط. وآخر ما ظهر كان كتاب الحياة الذي هو ترجمة تفسيريّة لكلّ الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد. بالإضافة إلى ذلك، لا ننسى أنّ كلّ كنيسة من كنائس الشرق تملك ترجمة خاصّة بها تتضمّن كلّ العهد الجديد والمزامير ومقاطعَ عديدةً من سائر أسفار العهد القديم.

دروس متجدّدة، نصوص عديدة، وكتب ومقالات تعالج أسفار الكتاب المقدّس.

أمّا ما نقدّم الآن فكتاب يساعد الكاهن ودارس اللاهوت، والراهب والراهبة والمؤمن الملتزم على الدخول في عالم الكتاب المقدّس وما يحيط به من ميادينَ تاريخيّةٍ وأثريّة وأدبيّة وعلميّة. وحاولنا أن نقدّم البُعد اللاهوتي للأسفار المقدّسة، ولا سيّما أسفار العهد العتيق. ونكتشف القيمة الدينيّة الأزليّة عبر وثائق هي في الوقت ذاته كلمة الإنسان وكلمة الله كما دُوِّنت في زمن بعيد عنّا. هذا ما يبحث عنه القارئ اليوم، ولا سيّما في ما يخصّ العهد العتيق الذي أَخذت بعضُ الجماعاتِ تَنْزِعُ عنه الصفة القدسيّة بسبب استثماره من أجل أهداف سياسيَّة استثمارًا لا يليق بكلام الله. الكتاب المقدّس ليس مُلكَ شعبٍ من الشعوب، إنّه مُلكُ كلِّ شعوبِ الأرض. الكتاب المقدّس ليس مُلْكَ فئةٍ من الفئات مهما اعتبرت نفسَها رفيعة، إنّه مُلْكُ كلِّ الفئات. الكتاب المقدّس هو كلمة الله الموجَّهةُ إلى كلّ إنسان وبالتالي موجّهةٌ إليّ. وأنا مدعوٌّ إلى سماعها وقراءتها والتأمّل فيها. فيا حبّذا لو ساعدَنا هذا المدخل على التعرّف إلى ما قاله الآباء والأنبياء من قديم الزمان بمختلف الوسائل، وإلى ما قاله ابن الله من كلام هو نور وحياة.

القسم الأوّل

العالم اليهوديّ في أيّام يسوع

نتوقّف في هذا القسم عند التاريخ السياسيّ منذ القرن الرابع ق م حتّى القرن الثاني المسيحيّ. وننتقل إلى عالم الشتات أي إلى المدن التي توزّع فيها الشعب اليهوديّ فشكّلت المناخ الذي نبت فيه الإنجيل. بعد هذا نعود إلى أرض فلسطين فنتعرف إلى تاريخها وجغرافيّتها ونظمها.

وهكذا يتوزّع هذا القسم الأوّل على ستّة فصول.

الفصل الأوّل: التاريخ اليهوديّ السياسيّ.

الفصل الثاني: عالم الشتات.

الفصل الثالث: أرض فلسطين.

الفصل الرابع: فلسطين: الإطار الاقتصاديّ والاجتماعيّ.

الفصل الخامس: فلسطين: الأدب اليهوديّ.

الفصل السادس: فلسطين: الفكر اليهوديّ.

الفصل الأوّل

التاريخ اليهوديّ السياسيّ

نقدّم هنا مسلسلاً عن الأحداث منذ الإسكندر الكبير (٣٣٦-٣٢٣ ق.م) إلى الامبراطور الرومانيّ أدريانس (١١٧-١٣٨).

أ - الإسكندر الكبير وخلفاؤه

١ - الإسكندر الكبير (٣٣٦ - ٣٢٣ ق م)

إعتلى الإسكندر، وهو شابّ ابن عشرين سنة، عرشَ مكدونية سنة ٣٣٦ ق.م.

وفي سنة ٣٣٤ قاد حملة على الفرس طالبًا احتلال الشرق. كانت سلالةُ الفرس الأخمينيّين تسيطر على السياسة الدوليّة منذ سنة ٥٦٠، ولكنها بدت مُنهكةً وحلّ الضعفُ فيها. وهكذا احتلّ الإسكندرُ كلّ المقاطعات الواحدةَ بعد الاخرى: آسية الصغرى، فينيقية، فلسطين، مصر، بلاد الرافدين وإيران وجزءًا كبيرًا من الهند. ترك البُنى الإداريّة والديانات الموجودة على حالها، وفرض الثقافة الهلّينيّة وتنظيم المدن على غرار المدن اليونانيّة.

في سنة ٣٣٢ سار على الشاطئ الذي يربط سورية بمصر وكان هدفه السيطرة على البحر. احتلّ صور وغزّة بعد أن حاصرهما حصارًا طويلاً، ثمّ سيطر على مصر حيث أسّس مدينة الإسكندريّة سنة ٣٣١. يجدر القول إنّ المصريّين تعبوا من سيطرة الفرس

فاستقبلوا الإسكندر كمحرِّرٍ لهم. ثمّ إنّه لم تكن مواجهاتٌ بين جيوشِ مكدونيةِ وسكّان فلسطين اليهوديّة الذين انتقلوا من سلطة الفرس إلى سلطة المكدونيّين. وقد احتفظ المؤرّخ يوسيفوس (ومراجع أخرى، منها التلمود) بخبر لقاء الإسكندر بعظيم كهنة أورشليم. نحن هنا أمام أسطورة تشدّد على واقعين. الأوّل: تصرُّفُ الإسكندر المتسامح حيال العبادات المحلّية في كلّ بلد. الثاني: تفاؤلُ اليهود الذين رأوا في الإسكندر وخلفائه الأوّلين أسيادًا شرعيّين على العالم أرسلتهم العناية الإلٰهيّة (رج ما قاله أش ٤٤ : ٢٨؛ ٤٥ : ١ عن كورش الفارسيّ).

مع حكم الإسكندر بدأت ثورة حقيقيّة في علاقة اليهود باليونانيّين. قبل ذلك الوقت لم يكن أيّ حوار بين الشعبين. كانت مبادلاتٌ تجاريّة ولكن ظلّت مغفلة. وإنْ عرف اليهود ياوان (تك ١٠ : ٢؛ حز ٢٧ : ١٣؛ أش ٦٦ : ١٩ ...)، إلّاأنّ اليونانيّين جهلوا حتّى اسم اليهود. وكان أحد أسباب التباعد المسافة اللغويّة. تكلّم اليهود الآراميّة (وبعضهم العبريّة) فاتّصلوا بالفرس والبابليّين والمصريّين، لا باليونانيّين الذين عرفوا اليونانيّة فقط. ولكن ها إنّ وريث ملك الفرس، الإسكندر الكبير، يتكلّم اليونانيّة ويفرضها على كلّ مملكته من نهر النيل إلى نهر الهندوس (أو السند).

اليونانيّة المحكيّة بعد احتلالات الإسكندر هي اللغة الشائعة، لا اللغة الكلاسيكيّة، ولقد أخذ بها الموظفون والتّجار والمشترعون والخطباء والكتّاب. كانت اللغة الآراميّة اللغة الدوليّة، ففرضت نفسها في الدبلوماسيّة والجيش والتجارة إلى أن تغلّبت عليها اليونانيّة. ولكن ظلَّ كثير من الناس في سورية وبلاد الرافدَين وفلسطين ومصر يتكلّمون اللغة اليونانيّة دون أن يهملوا اللغة الأمّ. وتُرجمت التوراة إلى اليونانيّة، ودوِّنت كتب يهوديّة في اللغة اليونانيّة، كما دُوِّنَتْ في هذه اللغة عينها كلُّ أسفار العهد الجديد.

في صيف سنة ٣٣١ دخل الإسكندرُ بابل بعد أن تغلّب على آخر ملوك الأخمينيّين داريوس الثالث (الذي هرب ثمّ قُتل سنة ٣٣٠). دامت حملات الإسكندر في الشرق ثماني سنوات. وتوفيّ هذا القائد سنة ٣٢٣ قبل أن يسمح له الوقت بأن يؤسّس سلالةً تتابع عمله. فكان هٰذا سببَ حروبِ الخلافةِ التي أندلعت بعد موته.

٢ - خلافة الإسكندر: الممالك الهلّينية الكبيرة.

ضمّ الإسكندر في مجموعة سياسيّة وإداريّة واحدة، مكدونية واليونان وكلّ مملكة الفرس وجزءًا من الهند. فكان من الصعب على رجل واحد أن يحكم مثل هذا العالم الواسع والمتنوّع. حاول أخو الإسكندر من أبيه وابنُه المولودُ من روكسان الإيرانية أن يحكما هذه المملكة الشاسعة الأطراف، ولكن قُتل الواحدُ بعد الآخر. وبدأ قوّاد الإسكندر وحكّام المقاطعات حربًا للاستيلاء على السلطة، فقرّر السلاحُ من سيَخلفُ الملكَ العظيم. أُعطيت مكدونية لأنتيبتروس الذي توفّي سنة ٣١٩، ومصر لبطليموس الأوّل سوتر (أي المخلّص) ابن لاجوس وأشهر قوّاد الإسكندر. قبل بطليموس بمقاطعة مصر سنة ٣٢٣ وأعلن نفسه ملكًا سنة ٣٠٦ وأسّس سلالة اللاجيّين. توفّي سنة ٢٨٣. وتسلّم ليسيماكيس تراقية (جنوبي أوروبّة) ولكنّه قتل سنة ٢٨١. وتسلّم أنطيغونيس (الملّقب بالأعور) آسية الصغرى. أعلن نفسه ملكًا سنة ٣٠٦ وقُتل في حرب الخلافة الرابعة سنة ٣٠١ في إبسوس. وأُعطيت بابل لسلوقس الأوّل نيكاتور الذي ساعد بطليموس سنة ٣١٢ في غزّة على ديمتريوس ابن أنطيغونيس. وبعد أن انتصر عاد إلى عاصمته بابل فدشّن عهدًا جديدًا هو العهد السلوقيّ وأسّس سلالة السلوقيّين. توفّي سنة ٢٨١.

ولم تهدأ الصِراعات المسلّحة بين خلفاء الإسكندر، فشكّلت لحمة التاريخ اليونانيّ والتاريخ الشرقيّ سحابة نصف قرن. نسي هؤلاء القوّاد فِكَرة مملكة واحدة موحّدة، وتخلّوا عن السياسة الشاملة، ونظّم كلّ واحد مملكة حاولت أن تعيش مع جيرانها. إلّا أنَّ الحضارة الهلّينيّة ظلَّت هي القاسم المشترك رغم كلّ الخلافات وفوق كلّ الحدود.

بدأت حقبة خلفاء الإسكندر سنة ٣٢٣، وامتدّت إلى سنة ٢٨١ يوم تُوفّي آخرهم، وهو سلوقس الأوّل، مقتولاً. وتنظّمت ثلاث ممالك هلّينيّة: مكدونية وملكها أنطيغونيس، حفيد أنطيغونيس الأعور. دامت مملكته حتّى سنة ١٤٦ ق م يوم احتلّها الرومان. مصر وملكها بطليموس الثاني فيلدلفيس (٢٨٢-٢٤٦). وضع الرومان حدًّا لسلالة اللاجيّين بعد معركة أكسيوم في اليونان سنة ٣١ ق م وموت كليوبترة. سورية وأسية الصغرى، حكمها أنطيوخس الأول سوتر (٢٨١-٢٦١). وضعت رومة حدًّا لحكم السلوقيّين سنة ٦٤ ق م.

سيحدِّد الاقتسامُ سياسةَ الشرق الأوسط مدّة طويلة. ولكن حين يصل الفراتيّون من الشرق، والرومان من الغرب إلى آسية الصغرى ومصر وسورية وفلسطين، سيبدّلون بنية العلاقات المقامة هناك. أمّا وضع يهود فلسطين فتبع تطوّر العالم السياسيّ والثقافيّ الذي تضامن معه.

في أيّام خلفاء الإسكندر خرج اليهود من عزلتهم، فما عادوا مجهولين. وحوالي السنة ٣٠٠ عرفهم كتّاب اليونان وكتبوا عنهم تدفعهم إلى ذلك فضوليّة متعاطفة. أوّل من ذكرهم كان تيوفرستيس أعظم تلاميذ أرسطو. وتحدّث عنهم ميغاستينيس سفير سلوقس الأوّل في الهند. واستنبط كلياركيس حوارًا بين أرسطو ويهوديّ أخذ باللغة والفلسفة الهلّينيّة فجعل اليهود يتحدّرون من فلاسفة الهند. ودوَّن هاكاتيس (وهو يونانيّ صار مصريًّا) أقدم خبر عن الجذور اليهوديّة نجده في الأدب اليونانيّ.

انتقل سكّان فلسطين اليهود من إدارة الفرس إلى إدارة المكدونيّين فلم يتبدّل شيء في ظروف حياتهم. كانت اليهوديّة محافَظةً في مقاطعة «ما وراء النهر» وقد حكمها أحد ضبّاط الإسكندر، لأوميدون. ولكنْ عَزَلَه سنة ٣٢٠ بطليموس ملك مصر العتيد. فكان هذا العمل بداية سلسلة من الحروب من سنة ٣٢٠ إلى سنة ٣٠١ بين مؤسّس اللاجيّين وأنطيغونيس. لم تكن فلسطين غريبة عن هذه المجابهات ولا محايدة. ولهذا، وبعد انتصار بطليموس في غزّة سنة ٣١٢ ذهب إليه طوعًا أهل اليهوديّة وأورشليم (كما يقول يوسيفوس). وفي معركة أبسوس سنة ٣٠١ انتصر حلفاء ملك مصر (ومنهم سلوقس) على أنطيغونيس. فصار بطليموس سيّد فينيقية وفلسطين. وسيظلّ كذلك حتّى سنة ٢٠٠ إلى أن يطرده من هناك السلوقيّ أنطيوخس الثالث الكبير (٢٢٢–١٨٧) بمساعدة اليهود. ويجدر القول إنّه خلال هٰذا القرن من الاحتلال، كانت فلسطين مسرحًا لمجابهات عديدة بين اللاجيّين (في مصر) والسلوقيّين (في سورية). لقد قام ملوك مصر خلال كلّ القرن الثالث بخمس حروب على ملوك سورية الذين أرادوا أن يمدّوا سلطانهم على البحر المتوسّط. في الحرب السوريّة الأولى (٢٧٤–٢٧١) حارب بطليموس الثاني أنطيوخس الأوّل. وفي الحرب السوريّة الثانية (٢٦٠–٢٤١) حارب بطليموس الثالث سلوقس الثاني. وفي الحرب السوريّة الرابعة (٢٢١–٢١٧) حارب بطليموس الرابع أنطيوخس

الثالث وانتصر عليه في رافيا. وفي الحرب السوريّة الخامسة (٢٠٢–١٩٥) قاتل بطليموس الخامس أنطيوخس الثالث وانهزم في فانيس.

٣ – أرض يهودا في عهد السلوقيّين (٢٠٠–١٦٤ ق م)

انتهت الحرب السوريّة الخامسة سنة ٢٠٠ ق م بأنتصار أنطيوخس الثالث في فانيس، فكانت بذلك نهاية البطالسة في سوريّة وفي اليهوديّة. وأراد الملك السلوقيّ أن يدخل مصر، فتدخّلت رومة لتمنعه من ذلك. في ذلك الوقت وصل أنطيوخس إلى قمّة سلطانه بعد أن نجح في حربه ضدّ الأرمن والفراتيّين، وقاد حملاته حتّى بلاد الهند، فسمّاه الخلف «أنطيوخس الكبير». ولكنّه أخطأ خطأً فادحًا حين لفت انتباه رومة إليه وهو يطمح إلى السيطرة على آسية الصغرى واليونان. كما أنّه استقبل هنيبعل عدوّ رومة ودفعه إلى الأخذ بالثأر. أمّا الرومان فانطلقوا نحو الشطر الشرقيّ من البحر المتوسّط فقهروا فيلبّس الخامس المكدونيّ سنة ١٩٧ وأعلنوا «حريّة اليونانيّين». ثمّ بدأوا الحرب مع أنطيوخس فطردوه من اليونان ثمّ كسروه في مغنيزيا في بداية سنة ١٨٩ ق م. فتفاوض الفريقان من أجل الصلح في رومة ثمّ وافقوا عليه في أفامية سنة ١٨٨ وكانت بنوده قاسية ومنها: أن يدفع أنطيوخس في السنة ١٢٠٠٠ وزنة مقسّطة على اثني عشر شهرًا. فأحسّ البيت السلوقيّ أنّه سائر إلى الخراب. حينئذ حاول ملك سورية أن يداوي الحالة السيّئة بأن يضع يده على أموال الهياكل التي كانت المؤسّساتِ المصرفيّةَ في ذلك الزمان. ولكنّه مات ميتةً مُخزِيَةً في إحدى العمليّات الحربيّة سنة ١٨٧، وورث ابنه وخليفته سلوقس الرابع فيلوباتور (١٨٧–١٧٥ ق م) دَينًا باهظاً. فتطلّع إلى كنز هيكل أورشليم الذي كانت تغذّيه خاصّة عائلة الطوبيائيّين. إذًا، أرسل سلوقسُ مستشارَه هليودورس إلى أورشليم ليضع يده على الأموال المُودَعة. وكان قد اتّفق مع سمعان وهو موظّف كبير في الهيكل. ولكنّ هليودورسَ لم يقدر أن يصل إلى مبتغاه بعد أن قاومته قوى «عجائبيّة» كما يقول التقليد اليهوديّ (٢ مك ٣: ١–٤٠)، وطردته من المعبد. فعاد إلى سورية فارغ اليدين. ولكنّه سيَقْتُلُ سلوقسَ الرابع سنة ١٦٧ ليستوليَ على السلطة. ولكن نجت السلالة الملكيّة بفضل شقيق الملك المقتول، أنطيوخس الرابع أبيفانيوس (١٧٥–١٦٤) الذي أعلن نفسه ملكًا بموافقة رومة. فابن أنطيوخس الثالث هذا كان قد سُلّم كرهينةٍ

بعد معاهدة مغنيزية. عاش في رومة فسُحر بالمدينة وبالحركة الهلّينية المزدهرة في الأوساط الدبلوماسيّة. جاء أنطيوخس من رومة وحلّ محلّه كرهينة وليُّ العهد ديمتريوس الأوّل العتيد.

حاول أنطيوخس الرابع أن يعيد تنظيم المملكة السلوقيّة. فبنى من المدن الجديدة أكثر ممّا بناه أسلافه كلّهم. وعمل على نشر الحضارة الهلّينيّة في كلّ مكان. أخذ بخطّ أبيه أنطيوخس الثالث في السياسة التوسّعيّة، واختلف عنه بالمحافظة على علاقات طيّبة مع رومة ومع حلفائه في آسية الصغرى. أمّا هدفه المباشر فكان وضع يده على مصر التي كانت في انحطاط مريع. حينذاك بدأت الحرب السوريّة السادسة (١٧٠–١٦٨). كان بطليموس الخامس (٢٠٥–١٨٠) صهر بطليموس الثالث قد مات سنة ١٨٠. فتولّت أرملته كليوبترة الأولى الحكم ولكنّها ماتت سنة ١٧٦. وفي سنة ١٧٠ أُعلن بطليموس السادس ملكًا فأشرك في الحكم أخته كليوبترة الثانية وأخاه الأصغر بطليموس الثامن فيسكن. وفي تلك السنة عينها استولى أنطيوخس الرابع على كلّ مصر ما خلا الإسكندريّة وبدأت مفاوضات بينه وبين ابن أخته بطليموس السادس. حينئذ طرد الإسكندرانيّون بطليموس السادس وأعلنوا فيسكن وحده ملكًا. حاول أنطيوخس أن يعيد ابنَ أخته ولكنّه فشل وترك مصر سنة ١٦٩. ولكنّه عاد فاجتاح مصر سنة ١٦٨، ولمّا وصل إلى ممفيس أخذ لقب ملك مصر. وإذْ كان يستعدّ ليدخل الإسكندريّة أمرته رومةُ أن يترك أرض مصر فعاد إلى بلاده.

ب – المكابيّون والحشمونيّون

١ – ثورة المكابيّين: متتيا ويهوذا (١٦٧–١٦٠ ق م)

خلال أحداث مصر دخل أنطيوخس الرابع في صراع مع يهود أرض يهودا. فإطار أورشليم السياسي والاجتماعي كان إطار حرب أهلية بين المتعلّقين بالهلّينيّة والمعارضين لها. وسرت إشاعة أنّ أنطيوخس الرابع قد مات، فتدخّلَ ليُزيلَ كلَّ بورة مضطربة قبل أن يهجم على آسية الصغرى. ضايق اليهودَ مضايقةً منتظِمةً وانتهى به الأمرُ سنة ١٦٧ إلى

إلغاء الديانة اليهوديّة ليُزيلَ أسباب قرح خبيث. فأثار حربًا حقيقيّة قام بها ممثّلو الحزب اليهوديّ المتشدّد الذين سيخلّدون باسم المكابيّين.

اندلعت الثورة المكابيّة سنة ١٦٧–١٦٦ وحمل لواءها رجلٌ من عائلة كهنوتيّة اسمه متتيا. لجأ مع أبنائه إلى مودين، وهي ضيعة بين أورشليم ويافا، فكان لجوءه نقطة انطلاق لحركة ستجعل من يهودا ثمّ من كلّ فلسطين مملكة واسعة الأطراف. ومات متتيا سنة ١٦٦، ولكنّه عيَّن قبل موته أبنه الثالث الملقّب بالمكابيّ (١ مك ٢ : ٤) كخليفة له على رأس الثورة. كان يهوذا قائدًا حربيًّا لا مثيل له. ولكنّه مات سنة ١٦٠ وصار بطلاً وطنيًّا (زاحم الأسد أو الشبل في أعماله ومآثره: ١ مك ٣ : ٤).

في ذلك الوقت كان أنطيوخس الرابع يحارب الفراتيّين، فأرسل ليسياس الحاكم العسكريّ للمقاطعات الشرقيّة ليوقف ثورة اليهود. استعمل يهوذا خطّة حرب العصابات فأنزل بالجيوش السلوقية خسائر متعدّدة (١ مك ٣ : ١٠–٤ : ٣٥). وبعد ثلاث سنوات من الثورة (أي سنة ١٦٤) استولى يهوذا على أورشليم (ما خلا القلعة أو أكرا) وطهّر الهيكل. وما زال اليهود يعيّدون في ٢٥ كسلو (حوالي كانون الأوّل) عيد حنوكة أو تدشين الهيكل الجديد (١ مك ٤ : ٥٩؛ رج يو ١٠ : ٢٢). ومات أنطيوخس الرابع في تلك السنة في فارس (١ مك ٦ : ١–٦). فأعلن ليسياس نفسه وصيًّا على الفتى أنطيوخس الخامس (١٦٤–١٦٢) وقرّر معاقبة محاربي يهوذا. هاجمهم من أدومية فانتصر عليهم. ولكن نجت أورشليم وسكّانُها بفضل مزاحمة هدّدت عرش أنطاكية وليسياس نفسه. فعاد على جناح السرعة إلى بلاده. وإذ أراد أن يقوّي موقعه جعل المَلك يعلن الحريّة الدينيّة لليهود (١ مك ٦ : ٥٥–٦٣).

ولكن في سنة ١٦٢ جاء من رومة أبن سلوقس الرابع الذي حلّ كرهينةٍ محلّ عمّه أنطيوخس الرابع. سمع نصيحة أصدقائه فجاء فجأة إلى أنطاكية وطالب بخلافة والده سلوقس الرابع الذي اعتبر أنّها اغتُصبت. قُتل أنطيوخس الخامس واعتلى العرش ابنُ سلوقسَ الرابع الذي سُمّي ديمتريوسَ الأوّل (١٦٢–١٥٠). تحزّب مع اليهود الهلّينيّين وأرسل حملة جديدة على اليهود الثوّار بقيادة نكانور الذي ما عتّم أن قُتل (يحتفل اليهود بيوم نكانور). ولكن هاجمت أنطاكية يهودا مرّة ثانية فانتصرت عليه شمالي غربي

أورشليم (١ مك ٧ : ٩-٢٢). مات يهوذا ومات كثيرون معه وسيطر على الوضع اليهود الهلّينيّون الموالون لأنطاكية.

كان يهوذا قد قام بمحاولات دبلوماسيّة بموازاة أعماله الحربيّة، فاتّصل بروما عدوّة السلوقيّين. ونحن نعرف اليوم رسالة بعث بها سنة ١٦٣ موفدون رومان أقاموا في سورية وعرضوا على اليهود أن يتدخّلوا من أجلهم لدى الملك السلوقيّ (١ مك ١١ : ٣٤-٣٨). والوثيقة الثانية تعود إلى سنة ١٦١ (١ مك ٨ : ٢٣-٣٠) وهي تتضمّن أوّل معاهدة صداقة بين الرومان وحزب يهوذا المكابيّ

٢ - نجاحات يوناتان وسمعان المكابيّين (١٦٠-١٤٢ ق م)

وخلف يهوذا أخوه يوناتان، خامس وأصغر أبناء متتيا، وقاد حرب المكابيّين من سنة ١٨٠ إلى سنة ١٤٣ ق.م. (١ مك ٩ : ٢٨-١٢ : ٥٣). وضعُف الضغط السلوقي فاستفاد القائد اليهوديّ من هذا الضعف. بدأت حرب لدى السلوقيّين يوم نزل إسكندر بالاس، ابن أنطيوخس الرابع المزعوم، على الشاطئ الفلسطينيّ في بطلمايس (عكا)، وبدأ يملك بمساندة مجلس شيوخ رومة. فأخذ كلٌّ من الملكَين يقدّم الوعود للمكابيّين ليربح وُدَّهم (١ مك ١٠ : ٤-٢٠). أمّا يوناتان فأخذ جانب بالاس الذي عيّنه «كاهنًا أعظم»، فظهر في هذه الوظيفة في عيد المظالّ من السنة ١٥٢ (١ مك ١٠ : ٢١). ولمّا مات ديمتريوس سنة ١٥٠ دعا إسكندر بالاس يوناتان إلى زواجه بكليوبترة ابنة بطليموس السادس فليوماتور. وخلال الاحتفال ألبس بالاس حليفَه اليهودي اللباس الأرجوانيّ، وسمّاه قائدًا عامًّا، ورفعه إلى مقام يكاد يساوي مقام الملك. واستفاد يوناتان فيما بعد من الصراع بين ديمتريوس الثاني ابن ديمتريوس الأوّل، وأنطيوخس السادس ابن بالاس، كما نال مساندة بطليموس السادس وروما وإسبرطة. وتوسّعت منطقة نفوذه وتدفّق المال عليه بعد أن سيطر على السهل الساحليّ الذي احتلّه أخوه سمعان (١ مك ١١ : ٥٩) وعلى مناطق غير يهوديّة ومدن محصّنة (١ مك ١٢ : ٣١-٣٨). ولكنه سقط في فخّ نُصِبَ له في بطلمايس، فقُتل هناك سنة ١٤٣. ورغم نجاحه الحربيّ والسياسيّ، لم يستطع أن يحتلّ قلعة أورشليم (أكرا). ولكنّ أخاه وخَلَفَهُ سمعان (١٤٣-١٣٤ ق م: ١ مك ١٣ : ١-٦، ١٧) سيقوم بهذا العمل كما سيحالفه النجاح

العسكريّ والسياسيّ. ولمّا كان حزب أنطيوخس السادس السبب في مقتل أخيه، تحالف مع خصمه ديمتريوس الثاني الذي اعترف بسلطانه وأعفاه من الضرائب (١ مك ١٣ : ٣٤). فاحتفل اليهود بهذه السنة على أنّها بداية عهد من الاستقلال السياسيّ التي لم تعرفها أرض يهودا منذ سنة ٥٨٧ ق م. وسيكون رمزُ هذا الاستقلال احتلالَ قلعة أورشليم (١٤٢-١٤١) آخرِ معقلٍ للتأثير السلوقي والهلّينيّ في العاصمة، وتحويلها إلى قصر ملكيّ (١ مك ١٣ : ٥١).

وهكذا انتهت مرحلة الثورة، مرحلة الإخْوَةِ المكابيّين، وبدأ عهد دولة الحشمونيّين (من حشمون جدّ متتيا، رج يش ١٥ : ٢٧).

تميّزت مرحلة الثورة بثلاثة أمور: حرّيّة دينيّة استعادها يهوذا سنة ١٦٢، لقب عظيم الكهنة حصل عليه يوناتان سنة ١٥٢، الإعفاء من الضرائب في أيّام سمعان سنة ١٤٢. فلم يعد ينقص إلا لقب ملك ليصل الصعود السياسيّ إلى القِمّة.

٣ - الحشمونيّون: رئيسا الكهنةِ سمعان ويوحنّا هركانس

صار سمعان الحشمونيّ قائد اليهود الجديد منذ سنة ١٤٣ فتصرّف بموارده الماليّة الخاصّة، وهذا ما أتاح له أن يشتريَ السلاحَ وأن ينظّم فريقًا دبلوماسيًّا (١ مك ١٣ : ١٤-١٦ : ٣٢). فتصرّف كرئيس دولة حقيقيّ، واقتنى جيشًا من المرتزقة، وتابع احتلال فلسطين. أخذ جازر، تلك النقطة الستراتيجيّة على زاوية السهل الساحلي، وجعلها بالقوّة مدينة يهوديّة (١ مك ١٣ : ٤٣-٤٨) وأقام ابنَه يوحنّا هركانس حاكِمًا عليها (١ مك ١٦ : ١٩). وتقدّم في حملته حتّى وصل إلى مرفأ حيفا (١ مك ١٣ : ١١).

وعرفت أرضُ يهودا فترةَ سلام واتّخذت في إطار سياسة الشرق الأوسط مكانةً لم تتخذّها منذ سقوط الملكيّة. في ذلك الوقت، كان السلوقيون يهدمون سلطانهم بحرب سلاليّة لا تنتهي، وكان الرومان يزيدون من تأثيرهم في الشرق، والفراتيّون يهاجمون المقاطعات السلوقيّة السائرة إلى انحطاط. ثبّت سمعان المعاهدة مع كلّ من رومة وإسبرطة (١ مك ١٤ : ١٦-٢٤)، وأَعْلَنَ المجلسُ اليهوديُّ العامُّ (سيناغوغي) سمعانَ عظيمَ

كهنة، وقائدًا عامًا، ورئيسًا لأمّة اليهود مدى الحياة، على أن يتوارث أبناؤه سلطانه (١ ملك ١٤ : ٤٧). نُقش هذا القرار على ألواح من نحاس، ووُضع في سور الهيكل، ونال مساندة مجلس الشيوخ الروماني (١ ملك ٥ : ١٥-٢٤). منذ ذلك اليوم تأسّست السلالة الحشمونيّة، وكانت كهنوتيّة وحربيّة لا ملكيّة، تدشّنت دولة يهوديّة.

وتهدّد استقلالُ يهودا في النصف الثاني من حكم سمعان. اعتلى أنطيوخس السابع سيداتيس (١٣٨-١٢٩) العرش، وحاول أن يُنْهِضَ المملكة السلوقيّة المريضة من كبوتها. وساءت العلاقات بينه وبين سمعان، إلّا أنّ أبناء سمعان دافعوا عن المملكة (١ ملك ١٥ : ٢٥-١٦ : ١٠). ولكن قُتل سمعان قربَ أريحا خلال وليمة مع اثنين من أبنائه، وكان قاتلَه صهرُه الذي عمل لحساب السلوقيّين وحاولوا أن يقتلوا يوحنا هركانس ابنَه الآخر، فهرب من جازر. فاستقبله أهل أورشليم وأعلنوه عظيم كهنة وخلفًا لأبيه. ورأَسَ اليهود من سنة ١٣٤ إلى سنة ١٠٥ ق م.

تعلّم هركانس مهنة الحرب والإدارة على يد أبيه، فكان أشهر الملوك الحشمونيّين، وقد ترك ذكرًا عاطرًا في التاريخ اليهوديّ. وسيتوقّف سفر المكابيّين الأوّل عند خبر اعتلائه العرش بعد مقتل سمعان. ولكنّ يوسيفوسَ يُحدّثنا عن أعماله.

واجهت هركانس صعوباتٌ في بداية حكمه. حاول أنطيوخسُ السابع أن يضع يده على كلّ فلسطين، ففرض على اليهود دفع جزية ليافا ولسائر المدن الخارجة عن مقاطعة يهودا. كما طلب من هركانس أن يساعده في حربه على الفراتيّين. واستعاد أنطيوخس يافا وجازر، وحاصر أورشليم وكاد يأخذها لولا تدخّل رومة التي منعت أنطيوخس من التعدّي على مقاطعات حلفائها وأصدقائها اليهود. فعاد أنطيوخس يحارب الفراتيّين وهناك مات سنة ١٢٩. واعتلى العرش ديمتريوس الذي كان قد أسره الفراتيّون، ولكنّه خاف أن يتحرّش بهركانس بسبب الوضع الصعب فتركه وحاله. حينئذ ثبّت الحشمونيّ استقلال يهودا، ووسّع تخومَهُ فضمّ إليه أدومية في الجنوب والسامرة (سنة ١٠٧) في الوسط وبعض مدن شرقي الأردنّ وجُزْءًا من الجليل في الشمال. كان هركانس عظيم كهنة، ولكنّه تصرّف مرارًا كرئيس فلجأ إلى العنف والقتل، شأنه شأن سائر الملوك. لهذا تخلّى عنه الفرّيسيّون في أواخر عهده بعد أن كانوا قد ساندوا المكابيّين منذ البداية، فتقرّب هركانس من أعدائهم الصادوقيّين.

٤ - الحشمونيّون: الملكان أرسطوبولس وإسكندر (يناي) (١٠٤-٧٦ ق م)

وخلف يوحنّا هركانس ابنُه الأكبر أرسطوبولس الأوّل (١٠٤-١٠٣)، فسجن أمّه (التي ماتت جوعًا في السجن) وإخوتَه، بعد أن قتل واحدًا منهم (كان على أرملة الملك أن تؤمّن الوظيفة السياسيّة، وأرسطوبولس الوظيفة الكهنوتيّة). أكمل أرسطوبولس ضمّ الجليل إلى اليهوديّة، ولكنّه مات بعد أن حكم سنة واحدة.

وخلف أرسطوبولسَ أخوه (ابن يوحنّا هركانس الثالث) إسكندر يناي. ملك (كان أوّلَ من دُعِيَ ملكًا) من سنة ١٠٣ إلى سنة ٧٦ ق م. وقُسم عهدُه من الوجهة السياسيّة إلى ثلاث حِقَبٍ.

الحِقْبة الأولى: من سنة ١٠٣ إلى سنة ٩٥. احتلّ يناي مجمل ساحل فلسطين من جبل الكرمل في الشمال إلى حدود مصر في الجنوب. حصل على مساعدة كليوبترة الثالثة، ملكة مصر والحارث الأوّل ملك الأنباط. أمّا أشهر انتصاراته فكانت احتلالَ غزّة (سنة ٩٦) وجَدارا في شرقيّ الأردنّ.

الحِقْبة الثانية: من سنة ٩٥ إلى سنة ٨٣. كانت حقبةً من الصعوبات الداخليّة والخارجيّة. حدثت قلاقل في يهودا، وعارض قسم من السكّان سياسة يناي الحربيّة فلم يقبلوا بارتباط هذا الشخص (الذي يجمع الملكيّة إلى رئاسة الكهنوت) بالصادوقيّين. أمّا الفرّيسيّون الذين بدأوا يعارضون يوحنّا هركانس في أواخر أيّامه، فقد برزوا كخصوم مُعْلَنِيْنَ وعنيفين لإسكندر يناي. ففي سنة ٩٠ وفي عيد المظالّ، هاجمه الشعب بأكثريّته الفرّيسيّة بعصير الليمون حين كان يقدّم الذبيحة الإلَهيّة في الهيكل وشتموه، وأعلنوا أنّه غيرُ أهلٍ لأن يُتِمَّ هذا العملَ المقدّس. قلق يناي من هذه الحركة التي لم يكن لها مثيل في التاريخ اليهوديّ وقتل ستّة آلاف شخص. هٰذا في الداخل، أمّا في الخارج فاستعاد بطليموس التاسع سلطانه، كما أنّ الأنباط هاجموا المناطق التي احتلّها اليهود في شرقيّ الأردنّ. قهروا يناي في الجولان فهرب إلى أورشليم حيث ثار عليه أهلها. وكانت حرب أهليّة دامت ستَّ سنوات ومات فيها ما يقارب ٥٠٠٠٠ يهوديّ.

وفي سنة ٨٩ تدخّل ديمتريوس الثالث بعد أن دعاه معارضو يناي، فقُهر قرب شكيم. ثمّ هاجم السلوقيون والأنباط فلسطين، فانقلبت العواطف نحو إسكندر يناي

الذي نجح في ضبط الأمور. عاد ديمتريوس إلى انطاكية حيث حاربه أخوه بمعاونة الفراتيّين. وعرفت رومة أزمة سياسيّة فقام متريداتيس السادس فتحالف مع أرمينية والفراتيّين وسورية ومصر، واحتل سنة ٨٨ آسية الصغرى والجزر وبعض أجزاء اليونان. أمّا يناي فأهمل كلّ علاقة دبلوماسيّة مع رومة تاركًا خطًّا سار عليه جدوده منذ يهوذا المكابيّ.

الحِقْبة الثالثة: من سنة ٨٣ إلى سنة ٧٦. واستعاد يناي الأمور ووسّع تخومه بعد أن مات بطليموس وضعف السلوقيّون والأنباط بسبب وجود تغرانا الأرمنيّ في سورية وفينيقية. وعمَّ السلامُ أرضَ فلسطين. واستقبلت أورشليم يناي استقبال الفاتحين. وحين مات بعد أن أكل وشرب كثيرًا، ترك وصيّته لامرأته ألكسندرة، وطلب منها أن تصالح الفرّيسيّين الذين يؤثّرون في اليهود فيؤذون من يبغضون ويخدمون من يحبّون. وزاد: إذا كانت الأمور ساءت بينه وبين الشعب، فالسبب يعود إلى الفرّيسيّين الذين سوّدوا صفحته لأنّه أهانهم. إذن، خلفت ألكسندرة زوجها على العرش الملكي من سنة ٧٦ إلى سنة ٦٧. وكان أبنها الأكبر هركانس الثاني عظيم الكهنة، ولكنّه لم يمارس سلطة مدنيّة. أمّا أبنها الثاني الذي عُرف بحكمته وشجاعته فأُبعد.

٥ – نهاية مملكة الحشمونيين: ألكسندرة وأولادها (٧٦–٦٣)

كان عهد ألكسندرة عهد سلم. ملكت قلب الشعب منذ أيّام زوجها، واتّصفت بتقواها فكانت تمارس بدقّة عوائد الآباء وتبعد عن مقاليد الحكم كلّ من يحاول التخلّص من الشرائع الدينيّة.

وكان تأثير الفرّيسيّين كبيرًا على ألكسندرة، فأبعدوا مستشاري يناي المسؤولين عن اضطهاد عدد كبير منهم. ووسّعت الملكة علاقاتها مع سائر الدول، وجنّدت المرتزقة وضاعفت عدد جيشها، غير أنّ الفرّيسيّين مالوا بها عن معاودة حروب أسلافها. وإنّ ابنها أرسطوبولس قاد حملة نحو دمشق وفشل هناك. ولولا المفاوضات والهدايا لاجتاح يهودا تغرانا ملكُ أرمينية الذي كان قد دخل سورية (٧٠ ق.م). بعد هذا مرضت ألكسندرة ودبّ الخلاف بين ولديها هركانس وأرسطوبولس. فاستند أرسطوبولس إلى

الصادوقيّين واحتلّ ٢٨ حصنًا، وجنّد المرتزقة واستعدّ ليخضع أرض يهودا ليمنع أخاه من اعتلاء العرش بعد موتِ الملكة.

وبعد موت ألكسندرة (٦٧ ق م) أعلن أرسطوبولس الثاني الحرب على أخيه هركانس وغلبه قرب أريحا وأجبره على التنحّي عن الملك. فاتّخذ هو لقبَي عظيمِ الكهنة وملك اللذين احتفظ بهما حتّى سنة ٦٣. ولكن هاجمه الأنباط وقهروه في سنة ٦٥ فالتجأ إلى حرم الهيكل حيث حاصره الحارث ملك الأنباط وهركانس أخوه بعد أن تحالفا. وكان مُلهِم هذا الحلف أنتيباتريس، حاكم أدومية في أيّام يناي، ووالد هيرودس الكبير. انتمى أنتيباتريس هذا إلى عائلة أدوميّة غنيّة وارتدّ إلى الديانة اليهوديّة في أيّام يوحنّا هركانس.

ولكنّ الخلاف لم يحسم بين الأخوين، فلا بد من تدخّلِ دولة قويّة. أجل، ستتدخّل رومة في شخص بومبيوس.

ج - السيطرة الرومانيّة

١ - سيطرة رومة على أرض اليهوديّة: بومبيوس وقيصر (٦٣-٤٤ ق م)

في سنة ٦٤ - ٦٣ ثبّت بومبيوس (١٠٦-٤٨) سلطة رومة على سورية وفلسطين. انطلق في حملة عسكريّة إلى الشرق ليقتلع من البحر جذور القرصنة التي تؤذي الاقتصاد الرومانيّ، فوصل إلى دمشق سنة ٦٤. أنهى الحربَ منتصرًا ضدّ متريداتيس (ملك البنطس) وتغرانا (ملك أرمينية) ثمّ وضع يده على سورية السلوقيّة وجعلها مقاطعة رومانيّة. وجعل نفسه الحَكَم بين أرسطوبولس وهركانس (الذي يسنده أنتيباتريس). ودافع كلّ من الأخوين عن قضيّته وأرفق دفاعَه بفيض من الهدايا. وجاء أناس من الأمّة يطلبون إلغاء الملكيّة والاكتفاء بكاهنٍ أعظم يحكم البلاد. سجن بومبيوسُ أرسطوبولسَ وزحف على أورشليم ففتح له محازبو هركانس أبوابها. أمّا أتباع أرسطوبولس فالتجأوا إلى حرم الهيكل وقاوموا ثلاثة أشهر. ولكن دخل بومبيوسُ مع قوّاد جيشه إلى المعبد فوضع حدًّا لنهاية مملكة الحشمونيّين. أخذ أرسطوبولسَ أسيرًا مع أولاده إلى رومة، وعيّنَ هركانس رئيسَ كهنةِ اليهود الذين فرض عليهم دفع الجزية. ولكنّ الخلاف بين الفريقين المتنازِعين لم يهدأ، وصارت اليهوديّة جُزْءًا من مقاطعة سورية الرومانيّة. وانحصرت

سلطات هركانس في مقاطعات يهودا وبيريه والجليل التي سكنها اليهود بفعل سياسة الحشمونيّين. وأعاد بومبيوس وخلفاؤه (ولا سيّما غابينيوس حاكم سورية من ٥٧ إلى ٥٥ ق م) بناء المدن التي اجتاحها أو دمّرها الحشمونيّون، وفرضوا الحضارة الهلّينيّة على أساس البُنى السياسيّة والإداريّة.

ولجأ أنتيباتريس إلى دسائسَ ومؤامراتٍ كانت أسُسًا متينة لمملكة ابنه هيرودس العتيدة، ولكنّ أنتيباتريس وهيرودس ظلاّ رهينة الإرادة السياسيّة لدى الشخصيّات الكبرى التي وجّهت التاريخ في ذاك الوقت وهم: بومبيوس، قيصر، أنطونيوس، أوكتافيوس (أو أغوسطس).

وما زال أنتيباتريس يتلاعب برئيس الكهنة هركانس بعد أن صار له مستشارًا. فقبل سقوط بومبيوس (٤٨ ق م) عيّنه وكيلاً على اليهوديّة حاكمُ سورية. وإذا كان غابينيوس قنصلاً على سورية من سنة ٥٧ إلى سنة ٥٥ اندلعت الثورة ثلاث مرّات في اليهوديّة. في المرّة الأولى والثالثة أشعلها الإسكندر، بكر أرسطوبولس، وفي المرّة الثانية أرسطوبولس الذي فرّ من رومة برفقة ابنه الصغير أنطيغونيس. تعاون غابينيوس وقائد جيشه (أحد أعضاء المثلّث) مع أنتيباتريس وهركانس فوضعوا حدًّا لهذه الثورات، وأُعيد أرسطوبولس وابنه أنطيغونيس مقيّـدَين إلى رومة.

وخلال الحرب الأهلية بين بومبيوس وقيصر (سنة ٤٩، بعد عبور روبيكون) حرّر قيصرُ أرسطوبولسَ وأعطاه فرقتين وأرسله ليحاربَ بومبيوس. ولكنّ محازبي بومبيوسَ وضعوا السمّ في طعام أرسطوبولسَ قبل أن يترك رومة وأزالوا ابنه الأكبر الإسكندر. أمّا هركانس وأنتيباتريس فظلاّ مواليَين لبومبيوس وأرسلا إليه المساعدة في معركة فرساليس (٤٨ ق.م) التي هزم فيها. ولكنّهما أخذا جانب قيصر حين انتصر.

وواجهت قيصرَ حربٌ شرسة في مصر من خريف ٤٨ إلى ربيع ٤٧ ق م. حاصره الجيش المصري وأهل الإسكندرية، وكان قريبًا من الهزيمة لولا تدخّل هركانس وأنتيباتريس. أرسل جيشًا قوامه ثلاثة آلاف جنديّ وحصل على مساعدة حربية من جيرانه في سورية، وحرّض هركانس يهود أرض أونيا أن يفتحوا الطريق أمام الجيش الروماني ويقدّموا له كلّ عون. فانتصر قيصر، وحين عاد إلى سورية سنة ٤٧، ثبّت هركانس في رِئاسة الكهنوت وعيّنه رئيسَ أُمّةِ اليهود. ومنح أنتيباتريس لقبَ المواطنِ

الرومانيّ وأعفاه من الضرائب. وأوصى بقراراتٍ وترتيباتٍ إلى مجلس الشيوخ من أجل تنظيم أرض يهودا. فسمح بأن يعاد بناء أسوار الهيكل، وأرجع إلى اليهود مرفأ يافا، وثبّت هركانسَ وخلفاءه في رئاسة الكهنوت وفي رئاسة الأمّة. واشتملت بلاد اليهود على يهودا نفسها ويافا والإنشاءات اليهوديّة في الجليل وشرقيّ الأردنّ مع وادي يزرعيل الكبير.

كانت سياسة قيصر مؤاتية لليهود في فلسطين كما في الشتات، وسيسير على خطاه أنطونيوس وأوكتافيوس أغوسطس. ولكنّها في الواقع أتاحت لبيت أنتيباتريس (أي هيرودس) صعودًا لا يقف في وجهه عائق. فمنذ سنة ٤٧ لم يكن يتصرّف أنتيباتريس بمعزل عن إرادة هركانس المسؤول الرسميّ عن اليهود، ولكنّه كان في الواقع السيّد الفعليّ في أرض يهودا بعد أن عيّن واليًا عليها. وتسلّم ابناه وظائفَ إداريّةً. فكان فسائيل حاكمًا على أورشليم، وهيرودس حاكمًا على الجليل. وبعد موت قيصر (٤٤ ق.م) شدّد البيت الأدوميّ (بيت أنتيباتريس) قبضته على فلسطين ووضع نفسه بتصرّف كاسيوس سيّد الشرق خلال الحرب بين خلفاء قيصر. وفي سنة ٤٣ وُضع السمُّ لأنتيباتريس بتحريض من هركانس. ولكنّ بناءه السياسي ظلَّ متينًا فهيّأ الدرب لمرحلة ملتبسة في تاريخ الأمّة اليهودية عنينا بها حكم هيرودس.

٢ - هيرودس الكبير (٣٧ - ٤ ق م)

بعد أن أزال المثلّث الثاني قاتلي قيصر في فيلبّي من أعمال مكدونية سنة ٤٢ ق م، سلَّموا إلى أنطونيوس مسؤوليّة الشرق. فتقدّم نحو سورية عابرًا آسية الصغرى. وتدخّل لديه اليهود ليحرّرهم من هيرودس. ولكنّ هيرودس استند إلى عهود سابقة بين أنطونيوس (لمّا كان قائدًا) وبين أبيه أنتيباتريس فحافظ على امتيازاته. فثبّت أنطونيوسُ الامتيازاتِ التي كانَ قد منحها قيصرُ لليهود، وَعَيّنَ هيرودسَ رئيسًا على الجليل والسامرة وفسائيل رئيسًا على اليهوديّة.

وفي سنة ٤٠ حاول أنطيغونيس، ابنُ أرسطوبولس الأصغر، أن يعود إلى مسرح الأحداث بعد أن كان حاول سنة ٤٤، بعد موت قيصر، أن يدخل إلى الجليل ليصل إلى أورشليمَ وعرشِها. ولكن ردّه هيرودس الحاكم إلى خلقيس حيث كان يقيم. وحين اجتاح الفراتيّون سورية وجد الظرف مؤاتيًا ليُزيحَ «الأدومي» ويعيد المملكة الحشمونية

إلى سابق عزّها. فتحالف مع الفراتيّين الذين ساعدوه على وضع يده على مملكة يهودا والأراضي المجاورة لها، وعلى أسر هركانس وفسائيل. أمّا فسائيل فانتحر أو قُتل. وشُوِّه هركانس لئلّا يقدر من بعد أن يمارس وظيفة الكهنوت، ونُقل إلى بابل حيث استقبله اليهود هناك استقبالاً حافلاً. وهكذا كان أنطيغونيس آخر الملوك الحشمونيّين فصكّ عملة جديدة زيّنها برموز وطنية، وجعل نفسه زعيم الحزب الوطنيّ التقليديّ المعارض لبيت أنتيباتريس. أمّا هيرودس فجعل عائلته في مكان أمين في قلعة مصعدة وهرب إلى الإسكندرية ومن هناك إلى رومة. وفي خريف ٤٠ عيّنه مجلسُ الشيوخ على اقتراح أنطونيوس وأوكتافيوس، ملكَ اليهوديّة، وأعلنه «الملكَ الصديق وحليفَ الشعب الرومانيّ». حاول من سنة ٣٩ إلى سنة ٣٧ أن يزيح أنطيغونيس عن العرش فلم يفلح. فجنّد جيشًا من المرتزقة وأراد احتلال الجليل، فاصطدم بمعارضة السكّان وكان حليفه الفشل. فعاد إلى الشاطىء ومن هناك ذهب إلى أدومية وذهب ليستعين بأنطونيوس. فلمّا انتهت الحرب مع الفراتيّين تدخّل الجيش الروماني بقيادة سوسيوس، فحاصر مع جيش هيرودس مدينة أورشليم، ودام الحصار خمسة أشهر قبل أن تسقط في نهاية صيف ٣٧. أُسر أنطيغونيس وأُرسل إلى أنطاكية، فأمر أنطونيوسُ بإعدامه. أمّا هيرودس فتحالف مع حزب هركانس وتزوّج مريمة، حفيدة الكاهن الأعظم.

وأخيرًا صار هيرودس الأدوميّ الملك الحقيقيّ لليهود. فأعدم ٤٥ عضوًا من مجلس اليهود ساندوا الحشمونيّين، وسيعيِّن خلالَ ملكه وسيعزل رؤساءَ الكهنةِ كما يشاء. وقد منحه الرومان امتيازاتٍ عديدةً بما فيها حقّ إعلان الحرب على البلدان الغريبة. ولكن رغم كلّ هذه الظواهر، أقامت رومة هيرودس ملكًا، وسيظلّ أداةَ التسلّط الرومانيّ في الشرق. حكم هيرودس من سنة ٣٧ إلى سنة ٤ ق م. ونحن نقسم حكمه إلى ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى من ٣٧ إلى ٢٧ ق م: مرحلة تثبيت الحكم.

حاول هيرودس في هذه المرحلة أن يصفّيَ الحشمونيّين. وهكذا زال أرسطوبولس الثالث، شقيق مريمة، زوجة هيرودس (كان قد عيِّن كاهنًا أعظم بمساندة أمّه ألكسندرة وبفضل تدخّل كليوبترة السابقة) سنة ٣٥. وزال سنة ٣٠ هركانس، رئيس الكهنة

المشوّه الذي عاد من بابل. وفي سنة ٢٩ زالت مريمة نفسها التي اتّهمت بالزنى، وفي سنة ٢٨ زالت ألكسندرة أمّ مريمة وحماة هيرودس.

وتنبّه هيرودس في الخارج إلى الطموح السياسيّ لدى كليوبترة، ملكة مصر. فبعد معركة فرساليس غلبها قيصر وصار عشيقها. أمّا الآن فهي عشيقة أنطونيوس ومعه تدرس إمكانيّة تكوين مملكة عاصمتها الإسكندريّة. ولكن جاءت حرب الفراتيّين ودمّرت هذه الأحلام. حينئذ حاولت أن تعيد سلطة البطالسة على سورية وفلسطين، ولكنّها وجدت في طريقها هيرودس المعروف بولائه لأنطونيوس.

حين اندلعت الحرب الأهليّة بين أوكتافيوس وأنطونيوس سنة ٣٢، طلب أنطونيوس من هيرودس أن يحارب الأنباط قرب فيلدلفية (أي عمّان)، ففعل وأخضعهم لسلطانه سنة ٣١ ق م. وفي أيلول من السنة نفسها هُزم أنطونيوس على يد أوكتافيوس في أكسيوم فكانت تلك الهزيمة نهايته ونهاية كليوبترة. أمّا هيرودس فكان محازبًا لأنطونيوس وكاد يصل الحكم إليه. دعاه أوكتافيوس إلى رودس ليبرّرَ أعماله ويوضح نواياه. وإذْ رأى أنّ مملكة هيرودسَ تفيد رومة، ثبّته في الملك، كما ثبّت سائرَ الأُمراء الشرقيّين، وتركه يحتفظ بامتيازاته، وأعاد إليه الأراضي التي أخذها أنطونيوس منه ووهبها لكليوبترة. ولمّا جاء أوكتافيوس إلى بطلمايس (عكّا). لاقاه هيرودس بحفاوة، ثمّ ذهب إليه إلى مصر يهنّئه بموت أنطونيوس وكليوبترة. حينئذ منحه أوكتافيوس المدن البحريّة وبعض مدن شرقيّ الأردنّ.

المرحلة الثانية: من سنة ٢٧ إلى سنة ١٣ ق م: الازدهار

تميّزت هذه المرحلة بالأبنية الكثيرة والضخمة. هناك المدن التي بُنيت أو أُعيد بناؤها حسب الفنّ الهلّينيّ وستتحدّث عنها فيما بعد. أمّا في أورشليم فشيّد هيرودس قصره وبنى قلعة أنطونيا حيث كانت قلعة أكرا. أمّا أعظم أعماله فكان بناء الهيكل حيث كان المعبد الصغير الذي شيّد بعد العودة من الجلاء. بدأ العمل فيه سنة ٢٠ – ١٩، فصار مهيّأً لشعائر العبادة في السنة التالية. ولكنّه دُشّن بعد ٩ سنوات. غير أنّ الأعمال لن تنتهي فيه إلّا سنة ٦٤ م أي قبل الثورة الكبرى (٦٦ – ٧٠ م) بسنتين، وقبل أن يدمّر على يد تيطس بستّ سنوات. ونشير أيضاً إلى قلعة مصعدة والهيروديوم أو الضريح الفخم الذي

سيدفن فيه الملك بأبّهة عظيمة. ونظّم هيرودس الريّ كما أنمى التجارة في البرّ والبحر بفضل الأمان الذي سيطر على البلاد.

وعمل هيرودس كالملوك الهلّينيّين. فكان سخيًّا في مبادراته تجاه مدن فينيقية وسورية وآسية الصغرى واليونان. وهذه الإنعاماتُ ثبّتت موقفَ المَلِكِ وساعدت على الإشعاع اليهودي في عالم الشتات، ونَشْرِ الحضارة الهلّينيّة. ولكنّ هذا السخاء كلّف الشعب اليهوديّ الكثيرَ من المال، لهذا لم يكن هيرودسُ محبوبًا لديه وقد قابله بعضهم بأنطيوخس إبيفانيوس. وعاداه الفرّيسيّون. أمّا الصادوقيّون فخسروا كلّ سلطتهم (منهم يؤخذ رؤساء الكهنة) وصاروا أداة طيّعة بين يديه.

المرحلة الثالثة: من سنة ١٣ إلى سنة ٤: أزمة داخل البيت

تميّزت المرحلة الأخيرة بصراعات عائليّة هامّة بسبب طموح أبناء الملك وتأثيرهم السياسيّ. وُلد لهيرودس من مريمة الحشمونيّة (قتلت سنة ٢٩ ق م) ولدان: إسكندر وأرسطوبولس. بما أنّهما كانا الوارثين الشرعيّين أرسلا إلى رومة ليتلقّيا تربية ملوكيّة. ولمّا عادا إلى البَلاط الملكيّ سنة ١٨ - ١٧ بدأ الخلاف بينهما وبين والدهما. وزاحمهما في الخلافة الملكيّة هيرودس أنتيباتريس أخوهما من دوريس امرأة هيرودس الأدومية. إذًا بدت الحرب على الخلافة ظاهرةً في الأفق. استشار هيرودس أغوسطس فاقترح أن تقسّمَ المملكة على الأولاد الثلاثة عند موت الوالد. ولكن رغم محاولات المصالحة، لم يستطع هيرودسُ أن يسيطرَ على الموقف وهو الخائف دومًا من المؤامرات. فخنق الإسكندر وأرسطوبولس بموافقة رومة سنة ٧ ق.م، ونفّذ حكمَ الإعدام بهيرودسَ أنتيباتريس قبل أن يموت بخمسة أيّام.

توفّي هيرودس في أريحا سنة ٤ ق م وهو بعمر ٧٠ سنة، فكان بعد داود أعظم ملك عرفته أرض اليهود. انطلقت مملكته سنة ٣٧ ق م من أرض يهودا (التي كان يحكمها أنطيغونيس) وامتدّت فشملت كلّ فلسطين انطلاقًا من البحر الميت (جنوبي مصعدة)، وأجزاء من شرقيّ الأردنّ حتّى حوران، فضمّ إلى مملكته اليهود واليونانيّين وقسمًا كبيرًا من السوريّين والهلّينيّين.

ولكن كان هناك ثلاثةُ أمور لم يَسْتَسِغْها الشعبُ اليهوديّ: أصل هيرودس. كان

أدوميًا لا يهوديًا. ثانيًا: عاش وحكم البلاد على الطريقة الهلّينيّة لا على الطريقة اليهوديّة. ثالثًا: كان تابعًا لسلطة لا يتحرّك إلّا بأمرها. مثل هذه التبعيّة كانت فخًّا ستحوّله سلطة هيرودس وعبقريّته الدبلوماسيّة إلى منافع. ولكنّ ورّاثه لم يعرفوا أن يسيروا على خطاه.

٣ – خلفاء هيرودس الكبير واقتسام المملكة (٤ ق م)

قَسَمَ هيرودس في وصيّته الأخيرة المملكة بين أبنائه الثلاثة: أرخيلاوس وأنتيباس ابن مَلتقة السامريّة، وفيليبّس ابن كليوبترة. كان أرخيلاوس البكر فاتّخذ لقب الملك، أمّا الاثنان الآخران فاتّخذا لقب تترارخس (أي رئيس الربع). فلم يبق إلّا أن يوافق أغوسطس على هذا التدبير.

ما إنِ انتهت جنازة الملك، وقبل أن يذهب أرخيلاوس إلى رومة، واجه ثورةً خطيرة بمناسبة عيد الفصح، ثمّ نزاعاتٍ صغيرةً في عيد العنصرة. فالطامحون إلى الملكيّة عديدون، لهذا جاءت هذه الفترة مخضّبة بالدماء.

وافق أغوسطوس على وصيّة هيرودس ورفض لأرخيلاوس لقب ملك. جعله تترارخسًا إثْرَ شكوى اليهوديّة والسامرة وأدومية. ولكن ما عتّمت رومة أن عزلته سنة ٦ ب م على إثْرِ شكوى اليهود والسامريّين. فنُفي إلى فيّانا في فرنسا وتوفّي هناك سنة ١٨. وسلّمت مقاطعته إلى والٍ تابع لحاكم سورية.

أمّا أنتيباس، فبعد أن عُزل أخوهُ، أخذ اسم هيرودس أنتيباس. كان صاحب مشاريع بناء مثل والده، وهو الذي يتحدّث عنه مت ١٤ : ١ ي. دفعته امرأته الثانية هيروديّة أن يطلب من رومة لقب ملك. ولكنّ الإمبراطور كاليغولا (٣٧ – ٤١) عزله سنة ٣٩ وأرسله إلى المنفى في فرنسا، في جبال البيرينيّة. وأُعطيت مقاطعته لأغريبّا الاول، شقيق هيروديّة وحفيد هيرودس الكبير ومريمة.

أمّا فيلبّس فلم يحكم شعب اليهود، بل أناسًا غيرَ يهود. إشتهر هو أيضاً بمشاريع البناء. تزوّج سالومة ابنة هيروديّة وتوفّي دون عقب سنة ٣٤. فضمّ الامبراطور طيباريوس (١٤ – ٣٧) أراضيَه إلى مقاطعة سورية الرومانيّة. ولكن عاد كاليغولا فأعطاها لأغريبّا الأوّل سنة ٣٧.

كان أغريبا الأوّل (٤١ – ٤٤) حفيد هيرودس وابن أرسطوبولس الذي قتل سنة ٧ م. شارك في تسمية كلوديوس (٤١ – ٥٤) فأعطاه هٰذا لقب ملك فاحتفظ به حتّى موته المفاجئ سنة ٤٤. لمّا اعتلى كلوديوس عرش رومة وجد أغريبّا نفسه على رأس مملكة شبيهة باتّساعها بمملكة هيرودس الكبير. فمنذ سنة ٣٧ نال أرضَ فيلبّس وقسمًا من سورية. وفي سنة ٣٩ نال أرض هيرودس أنتيباس. ثمّ أعطاه كلوديوس اليهوديّة والسامرة وأدومية. كان آخر ملك للأمّة اليهوديّة. ولكن لمّا مات، رفض كلوديوس أن يعطيَ ابنه أغريبّا الثاني عرشَ أبيه. حينئذ ضُمّت فلسطين إلى مقاطعة سورية وسُمّيت اليهوديّة وصارت تحت سلطة والٍ يعيّنه الإمبراطور. أمّا أغريبّا هذا فيُذكر في أع ٢٥ – ٢٦ بمناسبة محاكمة بولس.

٤ – الولاة الرومان (٦ – ٦٦ ب م)

الولاة هم حكّام عيّنتهم رومة أوّلاً على اليهوديّة (التي كانت تضمّ أيضاً السامرة وأدومية) من سنة ٦ إلى سنة ٤١ (من عزل أرخيلاوس إلى عهد أغريبّا الأوّل)، وثانيًا على كلّ فلسطين من سنة ٤٤ إلى سنة ٦٦ (من موت أغريبّا الأوّل إلى سنة اندلاع الثورة الكبرى).

كان على الوالي أن يهتمّ بالأمور العسكريّة والماليّة والقانونيّة. أمّا الأمور الهامّة، فيعود فيها إلى حاكم سورية الذي ارتبطت به اليهوديّة. إنّما كان في الواقع حرَّ التصرّف لا يقف بوجهه أحد. كان يقيم عادة في قيصريّة البحريّة، ولكنّه كان يأتي إلى أورشليم بمناسبة الأعياد اليهوديّة الكبرى ترافقه فرقة عسكريّة ليتدارك ثورات محتملة، فيقيم في القصر القديم أو في قلعة أنطونيا القريبة من الهيكل. وكان في تصرّفه فرقةُ أنصار مجنّدةٌ من سورية وفلسطين، لا من اليهود (المُعْفَيْنَ من الخدمة العسكريّة). كان يقيم هذا الجيش بأكثريّته في قيصريّة ويتوزّع الباقي على أورشليم والقلاع التي بناها هيرودس. تنظّمت العدالة حسب الشريعة اليهوديّة بواسطة المجلس (سنهدرين) والمحاكم المحلّية. أمّا حكم الإعدام فكان يعود إلى الوالي (رج يو ١٩ : ٣١).

لم تبدّل رومة التنظيمات السابقة فيما يخصّ العبادة الرسميّة في الهيكل وممارسات الديانة العامّة، فظلّت معتقدات الآباء ومتطلّبات الشريعة موقّرة ومحترمة. وإذْ كان اليهود لا

يقبلون صورة أو تمثالاً، تحاشت الإدارة الرومانية أن تُدخِلَ الجيوش بأعلامها إلى أورشليم وأن تضرب عملة عليها صورة. ولكن وَجَبَتِ الصلاة على نيّة الإمبراطور وازدهار رومة. وفعل الوالي كما كان يفعل هيرودس، فكان يعيّن رؤساء الكهنة ويعزلهم كما يشاء. وهذا ما حدث ثماني مرّات من سنة ٦ إلى سنة ٤١.

أوّلاً: الولاة الأوّلون (٦ – ٤١ ب م)

الأباطرة	اليهوديّة والسامرة	حاكم سورية	الجليل
أغوسطس (٣١ ق م–١٤ ق م)	أرخيلاوس ٤ – ٦ ب م	فاروس ٦ – ٣ ق م	أنتيباس ٤ق م – ٣٦ ب م
	الولاة		
	كوبونيوس ٦ – ٩	كيرينيوس ٦ – ١١	
	أنبيبولس ٩ – ١٢		
	روفوس ١٢ – ١٥		
طيباريوس ١٤ – ٣٧	فاليريوس غراتوس ١٥ – ٢٦		
	بونسيوس بيلاطس ٢٦ – ٣٦		
كاليغولا ٣٧ – ٤١	مرسلوس ٢٦ – ٣٧	فيتاليوس ٣٥ – ٣٩	
	مارولوس ٣٧ – ٤١	بترونيوس ٣٩ – ٤٢	أغريبا الأوّل ٣٩ – ٤٤
كلوديوس ٤١ – ٥٤	أغريبا الأوّل ٤١ – ٤٤		

لا نعرف شيئًا عن الولاة الثلاثة الأوّلين كوبونيوس وأنبيبولوس وروفوس. ولكن يخبر المؤرّخ يوسيفوس أنّه في سنة ٦، يوم تنظّمت مقاطعة اليهوديّة وعيِّن عليها الوالي الأوّل، تمَّ إحصاء عامّ من أجل الضرائب المباشرة فثارت القلاقل. نظّم هذا الإحصاء حاكمُ سورية الجديد كيرينيوس، فدعا إلى الثورة يهوذا الجليلي الذي خلق تيّارًا وطنيًا متطرّفًا سيلعب دوره في الحرب ضدّ رومة سنة ٦٦.

إذا عدنا إلى أخبار العهد الجديد وما يقوله المؤرّخون، نعرف أنّ حكم الإعدام نفِّذ بيسوع في أيّام بونسيوس بيلاطس (أو بيلاطس البنطي) الذي حكم اليهودية عشر سنوات (٢٦ – ٣٦) وعرفه المؤرّخ يوسيفوس وفيلون الإسكندراني. ما إن دخل اليهودية حتّى أغضب سكّان أورشليم فقرّر أن تدخل جيوشه المدينة بأعلامها وعليها صورة الإمبراطور. كان هذا واحدًا من التحدّيات العديدة التي اختلف فيها بيلاطس عن الولاة السابقين، وهذا ما جعله يخسر كلّ شعبيّته لدى اليهود (لو ١٣ : ١). عزله من وظيفته فيتاليوس حاكم سورية، وأرسله إلى رومة فخيّره كاليغولا بين المنفى والانتحار.

ولمّا عيّن كلوديوس إمبراطورًا (سنة ٤١) بعد موت كاليغولا، ألغى وظيفة والي اليهوديّة وسلّم المنطقة إلى صديقه أغريبّا الأوّل.

ثانيًا : الولاة اللاحقون

الأباطرة	الولاة
كلوديوس ٤١ – ٥٤	كوسبيوس فادوس ٤٤ – ٤٦
	طيباريوس الإسكندر ٤٦ – ٤٨
	فانتيديوس كومانوس ٤٨ – ٥٢
	أنطونيوس فيلكس ٥٢ – ٦٠

الأباطرة	الولاة
نيرون	فورقيوس فستس
٥٤ – ٦٨	٦٠ – ٦٢
	لوقايوس ألبينوس
	٦٢ – ٦٤
	غاسيوس فلوروس
	٦٤ – ٦٦

ما زالت الحالة من سيّئ إلى أسوأ في أيّام هؤلاء الولاة السبعة. تكاثرت أخطاء ممثّلي رومة وتعسّفاتهم. وبدأت النزاعات مع اليهود في أيّام الواليَين الأوّلَين وتحوّلت إلى حركات ثوريّة في أيّام الوالي الثالث. وتوسّع التمرّد وتثبّت على أيّام فيلكس ووصل إلى أوجِهِ في عهد غاسيوس فلوروس. عاشت البلاد كلّها جوّ الثورة وتهيّأ كلّ شيء للحرب التي اندلعت في حزيران سنة ٦٦.

٥ – حرب اليهود على رومة (٦٦ – ٧٠)

فسد الجوّ في كلّ مكان بين اليهود، ولا سيّما اليهود الوطنيّين، وبين الرومان ولا سيّما الذين يوافقون على وجودهم. وكان حدث خطير عجّل في تسلسل الأحداث.

طلب الوالي غاسيوس فلوروس من اليهود أن يذهبوا إلى ملاقاة الجيش الآتي من قيصريّة، وأفهم الجيش أن لا يردّوا إلى التحيّة. حينئذ توجّه الشعب بكلام قاس إلى الجنود، فأعملوا فيه القتل. استعاد اليهود المبادرة ونظّموا المقاومة في أورشليم التي تركها فلوروس وأبقى فيها كتيبة واحدة. فعاد أغريبا الثاني إلى مصر، وحاول أن يعيد النظام ولكنّه أُجبر على الهرب من أورشليم والالتجاء إلى مقاطعته. وما زالت الثورة تنمو. فاحتلّ اليهود قلعة مصعدة وقتلوا الحامية الرومانيّة التي كانت فيها. وانضمّ أليعازرَ حاكمُ الهيكل إلى أفكار الثورة فتوقّف عن تقديم الذبيحة اليوميّة على نيّة الإمبراطور. وهكذا بدا وكأنّه يعلن الثورة على رومة. حاول أن يتدخّل بعض الوجهاء والفرّيسيّون وممثّلو الكهنة

(الموالين للصادوقيين) بمساعدة جنود أغريبّا. ولكنّ الثائرين صلّبوا مواقفهم وأزاحوا المعتدلين ومدّوا الثورة إلى مدن أخرى غير أورشليم. هذا كان في آب-أيلول سنة ٦٦. وفي تشرين الأوّل من السنة نفسها تدخّل فستيوس غالوس، حاكم سورية، وهجم على أورشليم. فانهزم جيشه شرّ هزيمة. منذ ذلك الوقت اتّفق اليهود كلّهم على الحرب. هرب العناصر الموالون لرومة، وسكت محازبو السلام أو انضمّوا إلى التمرّد.

ونظّم اليهود الحرب واستعدّوا للهجوم الرومانيّ الذي انتظروه آتيًا من شمال البلاد، وعيّنوا في مناصبِ المسؤوليّة أكبرَ الشخصيّات. أُوكلَ إلى الكاهن والدبلوماسيّ يوسف بن متّيا (المؤرّخ فلافيوس يوسيفوس) الدفاع عن الجليل. حاول أن يهدّئ الغليان الشعبيّ فنظّم في المنطقة جيشًا نظاميًّا ومحكمة محلّية. ولكنّه اصطدم بمعارضة المطالبين بالحرب أمثال يوحنّا جيشالا الذي طالب بمقاومة شرسة ونَعِمَ بمساندة سلطات أورشليم، وأتّهم يوسيفوسَ بالتعاون مع العدوّ. أقام يوسيفوسُ في رومة سنة ٦٤ فعرف قوّتها. أراد أن يتجنّب الحرب، ولكنّ أورشليم كانت تهيّئ الرجال والعتاد وتستعدّ للدفاع.

وفي ربيع سنة ٦٧ دخلت الجيوش الرومانيّة إلى الجليل بقيادة الجنرال فسباسيانس الذي جاء بطريق البحر ونزل في بطلمايس. كان عدد الجيش ستّين ألفَ مقاتِلٍ وتألّفَ من فِرَقِ فسباسيانس الثلاثةِ، ومن الفرقةِ الخامسةَ عشرةَ التي يقودها تيطس بنُ فسباسيانس، ومن كتائب أنصار قدّمها الملوك المجاورون ومنهم أغريبّا الثاني.

٦ - مسلسل الأحداث

إنضمّت سافوريس (صفورية) سريعًا إلى الرومان. وبدأ حصار يوتافاتا، التي أُخذت على إثْرِ خيانةٍ في ٢٠ تمّوز سنة ٦٧، والتي كان فيها يوسيفوس فأُسر ولكنّه لم يُقتَل. وأنهى تيطس تهدئة الجليل.

حينئذ بدأت في أورشليم صراعاتٌ بين يهود من مواقفَ مختلفةٍ. وكان يوحنّا جيشالا قد لجأ إليها مع الناجين من فرقته، فاصطدم بطموح قائد آخر هو سمعان بن غيورا. في ذلك الوقت قُتل عدد كبير من الوجهاء.

ولما مات نيرون في ٩ حزيران سنة ٦٨ أوقف فسباسيانس العمليّات العسكريّة وعاد

إلى إيطالية تاركًا القيادة في يد تيطس. ولكن تقوّت الحرب الأهليّة في أورشليم في تلك الفترة من الهدوء.

وفي تمّوز سنة ٦٩ هتفت الجيوش الرومانيّة الشرقيّة لفسباسيانس وأعلنته إمبراطورًا. فترك لابنه تيطس أن ينهي الحرب في اليهوديّة.

وفي سنة ٧٠ زحف تيطس على أورشليم حيث سيطر الجوع. حينئذ تصالح العدوّان يوحنّا جيشالا وسمعان بن غيورا أمام التهديد الرومانيّ. في ٢٥ أيّار سقط السور الثالث الذي بدأ ببنائه أغريبا الأوّل وأتمّه الثوّار. وفي ٣٠ أيّار سقط السور الثاني وفي ٢٤ تموز سقطت قلعة أنطونيا وبدأ حصار الهيكل الذي التجأت إليه القوى اليهوديّة. في ١٠ آب أحرق الهيكل. وفي نهاية أيلول خضعت المدينة كلّها بعد أن صارت كتلة من الدمار. ووُزِّع الأسرى بعضهم إلى الأشغال الشاقّة وبعضهم إلى حلبة الألعاب. بيع عدد كبير كعبيد، واحتفظ تيطس بسبع مئة شابّ يمشُوا في موكبه عندما يدخلُ رومة في ربيع سنة ٧١. وقع سمعانَ بن غيورا في الأسر وقُتل، أمّا يوحنّا جيشالا فمات في السجن.

وبقيت ثلاثة حصون هجمت عليها الفرقة العاشرة. سقط هيروديوم من دون صعوبة. وحوصرت مكاور فسقطت سريعًا. أمّا حصار مصعدة فكان صعبًا وطويلاً (هناك تمّ الانتحار الجماعي) وانتهى سنة ٧٤. حينئذ صارت فلسطين مقاطعة رومانيّة، وتولّاها قائد الفرقة العاشرة الذي أقام في أورشليم.

٧ - نهاية اليهوديّة: الثورة الثانية على رومة (١٣٢ - ١٣٥)

أقام الجيش الروماني في المدينة المقدّسة ومارس شعائر العبادة الوثنيّة، ومُنع اليهود من الإقامة في ما تبقّى من عاصمتهم ومن الاقتراب من بقايا هيكلهم. فكان تَـمَـرُّد وُلد سنة ١١٥ في مصر والقيروان وامتدّ إلى قبرص وبلاد الرافدَين واليهوديّة. ولكنّ الرومان قمعوه بسرعة وقساوة. في هذا الوقت صارت اليهوديّة مقاطعة قنصلية. وإنّ ضابط ترايانس لوقيوس قوياتوس الذي قمع التمّرد، أقام في هيكل أورشليم صنمًا سمّاه قيصر. فثار اليهود مرّة ثانية ولكن من دون جدوى.

وفي سنة ١٣٠ قرّر الإمبراطور أدريانس أن يعيد بناء أورشليم وسمّاها ايلية كابيتولينة

(نسبةً إلى اسمه إيليوس وإلى الكابيتول، هيكل رومة بآلهته الثلاثة: زوش، يونون، منيرفا) ومنع الختان تحت طائلة الموت. فتحركت الثورة سنة ١٣٢ لدى اليهود تجاه هذه الإجراءات. قاد الثورة سمعانُ ابن الكوكب (رج عد ٢٤ : ١٧) الذي سُمِّيَ المسيحَ والذي احتلّ مع أتباعه قسمًا من البلاد واحتفظ به مدّة سنتين، كما أعاد شعائر العبادة إلى الهيكل المدمّر. تدخّلت رومة بأربعة فرق وظلّت تحارب ثلاث سنوات (١٣٢ – ١٣٥) إلى أن قمعت الثورة كليًّا وبشراسة سنة ١٣٥. أمّا مصير المغلوبين فكان شرًّا ممّا كان عليه سنة ٧٠. ومنع أدريانس كلَّ مختون من المجيء إلى أورشليم. ودمّر الهيكل وبُني مكانَه معبَدٌ لزوشُ وضع فيه تمثال الإمبراطور وهو على صهوة جواده. وأُلغي اسم اليهوديّة وسمّيت المقاطعة فلسطين.

الفصل الثاني
عالم الشتات

أ – نظرة شاملة

١ – تحديد كلمة شتات

تدلّ كلمة شتات (جلوت في العبريّة. رج في العربيّة «الجالِيَة»: الغرباء تركوا أوطانهم) في التاريخ اليهوديّ على واقعين يختلفان اختلافًا جذريًّا. أوّلاً: هناك شتات حين ينتظم اليهود الذين خرجوا من فلسطين في وحدة منظّمة لها بنيتها ونظمها. ثانيًا: هناك شتات حين يكون اليهود أسياد جزء من أرض فلسطين في دولة شبه مستقلّة وحول هيكل أورشليم الواحد، كما حصل بعد بناء الهيكل الثاني. وإنّ المرحلة التي امتدّت من موت الإسكندر الكبير (٣٢٣ ق.م) إلى سقوط أورشليم (٧٠ ب.م) قد عرفت نظام الشتات اليهوديّ في أجلى مظاهره.

ونحن نتحدّث عن المنفى حين زالت الدولة والهيكل أي بين سنة ٥٨٧ وسنة ٥٣٨ ق م، وبعد سنة ٧٠ ب م.

نجد كلمة شتات في ترجمة التوراة إلى اليونانيّة. هذا يعني أنّهم بدأوا استعمال الكلمة في القرن الثالث ق م. أمّا على عتبة العهد المسيحيّ، فالشتات يدلّ على مجموع اليهود الذين يقيمون خارج فلسطين. ولكنّ الكلمة تتّخذ معانيَ عدّةً. فتدلّ أوّلاً على وضع اليهود المشتّتين وسط الأمم الوثنيّة، وتدلّ ثانيًا على الجماعات اليهوديّة المقيمة خارج فلسطين، وتدلّ ثالثًا على المواضع التي يقيم فيها هؤلاء اليهود المشتّتون (يه ٥: ١٩).

٢ - أصل الشتات: التهجير

وُلد الشتات في بدايته من النفي والتهجير وخاصّة إلى بلاد الرافدَين والمقاطعات المجاورة. لا شكّ في أنّ بعض بني إسرائيل هاجروا قبل الاجتياحات الأشوريّة والبابليّة. فإذا عدنا إلى ١ مل ٢٠ : ٣٤ نجد جماعة من بني اسرائيل تقيم في دمشق في عهد آحاب (٨٧٤-٨٥٢ ق م). ولكنّ التهجيرات المتعاقبة هي التي غذّت المجموعات اليهوديّة المقيمة خارج أرض إسرائيل.

- سنة ٧٣٦ - ٧٣٢. في أشور (حملة تجلت فلاسر الثالث). يلمّح ٢ مل ١٥ : ٢٩ إلى سبي سكّان شمالي مملكة إسرائيل.

- سنة ٧٢١. في أشور وماداي (حملة سرجون الثاني). بعد سقوط مملكة الشمال واحتلال السامرة (٢ مل ١٧ : ٦)، زالت القبائل التي كانت تشكّل مملكة الشمال من أرض إسرائيل ومن التاريخ، يوم سقطت السامرة. وحلّ محلّ هذا الزوال أسطورة القبائل العشر الضائعة (القبيلتان الباقيتان هما: يهوذا وبنيامين في الجنوب).

- سنة ٥٩٧. إلى بابل (نبوكد نصّر). بعد حصار أورشليم الأوّل. أُخذ إلى المنفى الملك يواكيم والعائلة المالكة والوجهاء (٢ مل ٢٤ : ١٤ - ١٦؛ إر ٥٢ : ١٨ - ٣٠).

- سنة ٥٨٧ - ٥٨٦. إلى بابل (نبوكد نصّر). سقطت أورشليم وأُحرق الهيكل، فأجلى عنها الملك ما تبقّى من السكّان (٢ مل ٢٥ : ١-٢١؛ إر ٣٩ : ١-١٠).

- سنة ٥٨٢. إلى بابل. بعد مقتل جدليا حاكم اليهوديّة الذي عيّنه نبوكد نصّر سنة ٥٨٦ ق م. حين قُتل جدليا، هرب عدد كبير من لاجئي يهوذا إلى مصر (٢ مل ٢٥ : ٢٦؛ إر ٤١ : ١٦-٤٣ : ٧)، وشكّلوا المستوطنات اليهوديّة في الفانتين (جزيرة الفيل) وأسوان والصعيد والدلتا.

هذا هو أصل المجموعتين اللتين ستكوّنان قطبي الشتات اليهوديّ: قطب غربيّ أو مصريّ شجبه إرميا وحكم عليه منذ البداية حكمًا قاسيًا (إر ٤٢ : ١٧؛ ٤٤ : ١١، ٢٤-٣٠). وقطب شرقيّ أو بابليّ قَبِل به إرميا كأمر واقع (إر ٢٩ : ١-٩).

وحين دقّت ساعة الحرّيّة سنة ٥٣٨ ق م مع قرار كورش، لم يتحمّس كلّ المنفيّين. فلم يعد إلى فلسطين إلّا الكهنة وموظّفو الهيكل والشعب الفقير الذي أقام في المدن

والأرياف. وأقام قسم كبير من اليهود في بابلونية فزرعوا كرومًا وبَنوا بيوتًا ورفضوا أن يتخلّوا عن المنافع التي حصلوا عليها. ونجد في أيّام داريوس (٢١-٤٨٦) وأرتحشتا (٤٦٥-٤٢٤) عقودًا تجاريّة تدلّ على أنّ أبناء هؤلاء المنفيّين ما زالوا يتعاملون في البلدان التي اختاروها لإقامتهم. وسُبِيَ اليهودُ أيضاً حوالي السنوات ٣٥٠ - ٣٤٠ في أيّام أرتحشتا الثالث (٣٥٤ - ٣٣٨ ق م) إلى هركانية، على شاطئ بحر قزوين (سنجد يهودا هناك في القرن الخامس ب م). هل من رباط بين هذا الحدث ووجود اسم هركانس كاسم يهودي منذ القرن الثالث ق م؟ الأمر ممكن. نشير إلى أنّ أوسابيوس القيصريّ يتحدّث عن هذا السبي الأخير وإلى أنّ سبع مدن (من حاصور في الشمال إلى أريحا في الجنوب) قد ماتت فيها الحياة في نهايةالحكم الفارسيّ. لا يعني الانتقال من المنفى إلى الشتات انتقالاً من مكان إلى آخر ومن وضع إلى آخر ومن حضارة إلى أخرى وحسب، إنّه يتضمّن إيديولوجيّة جديدة توردها التوراة وتبرّرها.

تأثّر اليهود بالأنبياء الكبار الذين عاشوا في القرنين السابع والسادس ق م، مثل إرميا (ار ١٧ : ١-٤) وحزقيال (حز ١٢ : ١٥) ففهموا التهجير أو النفي كنتيجة عقاب إلٰهيّ عادل وشرعيّ. ولكن ما عتّم المنفى أن تحوّل في نظر الكثيرين إلى إقامة حرّة بعيدًا عن أرض إسرائيل، ولهذا عمد أنبياء المنفى وما بعد المنفى (أش ٦٠ : ١ي؛ حج ٢ : ٦-٧؛ زك ٨ : ٢٠-٢٣) إلى توضيح وضع المنفيّين أو بالأحرى المشتّتين وسط الأمم. فتشتُّتُ شعبِ إسرائيلَ (أو الشتاتُ) يقابل إرادة الله التي تتوخّى جمع كلّ الشعوب. وإنّ هذا التفسير للتاريخ الواضح في أشعيا الثاني كان ينبوع نشاط ودعاية سيقوم بها العالم اليهوديّ ليكسب الوثنيّين إليه في حركة تبشيريّة. أجل، زالت الفكرة في أنّ المنفى هو عقاب إلٰهيّ، وقال فيلون الإسكندرانيّ: فالذين يؤسّسون مستوطنة، تصبح لهم الأرض التي تستقبلهم وطنًا بدل المدينة الأمّ.

٣ - واقع لا رجوع عنه

في القرنين الأخيرين من تاريخ الهيكل الثاني، أي منذ بداية الدولة الحشمونيّة إلى بداية المسيحيّة، حدّد الشتاتُ تكوين العالم اليهوديّ من جهة العدد ومن جهة الفكر. وهذا الكلام لفيلون الإسكندراني يدل على حالة فكرية ظاهرة: كثر اليهود فلم تعد قارّة

واحدة تسعهم ، لهذا هاجروا إلى أفضل مناطق أوروبّة وآسية ، إلى البلدان والجزر. هم يعتبرون أنّ عاصمتَهم هي المدينة المقدّسة حيث هيكل الله العليّ. ولكنّهم يعتبرون أيضاً أنّ وطنهم هو المناطق التي أعطاها القدر مقامًا لآبائهم وأجدادهم وأجداد أجدادهم وأبعد أسلافهم. هناك ولدوا وهناك تربّوا.

في القرن الثاني كان الشتات للعالم اليهودي وضعًا سياسيًّا واجتماعيًّا ودينيًّا أقرّ به اليهود وغير اليهود على السواء. وها نحن نقدّم شهادتين عن اتساع هذه الظاهرة في ذلك الوقت.

الأوّل يهوديّ وهو فيلون. وضع لائحة بمكان إقامة اليهود منطلقًا من الإسكندريّة : هذه المدينة (= أورشليم) كما قلت ، هي وطني وهي عاصمة لا مقاطعة يهودا فحسب ، بل عاصمة مناطق أخرى بسبب المجموعات التي أرسلتها إلى البلدان المجاورة : مصر ، فينيقية ، سورية وخاصّة سورية المنخفضة (أو البقاع اللبناني). وآخرون ذهبوا إلى مناطق أكثر بُعْدًا بمفيلية ، كيليكية ، قسم كبير من آسية وصولاً إلى بيتينية وأعماق البنطس. وكذلك في أوروبّة : تسالية ، بيوتية ، مكدونية ، إيولية ، إتيكي ، أرغوس ، كورنتوس وأفضل مناطق البلوبونيز. ولم تمتلئْ القارّات فقط بالمجموعات اليهوديّة ، بل وأيضاً أكثر الجزر شهرة : أوبيس في بحر إيجه ، قبرص ، كريت. ولن أتكلّم عن المجموعات التي في عبر الفرات. فبابل وكلّ المدن تتضمّن سكّانًا يهودًا.

الثاني مسيحيّ وهو لوقا الإنجيليّ. قدّم في سفر الأعمال لائحة بالمجموعات اليهوديّة منطلقًا من أرض يهوذا ، فأخذ بعين الاعتبار التقسيمات الإداريّة وزاد عليها الفوارق العرقيّة واللغويّة. قال : وكان في أورشليم أناس أتقياء أَتَوا من كلّ أمّة تحت السماء. فلمّا انطلق ذلك الصوت ، اجتمع الناس وقد أخذتهم الحيرة ، لأنّ كلاًّ منهم كان يسمعهم يتكلّمون بلغته. فدهشوا وتعجّبوا وقالوا : أليسَ هؤلاء المتكلّمون جليليّين بأجمعهم ، فكيف يسمعهم كلّ منّا بلغة بلده؟ فراتيّون ، ماديّون ، عيلاميّون ، سكّان بلاد الرافدين ، كبادوكية ، البنطس ، آسية ، فريجية ، بمفيلية ، مصر ، ليبية القيروانيّة ، رومة ، كريت ، وبلاد العرب (أع ٢ : ٥-١١).

٤ – عدد السكّان اليهود في زمن المسيح

في بداية الزمن الذي بعد المنفى ، ساعة لم تكن أرض يهوذا تتعدّى ٢٠٠٠ كلم

مربّع، لم يتجاوز عدد السكّان ٧٠٠٠٠ (عز ٢: ٦٤-٦٥). ولكنّ هذا الرقم سيتضاعف بصورة مدهشة. فإذا أخذنا بقول هيكاتيس الأبديريّ (حوالي ٣٠٠ ق م) فقد كان أهل أورشليم ١٢٠٠٠٠ في بداية القرن الثالث ق م. وتوسّعت المجموعات اليهوديّة خارج مقاطعة يهوذا، في الجليل، في مدن الساحل وفي شرقيّ الأردنّ. وحين اندلعت ثورة المكابيّين سنة ١٦٧ ق م كان الشعب اليهوديّ قليل العدد. ولكن بعد إقامة الدولة الحشمونيّة وضمّ أراضيَ جديدةٍ نما الحضور اليهوديّ طوعًا أو قسرًا وفرض نفسه على كلّ أرض فلسطين. وهكذا ففي زمن يسوع كان الجليل كلّه يهوديًّا مثل أورشليم. ثمّ إنّ النمّو الديمغرافيّ لم يتوقّف في فلسطين ولا في الشتات حيث تكاثر اليهود جدًّا حتّى النصف الثاني من القرن الأوّل. ولكن بعد الثورتين الفلسطينيّتين (٦٦ - ٧٠، و١٣٢ - ١٣٥) خفّ عدد اليهود بصورة سريعة.

أمّا العدد فهو بحسب ابن العبريّ ٦,٩٤٤,٠٠٠ في المملكة الرومانيّة. فإذا زدنا على هذا الرقم يهود بابلونية وإيران واليمن والحبشة يمكننا أن نقول إنّ اليهود كانوا يعدّون ثمانية ملايين تقريبًا.

ب - المشتّتون في الغرب، في مصر والقيروان

كانت تهجيرات سابقة في القرن السادس ولا سيّما بعد سقوط أورشليم سنة ٥٨٧ حين لجأ أبناء يهوذا إلى البلدان المجاورة. ولكنّ أكثر الشتات المصريّ تكوّن بعد الإسكندر الكبير والبطالسة الأُوَل.

١ - المستوطنون الأوّلون

حين كان الفرس يسيطرون على مصر (بعد ٥٢٥ ق. م) وُجدت جماعات من المرتزقة اليهود في مخيّم الفانتين العسكريّ، جنوبي جزيرة على النيل تقابل يون (سوانه في حز ٢٩ : ١٠، أسوان الحديثة). فالفراعنة جعلوا اليهود هناك منذ بداية القرن السادس بل منذ القرن السابع ق م.

وتقول رسالة أرستيس (القرن الثاني ق م): وُجد هناك يهود جاؤوا على خطى

الفارسيّ (قمبيز الذي احتلّ مصر سنة ٥٢٥ ق م). بل جاء قبلهم الأنصار ليحاربوا مع سامتيك الأوّل (٦٦٣ – ٦٠٩) أو سامتيك الثاني (٥٩٤ – ٥٨٨) ملك الحبشة.

وصل المرتزقة إلى الفانتين فاستوطنوا هناك وعاشوا من محاصيل الأرض التي استثمروها وأورثوها أولادَهُم.

إنّ اسم الفانتين اليونانيّ هو ترجمة الأصل المصريّ الذي احتفظت به الآراميّة: باب أو مدينة العاج. كان لهذا الموضع أهمّية دينيّة لأنّه مدينة الإله المصريّ كنوب، ووظيفة ستراتيجيّة كقلعة تدافع عن حدود مصر الجنوبيّة ضدّ هجمات النوبيّين. كان يقيم فيها القائد العسكريّ الفارسيّ، وقد جاء إليها منذ القرن السابع بعض الآسيويين المتكلّمين بالآراميّة، وازداد عددهم بما جاء من آسيويّين آخرين (من سورية وبلاد الرافدين وإيران ويهوذا) في القرنين السادس والخامس. وقد أعلمتنا برديّات الفانتين أنّ اليهود بنوا هناك معبدًا كرسوه للإله ياهو (رج أش ١٩ : ١٩)، قبل أن يزولوا حوالي السنة ٤٠٠.

٢ – الهجرة اليهوديّة على أيّام البطالسة

وازدادت هجرة اليهود إلى مصر في المرحلة الهلّينيّة. فوصل اليهود في موجات متعاقبة منذ بداية عهد اللاجيّين. وتذكر رسالة أرستيس طلبَ تحريرِ الرجال الذين سباهم من اليهوديّة أب الملك (أي بطليموس الأوّل سوتر، ٣٢٣ – ٢٨٥ ق م) والذي أجلى ما يقارب مئة ألف رجل من بلاد اليهود إلى مصر، وسلّح منهم ثلاثين ألفًا وجعلهم كحامية في البلاد. ونقل يوسيفوس عن هيكاتيس الأبديريّ: بعد معركة غزّة (سنة ٣١٢ ق م) صار بطليموس سيّد سورية. وإذ علم كثير من الناس بوداعته وروحه الإنسانية أرادوا أن يرافقوه إلى مصر ويربطوا مصيرهم بمصيره. والمقطع الذي نورده من رسالة أرستيس يصوّر حالة قِسم من يهود مصر في المرحلة الأولى من حكم اللاجيّين:

مِن الملك بطليموس إلى عظيم الكهنة أليعازر سلام وعافية. إنّ عددًا كبيرًا من اليهود يسكنون أرضنا بعد أن طردهم الفرس من أرضهم في أيّام حكمهم. وقد وصل أيضاً إلى مصر مع والدي الكثيرون كأسرى حرب، فجعلهم في جيشه ودفع لهم أجرًا كبيرًا. وإذ عرف أمانة الذين كانوا يقيمون في البلاد، أقام حاميات وسلّمهم إيّاها ليشدّد قبضته

على شعب مصر. ولمّا خلفناه، قمنا بأعمال صداقة تجاه الجميع ولا سيّما أبناء وطنك. حرّرنا أكثر من مئة ألف كانوا أسرى حرب، ودفعنا لأسيادهم تعويضاً عادلاً وسعينا إلى إصلاح الأضرار المتأتيّة من حماس الشعب. وهكذا جعلنا الشبّان في الجيش، والذين يتحلّون ببعض الصفات من أجل خدمتنا الخاصّة، والذين يستحقّون أن يستلموا وظيفة في البَلاط، جعلناهم على رأس بعض الخدَم.

وظلّت الهجرة اليهوديّة تتوجّه إلى مصر حتّى سنة ٢٠٠، أي زمن احتلال أنطيوخس الثالث السلوقيّ لفلسطين، بسبب الوحدة الإداريّة بين جنوبيّ سورية ومصر. وجاء عدد من السوريّين (بينهم اليهود) وأقاموا في الحاميات التي جعلها المصريّون في النقاط الستراتيجيّة من جنوبيّ سورية. وفي المقابل جاء إلى سورية موظّفون وضبّاط وتجّار مصريّون. وهكذا نمت العلاقات بين المحتلّ المصريّ وأهل البلد. وهذا يفسّر المدّ السوريّ واليهوديّ إلى مصر.

نحن نقرأ عن تبادل الناس والبضائع في برديّات زينون (اكتشفت سنة ١٩١٥ في فيلدلفية شرقيّ الفيوم. عاش زينون اليونانيّ في مصر في أيّام بطليموس الثاني، ٢٨٤ – ٢٤٨). نجد معلومات عن إدارة فلسطين واقتصادها، عن تجارة العبيد، عن استيراد الزيت إلى مصر، وتصدير التوابل عبر مرفأ غزّة.

٣ – أرض أونيا

إنّ احتلال فلسطين على يد السلوقيّين سنة ٢٠٠ ق م أخلّ بالتوازن الذي أقرّه اللاجيّون. زالت الوحدة الإداريّة بين البلدين وتوقّفت العلاقات التجاريّة. ولكنّ الهجرة إلى مصر لم تتوقّف، بل ازدادت بسبب الوضع السياسيّ والثقافيّ الجديد في يهودا التي خضعت للتأثير الهلّينيّ الذي حمله السلوقيّون، وبسبب ثورة المكابيّين ونتائجها السياسيّة والحربيّة. كان بعض هؤلاء من الطبقة الأرستقراطيّة مثل أونيا الرابع الذي هرب إلى مصر مع عدد كبير من أتباعه. كان أونيا الرابعُ ابنَ أونيا الثالث الذي مات مقتولاً سنة ١٧٠ ق م، ومن عائلة تسلّمت مدّة طويلة وظيفة رئاسة الكهنوت قبل أن يتسلّمها اليهود الذين مالوا إلى الحضارة الهلّينيّة. اتّفق أونيا مع الملك اللاجيّ بطليموس السادس فيلوماتور (١٨١ – ١٤٥) وامرأته كليوبترة الثانية، فشيّد هيكلاً في ليونتوبوليس قرب

ممفيس، وصار قائد وحدة عسكريّة يهوديّة مستقلّة. وتصرّف مثل الملوك الحشمونيّين، فكان قائدًا حربيًّا ورئيس كهنة. أقام مع جيشه وعيالهم على أرض سميت أرض أونيا (الاسم الحاليّ: تلّ اليهوديّة).

لعبت وحدة أونيا العسكريّة (كانت دولة ضمن الدولة) دورًا هامًّا في الحياة السياسيّة المعاصرة لمصر البطالسة. وُضعت بإمرة السلطة المركزيّة فتدخّلت في حروب الخلافات. فحين مات فيلوماتور في سورية سنة ١٤٥ ق م، ساندتِ الملكةَ كليوبترة في صراعها مع الإسكندرانيّين وصهرها أورجاتيس أو بطليموس السابع. تدخّل أونيا فنتج عن تدخّله اضطهادٌ ليهود الإسكندريّة. ولمّا تزوّج أورجاتيسُ كليوبترة اصطلحت الأمور واستعاد اليهود السلام. أمّا هيكل أونيا فأغلقه الرومان سنة ٧٣ ب م.

كان لأونيا ابنان: حنانيًا وحلقيًا. كانا قائدين في جيش كليوبترة الثالثة (ملكة من ١١٦ إلى ١١٠ ق م) على مستوطنة هليوبولس الحربيّة، وساندا الملكة في حروبها ضدّ ابنها بطليموس الثامن (لاتيروس) من أجل عرش مصر. كان بعض المستشارين قد نصحوا كليوبترة بأن تحتلّ المملكة الحشمونيّة، ولكنّ حنانيًا أقنعها عكس ذلك فدفعها إلى أن تعقد اتّفاقًا مع الإسكندر بن يناي. ويبدو أنّ اسم حلقيا وابن حلقيا مذكور في كتابة مصريّة تعود إلى سنة ١٠٢ ق م. ويشير يوسيفوس إلى نشاط قائد يهوديّ آخر، هو دوسيتايس، خدم اللاجيّين في عهد فيلوماتور. ونعرف أنّ الجنود اليهود أعانوا القوّاد الرومان. أعانوا غابينوس ليعيد بطليموس الثالث عشر إلى عرش مصر، وانضمّوا إلى جيش أنتيباتريس، والد هيرودس، ليساعدوا قيصر في أرض مصر.

استفاد البطالسة من هؤلاء اليهود المرتزقة لحفظ النظام. ولكن لمّا جاء الرومان استغنَوا عن جيش «أونيا» الذين ظلّوا يعيشون حيث هم.

٤ – اليهود في المدن اليونانيّة

تجذّر اليهود في المدن، ولا سيّما في الإسكندريّة، كما تجذّروا في الريف بواسطة «البوليتوما» أو «المدينة ضمن المدينة». البوليتوما هي جماعة وطنيّة تقيم في مدينة غريبة. كان هناك جماعات من أدومية وفريجية وكريت، وكانت جماعات من أرض فلسطين.

في أيّام البطالسة والحكم الرومانيّ على مصر، كانت أكبر بوليتوما بوليتوما الإسكندريّة، على ما تقول رسالة أرستيس في القرن الثاني ق م. وكانت بوليتوما في القيروان، وفي برنيقة في ليبية وفي أنطاكية سورية وقيصريّة فلسطين.

أتاحت البوليتوما لجماعة متجانسة أن تندمج في جماعة غريبة دون أن تتخلّى عمّا يميّزها. هذا يفترض رباطات منظّمة ومتواصلة بالوطن الأمّ.

يمكننا أن نعتبر بوليتوما الإسكندريّة نموذج سائر البوليتومات في الشتات الغربيّ المتكلّم باليونانيّة. كان لها رئيس كما لكلّ مدينة مستقلّة. وفي أيّام أغوسطس، صار لها مجلس مؤلّف من ٧١ عضوًا. أنت من البوليتوما، هذا يعني أنّك تعيش في المدينة، ولكنّك لست مواطنًا كسائر المواطنين.

ووجد في نظام البوليتوما السيناغوغي أو المجمع مع الحجّ إلى عاصمة يهودا ودفع الضريبة لهيكل أورشليم. فالمجمع كان بالنسبة إلى الهيكل ما كانت البوليتوما بالنسبة إلى الدولة. فرض المجمع نفسه كمركز نشاطات خاصّة، وهذا ما خلصّ العالم اليهوديّ من الضياع بعد أن زالت حدود الدولة ودمِّر الهيكل. في المجمع تواصلت الديانة اليهوديّة وحافظت على أصالتها وواجهت تكيّفات حضاريّة هامّة. كانوا يقرأون الشريعة ويدرسونها ويفسّرونها في المجمع فيعوّضون عمّا يفوتهم عمله في الهيكل وهم بعيدون عن الهيكل. وكما كان اليونانيّون يتعلّمون في معاهدهم الخاصّة (جمناز)، كان اليهود يتعلّمون في المجامع (سيناغوغي).

٥ – الانحطاط السياسيّ ليهود مصر

انتقل الحكم من البطالسة إلى الرومان، فكان هذا الانتقال السبب الأساسيّ لتحوّل عميق في الظروف العامّة لحياة اليهود في الشتات المصريّ. أتُّخذ إجراءان سيكون لها انعكاسات خطيرة على الحياة الاقتصاديّة والاجتماعيّة. أوّلاً: أُلغي جيش البطالسة فأُلغيت بالتالي وحدات الجنود اليهود. وهذا ما بلبل الوضع الاقتصاديّ والوظيفيّ لدى يهودٍ مصريّين يقيمون في الريف. ثانيًا: حلّ محلّ جامعي الضرائب وسائر خدّام الملك (وقد كان منهم عدد من اليهود) موظّفو الدولة الجديدة وجلّهم كانوا من اليونانيّين.

ويمكننا القول بصورة عامّة إنّ احتلال رومة لمصر وضع حدًّا للنظام الكلّيانيّ أو الموجّه في الاقتصاد وفتح الباب للمبادرة الفرديّة. فنتج عن هذا ليبراليّة وتحرّريّة في نوع النشاط المهنيّ لدى يهود مصر. ويذكر فيلون: الأعمال المصرفيّة، الفلاحة، التجارة، الصناعة.

وتراجع الوضع الاقتصاديّ لدى يهود مصر بسبب سياسة رومة الضرائبيّة. ففي أوّل عهد أغوسطس (حوالي ٢٤ – ٢٣ ق م) فُرضت ضريبة شخصيّة في مصر على كلّ من لم يكن مواطنًا رومانيًّا أو مواطنَ إحدى المدن اليونانيّة. فكان لهذه الضريبة ثلاث نتائج على اليهود.

الضيق الاقتصاديّ وقد شعر به خاصّة سكّان الريف، التمييز بين الرومان واليونانيّين وبين غيرهم وضمّ اليهود إلى المصريّين الأصليّين في فئة واحدة من المساهمين، الفارق الاجتماعيّ والإيديولوجيّ وسط المجموعة اليهوديّة بين طبقتين متميّزتين بل متعارضتين: أقلّية في المدن غنيّة ومنفتحة على العالم الهلّينيّ، أكثريّة في الريف أفقرتها الضرائب فانعزلت وانخرطت في حركات وطنيّة متأثّرة بالمقاومة اليهوديّة في فلسطين.

وهكذا تراجع الشتات اليهوديّ في مصر بعد أن عرف ازدهارًا وإشعاعًا لا مثيل له. فقال سفر المكابيّين الثالث (دوّن في مصر في أيّام أغوسطس، في اليونانيّة): إنّ اليهود بدأوا يعتبرون الإقامة في مصر على أنّها هجرة ومنفى.

ج – المشتّتون في الشرق والشمال: سورية، بابلونية، آسية الصغرى

عرف يهود الشتات الشرقيّ والشماليّ (بابلونية وبلاد الرافدَين، ماداي وفارس، سورية وآسية الصغرى، انطلاقة جديدة في أيّام السلوقيّين الذين بدأوا فأسّسوا مدنًا جديدة أقام فيها مهاجرون مكدونيّون وجنود يونانيّون وتجّار، وشيّدوا المدن المحصّنة على طول الطرق والأنهار الكثيرة، وزرعوا المستوطنات الحربيّة في القرى. كلّ هذا كان عامل نموّ وازدهار أفاد منه اليهود إفادة واسعة.

ظلّ اليهود الشرقيّون يشكّلون من الوجهة العرقيّة والثقافيّة جماعة منفصلة. ولكنّهم ما عتّموا أن تأثّروا بالتيّار الهلّينيّ كما كان الحال في فلسطين، ولكنّهم لم يجاروا إخوتهم في مصر. وستكون لغتهم في سورية وآسية الصُغرى اللغة اليونانيّة. أمّا في بلاد الرافدَين والمناطق المجاورة لها، فتكلّموا الآراميّة ولهم كتب يوسيفوس «حرب اليهود».

١ - المستوطنات اليهوديّة العسكريّة

لا نعرف الشيء الكثير عن الوضع اليهوديّ في العالم السلوقيّ قبل أنطيوخس الثالث الكبير (٢٢٣ - ١٨٧ ق م). فقد استعمل الملوك السلوقيّون المستوطنات الحربيّة اليهوديّة كما فعل اللاجيّون في مصر.

يخبرنا يوسيفوس أنّ اليهود شكّلوا في جيش الإسكندر فرقة لها ممارساتها الدينيّة الخاصّة وقواعدها القاسية التي أقرّت بها السلطات العسكريّة. وحين بدأ الجيش بناء معبد بال (أي بعل) في بابل رفض الجنود اليهود المشاركة في بنائه، فأُجبر الإسكندرُ على إعفائهم من هذا العمل. وبعد الإسكندر تعامل الملوك السلوقيّون مع خصائص المرتزقة اليهود بالتسامح واعتبروا أنّ صدقَهم وولاءهم وليدُ تعلّقهم بفرائضهم الدينيّة. ونشير هنا إلى أنّ ثورة المكابيّين لم يصل صداها إلى الشتات الشرقيّ. ونحن نقرأ في ٢ مك ٨ : ٢٠ تحريضاً ليهوذا المكابيّ حثّ فيه جنوده الستّة آلاف على الحرب بشجاعة، وذكّرهم بانتصار ٨٠٠٠ يهودي ضدّ ١٢٠٠٠٠ من الغلاطيّين.

ولنا مثال عن مستوطنة يهوديّة عسكريّة. نحن في سنة ٢١٠ تقريبًا في أيّام أنطيوخس الثالث. كانت قلاقل في آسية الصغرى وبالتحديد في فريجية وليدية. فاتّخذ الملك إجراءاتٍ سريعةً منها نقل ٢٠٠٠ عائلة يهوديّة إلى المناطق المتحرّرة. هدف من عمله إلى تثبيت جماعة جديدة وحكيمة يستند إلى ولائها كمزارعين مسالمين وكجنود احتياط. وكتب إلى زوكسيس حاكم تلك المقاطعتين: من الملك أنطيوخس إلى زوكسيس. سلام. إذا كنت بصحّة تامّة فهذا حسن. أمّا أنا فبصحّة تامّة. علمت أنّ أهل ليدية وفريجية يقومون بالقلاقل فرأيت أنّ الأمر يستحقّ اهتمامي. إستشرت أصحابي في ما يجب أن أعمل وقرّرت أن أُخرج من بابل وبلاد الرافدَين ٢٠٠٠ عائلةً يهوديّةً مع أسلحتهم، وأرسلهم لِيَحْمُوا المواقع الهامّة. أنا مقتنع أنّهم سيكونون حُرّاسًا طيّبين لمصالحنا بسبب تعبّدهم لِله، وأنا عارف أنّ أسلافي اختبروا أمانتهم وطاعتهم للأوامر. إذن، ومهما كان الأمر صعبًا، أريد أن تنقلهم وتَعِدَهم بأن تتركهم يعيشون حسب شرائعهم الخاصّة. وبعد أن تجعلهم في الأماكن المحدّدة، تعطي لكلّ عائلة أرضاً تَبني عليها بيتها وحقلاً تفلحه وتزرعه كرمًا، وتعفيهم من الضرائب على منتوج الحقل مدّة عشر سنين، وتوزّع عليهم

القمح لإطعام عبيدهم إلى أن يقطفوا غلال الأرض. وأعطِ ما هو ضروريّ للمسؤولين عن شعائر العبادة فيعترفوا بصلاحنا ويغاروا على مصالحنا. واسهر بعناية على هذا الشعب لئلّا يكدّرَه أحد.

لم يكن التدبير استثنائيًّا. فهكذا اعتادت أن تفعل دول مثل برغامس وغيرها. ولا ننسى أنّ قسمًا من الشعب الريفيّ في آسية الصغرى وسورية ومناطق شرقيّ الفرات تألّف من جنود أقاموا مع عيالهم وتنعّموا بامتيازات توافق وضعهم ولا سيّما في ما يتعلّق بشعائر العبادة.

كان هناك نمطان من الجماعات اليهوديّة في هذه المناطق: النمط المدائنيّ مع إقامة يهود قرب المدن اليونانيّة أو داخلها. النمط الريفيّ مع الإقامة في قرى محصّنة تنعم باستقلال واسع. تنتظم هذه الجماعات حول نواة كهنوتيّة مؤلّفة من الكهنة ومموّلة من الصندوق الملكيّ. كان الكاهن رئيس هؤلاء الجنود وقائد القلعة، وكانت وظيفته تنتقل بالوراثة.

٢ – مستوطنة هيروديّة

واتّخذ هيرودس الكبير مبادرة تذكّرنا بمبادرة أنطيوخس الثالث في آسية الصغرى. هرب يهوديّ بابلي (اسمه زماريس أو زمري) من بلاده الذي سيطر عليها الفراتيّون، مع ٥٠٠ فارس يرمون بالسهام وعائلة مؤلّفة من مئة شخص. إلتجأ إلى سورية قرب أنطاكية. عرف به هيرودس فدعاه إليه ليجعل منه ترسًا لمملكته شرقي الجولان. فقدّم له العرض التالي: وعده بأن يعطيَه أرضاً في باطانية القريبة من تراخونيتيس. أراد أن يجعل من مركز إقامته سورًا. ووعد زمري بأن يعفيه من الضرائب ومن سائر المساهمات لأنّه يعطيه أرضاً لم تفلح بعد. قبل البابليّ زمري بهذه المواعيد فذهب إلى المكان المحدّد وشيَّد حصونًا وبنى مدينة سمّاها باتيرة. كان هذا الرجل ترسًا لأهل بلده ضدّ أهل تراخونيتيس ولليهود الآتين من بابلونية ليذبحوا في أورشليم. وجلب إليه عددًا كبيرًا من المتعلّقين بالعادات اليهوديّة. وكثر عدد سكّان تلك البلاد بسبب الأمان والإعفاء من الضرائب. الإمتياز قائمًا ما دام هيرودس على قيد الحياة. فلمّا توفي ألغى خلفاءُ هيرودس والرومان هذا الامتياز. ولكنّ عائلة زمري تجذّرت في المناطق المجاورة، وحكم المنطقة أبناؤه وأحفادُه من بعده فكانوا حرسًا لأغريبّا الأوّل وأغريبّا الثاني.

هذا المثل يدلّ على حبّ اليهود لمهنة السلاح وعملهم الاسترزاقيّ العسكريّ في خدمة ملك كبير.

٣ – على أيّام الفراتيّين

حوّلت الثورة الرومانيّة وضع اليهود السياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ في مصر والقيروان وآسية الصغرى وسورية وفلسطين. أمّا مجيء الفراتيّين فترك الأمور على ما كانت عليه.

كان الفراتيّون في الأصل قبيلة بَدَويّة أقاموا في فراتية في جنوبي شرقي بحر قزوين. كان أرساقيس أوّلَ ملك لهم ومؤسّس سلالة الأرساقيين سنة ٢٤٠ ق م. بدأ الفراتيّون بالتوسّع فضمّوا إلى أرضهم هركانية. ولكنّهم اصطدموا في الشرق بمقاومة البدو المقيمين في الفيافي. وقاومهم السلوقيّون ولكنّهم في النهاية تراجعوا.

أمّا المؤسّس الحقيقيّ لمملكة الفراتيّين فهو متريداتيس الأوّل (١٧١ – ١٣٨ ق م). أخذ سلوقية على دجلة سنة ١٤١ وأسر الملك السلوقيّ ديمتريوس الثاني. ولم يمضِ نصفُ قرنٍ حتّى وضع الفراتيّون يدهم على أرض بابلونية في أيّام متريداتيس الثاني حوالي ١٢٠ ق م وظلّوا هناك أسيادًا حتّى سنة ٢٢٦ ب م. لمّا جاء الساسانيون الفرس، احتلّوا البلاد وأقاموا فيها حتّى مجيء العرب.

كان الفراتيّون قد التقَوا باليهود في هركانية وماداي. وها هم يلتقون بهم في أرض بابلونية. وكان همّ المحتلّين الجدد أن يُقيموا في بابلونية سلطة فاعلة وأن يؤمّنوا الدفاع عن الحدود فتعاملوا مع اليهود. ولهذا عرف يهود بابلونية السلام في القرنين الأوّلين لحكم الفراتيّين، عكس إخوتهم في فلسطين ومصر، فلم تجتح الجيوش المناطق التي يعيشون فيها ولم يجبروا على أن يتحزّبوا لأيّة فئة، سياسيّةً كانت أم عسكريّة.

ولكن ما هو نوع العلاقات بين سلطات فلسطين اليهوديّة والإدارة الفراتيّة؟ كان للاثنين مصلحة مشتركة وهي تدمير السلوقيّين. ولقد قابل حكمَ متريداتيس الأوّل (١٧١ – ١٣٨ ق م) وانتشارَ الفراتيّين في بلاد الرافدَين إقامةُ دولة الحشمونيّين. وفوق ذلك، فانتصار أفراتيس الثاني (١٣٨ – ١٢٨ ق م) على أنطيوخس السابع سنة ١٢٩

ساعد حركة اليهود الاستقلاليّة في فلسطين مساعدة حاسمة. نحن لا نجد أيّ برهان عن التوافق بين القوّتين في القرن الأوّل ق م، ولكنّ الأكيد هو أنّ يهود بابلونية أفادوا إفادة حقيقية من هذه المعاهدة. ثمّ إنّه كانت اتّصالات غير مباشرة بين الحشمونيّين والفراتيّين منذ سنة ١٣٩ ق م عبر رسالة أرسلتها رومة إلى الملوك والمدن (ومنهم ملك الفراتيين) تفرض عليهم الاعتراف بحقوق أصدقائهم اليهود الخاصّة. ويروي تلمود بابل أنّ بعثة فراتيّة أُرسلت إلى بَلاط إسكندر يناي.

٤ – واقعان لهما مغزاهما

ونتوقّف هنا عند واقعين يتعلّقان بتاريخ اليهود في أيّام الفراتيين وقد حصلا في القرن الأوّل ب م. الأوّل يدلّ على استساغة اليهود لدولة عسكريّة، والثاني على نجاحهم في هداية الناس إلى ديانتهم.

أوّلاً: محاولة خلق دولة عسكريّة

كان أخوان من بابل (أنيلاوس وأسيناوس) بطلي مغامرة مدهشة وهي تأسيس دولة يهودية حقيقيّة دامت في الأرض الفراتيّة سحابة ١٥ سنة (٢٠ – ٣٥). وقد احتفظ لنا يوسيفوس المؤرّخ بالخبر: كان أخوان، أسيناوس وأنيلاوس من نهاردية. فقدا والدهما فعلّمتهما والدتهما صنع القماش لأنّه ليس من العيب أن يشتغل الرجال في الصوف. ولكنّ الذي كان يراقب عملها والذي كان قد علّمهما مهنتهما ضربهما لأنّهما جاءا متأخّرين إلى العمل. فاعتبرا هذا العقاب جورًا. حينئذ أخذا الأسلحة المحفوظة في البيت وذهبا إلى منطقة تفصل النهرين وتؤمّن مرعى صالحًا خلال الصيف وعلفًا يُحفظ في الشتاء. فانضمّ إليهما شباب معدمون فأعطياهم السلاح وصارا قائدين لهم. ولم يكن شيء يمنعهما ليحوّلا هؤلاء الشبّان إلى الشرّ. ولمّا صارا أقوياء وبنيا قلعة أرسلا يطلبان من الرعاة أن يدفعا ضريبة المواشي، وهذا ما أمّن لهما طعامًا. وعدا من يقبل بهذا العرض بصداقتهما وبحمايته من أيّ عدوّ، وهدّدا الرافضين بقتل مواشيهم. لم يكن للرعاة خيار، فأطاعوهما وأرسلوا إليهما المواشي المطلوبة. ازدادت قوّتهما فخافت منهما الجوار وهكذا وصلت شهرتهما حتّى إلى ملك الفراتيّين.

هاجم الفراتيّون أنيلاوس وأسيناوس وتبّاعها يوم السبت ليأخذوهم على غفلة. فأفلت القائدان من الفخّ وانتصرا على المهاجمين وقتلا منهم عددًا كبيرًا. فعرض أرطبان ملك الفراتيّين على الأخوين مقابلة للتفاوض معها. خاف أرطبان أن تمتدّ ثورة الأخوين، فاستقبلها استقبال الأمراء وقال لأسيناوس: أسلّم إليك أرض بابلونية لتعفيها من الشرور وتطهّرها من اللصوص. فقوّى أسيناوس مواقعه العسكريّة بحيث ارتبطت به كلّ أمور بلاد الرافدين.

بعد هذا انحطّت تلك الدولة اليهوديّة، تلك المستوطنة «اللصوصيّة». وضعت زوجة أنيلاوس الوثنيّة السمّ لأسيناوس. ثمّ هجم متريداتيس على أنيلاوس فقهره. حاول أنيلاوس أن ينتقم بأعمال السلب، لكنّ اليهود أسروه ليلاً وقتلوه مع أتباعه.

وكانت مغامرة أنيلاوس سببًا لهجوم البابليّين على اليهود العائشين معهم. فالتجأوا إلى سلوقية وقُتل هناك منهم عدد كبير. أفلت بعضهم فراحوا إلى قطاسيفون أو نهاردية أو نصّيبين حيث عاشوا بأمان.

ثانيًا: إرتداد ملوك حدياب

تمّ هذا الحدث في النصف الأوّل ب م في حدياب وهي مقاطعة تقع شرقيّ دجلة الأعلى. كانت هذه المملكة الصغيرة تابعة للفراتيّين، فتحرّرت في أيّام ملكها إيزاتيس (٣٦ – ٦٠) الذي امتلك من القوّة بحيث أعاد أرطبان الثالث ملك الفراتيّين إلى عرشه بعد أن عُزل. فأعطى له نصّيبين وجوارها. ولكنّ إيزاتيس ارتدّ مع أمّه إلى الدين اليهوديّ قبل أن ينصَّب ملكًا.

بعد هذا الارتداد أقام ملوك حدياب علاقات وثيقة مع يهود فلسطين وأظهروا كرمًا وسخاء تجاه أورشليم والهيكل حيث ذهبت هيلانة، أمّ الملك. واختلف يهود حدياب عن يهود بلاد الرافدَين فشاركوا في حرب ٦٦ – ٧٠ وقد أُسر فيها أبناء إيزاتيس وإخوته. وخلال القرن الثاني تجذَّر الدين اليهوديّ في حدياب، وهذا ما سهلّ دخول المسيحيّة إلى هذه المقاطعة.

د – المدن اليونانيّة

تمّ نموّ الشتات اليهوديّ نمّوًا جغرافيًّا وسوسيولوجيًّا وديماغروفيًّا بفضل بناء المدن التي قام بها خلفاء الإسكندر ولا سيّما السلوقيّون. فالإسكندر الكبير بنى ٣٠ مدينة (سمّاها الإسكندريّة) ليطبع الشرق بالطابع الهلّينيّ. وأسّس سلوقس الأوّل (٣١٢ – ٢٨١ ق م) وحده ستّين مدينة. سمّى ستّ عشرة منها أنطاكية باسم أبيه وتسعًا سلوقية باسمه. توقّفت حركة بناء المدن في أيّام أنطيوخس الأوّل (٢٨١ – ٢٦١)، ولكن عادت إلى الازدهار في أيّام أنطيوخس الرابع (١٧٥ – ١٦٤) الذي سمّى أورشليم نفسها أنطاكية وأراد أن يطبعها بالطابع الهلّينيّ. ولا ننسى في النهاية أنّ هيرودس الكبير بنى هو أيضاً عددًا من المدن.

اشتملت آسية الصغرى والجزر اليونانيّة على عدد من المدن. وعرفت الطريق من سورية الشماليّة إلى الخليج الفارسيّ عددًا من المدن، وكذلك مصر والقيروان. وسيكون لرومة أهمّيّة خاصّة لتاريخ الشتات بل للتاريخ اليهوديّ كلِّه.

١ – آسية الصغرى

أوّلاً: برغامس

هي مدينة قريبة واقعة على الشاطئ الشماليّ الغربيّ لآسية الصغرى، وفي ميسية. كانت مملكةً مستقلّة منذ بداية القرن الثالث (وبالتحديد سنة ٢٨٠) حتّى سنة ١٣٣ ق م. في ذلك الوقت سلّم آخرُ الملوك المملكة إلى رومة فصارت برغامس عاصمة مقاطعة آسية الرومانيّة.

احتفظ يوسيفوس بقرار من شعب برغامس يتعلّق بالعلاقات مع الأمّة اليهوديّة. دوّنت هذه الوثيقة في أيّام يوحنّا هركانس حوالي سنة ١١٣ – ١١٢ ق م، فرجعت إلى قرار سابق أصدره مجلس الشيوخ الرومانيّ الذي جدّد عهده مع اليهود، حلفاء رومة. وتنتهي الوثيقة بهذه الكلمات: تذكّر آباؤنا أنّهم كانوا أصدقاءهم منذ أيّام إبراهيم، أبي كلّ العبرانيّين، وهذا ما نجده في الملفّات العامّة.

كانت برغامس إحدى المدن التي نالت نصيبها من هدايا هيرودس الكبير. وفي نصف القرن الأوّل ق م كانت الجماعة اليهوديّة متجذّرة فيها. ويذكر شيشرون، الخَطِيب الروماني أنّ فلاكوس حجز أموالاً كانت مخصّصة لهيكل أورشليم.

ثانيًا: أفسس

هي مدينة يونانيّة تقع على الشاطئ الغربيّ لآسية الصغرى. كان فيها خلال القرن الأوّل ب م جالية يهوديّة تعود إلى السنوات الأولى للعهد الهلّينيّ. يذكرها كلّ من يوسيفوس وفيلون وسفر الأعمال والكتابات. أراد الأيونيّون أن يحرموا اليهود من حقّ المواطنيّة الذي يعود إلى أنطيوخس الثاني (٢٦١ – ٢٤٦) فدافع عنهم أغريبّا صديق أغوسطس مرقس فلم يُحرموا منها.

ثالثًا: أفامية

هي مدينة في آسية الصغرى وفي فريجية السفلى. أسّسها أنطيوخس الأوّل (٢٨٠ – ٢٦٢). إذا عدنا إلى الكتابات نجد أنّه كان فيها جماعات يهوديّة منذ القرن الثالث ق م. ويروي شيشرون أنّ الحاكم فلاكوس حجز مئة ليرة من الفضّة جمعها اليهود ليرسلوها إلى الهيكل.

رابعًا: ميليتس

هي مدينة في آسية الصغرى احتلّها الإسكندر سنة ٣٣٤ ق م. تجذّر فيها اليهود منذ بداية الحكم الرومانيّ. احتفظ يوسيفوس بوثيقة هامّة: إنّها رسالة بعث بها القنصل الرومانيّ بوبليوس سرفيليوس غَربا إلى مجلس المدينة وأهلها. عرف أنّ أهل المدينة مَنعوا اليهود من ممارسة السبت وسائر الفرائض، فقرّر أن لا يمنع أحدٌ اليهودَ من اتّباع عاداتهم.

كانت هناك أماكن مخصّصة للفئات المتعدّدة في مسرح ميليتس الرومانيّ. ووُجدت كتابة تقول: مكان اليهود الذين يسمّون أيضاً «خائفي الله».

خامسًا : لاودكية (أو اللاذقيّة)

مدينة تقع في فريجية على شاطئ نهر ليكوس ، في الجنوب الغربيّ لآسية الصغرى. أسّسها أنطيوخس الثاني (٢٦١ - ٢٤٦ ق م) في منتصف القرن الثالث وسمّاها باسم امرأته. انتقلت بعد معركة مغنيزية (١٩٠ ق م) من أنطيوخس الثالث إلى برغامس ، وفي سنة ١٣٣ إلى سلطة رومة. احتلّها متريداتيس ملك البنطس سنة ٨٨ ، فاستعادها الرومان بعد أربع سنوات. في سنة ٦٠ ضربها زلزال فكان السبب في بداية انحطاطها.

نربط إقامة اليهود في لاودكية بزرع ٢٠٠٠ عائلة يهوديّة في فريجية على يد أنطيوخس الثالث في السنوات الأخيرة للقرن الثالث ق م ، وقد احتفظ يوسيفوس برسالة بعث بها أشراف لاودكية إلى القنصل الروماني قبل سنة ٤٥ ق م. قالوا فيها : جوابًا على طلب عظيم الكهنة هركانس ، عملنا لكي يتمكّن اليهود من ممارسة السبت وسائر الوظائف حسب شرائع الآباء. ويشير شيشرون إلى أنّ فلاكوس حجز ٢٠ وزنة (حوالي سنة ٦٢ - ٦١ ق م) كانت معدّة لهيكل أورشليم ، وأرسلها إلى رومة التي كانت تعيش حينذاك أزمة ماليّة خانقة.

ألغيت امتيازات اليهود وحقوقهم في لاودكية سنة ٧٠ ب م.

سادسًا : سرديس

هي عاصمة مملكة ليدية القديمة وتقع على الشاطئ الغربيّ لآسية الصغرى. هي صرفت المذكورة في عو ٢٠. وهذا يعني أنّ الجماعة اليهوديّة تعود إلى زمن الحكم الفارسيّ (٥٤٧ - ٤٤٣ ق م). احتلّها أنطيوخس الثالث في نهاية القرن الثالث ، ثمّ تخلّى عنها للملك برغامُس بعد أن هُزم سنة ١٨٨ على يد الرومان. صارت سرديس مُلك رومةَ الخاصّ سنة ١٣٣ ق م وسيضربها زلزال سنة ١٧ ب م.

كان في سرديس في القرن الأوّل ق م من أهمّ الجماعات اليهوديّة في آسية الصغرى. وكان لليهود مجمعهم فيها كما في أفسس وفي سائر المدن الرئيسيّة للمتوسّط الشرقيّ. في سنة ٤٩ ق م ضايق المواطنون اليونانيّون يهود سرديس ليمنعوهم من التنعّم بامتيازاتهم التي تتيح لهم ممارسة قواعد خاصّة بديانتهم. تدخّلت السلطة الرومانيّة وأعلنت أنّ هذه الامتيازات

باقية. وبعد بضعة سنوات صدرت الشرائع الرومانيّة التي تؤمّن الحرّيّة الدينيّة، وتطبقّت في المدن الشرقيّة. فأعلن شعب سرديس قرارًا يؤكدّ الحقوق المدنيّة والدينيّة للجماعة اليهوديّة.

٢ – الجزر اليونانيّة

أوّلاً: ديلس

هي جزيرة صغيرة في بحر إيجيه. حكمها بعد سنة ١٣٠ ق م جماعة من التجّار الغرباء بإدارة حاكم من أثينة. إذا عدنا إلى ١ مك ١٥ : ٢٣ نعرف أنّه كان فيها مستوطنة يهوديّة منذ سنة ١٣٩ ق م، وهذ القول تؤكّده كتابات وجدت في المجمع. ووجدت كتابات أيضاً في جزيرة رينية القريبة على مقبرة يهوديّة. نجد على نصبين رخاميّين (القرن الثاني ق م) عادة الصلاة من أجل الموتى. واحتفظ يوسيفوس بوثيقتين: الأولى هي قرار المدينة بإعفاء اليهود من الخدمة العسكريّة بسبب ممارساتهم الدينيّة (٤٩ ق م). والثانية هي شكوى اليهود لدى القنصل الرومانيّ لأنّ اليونانيّين يمنعونهم من ممارسة واجباتهم الدينيّة (٤٤ ق م).

ثانيًا: رودس

هي جزيرة ومدينة في بحر إيجيه. كان اليهود فيها في أيّام الرومان. ولكن إذا نظرنا إلى الدور الرئيسيّ الذي لعبته هذه الجزيرة في الحياة السياسيّة والاقتصاديّة للمتوسّط الشرقيّ في العهد الهلّينيّ، يمكننا القولُ إنّ اليهود كانوا هناك منذ ذلك الوقت. أوّل شهادة عن العلاقات بين اليهود وأهل رودس نقرأها في ١ مك ١٥ : ٢٣. وسنجد أيضاً كتاباتٍ عديدةً في أيّام الأباطرة الرومان تخصّ الجماعة اليهوديّة.

ذهب هيرودس الكبير إلى رودس مرارًا عديدة. ففي سنة ٤٠ ق م توقّف فيها ليصلح سفينته وهو في طريقه إلى رومة. بعد معركة أكسيوم (٣١ ق م) التقى فيها بأوكتافيوس المنتصر. وقدّم هيرودس مساعدت للجزيرة (بناء السفن) وأعاد بناء هيكلها لمّا احترق.

هناك كاتبان من رودس كَتَبا عن اليهود: بوسيدونيوس الأفاميّ (١٣٥ - ٥١ ق م) وهو صديق بومبيوس وشيشرون وأحد وجوه الحضارة الهلّينيّة المتأخّرة. أبولّونيوس مولو (القرن الأوّل ق م) أحد معلّمي البلاغة في عصره وأستاذ قيصر وشيشرون. كتب بعد هيكاتيس الأبديريّ كتابًا ضدّ اليهود.

ثالثًا: كوس

هي مدينة وجزيرة في بحر إيجيه. تقع على ملتقى الطرق بين اليونان وآسية الصغرى وسورية ومصر، فصارت قوّة بحريّة. أقام فيها اليهود وذكرها التاريخ اليهوديّ مع يهوذا المكابيّ سنة ١٦١ ق م. عاد مبعوثوه من رومة إلى اليهوديّة وحملوا معهم رسالة من القنصل فانيوس إلى سلطات كوس. وإذا عدنا إلى ١ ملك ١٥ : ٢٣ نجد أنّ لوقيوس قنصل رومة طلب من سلطات كوس أن يتركوا اليهود يعيشون بأمان، أكانوا من الجزيرة أم من خارجها (١٣٩ - ١٣٨ ق م).

يروي سترابون أنّ متريداتيس ملك البنطس أخذ خلال حربه مع رومة (٨٨ ق م) ثمان مئة وزنة وَدَعتها الجماعة اليهوديّة في كوس. كان هيرودس الكبير سخيًّا مع كوس، وكذلك ابنه أنتيباس، كما تشهد بذلك كتابة وجدت هناك. نشير إلى أنّ ملياجريس الجداريّ أنهى حياته في كوس.

رابعًا: قبرص

هي جزيرة مواجهة للشاطئ الفلسطينيّ. حين انتقلت إلى سلطة السلوقيّين مع فلسطين في بداية القرن الثالث ق م. أقام فيها اليهود. أمّا الشهادات المباشرة عن هذه الإقامة فنجدها في منتصف القرن الثاني ق م (١ ملك ١٥ : ٢٣). وازدهرت الجماعة اليهوديّة في أيّام يوحنّا هركانس، في هذه الجزيرة كما في الإسكندريّة. وقد وُجدت عملات حشمونيّة ثمّ هيروديّة. يوم كانت قبرص مقاطعة مصريّة، أقامت فيها فرقة من اليهود يقودها حنانيّا وحلقيّا، ابن أونيا الرابع، وقد أرسلتها كليوبترة مع فرق أخرى لتطرد من هناك أبنها بطليموس التاسع.

ضُمّت قبرص سنة ٥٨ ق م إلى مقاطعة كيليكية الرومانيّة. وخلال الحكم

الرومانيّ كانت العلاقات وثيقة بين الجزيرة وسلالة هيرودس. حصّل هيرودس الكبير قسمًا من مدخول النحاس وتسلّم استغلال مناجم في الجزيرة. تزوّجت ألكسندرة ابنة الملك من يهوديّ أرستقراطيّ في الجزيرة. ونقرأ في رسالة من الملك أغريبّا إلى الإمبراطور كاليغولا أنّ قبرص وأوبيس وكريت تعجّ بالمستوطنات اليهوديّة. يذكر سفر الأعمال جزيرة قبرص (أع ١١ : ٢٠؛ ١٣ : ٥ ، ٢١ : ١٦) حيث أقام اليهود لا في المدن الكبيرة فحسب، بل في القرى أيضاً، وكانت لهم مجامع.

شارك يهود قبرص في الثورة العامّة التي قام بها اليهود في كلّ أنحاء المملكة على أيّام ترايانس (١١٥ – ١١٧ ب م)، فدمّروا سلامينة وقتلوا أهلها بسبب خلافات سابقة. ولمّا سحق قوّاد تريانس الثورة منعوا اليهود من الإقامة في الجزيرة كما يقول ديون كاسيوس.

٣ – سورية وبابل

أوّلاً: أنطاكية (في سورية)

أسّسها سلوقس الأوّل سنة ٣٠٠ ق م على ضفاف العاصي. فصارت عاصمة المملكة السلوقيّة. وصارت منذ القرن الثاني مركزًا يهوديًّا هامًّا سيزداد عددًا وتأثيرًا. ويقول يوسيفوس إنّ سلوقس جعل في أنطاكية مرتزقةً يهودًا مكافأة لهم على خدماتهم الحربيّة.

يوم قام سكّان أنطاكية سنة ١٤٥ ق م على ديمتريوس الثاني، أرسل يوناتان الحشمونيّ جنوده فاخمدوا الثورة وأشعلوا النار في المدينة.

وازداد عدد السكان في أيّام السلوقيّين وخلال الحكم الرومانيّ بسبب موقع المدينة. في القرن الأوّل ب م كانت الجماعة اليهوديّة في أنطاكية أكبر جماعات سورية، بل أكبر جماعات الشتات مع جماعة الإسكندريّة ورومة. وكانت تعدّ يونانيّين صاروا يهودًا أو ظلّوا من فئة خائفي الله (أع ٦ : ٥). ويحدّثنا يوسيفوس عن مجمعهم الجميل. نال يهود أنطاكية إنعاماتٍ عديدةً ولكنّهم لم يحصلوا على كلّ الحقوق المدنيّة.

نما يهود أنطاكية وازدادت أعمالهم فجلب هذا النموّ وهذا الازدهار صراعًا عرقيًّا.

أورد يوحنّا مالالاس (مؤرّخ من القرن السادس) أنّه كانت ثورة ضدّ اليهود سنة ٣٩ – ٤٠ (حدث مثلها في الإسكندريّة سنة ٣٨ وفي أورشليم سنة ٣٩ – ٤٠). وأورد يوسيفوس واقعَتَيْنِ معاصرَيْنِ للثورة الكبرى (٦٦ – ٧٠). ففي سنة ٦٧ اتّهم أنطيوخس، وهو يهودي شريف جحد إيمانه، يهود أنطاكية بأنّهم يريدون أن يحرقوا المدينة. فقام الشعب اليونانيّ ومنعهم من ممارسة السبت، وأجبرهم على تقديم ذبائح على غرار ما يفعل اليونانيّون. وفي سنة ٧٠ – ٧١ اندلع حريق في أنطاكية فاتّهم أنطيوخس اليهود. ولكنّ الإدارة قامت بالتحقيقات فظهر كذب الاتّهام. ولكنّ الخوف ظلّ مسيطرًا على اليهود، ولا سيّما وإنّ أهل أنطاكية طلبوا من تيطس خريفَ سنةِ ٧١ أن يطرد اليهود من مدينتهم فرفض. فأعادوا الكرّة فظلّ على موقفه ولم يغيّر شيئًا في وضع يهود أنطاكية السابق.

ثانيًا: سلوقية (على دجلة)

تقع هذه المدينة الهلّينيّة على شاطئ دجلة الغربيّ وجنوبيّ بغداد الحديثة. أسّسها سلوقس الأوّل (٣١٢ – ٢٨٠ ق م) حيث كانت أوفيس البابليّة فصارت عاصمة منطقة بابل السلوقية. كان فيها اليونانيّون والسوريّون والبابليّون واليهود. ويقول بلينوس إنّ عدد سكانها بلغ ٦٠٠,٠٠٠ نسمة في أيّام الفراتيّين. أقام فيها حاكم الشرق السلوقيّ مع موظّفيه وحرسه وجيشه وكانت مرفأً حربيًّا هامًّا.

توسّعت سلوقية وازدهرت على حساب بابل التي تركها أهلها وذهبوا إلى المدينة الجديدة ومركز الحضارة الهلّينيّة في منطقة بابل. ولم يتوقّف نموّ سلوقية يوم احتلّ الفراتيّون المنطقة. بعد فشل القائد أنيلاوس التجأ إليها عدد كبير من اليهود (حوالي سنة ٣٥). فاضطهدهم أهلها فهربوا إلى نهاردية ونصّيبين.

سيدمّر الرومان سلوقية سنة ١٦٤ ب. م فيزيلون من تلك المنطقة قلعة كبيرة من قلاع الحضارة الهلّينيّة.

ثالثًا: نهاردية

هي مدينة في منطقة بابل تقع على الفرات. أحاطت بها الأسوار فجعلتها منيعة. أقام

فيها اليهود منذ القرن السادس كما يقول التقليد وبنى فيها المنفيّون في عهد يوباكين مجمعًا جلبوا حجارته من الهيكل. يروي يوسيفوس أنّ يهود منطقة بابل جمعوا تقدمة نصف الشاقل وسائر الهبات في نهاردية. وازدادت أهمّية هذه المدينة لليهود الشرقيّين بعد دمار الهيكل، وفي القرن الثاني ذهب عقيبة الشهير لينظّم مسألة الروزنامة. في نهاردية أقام «رئيس الجلاء» ومارس نشاطه صموئيلُ المسؤول عن الأكاديميّة اليهوديّة في القرن الثالث، فكان رئيس المدرسة ورئيس المحكمة. دمِّرت الأكاديميّة سنة ٢٥٩ فذهب المعلّمون إلى بونباديثة.

رابعًا: نصّيبين

مدينة نُقلت إليها قبائل الشمال التي أجليت (٢ مل ١٧ : ٦ ؛ ١٨ : ١١). بنيت على نهر ميدونيوس فلعبت ليهود شمال بلاد الرافدين (أشورية القديمة) دورًا مماثلاً للدور الذي لعبته نهاردية في بابلونية. في نصّيبين كانت تجمع الأموال لهيكل أورشليم، وفيها تأسّس مركز دراسة التوراة (القرن الثاني)، فأمّه طلّاب من فلسطين.

٤ – مصر والقيروان

أوّلاً: الإسكندريّة

أسّس الإسكندر هذه المدينة المصريّة سنة ٣٣١ ق م على موقع ضيعة للصيّادين (راكوتيس) غربيَّ الدلتا، فعرفت ازدهارًا عجيبًا وصارت أهمّ مدن العالم الهلّينيّ. كانت عاصمةَ اللاجيّين ومركزَ نشاطٍ اقتصاديّ واسع ونموذَجَ سائرِ المدن الهلّينيّة. إلّا أنّها ظلّت على هامش مصر فسمّيت: الإسكندريّة القريبة من مصر.

كانت الإسكندريّة في عهد البطالسة أهمَّ مركز للشتات اليهوديّ. يروي يوسيفوس أنّ الإسكندر أسكن اليهود في هذه المدينة وأعطاهم امتيازات حافظ عليها خلفاؤه الذين منحوهم حيًّا خاصًّا بهم يحميهم من مخالطة الغرباء. ولمّا جاء الحكم الروماني لم يقلّص هذه الامتيازات. وقال فيلون الإسكندراني: تتألّف المدينة من خمسة أحياء. سُمّي كلّ من الحيّ الأوّل والثاني «الحيّ اليهوديّ» بسبب كثرة اليهود في هذين الحيّين. ولكنّ هناك

يهودًا يقيمون في سائر الأحياء. ثمّ إنّ المجامع كانت عديدة في كلّ من الأحياء. ما كان عدد اليهود في الإسكندريّة؟ يقول يوسيفوس: مئة ألف ولكنّ هذا الرقمَ مبالغٌ فيه. مع ذلك يبقى أنّ عدد السكّان اليهود في الإسكندريّة كان كبيرًا جدًّا.

أتاح التنظيم الاجتماعيّ والدينيّ ليهود الإسكندريّة في عهد البطالسة للمجموعات المختلفة مساكنة سلمية. ولكنّ هذا التوازن اختلّ في أيّام الحكم الرومانيّ. فحين تبوّأ كاليغولا العرش أقنع اليونانيّون في الإسكندريّة حاكمَ مصر فلاكوس فأعلن أنّ اليهود هم غرباء ونزلاء. وبدأت المضايقات والتقتيل. ولكن لمّا مات كاليغولا سنة ٤١ ثار اليهود في الإسكندريّة يعاونهم إخوتهم في مصر وفلسطين فهجموا على السكّان اليونانيّين في العاصمة. وكانت حرب قاسية وضع لها حدًّا تدخّلُ رومة. أرسل الإمبراطور كلوديوس، خَلَفُ كاليغولا، رسالةً إلى الإسكندرانيّين يدعوهم فيها إلى معاملة اليهود بلطف، وأن لا يضايقوهم في ممارساتهم الدينيّة. ودعا اليهود إلى أن لا يبحثوا عن امتيازات جديدة وأن لا ينسَوا أنّهم يسكنون مدينة غريبة.

وبعد حرب سنة ٧٠ هرب بعض المقاتلين من أورشليم والتجأوا إلى الإسكندريّة وطلبوا من إخوتهم أن يثوروا معهم على سلطة رومة. لم يسمع لهم مجلس المدينة فسلّمهم إلى الرومان. ففضّلوا الموت في العذاب على الاعتراف بانتصار رومة. ثمّ كانت حركة تمرّد يهوديّ عامّ في أيّام ترايانس (١١٥-١١٧). دامت الثورة في مصر ثلاث سنوات قبل أن يسحقها أدريانس سنة ١١٧: بدأت أعمال اليهود (كما في سنة ٤١) ضدّ اليونانيّين قبل أن تتحوّل قتالاً مسلّحًا ضدّ رومة. فكانت حرب بين الفئتين قبل أن تسحقها رومة بقساوة.

كانت جماعة اليهود في الإسكندريّة نموذجًا وقائدًا لسائر الجماعات اليهوديّة في العالم اليونانيّ. ولكنّها لم تعرف أن تجابه تبدّل الظروف السياسيّة الذي فرضه مجيء الرومان. سهّل اليهود الطريق لهؤلاء الرومان، فإذا بالرومان يضربون اليهود الضربة القاضية. ستضعف التجمّعات اليهوديّة فتستفيد المسيحيّة من هذا الوضع لأجل انطلاقتها.

ثانيًا: قيريني

هي عاصمة القيروان القديمة. تقع على الشاطئ الشماليّ الشرقيّ لأفريقيا (ليبيا). سقطت في قبضة اللاجيين سنة ٣٢١ ق م فصارت جزءًا من مملكة مصر إلى أن دخلت في

حكم رومة. في سنة ٩٦ ق م سلّم بطليموسُ أبيون بنُ بطليموسَ السابعِ فسكونَ عندَ موته، مملكتَه إلى رومة. ولكنّ المنطقة لم تصبح مقاطعة رومانية إلّا سنةَ ٧٤ ق م.

يروي يوسيفوسُ أنّ بطليموسَ الأوّل أرسل اليهود إلى قيريني ليشدّد قبضته على قيريني وسائر مدن ليبيا. قال نقلاً عن الجغرافيّ سترابون: هناك ٤ فئات: المواطنون، الفلّاحون، الشركاء، اليهود. هؤلاء دخلوا في كلّ مدينة فاستقبلهم كلُّ مكان في العالم. وتُثْبِتُ الكتابات أنّ يهود قيريني جاؤوا من مصر. ويكشف مؤلّف ياسونَ القريني الذي لخّصه ٢ مك مستوى الثقافة الهلّينيّة لدى هؤلاء اليهود. أصدرت الإدارة الرومانيّة قراراتٍ عديدةً تؤمّن ليهود قيريني حقوقهم. هذا يعني أنّه كانت صراعات بين اليهود واليونانيّين، كما أنّ السلطات منعت اليهود من إرسال هباتهم إلى هيكل أورشليم. وحين تدخّل أوغسطس وصديقه مرقس أغريبّا سنة ١٤ ق م تثبّتت بصورة حاسمة امتيازاتُ اليهود والإنعاماتُ التي حصلوا عليها.

ظلّت الرباطات قديمة بين يهود قيريني ويهود فلسطين. وفي القرن الأوّل ب م كان كثير من يهود قريني يقيمون في أورشليم (مت ٢٧: ٣٠؛ أع ٢: ١٠). ولهذا قام بعض الثوّار بعد سنة ٧٠ بقيادة يوناتان وحاولوا أن يُثيروا يهود قيريني ضدّ رومة. لم يهتمَّ لهذه الدعوة إلّا الطبقة الفقيرة. أمّا الرؤساء فأخبروا الحاكم الرومانيّ كاتولوس فسحق الثائرين بشدّة. وستثور قيريني في أيّام ترايانس (١١٥ – ١١٧) كما ثارت سائر الجاليات اليهوديّة.

ثالثًا: برنيقا وتويشيرا

برنيقا هي بنغازي اليوم في ليبيا (أعطي لها هذا الاسم العربيّ في القرن الرابع عشر). مدينة قديمة سمّيت كذلك تَيَمُّنًا بملكة مصر. حكمتها مصر قبل أن تصبح جزءًا من القيروان الرومانيّة سنة ٧٤ ق م. تُعلِمنا الكتابات اليونانيّة بالبوليتوما اليهوديّة في برنيقا في أيّام أغوسطوس وطيباريوس وفي السنوات الأولى لنيرون.

تويشيرا: هي مدينة تقع على شاطىء البحر بين بطلمايس وبرنيقا. أقام فيها اليهود في زمن مبكّر. والكتابات على المدافن تدلّ على أنّنا أمام هجرة يهوديّة مصريّة تبعت التحام مصر بالقيروان في أيّام بطليموس السابع في النصف الثاني من القرن الثاني. تألّفت الجماعة

هناك من مستوطنة حربيّة ومن مجموعة ريفيّة. شارك اليهود غيرَ اليهود في مدافنهم، وهذا ما يدلّ على علاقات طيّبة بين الجماعتين.

٥ – رومة

يُذكَر اليهود الموجودون في رومة للمرّة الأولى سنة ١٦١ مع الاتّصالات الدبلوماسيّة التي قام بها مبعوثو يهوذا المكابيّ (١ مك ٨ : ١٧–٣٢). وأرسِلت بعثةٌ حشمونيّة ثانية من قبل سمعان سنة ١٤٢ أو ١٣٩ ق م لتجدّد العهد المعقود سابقًا (١ مك ١٢ : ١٦؛ ١٤ : ٢٤). وفي سنة ١٣٩ كانت جماعة رومة نشيطة بدليل ما قاله المؤرّخ اللاتينيّ في بداية القرن الأوّل ب م، فاليريوس مكسيموس في كتابه عن الخرافات: وفي ذلك الوقت طُرد يهود يروّجون أفكارًا وعباداتٍ شرقيّةً. ولكن ما زال اليهود يتكاثرون في رومة وقد قال فيهم شيشرون (٥٩ ق م): إنّهم شعب كبير متماسك، ولهم تأثير كبير في كلّ اجتماع. وتحدّث فيلون (٤١ ب م) عن حيّ رومانيّ واسع يقيم فيه اليهود. كانوا عبيدًا فتحرّروا، وقد بنَوا لهم مجامع.

تمّت أوّل هجمة يهوديّة على رومة سنة ٦٢ ق م. جاء اليهود مع سائر الأسرى الذين نقلهم بومبيوس إلى رومة. وكانت هجمة ثانية من الأسرى جاء بها كراسوس خلف غابينيوس على سورية. أخذ الذهب من الهيكل قبل أن يذهب لمحاربة الفراتيّين، ولمّا قاومه اليهود تغلّب عليهم وأخذ شبّانهم إلى رومة (٥٥ ق م). وبعد سنتين كانت ثورة يهوديّة قادها بيتولاوس الذي حاول أن يجمع حوله تبّاع الحشمونيّ أرسطوبولس في الجليل. هجم كاسيوس لرجينوس فقتل بيتولاوس وأخذ معه ٣٠٠٠٠ عبد من اليهود. ووصل أسرى يهود آخرون بعد سقوط أورشليم سنة ٣٧ ق م على يد القائد الرومانيّ سوسيوس الذي أعان هيرودس الكبير على احتلال العاصمة اليهوديّة.

ويوم مات هيرودس الكبير سنة ٤ ق م كانت الجماعة اليهوديّة في رومة كثيرة العدد. فقد تظاهر أكثر من ٨٠٠٠ شخص ورافقوا موفدي أرض يهودا الذين جاؤوا يطالبون بإلغاء مملكة هيرودس. وهناك مراجع تقول إنّه في سنة ١٩ ب م وجد ٤٠٠٠ شابّ هم أبناء الأسرى الذين جاء بهم بومبيوس. وستأتي فرقة من الأسرى بعد أن يحتلّ تيطس أورشليم سنة ٧٠ ب م.

الفصل الثالث

أرض فلسطين

أ - يهودا المحتلّة

لم يتأثّر فقط يهود الشتات بالحضارة الهلّينيّة، بل يهود أرض يهودا. وكانت صراعات بين متعاملين مع العالم الهلّينيّ ورافضين له، بين أرستوقراطيّة تتعامل مع المحتلّ وشعبٍ بدا غريبًا قبل أن يتدخّل فيدلّ على أمانته وأمانة الأمة اليهوديّة لمبادئ الآباء وشرائع الوطن.

١ - التعامل مع مصر واللاجئين

بعد موت الأمير زربابل (حوالي ٥١٥ ق م) الممثّل الرسمي لسلالة داود، حكم أرضَ يهودا سلالةُ رؤساء الكهنة. ولهذا اعتبر هيكاتيس الأبديريّ (ورد في ديودورس الصقلّي) أنّ الجماعة اليهوديّة هي تيوقراطيّة حيث الكهنة يوجهّون الحياة العامّة. لقد ورد حكمه هذا في بداية العهد الهلّينيّ. ولكنّ هناك شواذًا هو الدور الذي لعبته في المجتمع اليهوديّ وفي قضاياه عائلة طوبيّا ثمّ أبناءُ طوبيّا أو الطوبيّائيون. فقد كان موقف هذه العائلة اللاكهنوتيّة ثابتًا في أيّام نحميا (نصف القرن الخامس ق م) وتأثيرها حاسمًا على الوضع الاجتماعيّ والاقتصاديّ والسياسيّ في يهودا بل في كلّ أرض فلسطين منذ منتصف القرن الثالث ق م إلى ثورة المكابيّين (١٦٧ ق م). ونحن نعرف نشاط أهم قوّاد هذه العائلة بفضل برديّات زينون ومؤلّفات يوسيفوس وأسفار المكابيّين.

أوّلاً : عشيرة طوبيا والطوبيّائيون

أقامت عائلة الطوبيّائيين في أرض طوبيّا وهي إقطاعة في جنوبي جلعاد في شرقيّ الأردنّ. تعلّقوا بالحضارة الهلّينيّة ولكنّهم ظلّوا يهودًا. يعود أصلهم إلى أيّام نحميا بل إلى القرن الثامن ق م. إنّ طوبيّا العبد العمّونيّ كان خصم نحميا ورجلاً شريفًا (نح ١٣ : ٤). وهناك طوبيا آخر يذكره زك ٦ : ١٠ (حوالي ٥٢٠ ق م)، كما أنّ هناك أبناء طوبيّائيين وجدوا بين اليهود العائدين من سبي بابل (عز ٢ : ٥٩-٦٠؛ نح ٧ : ٦١-٦٢) وقد نجد جَدّ طوبيّا المذكور في زكريّا في كتابات لاكيش : إنّه يتمتّع بمركز كخادم الملك. وهكذا عاد المؤرّخون في نسب طوبيّا إلى أيّام عزيّا أو يوتام (٧٥٩ - ٧٤٣ ق م).

إذن كان طوبيّا المذكور في برديّات زينون في القرن الثالث ق م سليلَ عائلة شريفة يعود أصلها إلى بلاد يهودا. برز منها ثلاثة رجال في العهد الهلّينيّ هم طوبيّا، يوسف، هركانس.

طوبيّا

إنّه الشخصيّة الفلسطينيّة الرئيسيّة في وثائق زينون التي تذكر اسمه ستّ مرّات. فطوبيّا هذا سهّل وهيّأ سَفَرَ زينون. إستضافه في شرقيّ الأردنّ وشاركه في الأعمال التجاريّة. أرسل هدايا إلى بطليموس الثاني فيلدلفيس (٢٨٣ - ٢٣٦ ق م) وإلى وزير ماليّته أبولّونيوس. أقام في أرض طوبيّا كشيخ مستقلّ وكان مواليًا لملك مصر. كان قائد مجموعة من العسكر من جنسيّات مختلفة.

كانت سياسة البطالسة الحكيمة تبحث في آسية الجنوبية عن أمراء أقوياء تتحالف معهم وكان طوبيّا واحدًا منهم يساعد مصر على تدبير الأراضي المحتلّة. كان طوبيّا قد بنى في البداية قلعة ليقاوم هجمات بدو الصحراء ثمّ صار رئيس قبيلة محلّيّة لها أهمّيّتها. وقام بوظيفة والٍ فخدم ملك مصر بجنوده وعلاقاته وتأثيره. تشبّه بأسلافه فارتبط بكهنة أورشليم، وتزوّج أخت أونيا الثاني الكاهن الأعظم.

يوسف

هو ابن طوبيّا ووجه مشعّ في عائلة طوبيّا على أيّام بطليموس الثالث أورجاتيس (٢٤٦ – ٢٢١). امتدّ نشاطه خاصّة من سنة ٢٤٠ إلى سنة ٢١٨ ق م.

كان أبنَ أخت عظيم الكهنة أونيا الثاني. ولد في يهودا، في ضيعة العائلة وارتفع إلى مقام زعيم الشعب اليهوديّ. كان تأثيره كبيرًا في أورشليم بسبب ارتباطه بعائلة عظيم الكهنة وبسبب نبل مَحْتِدِهِ وعظمة ثروته. كان ماهرًا في الأعمال التجاريّة وفي السياسة، وقد احتلّ المنصب الثاني بعد عظيم الكهنة. قاده نشاطه الدوليّ مرّاتٍ عديدةً إلى مصر فارتبط أكثر من أبيه بالإدارة اللاجيّة وكان أساس أمواله نجاحه في التجارة في الإسكندريّة. كان جامع الضرائب الرئيسيّ لسورية الجنوبيّة على أيّام بطليموس الثالث.

يوم اندلعت الحرب الثالثة بين سورية ومصر، رفض أونيا الثاني بعد أن تحزّب للسلوقيّين، أن يدفع الضرائب لخزينة مصر الملكيّة. فهدّد الملكُ بطليموسُ أن يجعل أرض يهودا مستعمرة عسكريّة. حينئذ عيّن مجلس الشعب يوسف، وهو المزاحم السياسيّ لعظيم الكهنة، كرئيس له يهدّئ غضب الملك اللاجيّ. فصار يوسف أكبر موظف مدنيّ في أورشليم. ونجح نجاحًا تامًّا في مصر فتوسّعت سلطته بحيث كان يجمع الضرائب من سورية المنخفضة وفينيقية ويهودا والسامرة. واستفاد من وحدة عسكريّة فساعدته في تنفيذ عمله بل في أعمال الابتزاز وقتل وجهاء المدن المتمرّدة. توفّي يوسف حوالي السنة ٢٠٠ يوم كانت فلسطين موضوع منازعة بين البطالسة والسلوقيّين.

هركانس

هو أصغر أبناء يوسف، وقد تفوّق بمهارته على أبيه. يقول ٢ مك ٣ : ١١ عنه إنّه كان من عظماء الأشراف. ساند البطالسة مثل أبيه وجَدِّهِ. ولكنّ إخوتَه وعظيمَ الكهنة سمعانَ الثاني كانوا على رأس الحزب الموالي للسلوقيّين. فشلَ هركانسُ فترك أورشليم وأقام في شرقيّ الأردنّ وظلّ هناك حتّى موته. تصرّف كملك مستقلّ وحارب العربَ جيرانَه. أعاد بناء القلعة العائليّة وحصّنها وحفر لها دهاليز. ظلّ يتدخّل في قضايا أورشليم السياسيّة وحاول أن يعيد سلطة البطالسة ويبدو أنّه استمال إلى أفكاره عظيم الكهنة أونيا الثالث

(ابن سمعان). ولكن لمّا اعتلى أنطيوخس الرابع عرش سورية (١٧٥ ق م) وتدخّل في فلسطين انتحر هركانس

٢ - يهودا على أيّام السلوقيّين

إنّ الصراع بين السلوقيّ أنطيوخس الثالث واللاجيّ بطليموس الخامس حوالي السنة ٢٠٠ ق م هدم البنى الاقتصاديّة والاجتماعيّة في دولة يهودا الكهنوتيّة. ولما انتصر ملك سورية في فانيون (سنة ٢٠٠ ق م) حلّ الحكم السوريّ محلّ الحكم المصريّ في فلسطين. فالتجأت العناصر الموالية لمصر إلى بطليموس، وبيع آخرون كالعبيد والتحقت أكثريّة يهود أورشليم بالسلوقيّين: كانوا قد تعبوا من تسلّط البطالسة ففتحوا أبواب العاصمة أمام أنطيوخس الثالث وساعدوه على طرد الحامية المصريّة. فكافأ الملك السلوقيّ اليهود مانحًا إيّاهم جملة من الامتيازات في مجال الضرائب والحرّيّة الدينيّة وإعادة بناء الهيكل وصيانته. ومقابل هذا، طلب منهم التعاون معه والخضوع له. كلُّ هذه الترتيبات نقرأها في وثيقتين احتفظ بهما يوسيفوس. الأولى هي رسالة من أنطيوخس الثالث موجّهةٌ إلى حاكم البقاع وفينيقية. والثانية قرار يتعلّق بصورة خاصّة بهيكل أورشليم.

وأهمّ ترتيب هو أن يُترك اليهودُ يعيشون حسب شرائع الآباء. هذا الحقّ نجده في رسالة أنطيوخس الثالث إلى زوكسيس بالنسبة إلى المستوطنين اليهود في آسية الصغرى. وعبارة شرائع الآباء هي أوسع من شريعة موسى لأنّها تتضمّن، إضافة إلى الديانة بمجملها، النظم السياسيّة والاجتماعيّة مع سلطة رئيس الكهنة ودور الكهنة في الهيكل ومحيطه، والعمل في المجامع والمحاكم.

ولم تمضِ ثلاثون سنة حتّى ألغى كلَّ هذه الحقوق أنطيوخسُ الرابعُ إيبفانيوس (١٧٥ - ١٦٤) الخلف الثاني لأنطيوخس الثالث. فمن المعلوم أنّه زحف سنة ١٦٧ على أورشليم فاحتلَّ المدينة وهدم أسوارها وقتل وباع عبيدًا الالاف من أهلها. وبنى على هذا الدمار قلعة كبيرة (أكرا) جعل فيها حامية يونانيّة ويهودًا يميلون إلى الحضارة الهلّينيّة. فكانت بمثابة مستوطنة عسكريّة في عاصمة اليهود. وهكذا تحوّلت أورشليم إلى مدينة غريبة وسمّيت «أنطاكية». وفرضت الحضارةُ الهلّينيّة على كلِّ أرض يهودا، ومُنع الختان

وممارسة السبت، وأمرت كلّ مدينة أن تقدم ذبائح وثنيّة. وارتفع في ربيع ١٦٧ ق م هيكل لزوش الأولمبيّ وسط الهيكل. نحن هنا أمام اضطهاد دينيّ يعاقبُ بالموت كلَّ ممارسة لشعائر العبادة اليهوديّة. ولكن ما الذي حصل لتلغى ترتيبات أنطيوخس الثالث؟

هنا نعود إلى الأحداث التي حصلت في أورشليم بين سنة ١٨٠ وسنة ١٦٧ ق م. في تلك الفترة أخذت الحضارة الهلّينيّة تدخل في قلب المجتمع اليهوديّ، وكانت صراعات قادت إلى حرب أهليّة ثمّ إلى ثورة المكابيّين مع نتائجها. هذا ما يرويه ٢ ملك ٣ - ٤.

إرتبطت فترة الهلّينيّة في أورشليم بنشاط الطوبيّائيين الحاضرين دومًا وسط هذه الأحداث. فإذ كان هركانس في شرقيّ الأردنّ، مات اثنان من إخوته في حرب أخويّة وأقام خمسة آخرون في أورشليم بعد أن مالوا إلى السلوقيّين. تُبيِّن النصوص أنّ تأثير الطوبيّائيين كان كبيرًا وهم الذين سيطروا على حركة الأعمال التجاريّة في العاصمة، وكانوا رؤساء الحزب الهلّينيّ فيها. ارتبطت سلطتهم بغناهم، فمارسوها على المستوى الاقتصاديّ والاجتماعيّ، كما على المستوى السياسيّ. فكان من الضروريّ أن يضعوا أيديهم على إدارة الهيكل. ولهذا ارتبطوا بعظماء الكهنة.

كان للهيكل أهمّيّـةٌ اقتصاديّةٌ وسياسيّةٌ كبيرة. فهو مركز دينيّ ومؤسّسة ماليّة في الوقت نفسه. في هيكل أورشليم تكدّست كنوز من الفضّة والذهب. وكان يتغذّى من نصف الشاقل الذي يدفعه اليهوديّ كلّ سنة.

لعب صندوق الهيكل دور بنك خاصّ وخزانة عامّة، وهذا كان نتيجة النظام التيوقراطيّ في يهودا. كان الكهنة مسؤولين عن شعائر العبادة، وكانوا يمسكون بزمام السلطة المدنيّة. ولكنّ الخطرَ يكمنُ في الخلط بين الأموال الخاصّة والأموال العامّة، وبالأخصّ حين يكون أكثر المودعين من الطبقة الأرستقراطيّة الأورشلميّة التي إليها ينتمي الكهنة الحاكمون.

٣ - خصومات الأرستوقراطيّين وصراع لمنصب رئيس الكهنة

هناك أمور بارزة في تاريخ العالم السياسيّ في عاصمة اليهود بين سنة ١٨٠ وسنة ١٦٤ ق م. هناك أوّلاً القطيعة بين هركانس الطوبيّائي وبين والده وإخوته. هم كانوا مع

سورية السلوقيّة ، أمّا هو فكان مع مصر البطالسة. وتدخّل صراع مماثل في سلالة الكهنة الشرعيّة أي في عشيرة أونيا الكهنوتيّة. تعاون سمعان الثانيّ مع السلوقيّين، أمّا ابنه أونيا الثالث فمال إلى اللاجيّين. لم تعنِ هذه التناقضات إلّا الطبقة الحاكمة ، أي الطبقة العليا في المجتمع اليهوديّ. وهكذا اتّسع الشقّ بين عائلات المدينة المتصارعة وسائر الشعب اليهوديّ الذي ظلّ غريبًا عن التركيبات والمساومات.

كانت الصراعات على كلّ المستويات ، ولا سيّما المستوى السياسيّ والاجتماعيّ. نذكر أوّلاً وظيفة عظيم الكهنة حيث نجد الطوبيّائيين أيضاً. لم يستطع هليودورس أن يضع يده على أموال الهيكل ، فاتّهم البَلاطُ السلوقيّ عظيمَ الكهنة آنذاك ، أونيا الثالث المتحزّبَ لمصر والمرتبط بعلاقة مع عائلة طوبيّا ، بأنّه سببُ هذا الفشل. فلما اعتلى أنطيوخس الرابع العرش ، دعا أونيا إلى أنطاكية وعزله. وعيَّن مكانه شقيقه ياسون (كان اسمه يشوع فأعطاه صيغة هلّينيّة). دفع مبلغًا من المال ليحصل على وظيفته ، ووعد بأن يزيد متوجّبات اليهود للخزينة السوريّة (٢ مك ٤ : ٨). وهكذا حلّ مبدأ البيع والشراء محلّ الوراثة في وظيفة رئاسة الكهنوت. ولم يعد عظيم الكهنة إلّا موظفًا كسائر الموظّفين يرتبط بإرادة ملك غريب.

وإذا إنطلقنا من ٢ مك ٤ ، نفهم أنّ أنطيوخس الرابع خوّل ياسون أن يحوّلَ أورشليم إلى مدينة يونانيّة أصلية ويسمّـيَها أنطاكية أورشليم مع وضع ونُظُم كلّ مدينة في أرض هلّينيّة. وهكذا وضع ياسون أسس إصلاح هلّينيّ عميق سيصيب كلّ أرض يهودا. ولكنّ هذا الوضع السياسيّ والحضاريّ الجديد لم يَعنِ إلّا الطبقة الأرستوقراطيّة الهلّينيّة لا الشعب الذي ظلّ غريبًا عن هذا التيّار وحافظ على نقاوة شرائع الآباء.

وهكذا كان إصلاح ياسون عملاً سياسيًّا لا دينيًّا. تحوّلت أورشليم إلى أنطاكية ، وتحوّلت بنيتها السياسيّة فلم تعد أمة أو شعبًا ، بل مدينة.

وبعد ثلاث سنوات (١٧٢ - ١٧١ ق م) حصل تبدّل آخر أثار الصراع بين الجماعات الحاكمة في أورشليم ، وكان ضحيّة هذا الصراع ياسون نفسه. كما فعل بأخيه جاء من يفعل به. جاء منلاوس (وهو ليس من سليلة كهنوتيّة) وحلّ محلّه بمساندة الطوبيّائيـين الموالين للسلوقيّين. إرتبط بالهيكل (وبالتالي بالخزينة) الذي كان حاكمه

أخوه سمعان، فامتلك وسائل النجاح. ولكن ياسون قاومه. حينئذ اندلع صراع بين حزب منلاوس والطوبيّائيين والهلّينيّين المتطرّفين، وبين ياسون مع أكثريّة سكّان المدينة. في البداية انتصر ياسون. ولكنّ السوريّين عزلوا ياسون بعد أن وعدهم منلاوس بزيادة الجزية التي يدفعها اليهود. وهكذا عيّن أنطيوخسُ الرابع منلاوسَ عظيمَ كهنة (٢ مك ٤ : ٢٣ - ٣٤).

وتبدّلت العلاقات بين شعب يهوذا وسلطة السلوقيّين. لم يعد رئيس الكهنة صوت الشعب اليهوديّ لدى ملك سورية، فانقلبت الموازين. وبما أنّ منلاوس قاد حركة الهلّينيّة إلى أقصى حدودها، كان انشقاق بين حزب الهلّينيّين وبين الطبقة الكهنوتيّة، بل الأمة اليهوديّة نفسها. بدأ منلاوس ممارسة وظيفته فسرق آنية الذهب من الهيكل (٢ مك ٤ : ٣٢)، وقدّمها إلى أندرونيكوس ممثّل ملك سورية ليربح وُدَّهُ بعد أن تأخّر في دفع المتوجّب عليه. عرف أونيا الثالث، وهو في أنطاكية، بسرقة الهيكل فوبّخ منلاوس على عمله توبيخًا أثّر على اليهود في يهودا (٢ مك ٤ : ٣٣)، واحتمى في دفنة قرب أنطاكية. فلجأ منلاوس إلى أندرونيكوس فقتله (٢ مك ٤ : ٣٤).

٤ - حرب اجتماعيّة وحرب أهليّة

وتحوّل محور الصراع. تحوّل النزاع على السلطة بين عائلة أونيا وعائلة طوبيّا الهلّينيّتين إلى مجابهة بين الشعب اليهوديّ من جهة وسلطات أورشليم العليا من جهة ثانية. ذهب منلاوس إلى سورية وترك أخاه ليسياكس ليمثّله في أورشليم، وأمره بأن يأخذ من خزينة الهيكل ما يحتاج إليه من مال. فواجه أهلُ أورشليم، حزبُ الشعب والتقليد، رجالَ ليسياكس فهزموهم وقتلوا ليسياكس نفسه (٢ مك ٤ : ٢٤). واتّهموا منلاوس لدى ملك سورية بواسطة ثلاثة رجال أرسلهم مجلس شيوخ أورشليم. ولكنّ الرشوةَ لعبت دورها، فلم يُقتل منلاوس بل الرجالُ الثلاثة الموفدون. وهكذا ثبت سلطانه في أورشليم. وفي سنة ١٧٠ ق م سرت شائعة بأنّ الملك أنطيوخس الرابع توفّي خلال حملته على مصر، فحاول ياسون وأتباعه أن يستعيدوا سيطرتهم على العاصمة. فواجه اليهود ياسون كما واجهوا منلاوس الذي ظلّ في وظيفته بعد أن أرسل كميّة من المال إلى أنطيوخس. أمّا ياسون فلم يترك أورشليم قبل أن يَقتل عددًا من سكانها. سجنه ملك العرب الحارث

فجعل يفرّ من مدينة إلى مدينة والجميع ينبذونه (٢ مك ٥ : ٨ – ١٠). وأرسل الملك السلوقي حملة قمعيّة فسلبت الهيكل سنة ١٦٩. وظلّ منلاوس في وظيفته بمعاونة الطوبيّائيين، ولكنّه اختفى يوم طهِّر الهيكل (١٦٥ – ١٦٤ ق م)، ثمّ عاد إلى الظهور في أيّام أنطيوخس الخامس أوباتور (١٦٣ – ١٦٢ ق م). حاول أن يربح وُدّه فكانت النتيجة أنّه أمر بقتله فمات شرَّ ميتة سنة ١٦٣ – ١٦٢ (٢ مك ١٣ : ٣ – ٨).

وقام أنطيوخس بحملة ثانية على أورشليم بعد عودته من حملته الثانية على مصر. اشتكى منلاوس وحزب الأنطاكيّين في أورشليم من تهديد حزب اليهود الأتقياء والوطنيّين، وخاف الملك من قلاقلَ داخليّةٍ تهدّد التوازن السياسيّ في المملكة السلوقيّة، فأرسل حملة يقودها أبولونيوس قائد مرتزقة ميسية (١ مك ١ : ٢٩) فأعمل القتل في البلاد (٢ مك ٥ : ٢٣ – ٢٧). وتبع هذا القمعَ قرارُ أنطيوخسَ الرابعِ بالاضطهاد، وفُرضت العبادة الوثنيّة وحدها في أورشليم وفي كلّ مدن يهودا وقراها.

لم تتأخّر ثورة متتيا أبي الأخوة المكابيّين. أخذت شكل مقاومة للقوّة السلوقيّة الحاكمة، ولكنّها كانت أيضاً نتيجة وامتدادًا لصراع اجتماعيّ وحرب أهليّة عاثا فسادًا لدى اليهود في يهودا. قام أنطيوخس الرابع بعمل جذريّ فجابهته مقاومة جذريّة أبقته مدة طويلة على هامش المجتمع بسبب السياسة القمعيّة.

ب – الحضور الحشمونيّ

كان الفاعلون في الثورة المكابيّة أعضاء عائلة من يهوذا ترجع إلى حشمون، وهو السلف الذي سيعطي اسمه لسلالة الحشمونيّين. كان رئيس هذه العائلة يهوديًّا من أورشليم لجأ إلى مودين واسمه متتيا. أمر الملكُ أنطيوخسُ الرابع بأن تُقام الذبائحُ الوثنيّة في كلّ مكان. ثار متتيا وقتل الضابط الملكيّ الموكول إليه بتنفيذ الأمر، كما قتل مساعديه وقلب المذبح، ثمّ لجأ إلى الجبال مع أبنائه الخمسة. وانضمّ إليه عدد من مواطنيه (من جماعة الحسيديم أو الأتقياء). وبعد أشهر من الحرب الشرسة مات متتيا وأوصى بنيه بمتابعة الجهاد. مات اثنان من أبنائه ولكنّ الثلاثةَ الباقين سيكونون قوّاد حركة مسلّحة: يهوذا (١٦٥ – ١٦٠ ق م) الذي لقّب بالمكابيّ فانتقل لقبه إلى الخلف، يوناتان (١٦٠ – ١٤٢ ق م)، سمعان (١٤٢ – ١٣٥ ق م).

تمرَّد المكابيّون على السلوقيّين وحاربوهم سحابة عشرين سنة، فتوصّلوا إلى تحرير يهودا وأورشليم وطهروا الهيكل. وكانت نهاية النصر يوم احتلَّ سمعان القلعة (أو أكرا) آخر معقل للسلطة السلوقيّة ولعملائها الهلّينيّين في عاصمة اليهود.

دام حكم الحشمونيّين (أو أبناء متتيا والمكابيّين) ثمانين سنة (حتّى سنة ٦٣ ق م) فتوصّلوا بالأخصّ مع يوحنّا هركانس (١٣٥ - ١٠٤) وإسكندر يناي (١٠٣ - ٧٦)، إلى أن يزيلوا كلّ ضغط خارجيّ، وأن يعيدوا إلى البلاد عبادة الله الواحد. ثمّ وسّعوا أرضهم فصارت توازي مملكة داود وسليمان. من أجل هذا امتدّت حرب الاستقلال في حرب احتلال كان هدفها المعلن دينيًّا محضاً.

١ - تحريم المدن اليونانيّة

تمكّن الحشمونيّون من النجاح بسبب ضعف المملكة السلوقيّة ونزاعاتها الخفيّة. فبعد سنة ١٢٩ ق م يوم انتصر الفراتيّون على أنطيوخس السابع وقتلوه، وتصرّف يوحنّا هركانس وخلفاؤه بحرّيّة حتّى سنة ٦٣ ق م، يوم ضمّ بومبيوس سورية ويهودا إلى الإمبراطوريّة الرومانيّة. في هذه الفترة نمت إرادة التوسّع والإمبرياليّة السياسيّة لدى ملوك اليهود. فانتهت معظم حروبهم إما بارتداد المغلوبين قسرًا وإمّا بإفنائهم متتبّعين بذلك شريعة التحريم التي مارسها يشوع بن نون. دمَّر يوحنّا هركانس هيكلَ جبل جرزيم، وخرّب مدينة السامرة المُهَلْيَنَةَ، واستعبد كلّ أهلها. وأجبر الأدوميّين والإيطوريّين على الاختتان. واحتلّ إسكندرُ يناي بيره وجعل أهلها يهودًا بطريقة قسريّة. ولمّا امتنعت بلاّ عن الأخذ بالممارسات اليهوديّة دمِّرت. كان الهدف إزالة الحضارة اليونانيّة وما حقّقته. لهذا دُمّرت مدنٌ ساحليّة مزدهرة وحواضرُ هلّينيّة شيِّدت شرقيَّ الأردنّ.

ويروي يوسيفوس كيف أخذ هركانس السامرة وكيف اجتاح ينايُ غزّة. وهذا يدلّ على شريعة التحريم أو التخلّي عن أسلاب الحرب (أموال، أشخاص، حيوانات) وتدميرها كلّيًّا كأنّها ذبيحة تقدَّم لله (تث ٧ : ١-٢). ولكنِ اتّخذ هذا الطقسُ الحربيّ القديم (تتحدّث عنه الأسفار التاريخيّة، يش ٧ : ١؛ ٨ : ٢٦-٢٩؛ ١ صم ١٥ : ١٦-٢٣) طابعًا متناقضاً في القرن الثاني ق م. من جهة كان يدمِّر كلَّ أثر (ولو كان بشريًّا) للهلّينيّة السياسيّة والثقافيّة في مدن فلسطين. ومن جهة ثانية كان يعني هذا العمل

تدمير البنى الاجتماعيّة والاقتصاديّة لمملكة في بداية عهدها. ثمّ هناك تناقض بين ارتدادات يقوم بها يهود الشتات، وارتدادات الحشمونيّين بالقسر والعنف.

٢ - ضعف الدولة المحتلّة

أثارت هذه الاحتلالات والأساليب الحربيّة النقمة لدى الشعوب المجاورة ليهودا. فاعتبروا أنّ المملكة الحشمونيّة هي دولة السلب والنهب. فاليهود هاجموا السكّان الشرعيّين في مدن ساحل المتوسّط وشرقيّ الأردنّ. وطردوهم، بل قتلوهم، لأنّهم رفضوا الختان وسائر الممارسات اليهوديّة. فمدينة الفلسطيّين غزّة وسائر مدن السامريّين لم يسكنها اليهود يومًا ولم يحكموها، فكيف يسمحون لنفوسهم بأن يستولوا عليها. لهذا كان جدال بين اليهود وغير اليهود نجد صداه في ١ مك ١٥ : ٢٨ - ٣٦. يشير هذا النصّ إلى الوضع السياسيّ ليهود فلسطين في نهاية حياة سمعان (+ ١٣٥ ق م)، آخر أبناء متتيا الأحياء. هي مسيرة بدأت بحرب من أجل السلام داخل المدن ومن أجل الاستقلال الوطنيّ، فانتهت باحتلالات لتأمين الحماية لحدود سريعة العطب.

توسّعت دولة الحشمونيّين، ولكنّها امتدّت قرابة عشر سنوات بعد موت أشهر قوّادها، إسكندر يناي (+ ٧٦ ق م). فالسنة ٦٣ تشكّل نهاية حكم الحشمونيّين والمملكة التي نجمت عن حرب المكابيّين. فبعد موت ألكسندرة (٦٧ ق م)، زوجة إسكندر يناي، التي أطالت عمر مملكة زوجها بمهارتها سحابة عشر سنوات، بدأت الحرب بين الابنين الطامحين إلى الملك: أرسطوبولس الثاني وهركانس الثاني. وكان نتيجة هذا الوضع أن تدخّل بومبيوس بجيشه فاحتلّ أورشليم بعد حصار قاسٍ، ودخل إلى الهيكل ولم يَمَسَّ كنوزَه، وقلّص مِساحة أرض يهودا وفرض عليها الجزية.

٣ - الحشمونيّون وسياسة رومة الشرقيّة

لماذا قام بومبيوس بهذا العمل ضدّ اليهود؟ هناك أسباب عديدة: حرب بين الأخوين الحشمونيّين، اهتمام الرومانيّين بالمدن اليونانيّة، احتقار بومبيوس للمعاهدات المعقودة سابقًا بين اليهود والرومانيّين. لقد أراد بومبيوس أن يكون «إسكندرًا جديدًا» فيحتلّ العالم ويكوِّنَه من جديد حسب رغبته. ولكن تبقى الأسباب السياسيّة هي الأهمّ. فالتعارض

بين سياسة يناي الدوليّة وسياسة هركانس (وأسلافه) هو السبب. هناك تبدّل عميق في العلاقات بين سلطة الحشمونيّين في يهودا والإدارة الرومانيّة. كان يوحنّا هركانس قد ثبّت العلاقات برومة، وهي علاقات بدأت مع يهوذا المكابي سنة ١٦١ وعرفت ثلاث معاهدات. ولكنّ أرسطوبولس (١٠٤ - ١٠٣) الذي كان أوّل من أخذ لقب ملك وأخوه وخلفه إسكندر يناي (١٠٣ - ٧٦) لم يعيدا العلاقات مع رومة. وحين سيعطي يوليوس قيصر إقطاعاتٍ وامتيازاتٍ لهركانس الثاني سنة ٤٧ ق م فهو سيستند إلى العهد المعقود بين رومة ويهودا في عهد هركانس الأوّل (١٣٥ - ١٠٤ ق م). إنّه لا يعترف باحتلالات إسكندر يناي، بل باحتلالات أبيه هركانس فقط.

لماذا أهمل يناي العلاقة السياسيّة مع رومة؟ هنا لا بدّ من العودة إلى الإطار السياسيّ الشرقيّ في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الأوّل ق م. كان الصراع على أشدّه بين الرومانيّين والسلوقيّين فلعب اليهود بالنسبة إلى رومة قوّة تحريك القتال، ولكنّهم استفادوا أيضاً من حمايتها. ونذكر أيضاً علاقات الصداقة بين هركانس والبطالسة ومساعدات اليهود لعرش اللاجيّين، كما نذكر العلاقات الطيّبة مع برغامس. ولكن تبدّلت الأمور في القرن الأوّل. انهار الحكم السلوقيّ فلم يَعُد عدوّ رومة في الشرق. ثمّ ظهرت قوى جديدة: مملكة البنطس مع متريداتيس، مملكة أرمينيا مع تغرانا الأوّل، ومملكة الفراتيّين. فحاول يناي أن يحدّد موقع سياسته بالنسبة إلى الفراغ الذي تركه السلوقيّون في خضمّ القوى الجديدة في الشرق. فصادق متريداتيس الذي كان عدوّ رومة والمدن اليونانيّة. وتقارب ابنه أرسطوبولس من ملك البنطس. واستقبل يناي في قصره وفدًا فراتيًّا استقبالاً حارًّا. هنا نفهم حرب يناي على المدن الهلّينيّة وفرضه العنصر اليهوديّ في فلسطين بالقوّة أو بالموت. إنّه بذلك دمّر الأساس الستراتيجيّ لسياسة رومة التي كان يهمّها ازدهار المدن الهلّينيّة المزروعة في الشرق.

ونزيد سببًا أخيرًا دفع بومبيوس إلى مثل هذا التصرّف وهو تعاون يناي مع القراصنة. فهؤلاء أضرّوا بالملاحة والتجارة وشاركوا في الحرب ضدّ رومة. ولمّا أُرسل بومبيوس إلى الشرق سنة ٦٧ ق م، فقد أُرسل لمحاربتهم. ومن المعروف أنّ هركانس الثاني اتّهم أخاه أرسطوبولس أمام بومبيوس بأنّه يمارس القرصنة. وهكذا صار نشاط أرسطوبولس

موازيًا لنشاط تغرانا ومتريداتيس عدوّيّ رومة. وقد بدأ بومبيوس فاحتلّ يافا المرفأ الرئيسيّ للحشمونيّين لأنّها كانت ملجأً للقراصنة.

٤ – إسكندر يناي

إنّ الحركة التي جذبت رومة إلى الشرق لقيت معارضة عند ملك يهوديّ هو إسكندر يناي، توجّه من نقطة ثقل جغرافيّة ودبلوماسيّة وإيديولوجيّة شرقيّة. ولهذا ذهب بومبيوس إلى الشرق من أجل مهمّة سياسيّة محدّدة: أن يحافظ على الحضارة الهلّينيّة بعد انهيار المملكة السلوقيّة. وعمل يناي ما في وسعه ليعيد فلسطين إلى الشرق. من أجل هذا كانت المواجهة محتمّة. استفاد بومبيوس من ضعف الدولة الحشمونيّة بعد موت إسكندر فاحتلّ البلاد بالسلاح، واحتلّها بالسياسة معيدًا بناء ما هدمه الحشمونيّون. وهكذا هيّأ بومبيوس الدرب لهيرودس. فتجذّرت رومة في أرض اليهود وما زالت تسيطر عليها بواسطة الملوك (مثل هيرودس) أو الولاة إلى أن تواجهت مع اليهود في سنوات ٦٦ – ٧٠ و ١٣٢ – ١٣٥، فجعلت أرض يهودا مقاطعة رومانيّة، وسمّتها فلسطين ملغيةً التقاليدَ الوطنيّةَ القديمة.

وما حصل لفلسطين حصل لمصر البطالسة. وكان وضع اليهود المصريّين مماثلاً لوضع اليهود الفلسطينيّين. أمّا اليهود العائشون في ظلّ الحكم الفراتيّ فلم تتبدّل ظروف حياتهم السياسيّة والاجتماعيّة. وهذا الفرق يفسّر الدور الذي ستلعبه بابل في مجمل العالم اليهوديّ بعد سحق الثورة الثانية، ثورة ابن الكوكب.

ج – المدن اليونانيّة

من نتائج هَلْيَنَةِ أرض اليهود كان تكاثر المدن اليونانيّة التي بناها خلفاء الإسكندر والبطالسة والسلوقيّون والرومانيّون. وسننطلق من خريطة مملكة الحشمونيّين، كما كانت عند موت إسكندر يناي سنة ٧٦ ق م، لنتعرّف إلى هذه المدن الهلّينيّة.

١ – المدن اليونانيّة في قبضة الحشمونيّين

حين مات يناي كان اليهود يملكون على البحر وفي السهل الساحليّ: برج ستراتون (أو

قيصريّة)، أبولّونية (أو أرسوف)، يمنية، أزوت (أو أشدود) غزّة، أنتادون، رافية، رينوكوكور (أو العريش). كانت أدومية في قبضتهم مع أدورا ومريسة. وكان لهم في شماليّ يهودا السامرة وجبل الكرمل، تابور، سيتوبوليس، غابا، فيلوتارية. وتوسّعوا في شرقيّ الأردنّ على حساب الأنباط فكانت مدنهم: حشبون، مادبا، ليبا، أوروناثيم، عجلاثيم، أتونا، زارا. وفي بيره: بلاً ووادي الكيليكيّين وأماتوس التي دمرها إسكندر يناي. وفي جلعاد: جدارا، أبيلا، ديون. وفي الجولان: هيبوس، سلوقية، جمالة.

أوّلاً: شاطئ البحر والسهل الساحليّ

يافا

بدّلت قيادتها مرارًا من سنة ٣٢٣ إلى سنة ٣٠١. كانت مدينة يونانيّة. انتقلت إلى سلطة البطالسة من سنة ٣٠١ ق م إلى أنِ احتلّ أنطيوخس الثالث المنطقة (في بداية القرن الثاني ق م). هاجمها يهوذا المكابيّ (٢ مك ١٢: ٣ – ٧) وأخذها يوناتان. ضمّها سمعان سنة ١٤٢ ق م إلى الدولة اليهوديّة وحصّنها (١ مك ١٤: ٢٥ – ٣٤)، فلعبت دورًا هامًّا على أيّام الحشمونيّين.

أزوت (أشدود. يش ١١: ٢٢)

مدينة فلسطيّة قديمة تبعد ٤ كلم عن الشاطئ. كانت عاصمة محلّيّة وقلعة محصّنة إلى زمان الحشمونيّين. عادَتِ اليهودَ فسلب جوارَها يهوذا المكابيُّ (١ مك ٥: ٦٨) وأحرقَها يوناتانُ (١ مك ١٠: ٨٤). احتلّها يوحنّا هركانسُ وضمّها إلى مملكته، أكثرُ سكّانها من اليهود. وظلّت الحال هكذا إلى أن جاء بومبيوس سنة ٦٣ ق م.

دورا (أو دور)

مرفأ فينيقيّ قديم يبعد ٢٩ كلم إلى الجنوب من حيفا. كان في العهد الفارسيّ مدينة صيدونيّة مع مستوطنين يونانيّين. وامتلكت في الزمن الهلّينيّ مصنعًا للسفن وصارت قلعة منيعة. حاصرها أنطيوخس الثالث سنة ٢١٩ ق م فلم يقدر عليها. وفي سنة ١٣٩ ق م واجه فيها تريفون جيش أنطيوخس السادس سيداتيس (١ مك ١٥: ١٠ – ١٤).

صارت دورا مُلكًا لإسكندر يناي ، ثمّ جزءًا من مملكته حتّى نهاية عهد الحشمونيّين. أقامت فيها جماعة يهوديّة في نهاية القرن الأوّل ب م.

أبولّونية

تبعد ١٥ كلم عن يافا. أسّسها خلفاء الإسكندر. إحتلّها يوحنّا هركانس ثمّ إسكندر يناي. سمّيت كذلك بسبب التقابل بين أبولّون والإله راشفا.

برج ستراتون (قيصريّة)

هي مدينة ساحليّة تقع بين تلّ أبيب وحيفا ، وقد دعيت قيصريّة في أيّام هيرودس الكبير. أسّسها ملك صيدونيّ اسمه ستراتون في العهد الفارسيّ. نجد أوّل ذكر لها في برديّات زينون. جاءها رجل الأعمال المصريّ الشهير. احتلها إسكندر يناي وظلت في قبضة الحشمونيين ما زالوا في الحكم.

يمنية (أو ينة)

تبعد ١٩ كلم إلى الجنوب من يافا. كان فيها جماعة يهوديّة في زمن ثورة المكابيّين. هاجم يهوذا المكابيّ مرفأها وأحرق سفنها (٢ مك ١٢ : ٨ – ٩). قاتل في جوارها يوناتان (١ مك ١٠ : ٦٩ – ٨٩) وسمعان (١ مك ١٥ : ٤٠ – ١٦ : ١٠). ولكن المدينة لم تسقط في قبضة اليهود إلّا مع إسكندر يناي. كانت أكثريّة أهلها يهوديّة.

غزّة (يش ١١ : ٢٢)

مدينة فلسطيّة تذكرها التوراة مرارًا. تبعد ٧٢ كلم إلى الجنوب من يافا ، و ٥ كلم عن البحر. احتلّها الإسكندر بعد حصار دام شهرين (٣٣٢ ق م) ، فكانت أقوى حصن على الشاطئ بعد صور. واحتلّها أيضاً أنطيغونيس سنة ٣١٥ ق م. كانت برج مراقبة للبطالسة إلى أن احتلّها أنطيوخس الثالث سنة ١٩٨ ق م. أعاد بناءها وجعلها مدينة هلّينيّة عظيمة فازدهرت التجارة فيها ، وكانت مرفأً لإدخال التأثير اليونانيّ على جنوبيّ فلسطين وتصدير البضائع الآتية في قوافل الأنباط.

أنتيدون

مدينة قريبة من غزّة معنى اسمِها: المدينة الزهرة. أسّسها الهلّينيّون واحتلّها إسكندر يناي في الوقت الذي فيه احتلّ رافية.

رافية

مذكورة في ترجوم أونكالوس وترجوم يوناتان المزعوم في تث ٢ : ٢٣. مدينة قديمة تذكرها المصريّة (سيتي الأوّل) والأشوريّة. تبعد ٣٥ كلم إلى الجنوب من غزّة. لعبت دورًا حربيًّا هامًّا خلال حرب خلفاء الإسكندر. أخذها أنطيغونيس سنة ٣٠٦ ق م وفشل في الاستيلاء عليها أنطيوخس الثالث سنة ٢١٧ بعد أن دافع عنها بطليموس الرابع. في رافية تمّ الزواج بين بطليموس الخامس إبيفانيوس وكليوبترة، شقيقة أنطيوخس الثالث، سنة ١٩٣ ق م. سيحتلّ رافية إسكندر يناي سنة ٩٦ ق م.

أشقلون (قض ١ : ١٨)

كانت المدينة الوحيدة التي لم تسقط في قبضة إسكندر يناي الحشمونيّ. هي مدينة فلسطيّة ساحليّة، تبعد ١٩ كلم إلى الشمال من غزّة. تحدّثت عنها لوحات تلّ العمارنة والتوراة وهيرودوتس، المؤرّخ اليونانيّ. كانت مُلك البطالسة في القرن الثالث ق م فأقامت فيها جالية يهوديّة. احتلّها أنطيوخس الثالث وجعلها مركز الحضارة الهلّينيّة. رفضت أن تدخل بالسلم في مملكة الحشمونيّين، وفشل يوناتان مرّتين أمام أسوارها. لما ضعف الحكم السلوقيّ أعلنت استقلالها سنة ١٠٤ ق م فعاشت عصرها الذهبيّ.

ثانيًا: أدومية

أدورا (أدورائيم: ٢ أخ ١١ : ٩)

من أهمّ مدن أدومية. تبعد ٨ كلم إلى الجنوب الغربيّ من حبرون. زارها زينون سنة ٢٠٩. احتلّها يوحنّا هركانس مع مريسة وكلّ أدومية. جعل فيها القنصل الرومانيّ مجلسًا مواليًا له، ولكنّ المدينةَ حافظت على طابعها اليهوديّ حتّى نهاية ثورة ابن الكوكب.

مريسة (مريشة: يش ١٥: ٤٤)

كانت مستوطنةً صيدونيّة في أيّام الفرس والهلّينيّين، ومركزًا إداريًّا (كما تقول برديّات زينون). أمّا مجمل سكّانها فكانوا من الأدوميّين. انطلقت منها جيوش السلوقيّين لتحارب يهوذا المكابيّ، فاجتاحها يهوذا (١ مك ٥: ٦٦، ٢ مك ١٢: ٣٥). واحتلّها يوحنّا هركانس مع أدومية كلّها.

ثالثًا: شماليّ يهودا

السامرة

هَلْيَنَها الإسكندرُ الكبير ووطّن فيها ٦٠٠٠ مكدونيّ ليقمع الثورة فيها. احتلّها أبناء يوحنّا هركانس سنة ١٠٧ ق م ودمّروها تدميرًا كاملاً.

إيتابيريون

هذا هو الاسم اليونانيّ لجبل تابور. كانت مركزًا إداريًّا معروفًا وقلعة هلّينيّة وإحدى عواصم الجليل. احتلّها أنطيوخس الثالث سنة ٢١٨ ق م. وبعد قرن من الزمن صارت في قبضة الحشمونيّين.

سيتوبوليس (بيت شان: يش ١٧: ١١)

مدينة من غربيّ الأردنّ تقع جنوبيّ بحر الجليل. امتلكها البطالسة في القرن الثالث ق م، ثمّ انتقلت إلى الحكم السلوقيّ حوالي سنة ٢٠٠ ق م، فبدت مدينة يونانيّة حقيقيّة في أيّام أنطيوخس الرابع (١٧٥ – ١٦٤ ق م). تذكر المراجع أنّها كانت مدينة وثنيّة ولكنّها لم تضمر العداء لليهود (٢ مك ١٢: ٢٩ – ٣١). احتلّها أبناء يوحنّا هركانس سنة ١٠٧ ق م، وحصّنها إسكندر يناي، وجعلها مركزًا إداريًّا هامًّا.

فيلوتارية

اسمها العربيّ خربة الكرك (يقابل بيت يارح). مدينة كنعانيّة على شاطئ بحر الجليل.

كانت مَيْتَةً حتّى العهد الفارسيّ وقامت في العهد الهلّينيّ فكانت مركز البطالسة. احتلّها أنطيوخس الثالث سنة ٢٠٠ ق م ثمّ إسكندر يناي.

رابعًا: شرقيّ الأردنّ

حشبون (عد ٢١: ٢٦)

مدينة موآبية في شرقيّ الأردنّ تبعد ٣٠ كلم إلى الشرق من أورشليم. احتلّها يوحنّا هركانس في بداية عهده وجعلها إسكندر يناي من مملكاته. أمّا هركانس الثاني فقدّمها إلى ملك الأنباط الحارث الثالث. ارتبط مصير حشبون بمصير مادبا. وهي مدينة موآبيّة مجاورة.

بلّا

مدينة قديمة جدًّا تقع شرقيّ الأردنّ وتبعد ١٣ كلم عن بيت شان. يبدو أنّ الإسكندر أسّسها وأعطاها اسم مدينة مكدونيّة: بلّا. احتلّها أنطيوخس الثالث ثمّ دمَّرها إسكندر يناي.

ديون (اسم مدينة مكدونيّة)

مدينة قريبة من بلّا قد يكون أسّسها إسكندر المقدونيّ. احتلّها إسكندر يناي.

جراسا (جرش الحديثة)

تذكرها كتابة وجدت لدى الأنباط. مدينة شرق أردنيّة قديمة جدًّا. تقع شمالي نهر يبوق وتبعد ٥٥ كلم إلى الجنوب الشرقيّ من بحر الجليل. أسّس المدينةَ الجديدة الإسكندر بواسطة فرديكاس، باني مدينة السامرة أو سبسطة، (له تمثاله الذي يعود إلى القرن الأوّل ق م). احتلّها إسكندر يناي في نهاية عهده.

أبيلا

يذكر المؤرّخ بوليبيس هذه المدينة التي احتلّها أنطيوخس الثالث مع جدارا قريبتها

سنة ٢١٨ وسنة ٢٠٠ ق م. تبعد ١٥ كلم إلى الشمال الشرقيّ من جدارا وإلى الغرب من اليرموك. احتلّها إسكندر يناي.

جدارا

مدينة ترتفع ٣٦٤ م فوق سطح البحر فتساعدنا على رؤية بحر الجليل ووادي الأردنّ والجليل وجبل حرمون. كانت قلعة مهمّة، ولهذا استغرق حصارها عشرة أشهر على يد إسكندر يناي. كانت مركزًا هلّينيًّا مهمًّا. وفيها ولد الشاعران ملياجريس وفيبوس والفيلسوف فيلوديموس.

هيبوس

مدينة يونانيّة تقع على الشاطئ الشرقيّ لبحر الجليل وتبعد ٣٠ ميلاً إلى الشرق من طبريّا. معنى اسمها اليونانيّ الفَرَس وهي تقابل الآراميّة سوسيتا المذكورة في النصوص الرّابانيّة كمدينة وثنيّة في فلسطين.عرفت رسميًّا: أنطاكية قرب هيبّوس، وهذ يدلّ على ارتباطها بالسلوقيّين. احتلّها إسكندر يناي.

أماتوس (تلّ عماتا)

تبعد بضعة كلم عن موضع التقاء اليبوق بالأردنّ، أقوى قلاع شرقيّ الأردنّ. احتلّها إسكندر يناي ودمّرها.

خامسًا: سياسة بومبيوس: تأهيل المدن اليونانيّة

حين وضع بومبيوس حدًّا للحكم الحشمونيّ سنة ٦٣ ق م، أخذ يعيد تنظيم المناطق التي أخضعها تنظيمًا سياسيًّا، ولكن قبل ذلك أعاد بناء ما هدمه الحشمونيّون، ولا سيّما يوحنّا هركانس وإسكندر يناي. حرّر السامرة ومدن الساحل وشرقيّ الأردنّ من قبضة اليهود، وضمّها إلى مقاطعةِ سورية. بدأ بومبيوس بالبناء، وأتمّ العمل غابينيوس، الحاكم الرومانيّ في سورية من سنة ٥٧ إلى سنة ٥٥ ق م. ومن نتائج عمل البناء هٰذا تنظيم ديكابوليس أو المدن العشر المذكورة في يوسيفوس وبلينوس والأناجيل.

(مر ٥ : ٢٠). كلّ هذه المدن كانت في شرقيّ الأردنّ ما عدا سيتوبوليس التي كانت متّصلةً بالسامرة ومدنِ الساحل. ممّ تألّفت المدن العشر أو ديكابوليس؟ دمشق، فيلدلفية (أو عمّان)، رافانة، سيتوبوليس، جدارا، هيبّوس، ديون، بلّا، جراسا، كاناتا. وفي أيّام أدريانس، كانت أبيلا إحدى المدن العشر وسيتوسّع هذا الحلف فيضمّ في القرن الخامس ب م ١٤ أو ١٨ مدينة. كان له استقلال داخليّ والحقُّ في أن يصكّ العملة. وكان هدف بومبيوس من تنظيم هذا الحلف هو قطع الطريق عن الاتّصال بين العرب واليهود المعارضين لسياسة رومة.

نمت الحضارة الهلّينيّة في المدن العشر التي أنبتت رجالاً عظامًا. من جدارا: تيودورس، معلّم الإمبراطور طيباريوس، منيفيس، الشاعر الكلبيّ (سينيك)، أونوماوس الرواقيّ، ملياجريس الشاعر. ومن جراسا إسطفانس المؤرّخ، أفلاطون البليغ، نيكوماك الفيلسوف. من بلاّ: أرسطو البليغ. من دمشق: المؤرّخ نقولاوس الذي كان صديق هيرودس ومستشاره.

الفصل الرابع

فلسطين: الإطار الاقتصاديّ والاجتماعيّ

والكلمة صار جسدًا، وسكن بيننا (يو ١ : ١٤)، تشبّه بنا في كلّ شيء ما عدا الخطيئة. أجل، لم يكن يسوع كائنًا مجرّدًا من كلّ صلة بالأرض فشُبِّـهَ عَلَيْنَا بِهِ، بل صار إنسانًا مثل جميع الناس وعاش في بيئة خاصّة معيّنة، هي أرض فلسطين. كان يهوديًّا وهو الذي ولد في بيت لحم، القريبة من أورشليم، وقضى قسمًا من شبابه في الناصرة، من مقاطعة الجليل. ولد في وقت محددّ من تاريخ الكون، يوم كان أغوسطس قيصر إمبراطورًا على رومة، وهيرودس ملكًا على اليهوديّة، ومات في زمن طيباريوس، خليفة أغوسطس، ويوم كان بيلاطس البنطيّ حاكمًا على اليهوديّة باسم رومة.

يسوع هو ابن بيئة يهوديّة شرقيّة، وابن عصره. وتأثّر بجغرافيّة بلاده وتاريخها ومدنيّتها وثقافتها، وخضع لشرائعها الاقتصاديّة وقاسى من صراعاتها السياسيّة وشارك شعبه في آلامه وآماله. من أجل كلّ هذا سنتعرّض للظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والتاريخيّة التي أثّرت على يسوع إبّان حياته على الأرض. لا شكّ في أنّنا لن نجد في هذه الظروف الجواب الكامل لما كان عليه يسوع المسيح الذي هو إله وإنسان معًا، ولكنّنا، إذ نتعرّف إلى هذه الظروف سينكشف لنا بطريقة أجلى وأوضح أيّ جديد جاء به يسوع عبر شخصه وتعليمه. كلّنا يعرف أنّ يسوع ولد في مذود، وأنّه علّم عند شاطئ البحيرة وأنّه مات صلبًا في أورشليم، ولكنّنا سنحاول أن نغوص في هذا الإطار الشرقيّ الذي عاش فيه والمدنيّة اليهوديّة التي سكب فيها تفكيره. وحيئنذ تتّخذ صفحات عديدة

من الإنجيل نكهة جديدة، ويبدو لنا وجه يسوع الإله الإنسان في ضوء جديد لم نكن لنعهده من قبل.

في حديثنا عن فلسطين حيث عاش يسوع سنتطرّق في قسم أوّل إلى هذه الأرض من الوجهة التاريخيّة والجغرافيّة والاقتصاديّة، ثمّ نتعرّف إلى الحياة الدينيّة بأزمانها وأعيادها، وننهي بنظرة شاملة إلى المجتمع اليهوديّ بوجهاته المتعدّدة.

الجزء الأوّل: فلسطين في تاريخها وجغرافيّتها واقتصادها

لا نستطيع أن نتحدّث عن فلسطين، ولا عن لبنان وسورية، في أيّام المسيح، بطريقة مجرّدة، لأنّ هذه البلدان وغيرها ارتبطت سياسيًّا بروما على مدى قرون عديدة. لهذا سنتحدّث أوّلاً عن إمبراطوريّة رومة ثمّ نعود إلى الكلام على علاقة فلسطين برومة وننهي بالحديث عن جغرافيّتها واقتصادها.

أ - إمبراطوريّة رومة

تاريخ فلسطين جزء من تاريخ رومة، وها نحن نستعرض سريعًا الوضع السياسيّ والجغرافيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ لإمبراطوريّة اتّسعت فأحاطت بالبحر المتوسّط إحاطة كاملة وامتدّت من أقصى الشرق المتمدّن إلى الغرب الذي يحدّه نهر الرين في الشمال والدانوب في الشرق.

١ - الوضع السياسيّ

منذ القرن الأوّل ق م كانت رومة سيّدة البلدان المحيطة بالبحر المتوسّط، ولكن من أين لهذه المدينة أن تدير شؤون إمبراطوريّتها الواسعة؟ بدأت فأرسلت رجالاً يحكمون البلدان باسمها، ولكنّ هؤلاء الحكّام سعَوا إلى مصالحهم ومصالح رومة على حساب ازدهار المقاطعات التي تَوَلَّوها. فعادت رومة فأرسلت قوّادًا عسكريّين، ولكنّ هؤلاء القوّاد تمرّدوا على مجلس الشيوخ وتناحروا وتخاصموا. فانتصر يوليوس قيصر على بومبيوس

في معركة فارساليس، ولكنّ أعضاء الحزب الجمهوريّ اغتالوه ليأمنوا استئثاره بالحكم. فقام ابنه بالتبنيّ، أوكتافيوس، وانتصر على خصمه مرقس أنطونيوس في معركة أكسيوم (في اليونان) سنة ٣١ ق م واتّخذ لنفسه اسم أغوسطس (أي المعظّم) وحكم الإمبراطوريّة الرومانية سنوات عديدة من دون منازع وفي أيّامه ولد السيّد المسيح.

نظّم أغوسطس إدارة الإمبراطوريّة فترك لمجلس الشيوخ الاهتمام بالمناطق التي يسودها السلام وترك لنفسه المناطق النائية يرسل إليها نائبًا أو واليًا. تلك كانت حالة منطقة الألب الفرنسيّة أو مقاطعة اليهوديّة التي سيدير أمورها بنسيوس بيلاطس (البنطي) الوالي الرومانيّ... وبعد ذلك اتّخذ أغوسطس لقب «الحبر الأعظم» وأعلنه الشعب أبًا للبلاد يرعى أموره كالأب لأبنائه. وبعد موته انتقلت صلاحيّاته إلى ابنه طيباريوس الذي حكم من سنة ١٤ ب م إلى سنة ٣٧، وفي أيّامه امتدّت حياة يسوع العلنيّة، وباسمه، وإن بطريقة ضمنيّة حكم بيلاطس على يسوع بالموت صلبًا. وسيأتي من أباطرة الرومان كاليغولا وكلوديوس وخاصّة نيرون (٥٤ - ٦٨) الذي عرف عهده حريق رومة، واستشهاد الرسولين بطرس (٦٤ ب م) وبولس (٦٧ ب م) وبداية الثورة اليهوديّة على رومة. ونذكر أخيرًا فسباسيانس الذي سحق ثورة يهوديّة أولى ودمّر مدينة أورشليم وأحرق هيكلها سنة ٧٠ ب م، وادريانس الذي سحق ثورة يهوديّة ثانية بقيادة ابن الكوكب فأنهى بذلك كلّ وجود سياسيّ لبني إسرائيل في أرض فلسطين.

كان عهد أغوسطس عهد خير وازدهار فعمّ الكونَ السلامُ الآتي من رومة، ورأى الشعراء أنّ عصرًا ذهبيًّا بدأ وهو يبشّر الناس بالسعادة والرفاهِيَة. ولقد وُجِدَتْ كتابةٌ في آسية الصغرى (تركيا الحاليّة) في السنة التاسعة ق م، نقرأ فيها: «ليعتبرْ كلّ واحدٍ حدثَ مولدِ أغوسطسَ أصلَ حياته ووجوده، ولا يندمْ أحد لأنّه ولد في هذا الزمان. فالنهاية زيّنت حياتنا البشرية فأعطتنا أغوسطس وسَكَبَتْ عليه كلّ المزايا ليكون المحسن إلى البشريّة ومخلّصَنا نحن، بل مخلّص من سيأتون بعدنا. أما أنهى حالة الحرب وجعل الأمان يسود في كلّ مكان؟ إنّ يوم ولادته كان بداية البشائر الصالحة التي حصلنا عليها بواسطته».

ولكنّ المسيحيّين سيسمعون بشرى أخرى في ليلة ميلاد يسوع، ملك الملوك وربّ الأرباب، يسمعونها على لسان الملاك: «أبشّركم بخبر عظيم يفرح له جميع الشعوب: ولد

لكم اليوم في مدينة داود، مخلّص هو المسيح الربّ» (لو ٢ : ١٠ – ١١). هذا الملك الجديد هو من نوع لا يعرفه البشر (يو ١٨ : ٣٣ي). سيخاف منه هيرودس ويحاول قتله مع كلّ طفل في بيت لحم وجميع أراضيها (مت ٢ : ١٦ – ١٧).

٢ – الوضع الجغرافيّ والاجتماعيّ

يوم مات أغوسطس كانت الإمبراطوريّة الرومانيّة قد بلغت أقصى حدودها، فوصلت في الغرب إلى إسبانيا والبرتغال بعد أن تغلّبت على هنيبعل القرطاجيّ (٢١٨ – ٢٠١ ق م)، وفي عهد يوليوس قيصر تمّ احتلال فرنسا وقسمٍ من ألمانيا وتثبّتت الحدود على نهر الرين (٥٨ – ٥٠ ق م). وفي شرقيّ أوروبا وصلت تخوم الإمبراطوريّة إلى نهر الدانوب ثمّ امتدّت إلى البلقان. ودخلت رومة آسية الصغرى سنة ١٣٣ ق م يوم سلّم اليها اتاليس البرغامي مملكته فصارت مقاطعة رومانية، واحتلّ بومبيوس سنة ٦٤ ق م سورية ومدّ حدود الإمبراطوريّة إلى الفرات، ثمّ أتبع دويلة فلسطين (٦٣ ق م) بمقاطعة سورية ثمّ ضُمَّتْ إلى الإمبراطوريّة منطقةُ شرقيّ الأردنّ والجزيرة العربيّة. أمّا مصر فكانت مملكة خاصّة للإمبراطور يتولّاها بنفسه وبمن يرسل إليها من حكّام.

هذه الإمبراطوريّة الواسعة كان يسكنها ما يقارب الخمسين مليون نسمة. أمّا أكبر المدن فكانت رومة (مليون نسمة تقريبًا) والإسكندريّة (٧٠٠٠٠٠ تقريبًا) وأنطاكية (٣٠٠٠٠٠)، وأمّا الجيش فوصل تعداده إلى ٣٥٠٠٠٠ أو ٤٠٠٠٠٠ جندي. توزّع سكّان هذه الامبراطوريّات إتنيّات مختلفة ومدنًا متعدّدة فكان منهم الألمانيّ والإسبانيّ والأفريقي والمصريّ والفراتيّ والفينيقيّ والعبرانيّ، وانقسموا فئاتٍ اجتماعيّةً كما فرزتهم رومة. فهناك الأحرار الذين يتمتّعون بكلّ الحرّيّات. وهناك الغرباء الذين يتنقّلون بحكم عملهم وتجارتهم من مكان إلى آخر دون أن تكون لهم حقوق أهل البلاد، وهناك العبيد الأرقّاء، وكانوا يُعَدُّون بالملايين، الذين يعملون في الحقول والبيوت والمناجم... وثورة العبيد بقيادة زعيمهم سبارتاكوس مشهورة وقد هدّدت يومًا رومة في كِيانها.

٣ - الوضع الاقتصاديّ

معلوماتنا عن الوضع الاقتصاديّ في الإمبراطوريّة الرومانيّة في عهد المسيح ضئيلة جدًّا، ولكنّنا نورد بعض السمات العامّة.

أساس الاقتصاد هو الزراعة وتربية الحيوان. تزرع الحبوب والخضار وتنصب الكروم وأثمار الزيتون، ويربّى الحيوان للحمه أو لفائدته في وسائل النقل خلال السلم والحرب. ويرافق الزراعةَ العملُ الحِرَفيُّ من نسيج ثيابٍ وطَرْقِ معادنٍ وشُغْل في الفخّار والخَزَف.

أمّا التبادل التجاريّ فمنه الضيّق بين قرية وقرية، أو بين الريف والمدينة، ومنه الواسع بين الأقطار البعيدة وروما. فالغرب يصدِّر المعادن، من بريطانيا القصدير والرصاص، من إسبانيا النحاس والحديد والذهب، من إيطاليا واليونان الرخام. وأرسلت إفريقيا الشماليّة الزيت والزيتون إلى رومة، وصقلّيةُ القمحَ، والشرقُ الحريرَ واللآلىء والحجارة الثمينة والبخور...

طريق البحر أقرب الطرق وأسرعها وأقلّها كلفةً لنقل هذه البضائع من قطر إلى آخر. تنطلق السفن في بداية آذار، وتُوقِفُ رَحَلاتِها في نهاية تشرين الثاني، فبين آذار وتشرين الثاني تكون الرياح منتظمةً للسفن الشراعيّة والبحرُ هادئًا إجمالاً وأخطار العواصف قليلةً. يورد شيشرون الخَطِيبُ الرومانيّ، أنّ السفينة تحتاج إلى خمسة أو ستة أسابيع لتجتاز المسافة بين تركيا وإيطاليا، ولكنّ بعض السفن استطاع اجتياز المسافة بين الإسكندريّة ورومة في تسعة أيّام. ويروي يوسيفوس المؤرّخ اليهوديّ، أنّ تيطس، الإمبراطور الرومانيّ فيما بعد، أبحر بدون صعوبة خلال الشتاء ليقدّم تهانيَه للإمبراطور غلبا. أمّا القدّيس بولس فلم يحالف سفينته الحظّ في شهر أيلول: عرفت الرياح المضادّة لها منذ شواطئ آسية الصغرى وظلّت الأمواج تتقاذفها مدّة أربعين يومًا إلى أن تحطّمت على شاطئ مالطة (١ ع ٢٧ : ١ي).

أمّا في البرّ فقد نظّمت الدولة الرومانيّة شبكة من الطرق الستراتيجيّة المبلّطة بالحجارة (لا تزال آثار بعضها على الحدود بين سورية وتركيا). على هذه الطرق تمرّ الجيوش. والبريد الملكيّ يربط أقطار المملكة من أقصاها إلى أقصاها بسرعة كبيرة. هناك مكانٌ

لتبديل الأحصنة، ونَزْلٌ للمسافرين، ولكن يجدر القول إنّ هذه التسهيلات كانت وقفًا على رجال الدولة والميسورين من الناس.

ب – فلسطين وعلاقتها بروما

كانت فلسطين كما قلنا، جزءًا من الإمبراطوريّة الرومانيّة. فكيف توصّل الرومان إلى تثبيت أقدامهم فيها. وما هي الوسائل التي توسّلها هيرودس ليكون ملكًا عليها، وبأيّة طريقة حكمت رومة شعبًا سيثور عليها فيما بعد ولكن لهلاكه؟

١ – دخول رومة إلى فلسطين

امتدّت رومة تدريجيًّا إلى الشرق ووصلت إلى أرض فلسطين سنة ٦٤ ق م مع القائد الرومانيّ بومبيوس، فكيف كان الوضع السياسيّ آنذاك، وكيف تعاملت رومة مع الشعب اليهوديّ؟

أوّلاً: الوضع الجغرافي والسياسيّ

يرجع أوّل اتّصال بين اليهود ورومة إلى القرن الثاني ق م، يوم بدأت رومة تتدخّل في سياسة الشرق المتقلقل. فالصراع قائم بين الذين ورثوا مملكة الإسكندر الكبير، بين اللاجيّين الحاكمين في مصر والسلوقيّين الحاكمين في أنطاكية والذين اتّسع نفوذهم من آسية الصغرى حتّى نهر الهندوس في الهند.

في هٰذا الوضع تمتّعت فلسطين بأهمّيّة كبيرة، لأنّها تشكّل مع سهل البقاع «سورية الجوفاء» التي كانت ممرًّا للجيوش والغزاة، فكانت موضوع تنازع بين اللاجيّين والسلوقيّين. بعد موت الإسكندر كانت فلسطين خاضعة للاجيّين. ولمّا انتصر أنطيوخس الثالث على بطليمس الخامس خضعت لسلطان السلوقيّين. ثمّ حاول أنطيوخس الرابع أبيفانيوس أن يصهر كلّ أمم مملكته في بوتقة الثقافة الهلّينيّة، ومنها الأمّة اليهوديّة فوالاه من والاه وعارضه الآخرون معارضة تجسّدت في ثورة المكابيّين.

ولكنّ رومة لم تكن غائبة عمّا يجري في الشرق، انتصرت على السلوقيّين وفرضت

على أنطيوخس الثالث غرامة حربيّة باهظة سنة ١٨٩ ق م في معاهدة أفامية. ثمّ احتلّت مكدونية سنة ١٦٧ق م وأخذت تقف في وجه المدّ السلوقيّ داعمة الدول الضعيفة في المنطقة، فاستقبلت مثلاً وفدًا يهوديًّا أرسله يهوذا المكابيّ باسمه (١ مك ٨ : ١ ي). وفي بداية القرن الأوّل ق م حاربت ميتريداتيس، ملك البنطس (شواطئ آسية الصغرى الشماليّة)، بواسطة بومبيوس، الذي استفاد من تفكّك المملكة السلوقيّة فضمّ إلى رومة أرض أنطاكية وجعل من سورية مقاطعة رومانيّة.

واستفاد بومبيوس من الخلاف المستشري بين الأمراء الحشمونيّين (أي سلالة المكابيّين) ليتدخّل في فلسطين. ففي سنة ٦٤ ق م تخاصم على الحكم هركانس الثاني وأخوه أرسطوبولس، فأرسل بومبيوس سفيرًا من قبله ليستطلع الأمور، ثمّ استقبل ثلاثة وفود: واحد من قبل هركانس وآخر من قبل أرسطوبولس وثالث من الشعب اليهوديّ. ولمّا وعده أرسطوبولس بتسليم أورشليم وأخلف بوعده، زحف بومبيوس فاحتلّ أورشليم وقطع رأس المقاومين فيها وفرض على المدينة جزية باهظة. أقام هركانسَ ملكًا على أورشليم واقتاد أرسطوبولسَ وابنيه أسرى إلى رومة، ثمّ اقتطع بعض مدن اليهوديّة وألحقها بمقاطعة سورية الرومانيّة.

ثانيًا: رومة والشعب اليهوديّ

كان همّ رومة أن تحميَ حدودها البعيدة من هجمات المهاجمين، فلجأت إلى شعوب تحمي هذه الحدود كاليهود والأرمَن وبعض العرب. من أجل هذا، أصدرت مثلاً قراراتٍ لمصلحة اليهود فأمّنت لهم وضعًا خاصًّا داخل المملكة الرومانيّة. فيوليوس قيصر أراد أن يكافئ هركانس الثاني على المساعدة التي قدّمها له خلال حربه مع بومبيوس، فجعله رئيس أمّة اليهود، وجعل له هذه الرئاسة وراثية لابنه بعده، ثمّ أعفى اليهود من واجب استقبال الجنود الرومان في الشتاء، ولم يفرض عليهم ضريبة مقابل هذا الإعفاء. وفي قرار لاحق أعفى اليهود من الضرائب في السنة السبتيّة (تعود كلّ سبع سنوات)، كما أعفاهم من الخدمة العسكريّة المفروضة على كلّ مواطن رومانيّ (هم لا يعملون يوم السبت ويمتنعون عن بعض المأكولات).

ومع بداية العهد الإمبراطوريّ (٢٧ ق م) تبنّت السلطة الرومانيّة حقّ اليهود في دفع

الدرهمين من أجل صيانة الهيكل والعناية به ، بل ساعدت اليهود أيضاً على بناء مجامع لهم في مدن آسية الصغرى ، وسمحت لهم بالاحتفال بيوم السبت وتنظيم أسواق خاصّة يبتاعون فيها الأطعمة التي لا تُحَرِّمُها الشريعة.

هذا الوضع الذي سمح لليهود بأن يكون لهم ديانةٌ خاصّة داخل الديانة المفروضة على كلّ المواطنين في المدينة أو في الإمبراطوريّة ، استفاد منه المسيحيّون لأنّ الناس اعتبروا المسيحيّة في بداية عهدها شيعة يهوديّة. ولكن لمّا تمّ الانفصال عن الديانة اليهوديّة ، حُسبت الديانة المسيحيّة مجموعة خرافات واضطهدت السلطةُ الرومانيّة الذين يدينون بالمسيحيّة. واعترفت رومة بسلطة رئيس الكهنة على كلّ اليهود ، حتّى المشتّتين في مدن الشرق ، فارتبطوا بالحقّ الرومانيّ من جهة ، وخضعوا لمملكة رئيس الكهنة وقراراته من جهة ثانية. هذا ما يفسّر لنا بعض الوجهات من محاكمة بولس الرسول.

فهو كيهوديّ تحاكمه محكمة يهوديّة ، ولكنّه كمواطن رومانيّ يرفع دعواه إلى قيصر فلا يعود للمحكمة اليهوديّة من سلطة عليه. قال بولس : «إلى قيصر أرفع دعواي». فأجاب فستس الحاكم : «رفعت دعواك إلى قيصر، فإلى قيصر تذهب» (أع ٢٥ : ١٢).

٢ – هيرودوس ملك على اليهوديّة

إنّ الحرب الأهليّة التي وقعت بين القائدين الرومانيّين بومبيوس ويوليوس قيصر جعلت سلالة الحشمونيّين تختفي وتحلّ محلّها سلالة هيرودوس.

أوّلاً : صعود نجم هيرودس

منذ سنة ٤٩ ق م أراد يوليوس أن يستفيد من أرسطوبولس الثاني (من سلالة الحشمونيّين) ليحارب به محازبي بومبيوس ، ولكنّ أصحاب بومبيوس جعلوا سمًّا في طعام أرسطوبولس وقطعوا رأس ابنه في أنطاكية. ولمّا انتصر يوليوس على بومبيوس في معركة فارسالس ، انضمّ هركانس ووزيره أنتيباتريس إلى سيّد رومة الجديد مع ثلاثة آلاف من جنوده وعدد كبير من يهود مصر. من أجل هذا أعلن قيصر قراره الملائم لمصالح هركانس واليهود سنة ٤٧ ق م. ولكنّ السلطة الفعليّة كانت بيد أنتيباتريس الذي عيّن

ابنه فاسائيل قائدًا على جيش أورشليم، وهيرودوس على مقاطعة الجليل. وامتدّ سلطان هيرودس على سورية الجوفاء في عهد كاسيوس القائد الرومانيّ، بل صار أيضاً أمير الربع في عهد مرقس أنطونيوس، مزاحم أغوسطس. في سنة ٤٠ ق م حاول أنطيغونيس بن أرسطوبولس أن يستوليَ على الحكم بواسطة الفراتيّين، ولكنّ هيرودس لجأ إلى أرض الأنباط ثمّ ذهب إلى رومة غير عابىء بعواصف البحر في الخريف، فدافع عن حقّه أمام أنطونيوس وأوكتاڤيوس فأعطياه لقب «الملك».

عاد هيرودس إلى البلاد سنة ٣٩ مستندًا إلى رومة، فجهّز جيشًا استعاد بواسطته كامل مملكته واحتلّ أورشليم حيث كان أنطيغونيس فسلّمه إلى الرومان الذين قطعوا رأسه. ولمّا جاء مرقس أنطونيوس إلى الشرق وقدم لكليوبترة، ملكة مصر، الشاطىء السوري الفلسطينيّ وسورية الجوفاء وقبرص وكيليكية (تلك كانت تخصّ مملكة اللاجيّين)، أُجبر هيرودس على التعامل مع سيّده الجديد فأرسل إليه المال والمؤن. ولكن بعد هزيمة أنطونيوس في أكسيوم سنة ٣١ ق م ذهب إلى أوكتاڤيوس وأدّى خضوعه لسيّد رومة الجديد معلنًا أنّ علاقته برومة هي هي لا تتبدّل.

ثانيًا: سياسة هيرودس

كان هيرودس أميرًا هلّينيًّا من أصل عربيّ ولا يرتبط بسلالة الحشمونيّين، لهذا لم يرضَ عنه اليهود الأتقياء. أبوه من أدوم (أنتيباتريس) وأمّه من الأنباط. فالأدوميّون شعب يعيش جنوبيّ اليهوديّة أجبروا على اعتناق الدين اليهوديّ في عهد هركانس الثاني سنة ١٢٦ ق م فما اعتبروا يومًا من اليهود الحقيقيّين. من أجل هذا، لم يتسلّم هيرودس رئاسة الكهنة، كما فعل الحشمونيّون قبله، بل جعلها في يد أناس ضعفاء. ثمّ تزوّج مريمة، حفيدة أرسطوبولس بأبيها وهركانس الثاني بأمّها ليعطي لسلطته صفة الشرعيّة في نظر اليهود. أمّا في السياسة فعمل كلّ ما استطاعه إرضاء لرومة ولكنّه لم ينسَ اليهود المقيم بينهم.

من أجل أغوسطس أعاد بناء السامرة وسمّاها سبسطة (الترجمة اليونانية لكلمة أغوسطس) وأسّس مدينة على برج ستراتون سمّاها قيصريّة (نسبة إلى قيصر لقب أغوسطس). وإكرامًا لأغوسطس نظّم ألعابًا على غرار الألعاب الأولمبيّة مرّة كلّ أربع

سنوات في قيصريّة وفي أورشليم. وبني قرب أريحا مدينة أنتيباتريس على اسم أبيه، وفاسيليس على اسم أخيه، ورممّ الحصون العديدة وشيّد القصور في هيروديوم وماخيرس. ثمّ أحاط نفسه بعلماء أمثال نقولاوس الدمشقيّ الذي لم يحفظ لنا التاريخ شيئًا من كتاباته.

ومن أجل اليهود أسرع في بناء الهيكل وتزيينه، فعلّم ألفًا من اللاويّين فنّ البناء ليقوموا بالعمل فلا يتنجّس المكان المقدّس الخاصّ بالكهنة. ولكنّه كان قاسيًا مع الفرّيسيّين فقمع فتنة قاموا بها سنة ٢٥ ق م، ولم يكن سهلاً مع الصّادوقيّين.

في أيّامه انتعش الاقتصاد، فالقرصنة على البحر زالت بفضل سياسة رومة، واللصوصيّة تلاشت بفضل هيرودس الذي فرض الأمان داخل البلاد، وانفتحت فلسطين على البحر المتوسّط بسبب وجود مرفأ قيصريّة. واهتمّ هيرودس بالعِباد فباع آنية الفضّة والذهب ليشتريَ الحبوب لإطعام الناس في مجاعة حدثت سنة ٢٥ ق م، ثمّ خفّف الضرائب مرّة أولى ومرّة ثانية ولكنّ نهاية عهده كانت مريرة. إختلف ابناه، الإسكندر وأرسطوبولس، فأمر أغوسطس بعقد محكمة في بيروت قضت بقتل ابنيه وثلاثمائة من محازبيهما سنة ٧ ق م. وثار ابنه الثالث، أنتيباتريس عليه فأرسله والده مقيّدًا إلى رومة.

مات هيرودس في السنة الرابعة ق م، ولكنّه نظّم خلافته قبل موته. قدّم لأرخيلاوس اللقب الملكيّ وسلّطه على اليهوديّة والسامرة وأدومية، وجعل أنتيباس تترارخسًا (أي أمير ربع) على الجليل والبيره، وفيلبّس على الجولان ومقاطعة بانياس عند منبع الأردنّ. ولكنّ أرخيلاوس حكم بالعنف وقمع بوحشيّة ثورة الفرّيسيّين عليه، فأمر أوغسطس بإرساله إلى المنفى في السنة السادسة ب م وسلّم مملكته إلى حاكم تعيّنه رومة.

٣ – نظام الحكم الرومانيّ في فلسطين

«في السنة الخامسة عشرة من حكم القيصر طيباريوس، وإذْ كان بيلاطس البنطيّ حاكم اليهوديّة، وهيرودس أمير الربع على الجليل... ألقي كلام الله إلى يوحنّا بن زكريّا...» بهٰذا الكلام يبدأ القدّيس لوقا (٣ : ١ – ٢) حديثه عن حياة يسوع العلنيّة،

فيُعْلِمُنا بأنّ سيّد الإمبراطوريّة في ذلك الزمان كان طيباريوسَ خلفَ أوغسطس، وأنّ حاكم اليهوديّة باسم رومة كان بنسيوس بيلاطس، وأنّه كان هناك أمراء محلّيّون يحكمون ما نسميّه اليوم أرض فلسطين وشرقيّ الأردنّ وبعض سورية. مركز الثقل في البلاد هو أورشليم يتولّى الأمر فيها حاكم رومانيّ، بينما ظلّت المناطق الحدوديّة (الجليل، شرقيّ الأردنّ) بيد أمراء من سلالة هيرودس، وستظلّ الحالة على هذا المنوال إلى سنة ٦٦ ب م يوم بدأت ثورة اليهود العظمى التي انتهت بدمار أورشليم وحرق هيكلها سنة ٧٠ ب م.

من هو الحاكم؟ موظّف يرتبط مباشرة بالإمبراطور الذي يختاره من جماعة الأشراف وتدفع له رومة راتبًا معيّنًا. الحكّام عديدون ولكلّ دوره ومركزه. أمّا حاكم اليهوديّة فيرتبط مباشرة بحاكم مقاطعة سورية. كان لحاكم اليهوديّة قوّة هي أقرب إلى الشرطة منها إلى الجيش ترافقه في تحرّكاته بين قيصريّة وأورشليم، أمّا حاكم سورية فكان له جيش من الفيالق الرومانيّة والمساعدين يصل عدده إلى ٣٦٠٠٠ جنديّ يقيمون في غربيّ الفرات.

والحاكم يمثّل الإمبراطور، لهذا فهو يجمع في يديه السلطات السياسيّة والعسكريّة والقضائيّة، كما كان يحقّ له أن يحكم بالإعدام عند الحاجة. ولنا في العهد الجديد مثلان. الأوّل حين طلب اليهود من بيلاطس أن يحكم على يسوع بالإعدام لأنّه لا يجوز لهم أن يقتلوا أحدًا (يو ١٨ : ٣١). أمّا بيلاطس فكان له السلطان أن يُخلِّيَ سبيل يسوع أو يصلبه (يو ١٩ : ١٠) فأسلمه إليهم ليصلب (يو ١٩ : ١٦). والثاني حين حاول اليهود أن يقتلوا بولس، إلّا أنّ قائد الألف منعهم باسم الحاكم فيلكس (أع ٢١ : ٣١؛ ٢٣ : ٢٥). هنا نشير إلى أمرين: الأوّل إنّ بولس بصفته مواطنًا رومانيًّا لا يُجلد بدون محاكمة (أع ٢٢ : ٢٥)، والثاني، إنّ رجمَ اليهود لإسطفانسَ عملٌ غيرُ قانونيّ ولكنّ السلطة الرومانيّة لم تشأ أو لم يكن لديها الوقت الكافي لكي تتدخّل (أع ٧ : ٥٤ - ٦٠).

كان حاكم اليهوديّة يقيم في قيصريّة، ولكنّه كان يصعد إلى أورشليم خلال الأعياد الكبيرة التي كانت مناسبة تجمّعات وبالتالي مناسبة فتن ومشاغبات. من قلعة أنطونيا الواقعة إلى زاوية الهيكل الشمالية، أو من قصر الحشمونيّين، كان الحاكم يراقب كلّ التحرّكات المريبة. وكان من واجبه أيضاً مراقبة جمع الضرائب وإرسالها إلى رومة،

أكانت تلك التي تدفع عن الأراضي أو عن الأشخاص أو عن البضائع التي تمرّ في منطقة نفوذه.

ما يهمّنا من أمر الضرائب هو وجود موظّفين يتولّون جباية الضرائب، واسمهم العشّارون لأنّهم كانوا يأخذون العشر من كلّ شيء. أمّا كيف كانوا يجمعون الضرائب؟ كانوا يتكفّلون بجمع مبلغ مرقوم بمساندة أشخاص ترسلهم رومة، فيفرضون على الناس الكثير لتبقى لهم حصّتهم بعد أن يدفعوا لرومة حصّتها. لهذا لم يكن الناس يرتاحون إلى العشّارين الذين كانوا سارقين ظالمين وفاسقين (لو ١٨ : ١١)، الذين كانوا في مصافّ الخطأة مثل الزواني (مت ٢١ : ٣١)، ولم يكن اليهود الأتقياء يأمنون لهم لأنّهم يتعاملون مع العدوّ ويقدّمون له أموالاً يجب أن تصرف لخدمة شعب الله لا لإشباع ملك مغتصب. تجدر الإشارة هنا أنّ يسوع فضّل العشّار على الفرّيسيّ لأنّه جاء من أجل الخطأة والمرضى لا من أجل الذين يحسبون نفوسهم أبرارًا وأصحّاء، كما أنّه اختار من بين رسله عشّارًا اسمه لاوي. رآه جالسًا في بيت الجباية. قال له: «اتبعني» (لو ٥ : ٢٧ – ٢٨).

ج – جغرافية فلسطين واقتصادها في القرن الأوّل ب م

نتعرّف هنا إلى الأرض التي وطئتها قدما المسيح وعاش فيها ونشر فيها تعاليمه: تكوين أرض فلسطين، الزراعة، الصناعة، التجارة.

١ – جغرافية فلسطين

تلك التي كانت أرض كنعان والتي سمّيت في العهد الهلّينيّ فلسطين أو أرض الفلسطينيّين، دخلها العبرانيّون بكثرة في القرن الثالث عشر وأسّسوا فيها مملكة منذ القرن الحادي عشر ق م. كانت مِساحتها في زمن المسيح ٢٠٠٠٠ كم٢، وعدد سكّانها ٦٠٠٠٠٠ تقريبًا. يحدّها من الغرب البحر الأبيض المتوسّط، ومن الشرق، نهر الأردنّ، ذلك النازل (رج كلمة ورد في العربيّة) من جبل حرمون، ومن الشمال بلاد فينيقية، ومن الجنوب بريّة سيناء.

ينحدر نهر الأردنّ من الجبل فيصل إلى بحيرة الحولة التي تعلو ثمانية وستّين مترًا عن

سطح البحر، ثمّ يمرّ عبر بحيرة طبريّة التي تقع على ٢١٢ مترًا تحت سطح البحر قبل أن يصبّ في البحر الميت الذي يقع على ٣٩٢ مترًا تحت سطح البحر. بين الأردنّ والبحر تقوم سلسلة من الجبال تشكّل العمود الفقريّ للبلاد. معدّل ارتفاعها ٦٠٠ متر فوق سطح البحر ولكنّها تصل في حبرون أو الجليل الأعلى إلى ألف متر وتنحدر إلى ستين مترًا في أرض يزرعيل الخصبة حيث مدينة مجدّو.

مناطق فلسطين ثلاث: اليهوديّة، والسامرة، والجليل وقد مرّ فيها يسوع، بعد أن عاش في الناصرة، وعلّم في كفرناحوم، واجترح آية في قانا الجليل. عند بئر في السامرة التقى تلك المرأة التي بشّرت بدورها أهل سوخار (يو ٤ : ١ ي). أمّا أورشليم عاصمة اليهوديّة فقد سمعت آخر كلمات يسوع وتلقّت آخر نقطة من عرقه ودمه. على نهر الأردنّ اعتمد يسوع وفي سفح جبل حرمون، في قيصريّة فيلبّس، أعلن بطرس أنّه المسيح ابن الله الحيّ (مت ١٦ : ١١٣ ي).

٢ – الزراعة في فلسطين

يذكر يسوع في كلامه أمورًا عن الزراعة كتلك التي نعرفها في جبالنا. خرج الزارع ليزرع: بعض الحبّ وقع على الطريق والآخر على الصخر أو بين الشوك، والأخير في الأرض الطيّبة (لو ٨: ٤ي). ويحدّثنا مرقس عن تلك التينة المورقة (١١: ١٢ – ١٣)، وينبّهنا لوقا (٦ : ٤٤): من الشوك لا يجنى تين، ومن العلّيق لا يقطف عنب.

إذًا، ماذا كان يزرع الناس في فلسطين أيّام يسوع؟ أوّلاً القمح، وهو الغذاء الأساسيّ بحيث صارت كلمة «لحم» أي الخبز مرادفًا لكلمة طعام. يزرع القمح في كلّ أرض فلسطين وبالأخصّ في الجليل الذي ينتج أكثر ممّا يستهلك فَيَخْزُنُ أهلُه الفائضَ لسنين الجوع أو يرسلونه إلى اليهوديّة التي تحتاج إلى طعام كثير بسبب الحجّاج الآتين إلى أورشليم بمناسبة الأعياد. ومع ذلك عرفت البلاد مجاعتين ذكرهما المؤرّخون. الأولى سنة ٢١ ق م. والثانية التي حلّت بالبلاد سنة ٤٩ ب م (ذكرها يوسيفوس المؤرّخ)، في عهد الإمبراطور الرومانيّ كلوديوس، وقد أنبأ بها أغابوس، وهذا ما دفع التلاميذ إلى إرسال المعونة إلى الإخوة المقيمين في اليهوديّة (أع ١١ : ٢٧ – ٣٠). وزرع الشعب الشعير وهو

طعام الحيوان والمساكين من الشعب، والتين الذي يبيعونه في رومة، والزيتون، الذي يصدّرون زيته إلى مصر وسورية. وجدير بالذكر أنّ زيت تقوع، موطن النبيّ عاموس، كان أفضل زيت في البلاد. ولا ننسى زراعة الكرمة التي يحتاجون إلى خمرها لسكيب الخمر في الأعياد، والتي يصدّرون عنبها ونبيذها حتّى إلى البلاد البعيدة. وهناك العدس والحمّص والتمر والرّمان.

في إطار الزراعة نذكر تربية المواشي كالبقر والغنم والمعز، وأهمّيّتها معروفة من أجل خدمة الهيكل. أمّا الشعب فما كان يأكل اللحم إلّا في عيد الفصح أو عندما تقدّم ذبيحة سلامة يأخذ منها الكاهن حصّته ويتناول المشاركون ما تبقّى من لحمها.

٣ - الصناعة في فلسطين

أوّلها صناعة السمك. كانوا يصطادونه على شاطئ البحر المتوسّط أو في نهر الأردنّ أو بحيرة طبريّة، فيملّحونه ليحفظوه ثمّ يبيعونه في طول البلاد وعرضها. وهنا تبرز أهمّيّة الملح الذي يستخرج من البحر الميت فسمي لذلك «بحر الملح». هنا نتذكّر كلام يسوع: أنتم ملح الأرض، فإن فسد الملح فبمَاذا نملّحه (مت ٥: ١٣، لو ١٤: ٣٤). وثانيها صناعة البناء. دام العمل في الهيكل ثمانين سنة، وبعد ذلك أرسل هيرودس العملة وكانوا ١٨٠٠٠ إلى شوارع أورشليم يبلّطونها. في سنة ٢٠ ب م بنى أنتيباتريس مدينة طبريّة وحصن صفورية وجوليا. ولمّا اتّسعت أورشليم فامتدّت البيوت خارج الأسوار، بنى أغريبّا جدارًا يحمي به الحيّ الجديد طوله ٣٥٠٠ متر وسماكته تزيد على الخمسة أمتار. قال يسوع في أحد أمثاله: من أراد أن يبنيَ برجًا يجلس أوّلاً ويحسب النفقة ويتساءل هل بإمكانه أن يُتِمَّ العمل (لو ١٤: ٢٨). وثالثها الحياكة وكانت عملَ النساء والمحتقرين من الرجال. يشتغلون الصوف فينسجون الأغطية والسجّاد ويصدّرون منتوجهم إلى رومة، أو يعملون في صباغة القماش، ولا ننسى أنّنا لسنا ببعيدين عن شواطئ فينيقية التي اشتهرت بالصباغ الأرجوانيّ. ورابع صناعات فلسطين الدباغة. فجلود الحيوانات كثيرة في الهيكل: كانت تحتاج أورشليم كلّ سنة إلى ١٨٠٠٠ حمل لعيد الفصح وإلى عشرات الألوف من البقر أو الضأن من أجل ذبائح السلامة أو التكفير التي يقدّمها الشعب على مدى أيّام السنة وبالأخصّ الأعياد. نشير هنا إلى ما فعله يسوع حين رأى في الهيكل باعة

البقر والغنم... وطردهم جميعًا من الهيكل (يو ٢ : ١٣ي). وخامسها صناعة الفخّار، والشعب يحتاج إلى آنية لحفظ الطعام بل والأشياء الثمينة. أما كانت مخطوطات قمران محفوظة في أوعية من فخّار وقد اكتشفت قرب البحر الميت سنة ١٩٤٧ وما بعد. وعرفت البلاد بعض المهن كالخبّاز، وحامل الماء، والحلّاق، وصانع التحف للحجّاج الآتين إلى أورشليم...

٤ - التجارة في فلسطين

كانت أورشليم عاصمة البلاد الدينيّة والسياسيّة محور التجارة. فالهيكل يحتاج إلى أمور كثيرة وهو يملك المال الكثير ولا سيّما حصيلة ضريبة الدرهمين التي يدفعها كلّ يهوديّ يقيم خارجَ فلسطين. ثمّ إنّ سلالة هيرودس بنت لها القصور وجلبت الخدم والحشم واقتنى الحاكم الرومانيّ الأماكن لسكناه وأحاط نفسه بطبقة الأغنياء التي تعيش حياة البذخ ولا تحسب حسابًا لشيء وقد قال فيهم أحد الأنبياء: يأكلون الرخص من العجول ولحم الرضيع من الضأن. ثمّ إنّ سكّان أورشليم يعدّون خمسين ألفًا ولكنّهم يصيرون ١٨٠٠٠٠ في زمن الحجّ، ومثل هذا العدد يحتاج إلى الكثير يأتيه من داخل البلاد أو خارجها.

نشير هنا إلى أنّ الجيش الروماني طوّق أورشليم في زمن العيد قبل أن يستولي عليها سنة ٧٠ فكان الضيق شديدًا على المقيمين وعلى الحجّاج.

أمّا التجارة الداخليّة فكانت محصورة بين الأفراد في إطار المقايضة، وما فاض عن حاجة المنطقة ينقل على ظهور الحمير أو الجمال بواسطة «شركات نقل» لها مكاتبها في تدمر وبابل وبعلبك وغيرها من المدن.

أمّا التجارة مع الخارج فكانت موادّها المنتوجات الفاخرة: خشب الأرز من لبنان، البخور والعطور من بلاد العرب، النسيج الفاخر من الهند وبابل، النحاس والرخام من كورنتوس في اليونان. وأمّا فلسطين فكانت تصدّر الزيت والخمر والمنسوجات.

ولكن مع كلّ هذا الخير المتدفّق، فقد كان الشعب فقيرًا في أرض فلسطين بحيث قال أحد الرابّانيّين: بنات إسرائيل جميلات فاتنات ولكنّ الفقر يجعلهنّ قبيحات بشعات. أمّا سبب الفقر فالضرائب المتعدّدة، والظلم في توزيع الأرزاق والأموال.

الجزء الثاني : الحياة الدينيّة والاجتماعيّة في فلسطين في زمن المسيح

بعد أن ألممنا بعض الشيء بالنواحي التاريخيّة والجغرافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة لبلاد فلسطين في زمن المسيح ، نتطرّق الآن إلى الحياة الدينيّة والاجتماعيّة فنتعرّفُ إلى الأماكن المقدّسة وإلى فئات الشعب وتطلّعاته في وقت كان الشرق والغرب ينتظران سلامًا يعمّ الكون وأمانًا يُحِلُّ السعادة في المسكونة.

أ – الحياة الدينيّة

نرافق المؤمن العائش في أورشليم إلى الهيكل ، ونرافق اليهود المشتّتين إلى كلّ مجمع أو كنيس فنعيّدُ معهم أعيادَهم الكبرى والصغرى.

١ – الهيكل

الهيكل هو مركِزُ حياةِ بني إسرائيلَ الدينيّة ، بل السياسيّة والاجتماعيّة ، وكان موضوعَ فخرهم أمام القريب والبعيد. يروي متّى الإنجيليّ (٢٤ : ١) كيف أنّ الرسل لفتوا نظر يسوع إلى أبنية الهيكل المزيّن بالحجارة الحسنة والتحف (لو ٢١ : ٥) والذي استغرق بناؤه ستًّا وأربعين سنة (يو ٢ : ٢٠). بُني مرّة أولى في عهد سليمان وهُدِمَ سنة ٥٨٦ على يد نبوكد نصّر البابلي ، وبُني مرّة ثانية بعد الرجوع من الجلاء (سمّي الهيكل الثاني) ودشّن سنة ٥١٥ ق م فجاء حقيرًا متواضعًا ، وأخيرًا أعاد هيرودس بناءه على أسس جديدة.

أوّلاً : البناء

إليك كيف يصف يوسيفوس الهيكل : «جعل فيه كلّ شيء ليؤثّر في قلب الإنسان وعينه. غطّي من جهاته الأربع بصفائح من الذهب فعكس نور الشمس بقوّة أجبرت الناظرين إليه أن يحوّلوا عنه عيونهم كما عن شعاع الشمس. أمّا الغرباء الآتون من البعيد فكانوا يَرَون أمامهم «جبلاً» من الثلج بسبب الرخام الأبيض. شعور بالجمال ، وشعور بالعظمة أمام بناء يقوم في ساحة طولها ٤٨٠ مترًا وعرضها ٣٠٠ متر ، وحول برج يرتفع

إلى خمسين مترًا. إلى هذه الساحة يدخل اليونانيّون واليهود، وفيها رواقان عظيمان يقيم فيهما تجّار الغنم والبقر والزيت والطحين (وكلّ هذا ضروريّ للقيام بشعائر العبادة)، والصرّافون الذين يَزِنون الفضّة بميزان صور (من أجل هذا تسمّى فضّة صوريّة) ويقيّمون المال بقيمة مال الهيكل المضروب في زمن الإسكندر يناي (١٠٣ - ٧٦ ق م). بعد هذا يقرأ الحجّاج عبارة في اللاتينيّة واليونانيّة تمنع كلّ غير مختون من الاقتراب إلى المدخل، وإلاّ كان نصيبه الموت. أما اتّهم اليهودُ الآسيويّون بولسَ أنّه «أدخل اليونانيّين إلى الهيكل ودنسّ هذا المكان المقدّس» (أع ٢١ : ٢٨)؟

يدخل المؤمن إلى المكان المقدّس فيجد تسعة أبواب: أربعة إلى الشمال، وأربعة إلى الجنوب وواحد إلى الشرق، وكلّها مطعمّة بالفضّة والذهب، ما عدا الباب الجميل (أع ٣ : ٢) المصنوع كلّه من النحاس المطروق. ويجتاز المؤمن رواق النساء ورواق الرجال، ثمّ رواق الكهنة الذي يحيط بمذبح الذبائح. وراء هذا المذبح يقوم الهيكل بالمعنى الحصريّ وهو مربّع طول ضلعه خمسون مترًا، فيه قاعة أولى هي القدس (أو المكان المقدّس). يقوم في وسطها موضع البخور وإلى الشمال طاولة خبز التقدمة وإلى اليمين الشمعدان بشعبه السبع. وفيه قدس الأقداس (أي المكان المقدّس كلّ التقديس) الذي كان يحوي، قبل سنة ٥٨٦، تابوت العهد، وصار فارغًا بعد ذلك الوقت. بين القدس وقدس الأقداس ستار فاصل، يرفعه مرة في السنة رئيس الكهنة فيدخل قدس الأقداس برهبة عظيمة في عيد التكفير (كيبور).

وشيّدت أبنية محاذية للهيكل: قاعة المحكمة الدينيّة أي السنهدرين، حيث اجتمع الشيوخ وأعلنوا أن يسوع يستوجب الموت (مت ٢٦ : ٦٦) وقاعة الخزنة، أو بيت المال، وقاعات لحفظ الحطب والخمر والزيت المعدّ للقيام بشعائر العبادة.

ثانيًا: شعائر العبادة في الهيكل

موضع شعائر العبادة، المذبح الذي كان مربّعًا (ضلعه ٢٥ م) بعلوّ سبعة أمتار ونصف المتر. يصعد إليه الكاهن عبر درجات. عليه تحرق الذبيحة كلّها (إذا كانت ذبيحة محرقة) أو أمعاؤها وشحمها (إذا كانت ذبيحة سلامة أو تكفير). كان الكهنة يقدّمون الذبيحة الدائمة مرّتين كلّ يوم، خروفًا في الصباح وخروفًا في المساء، كما كان الإمبراطور

يطلب أن تقدّم ذبيحتان واحدة عنه وواحدة عن رومة. بعد هذا كانت تقدّم ذبائحُ في النهار، خاصّة في زمن الصيف، زمن الأسفار والتنقّل وبالأخصّ في زمن الأعياد. ولقد كانت هذه الأعياد من الكثرة بحيث أجبر بولس على أخذ موعد مسبّق ليقدّم ذبيحته في عيد العنصرة (أع ٢٠ : ١٦).

يدخل المؤمن إلى الساحة فيشتري الخروف والزيت والطحين ويتوجّه إلى الكاهن اللابس الكتّان الأبيض، فيذهبان معًا إلى رواق الكهنة وهناك يذبح الكاهن الذبيحة، فيُحرقُ الأمعاءَ والشحمَ على نار حطب تزاد عليه العطور لتخفّف من حدّة رائحة اللحم المحروق، ثمّ يأخذ الكاهن حصّته من الذبيحة ويردّ إلى المؤمن قسمًا منها. يجدر القول هنا إنّه بعد دمار هيكل أورشليم سنة ٧٠ ب م لم يعد اليهوديّ يذبح ذبائح لله.

الله وحده القدّوس وهو ينقل قداسته إلى كلّ من يقربه. أمّا الإنسان فخاطئ نجس ونجاسته تنتقل إلى كلّ من يقترب منه. في وسط العالم يقع قدس الأقداس، المكان الذي يقيم فيه مجد الله (١ مل ٨ : ١٠) ثمّ القدس الذي يدخله الكهنة وحدهم ثمّ المذبح... حول الهيكل تقوم القدس أورشليم، وحول أورشليم أرض فلسطين، ثمّ سائر الكون. بقدر ما يكون الإنسان قريبًا من الله الحيّ يشعر بقداسته، وبقدر ما يكون بعيدًا يشعر بخطيئته. رئيس الكهنة وحده يدخل قدس الأقداس، وللكهنة مقامهم وكذلك الرجال والنساء، والوثنيّون أيضاً، والويل لمن يتجاوز المكان المحدّد له. هنا نشير إلى أنّه مع المسيح انقلبت الأمور. فالإنسان لا ينجّس الله بل الله يقدّس الإنسان ولنا مثل عن ذلك في إنجيل مرقس (١ : ٤٠ي) : لمس يسوع الأرض فلم يتنجّس يسوع، بل تقدّس الأبرص وطهر.

٢ – المجمع أو الكنيس

لا هيكل إلّا هيكل أورشليم الذي تتمحور حوله حياة بني إسرائيل، أمّا المجامع فعديدة وهي موجودة في كلّ مدينة وكلّ قرية. تعني كلمة مجمع (كنيس) جماعة المؤمنين الآتين إلى الصلاة بناء على موعد محدّد، وتعني أيضاً المكان الذي يجتمعون فيه (أع ١٦ : ١٣) ووُجْهَتُهم إلى هيكل أورشليم.

متى بدأ المؤمنون يجتمعون في المجامع؟ بعد دمار أورشليم وخراب الهيكل سنة ٥٨٦. هذه الكارثة شكّلت محنة قاسية جعلت الكثيرين من اليهود يتخلّون عن إيمانهم ويلتحقون بإله بابل الذي تغلّب على يهوه إله إسرائيل. ولكنّ حزقيال (سار على خطى إرميا) أفهم المؤمنين أنّ الله لم يتخلّ عن شعبه، وأنّه وإن كانت العبادة الرسمية قد توقّفت بسبب دمار الهيكل، إلّا أنّ المؤمنين يستطيعون أن يجتمعوا لينعشوا إيمانهم ويتأمّلوا في الأحداث الماضية والحاضرة على ضوء هذا الإيمان. وهٰكذا أخذ المؤمنون يجتمعون مع أحد الكهنة على شاطئ نهر المدينة (مز ١٣٧ : ١) ويردّدون كلام الله ويرفعون إليه صلواتهم.

بعد العودة من المنفى أعاد اليهود بناء هيكلهم ولكن ظلّت المجامع تلعب دورًا هامًّا في حياة المؤمنين لا في أنطاكية وروما والإسكندريّة وحسب، بل حتّى في أرض فلسطين، واعتبرت عادة قديمة قِدَم شريعة موسى (أع ١٥ : ٢١).

كيف كانت تتمّ العبادة في المجامع؟ يبدأ المؤمنون بتلاوة «الأمانة»: «إسمع يا إسرائيل» (تث ٦ : ٤ – ٩؛ ١١ : ١٣ – ٢١؛ عد ١٥ : ٣٧ – ٤١)، ثمّ يعلنون وحدانيّة الله وعلاقاته بشعبه. ويردّد المسؤول طلبات تعبّر عن حاجات الشعب اليوميّة ورجائه الكبير بمجيء الملك المسيحانيّ (حفظ لنا التلمود ١٨ بركة) فيجيب الحاضرون: آمين. بعد ذلك يقرأ قارئ مقطعًا من أسفار موسى الخمسة يتوافق والعيد أو الزمن الطقسيّ، ثمّ مقطعًا من الأنبياء. في هذا الوقت يمكن أن يلقي أحد الحاضرين عظة في معنى العيد. هذا ما فعله يسوع في مجمع الناصرة (لو ٤ : ١٦ي) وبولس الرسول ورفاقه في مجمع دمشق (أع ٩ : ١٩ – ٢٠) وقبرص (أع ١٣ : ٤–٥) وغيرهما من مجامع البحر الأبيض المتوسّط (أع ١٣ : ١٤؛ ١٤ : ١؛ ١٧ : ١ – ٢).

لا عمل ليتورجيًا في صلاة المجمع، ولهذا لا دور للكاهن إلّا إعطاء البركة في نهاية الصلاة، وإن غاب حلّ محلّه رئيس الجماعة المحلّيّة التي لا تكون جماعة إلا بعشرة رجال (لا تحسب النساء بين عدد المصلّين) يهود على الأقلّ. كلّ يهوديّ يحقّ له أن يقرأ التوراة ويقوم بعمل الترجمان ويلقي العظة. ولكن سيأتي يوم يُحفظ هذا العمل للكتبة والفرّيسيّين الذين سيجعلون من المجمع أيضاً مدرسة لتعليم الأولاد والشبّان ونَزْلا لاستقبال الغرباء ومركز لقاء للمؤمنين القاطنين في مدينة أو في حيّ من أحياء المدينة. في المسيحيّة ستلعب الكنيسة كجماعة ومكان اجتماع دور المجمع في اليهوديّة.

٣ - الأعياد

لبني إسرائيل أعياد يجتمع فيها الشعب ليدلّوا على التضامن القائم بين الأفراد وليحتفلوا بأعمال الله الخلاصيّة العظيمة. هناك الأعياد الثلاثة الكبرى أي الفصح والعنصرة والمظالّ وفيها يُطلب إلى الذكور أن يحجّوا إلى أورشليم، المكان الذي اختاره الله له. هذه الأعياد كانت في البداية تسير وفصول السنة. في الربيع كان البدو يقدّمون أبكار قطيعهم (عيد الفصح) والحضر بواكير غلالهم من الشعير (عيد الفطير). في الصيف كان المزارعون يحتفلون بأعياد الفصح والأسابيع ونهاية حصاد القمح، وفي الخريف بعيد المظالّ ونهاية قطاف الأثمار. ولكن على مرّ العصور ارتبطت هذه الأعياد بحدث تاريخيّ فتذكّر الشعب في عيد الفصح خروجهم من مصر، من أرض العبوديّة، وفي عيد العنصرة تسلّمَهم شريعة الله على جبل سيناء، وفي المظالّ إقامَتَهم أربعين سنةً في البرّيّة.

في زمن يسوع كانت هذه الأعياد تدوم أسبوعًا كاملاً. يصل المسافرون إلى أورشليم سيرًا على الأقدام في قوافل تجمع أبناء القرى المجاورة ليأمنوا شرّ اللصوص. هٰذا ما فعله مريم ويوسف وهما اللذان كانا يحجّان كلّ سنة إلى أورشليم في عيد الفصح (لو ٢ : ٤١). وهٰذا ما سيفعله يسوع فينطلق إلى أورشليم في وقت العيد ويستفيد من هٰذا الظرف ليكلّم الحجّاج الآتين من كلّ فلسطين بل ومن خارجها. ولا ننسى أنّ حلول الروح القدس على التلاميذ في عيد العنصرة كان مناسبة ليكلّم بطرس المادايين والفراتيّين والعيلاميّين والمصريّين واليونانيين والعرب وكلّهم جاؤوا إلى العيد (أع ٢ : ١ي).

في عيد الفصح كان الحجّاج العديدون يؤمّون أورشليم فيتضاعف عدد سكّانها أربعة أو خمسة أضعاف. يأتي ربّ العائلة في ليلة الرابع عشر من نيسان مع الخروف فيذبحه له الكاهن ويجعل دمه يسيل حول المذبح كتقدمة للربّ ثمّ يعيده إلى ربّ العائلة فيأكله مع عياله في بيت أفرغ من كلّ فطير. يوم الخروج (١٢ : ١١) أكل اليهود الفصح بعجلة، أحقاؤهم مشدودة، وأحذيتهم في أرجلهم وعِصِيُّهم في أيديهم. أمّا في زمن المسيح فكانوا مستلقين على أسرّتهم على طريقة الرومان، يشربون الخمر وينشدون مزامير التهليل (مز ١١٣ – ١١٨).

ويحتفل المؤمنون بعيد العنصرة خمسين يومًا بعد الفصح (تث ١٦ : ٩)، لذلك

سمّي عيد الأسابيع (السبعة، رج خر ٢٤ : ٢٢) وسمّي أيضاً عيد الحصاد (خر ٢٣ : ١٦). ويحتفلون بعيد المظالّ الذي كان في عهد المسيح أبهى الأعياد وأعظمها احتفالاً بحسب المؤرّخ يوسيفوس، فيعيّدون نهاية قطاف العنب وإقامتهم في البرّيّة لمّا أخرجهم الربّ من أرض مصر (لا ٢٣ : ٤٣). ثمّ عيدّوا فيه تدشين هيكل سليمان (١ مل ٨ : ٦٥ - ٦٦) فارتبط العيد ارتباطاً وثيقًا بموضع حضور الربّ وحمايته لشعبه كما صارت المظالّ رمزًا إلى الغمام المضيء على الشعب في البرّيّة. في عيد المظالّ كانت كلّ عائلة تبني لها خيمة (مظلّة) في أورشليم أو في جوارها وتقيم فيها مدّة أسبوع فتشهد تطواف الكهنة كلّ صباح إلى عين سلوان على نشيد البوق وسكب المياه على المذبح طلبًا للمطر من عند الربّ، وتتمتّع بالمدينة المضاءة بأنوار شماعدين الذهب الموضوعة في رواق النساء (يو ٨ : ١٢).

وهناك أعياد أخرى يحتفل بها اليهود وهي أقلّ أهمّيّة من الثلاثة الأولى: عيد التكفير يطلبون فيه من الربّ أن يغفر خطايا شعبه، وعيد رأس السنة الذي يسبق يوم التكفير بعشرة أيّام. وعيد التدشين الذي يذكرون فيه تطهير الهيكل على يد يهوذا المكابيّ (١ مك ٤ : ١ي)...

وهناك السبت الذي هو عيد أسبوعيّ ويوم راحة للمؤمنين (لا ٢٣ : ٣؛ خر ٣١ : ١٢ - ١٧). ارتبط أساسًا بالروزنامة القمريّة المعروفة في بلاد الرافدَين ثمّ اتّخذ معنى دينيًّا واجتماعيًّا: يستريح الإنسان ويستريح العبد كما استراح الله بعد أن خلق الكون في ستّة أيّام (تك ٢ : ٢ - ٣)، ويتحرّران من العمل بعد أن حرّرهما الله من حياة العبوديّة في مصر (خر ٢٣ : ١٢؛ تث ٥ : ١٤ - ١٥). في أيّام المسيح مُنع الإنسان من أيّ عمل حتّى عمل الخير، ولكنّ يسوع أعاد إلى السبت مدلوله فقال فيه: جُعِلَ السبتُ للإنسانِ وما جُعِلَ الإنسانُ للسبتِ (مر ٢ : ٢٧).

ب - المجتمع اليهوديّ

نتعرّف هنا إلى فئات المجتمع، ثمّ إلى الفئات السياسيّة والدينيّة في فلسطين في زمن المسيح.

١ – الكهنة واللاويّون

يُعتبر الكهنة من طبقة الشرفاء في المجتمع اليهوديّ وعلى رأسهم كاهن أعظم أو رئيس كهنة.

أوّلاً: رئيس الكهنة

يقف رئيس الكهنة في قِمّة الهرم الاجتماعيّ، وقد صار بعد الرجوع من الجلاء وزوال الملكيّة (٥٣٨ ق م)، حجر الزاوية في المجتمع اليهوديّ. فهو المسؤول عن الهيكل وعن تطبيق الشريعة، وهو رئيس السنهدرين، أي محكمة بني إسرائيل العليا التي تأسّست في عهد يوحنّا هركانس. وحده يدخل قدس الأقداس مرّة في السنة في يوم التكفير. كرامة رئيس الكهنة لا تعلوها كرامة وهذا ما يؤمّن له وضعًا ماديًّا محترمًا: يختار كلّ مساء حصّته من التقادم وينظّم أمور التجارة في الهيكل فيسلّمها إلى أشخاص قريبين إليه... وهو مكرّم حتّى موته: يوم موته يعفى عن المحكوم عليهم بالإعدام لأنّ يوم موته هو يوم تكفير عن خطايا شعبه.

تعرّفنا في الإنجيل إلى حنّان وقيافا (لو ٣ : ٢) ودورهما في موت يسوع (مت ٢٦ : ٣، ٥٧)، كما في ملاحقة بولس الرسول (أع ٢٣ : ٤ – ٥).

حول رئيس الكهنة نجد بعض الموظّفين: قائد الهيكل وهو المسؤول عن حراسة الهيكل وإقامة الشعائر الدينيّة، وهو يقوم مقام رئيس الكهنة عند الحاجة، ثمّ رؤساء الفرق الأربع والعشرين من الكهنة (كان زكريّا من فرقة أبيّا، رج لو ١ : ٥)، ثمّ مراقبو الهيكل السبعة والخزّانون الثلاثة المسؤولون عن صندوق المال.

ثانيًا: الكهنة

كان عدد الكهنة يقارب السبعة آلاف يهتمّون بالهيكل وبتقدمة الذبائح، إلّا أنّ حاجات الهيكل لم تكن تتطلّب مثل هذا العدد، لهذا قسم الكهنة أربعًا وعشرين فرقة تخدم كلّ بدورها أسبوعًا واحدًا، ما عدا في الأعياد الكبرى. وهكذا كان يخدم الكاهن خمسة أسابيع في السنة ويقضي ما تبقى من وقته في بيته أو حقله.

كان الكهنة فقراء ومدخولهم ينحصر في حصّتهم من الذبائح ويتوقّف على العشور التي كان الشعب المرهق بالضرائب يعجز عن دفعها. لأجل هذا عمل الكهنة نجّارين وبنّائين ولحّامين وكتبة، فكانوا قريبين من الشعب يتبنّون آراءه ويؤيّدون قضاياه. ويجدر بالذكر أنّ الكهنوت ينتقل بالوراثة من الأب إلى الابن شرط أن يكون الابن مَنْ لا عيب له ومن تزوّج فتاة يهوديّة حقيقيّة.

ثالثًا: اللاويّون

اللاويّون هم أفقر العاملين في الهيكل. عددهم يقارب العشرة آلاف وهم مقسومون كالكهنة إلى أربع وعشرين فرقة، كلّ فرقة تخدم خمسة أسابيع. أمّا مداخيلهم فتكاد تكون معدومة بعد أن حُرموا من العشر على حساب الكهنة على إثر الإصلاح الذي قام به يوشيّا سنة ٦٢١ ق م. (عد ١٨ : ٨ – ٣٢)، لهذا اخذوا يقومون بمختلف المهن من أجل تأمين حياتهم.

في الهيكل مجموعتان من اللاويّين: الموسيقيّون الذين يقفون بين رواق الكهنة ورواق الرجال فيحيون الليتورجيّا بالعزف والإنشاد، واللاويّون البّوابون الذين يهتمّون بالهيكل ويعتنون بنظافته (لا يحقّ لهم دخول رواق الكهنة)، ويراقبون الداخلين ويقومون بعمل الحراسة في المعبد المقدّس. في مَثَل السامريّ الصالح (لو ١٠ : ٢٥ي) سيجمع يسوع بين الكاهن واللاويّ اللذَين عرفا الشريعة وما مارسا وصيّة المحبّة.

٢ – الشعب

كان الكهنة واللاويّون من بني لاوي، القبيلة المكرّسة تكريسًا خاصًّا للربّ، أمّا الشعب فهم أبناء سائر القبائل وفيهم الشيوخ والطبقات المختلفة اقتصادًا وعلمًا.

أوّلاً: الشيوخ

الشيوخ، ولا نعني بهم العائشين في الريف والذين لا تختلف حياتهم عن حياة المزارعين، هم أصحاب الطبقة الأرستقراطيّة الغنيّة التي تملك الأرض والمال. لا بل

استطاع ثلاثة منهم أن يموّنوا أورشليم على مدى إحدى وعشرين سنة بالقمح والشعير والخمر والزيت والملح والحطب. هؤلاء الشيوخ يرتبطون بالهيكل والقائمين عليه، بروما والسلطةِ الحاكمة باسمها. أمّا رومة فنظرت إلى هؤلاء البورجوازيّين كمنبع ضرائب غير مباشرة، واعتبرت ثروتهم الضمانة لتصل إلى صندوق الدولة الضرائبُ المنتظرة. فإن خضع هؤلاء الشيوخ للدولة غضّت نظرها عنهم وإلّا أرسلتهم إلى المنفى لسبب من الأسباب وصادرت لهم أملاكهم.

ثانيًا: الكتبة

كان الكتبة قليلي العدد ولكنّ تأثيرهم كان كبيرًا. لم يكونوا من الكهنة بل من العوامّ ومن جميع طبقات الشعب. اختصاصهم الشريعة، ولهذا يَطلب منهم الشعبُ تفسيرًا للشريعة وتطبيقًا لها في الحياة.

الإنسان كاتب بالولادة ولكنّه يصير كاتبًا بعد استعداد طويل من الدرس لتلقّن الشريعة واستظهارِ التقاليد الشفهيّة. في القرن الثاني ب م يصبح الإنسان كاتبًا أو معلّمًا خلال رتبة دينيّة يعطى فيها لباسًا خاصًّا علامة كرامته الجديدة، فيتمتّعُ بأوّل المتّكآت في المجتمعات، ويمرّ في الشوارع فيحيّيه الناس أو قرب العامل فيتوقّف العامل بعجلة ليحيّيه.

كان الكتبة قوّادًا للشعب ولهذا كانت مسؤوليّتهم كبيرة فأنذرهم يسوع بالويل لأنّهم يحمّلون الناس أحمالاً ثقيلة (لو ١١ : ٤٦) ولأنّهم أهملوا أهمَّ ما في شريعة الله أي العدل والرحمة والإخلاص (مت ٢٣ : ٢). كان عليهم أن ينعشوا الإيمان ويساعدوا المؤمنين على العيش بحسب إرادة الله. معرفتهم بالشريعة والكتب أعطتهم دورًا لا يُستغنى عنه فصاروا أعضاء في السنهدرين وتحمّلوا مع رؤساء الكهنة خطيئة الحكم على يسوع بالموت.

ثالثًا: الطبقة المتوسّطة الحال

هناك العائشون في المدن، وخاصّة في أورشليم، فإن كثر عدد الحجّاج ازدهرت أعمالهم. كان منهم الخيّاط وبائع العطور وصاحب النَزْلِ والمهتمُّ بنقل الحجّاج وبضائِعهم. ولا ننسى َأنّ واجب المؤمن أن يصرف العِشْرَ الثاني (تث ١٢ : ١٧ - ١٨)

في شراء المأكول والملبوس والعطور والأشياء الفخمة فيحملَ الفرح إلى قلبه ويُغْني القائمين حول هيكل الربّ.

وهناك الملّاكون الصغار الذين يعيشون ممّا تنتجه الأرض، وإن تاجروا فقايضةً مع جيرانهم لا يربحون الشيء الكثير لذلك تراهم يتهرّبون من الضرائب. في اليهوديّة والسامرة كانت مِساحة الأرض التي يستثمرها الفلاح صغيرة، ولهذا تُعطى للبكر ويصبح سائر الأولاد عمّالاً أو يهاجرون. أمّا في الجليل فالأرض أوسع بعد أن هرب الوثنيّون الذين أجبرهم يوحنّا هركانس على الارتداد إلى الديانة اليهوديّة أو النزوح، وهكذا بقيت الأرض لليهود المقيمين هناك.

وهناك الصنّاعون العاملون لحسابهم وهم في الإجمال أناس محتقرون. فالدبّاغ يُنْتِنُ إلى درجة تستطيع امرأته أن تطلّقه، والحائك كاذب وشهادتُه، كشهادة المرأة والعبد، غيرُ مقبولة في المحاكم، والراعي سارق...

وهناك العمّال المُيَاومون الذين يعملون في المزارع الكبيرة أو عند أحد الصنّاعين أو في ورشة البناء. يكفي أن تكونَ الغلّة سيّئة أو تتوقّفَ حركةُ البناء وتصريفِ الإنتاج ليصبحوا عاطلين عن العمل. هؤلاء العمال يحتقرهم الكتبة والفرّيسيّون ويسمّونهم «شعب الأرض»، ولكنّهم كانوا يستندون إليهم في ثورتهم على الحاكم الرومانيّ بسبب الضيقِ الذي يُثَقِّل على صدرهم والحاجةِ إلى الخلاص التي تَغْمُرُ في قلوبهم. سمعوا صوت الملاك يبشّرهم يوم ولد يسوع، وساروا وراء المسيح هاتفين: هوشعنا لابن داود (مت ٢١ : ٩)، وهتفوا مع الأحبار والشيوخ مفضّلين برأبّا على يسوع (مت ٢٧ : ٢٠ي) طالبين ليسوع أن يصلب.

٣ – الأسرة اليهوديّة

الأسرة أساس المجتمع الشرقيّ عامّة واليهوديّ خاصّة. لهذا سنتحدّث على دور المرأة وأهمّيّة الولد وتربيته وقضيّة الزواج.

أوّلاً: المرأة

المرأة في البيت كالعبد. عليها أن تقوم بكلّ الأعمال دون أن يكون لها الإفادة من ثمرة

أعمالها. هي خاضعة لأمور الشريعة السلبيّة (لا تفعل) غير أنّها لا يحقّ لها أن «تضيّع» وقتها في درس الشريعة. تهتمّ بالأولاد وبأعمال الحياكة ولا تخرج من بيتها. وإن خرجت فمقنّعة، ولا تحدّث أحدًا في الطريق، وإن أجبرت على الاستعلام عن أمر ما فيجب أن يكون حديثها قصيرًا. إنّ تكلّمت يُرَدّ عليها في الطريق، وإنّ أدلت بشهادتها في المحكمة فشهادتها غير مقبولة. لا تحسب كشخص ليكون العدد كاملاً لإقامة الصلاة في المجمع، أو لتظنّ أنّ لها الحقّ في التفرّد بحبّ زوجها الذي يستطيع أن يتزوج غيرها أو يكون له من الجواري ما يشاء.

أمّا حقوق المرأة على زوجها فقليلة: يؤمّن لها المأكل والملبس وإلّا اشتكت عليه وطالبته بالطلاق. يهتمّ بها إذا مرضت ويفتديها إذا وقعت في العبوديّة ولا يطلّقها كما يشاء، ولا يعرضها للزنى. يجدر القول هنا إنّ تقارب الأسرة اليهوديّة من الأسرة الهلّينيّة جعلت حالة المرأة تتحسّن في عالم الشرق.

هنا نفهم بطريقة أوضح عِدّة أمور في الإنجيل. يسوع يحدّث السامريّة ويحدّثها طويلاً على البئر حيث الناس يروحون ويجيئون (يو ٤: ١ي). يسوع يدافع عن الزانية أمام المشتكين عليها (يو ٨: ١ي) ويقبل أن تمسّه خاطئة معروفة في بالبلد (لو ٧: ٣٦ي)، بل أن ترافقه نسوة تلميذات سيبشّرن باسمه كالرسل (لو ٨: ١ – ٣): ونفهم أيضاً أن يقول متّى الرسول (١٤: ٢١): كان الآكلون خمسة آلاف رجل ما عدا النساء والأولاد. فالنساء لا يحسب لهنّ حسابًا ولا الأولاد.

ثانيًا: الولد وتربيته

الولد علامةُ بركةِ الله لشعبه وبرهانٌ لدوام عهده، من هنا أهمّيّة البيوت التي تعجّ بالأولاد. أمّا البيت الذي لا ولد فيه فيعتبر ملعونًا، والعار في تلك الحالة يلحق المرأة التي لم تنجب أولادًا، والكرامة تصيب الرجل صاحب الأسرة الكبيرة.

تَتِمّ الولادة في البيت على يد القابلة وتُرْضِع الأُمُّ ابنها أشهرًا بل سنتين وثلاثًا أو أكثر. يُعطى الولدُ اسمًا (لو ١: ٥٩؛ ٢: ٢١) ويُختن علامةَ انتمائه إلى شعب الله وارتباطه بالربّ، ويُفتدى في الأربعين يومًا من عمره إذا كان صبيًّا (خر ١٣: ٢، ٢٣؛ رج لو ٢: ٢٢ي) وفي الثمانين يومًا إذا كان فتاة (لا ١٢: ٢ – ٧).

يُحِبّ الولدَ الأهلُ ولكنّهم يربّونه تربية قاسية فيهيّئون له القضبان حزَمًا حزَمًا (أم ١٣ : ٢٤ ؛ ٢٣ : ١٣). يبقى مع أمّه إلى عمر أربع سنوات. فإذا كان فتاة تبقى مع أمّها وإذا كان صبيًّا فينتقل إلى رفقة أبيه. تتعلّم الفتاة لتعمل في البيت أو تباع كعبدة بعد السنة السادسة من عمرها. ويتعلّم الصبيّ مهنة أبيه أو يُرْسَل ليعمل تحت يد أحد الصنّاع، وعليه أن يتدبّر أمره بعد السنة السادسة من عمره لأنّ الأب لم يعد مجبرًا على تقديم الطعام له. المقابلة سهلة بين ما كان في عهد المسيح وما يجري في عصرنا الحديث.

التربية تعني التدريب على مهنة وتعني أيضاً تعلّم التوراة. يتعلّم الصبيُّ القراءة ويحفظ التوراة ويتدرّب على طرق تفسيرها ليتعرّف إلى الربّ ويُكَرِّمَهُ بحسب متطلّباتها. أمّا الفتاة فَتُلَقَّنُ ما يجب أن لا تفعل. على الأهل يقع واجب تعليم التوراة لأولادهم، ولكن تنظّمت مدارسُ قرب المجامع وعُمِّمَت وأصبحت مجّانيّة في بداية النصف الثاني من القرن الأوّل. يتعلّم الأولاد الحساب عندما يقرأون أعمار الآباء (تك ٥ : ١ي) والجغرافية في حروب بني إسرائيل والعلومَ بمناسبة هذه المعجزة أو تلك. فالتوراة كتاب كامل يحتوي كلّ شيء ولا حاجة للرجوع إلى كتاب آخر لتلقّي علمٍ من العلوم.

بعد هذه العلوم الأوّليّة كان بعض الأولاد يتابعون الدروس، ولكنّ هٰذا يفترض حالةً من اليُسر للوالد أو نفحةَ إيمان عند الشابّ. يجدر القول إنّ لغة الثقافة كانت اليونانيّة وإليها نقلت التوراة المسمّاة سبعينيّة على يد يهود متعلّمين. ولكنّ الكتبة سيعتبرون تعلّم اليونانيّة ودرس الفلسفة شرًّا يجب أن نتجنّبه. فالكاتب هو المعلّم يحترمه الطلّاب كما يحترمون أهلهم بل أكثر لأنّ الأهل يُعْطُون حياة الجسد أمّا المعلّم فكلمةَ الله.

ثالثًا: الزواج

يبقى الولد قاصرًا إلى الثانية عشرة من عمره، بعدها يصبح راشدًا ويُفْرَضُ عليه أن يحفظَ الشريعة ويبدأ ببناء بيت وغرس كرم، استعدادًا للزواج. العمر المفضّل للزواج هو السنة الثامنة عشرة، وقد قيل: من تزوّج قبل العشرين كان مباركًا، ومن تأخّر كان ملعونًا. أمّا الفتاة فيخطبها والدها بين السنة الثانية عشرة والثالثة عشرة، فيختار لها رجلاً من ذوي قرابتها لئلّا تتشتّت أملاك العائلة والقبيلة.

الخطبة تربط بين الشابّ والفتاة كالزواج في مجتمعنا فلا يبقى للفتاة إلّا أن تنتقل إلى

بيت زوجها بعد سنة من عقد الخطبة. يُنفق والد العريس ووالد العروس على المهر ومصاريف العرس. الرجل يتدبّر ما يملكه الزوجان، ولكن في حال الطلاق (أو وفاة الزوج) يعود إلى المرأة ما قُدّم لها من مهر وما حملت معها من خير من بيت أبيها. هذا الأمر جعل الرجل يتأنّى قبل أن يطلّق امرأته.

يستطيع الرجل أن يطلّق امرأته لعيب وجده فيها (تث ٢٤ : ١). أمّا مدرسة شمعي فكانت تعتبر العيب الزنى وسوء سلوك المرأة. وأمّا مدرسة هلّال فالعيب هو كلّ شيء وإن كان جهلاً لفنّ الطبخ أو تأخرًا في إرضاء زوجها، أمّا المرأة فلا تستطيع أن تطلب الطلاق إلّا في الحلات القصوى التي تَحَدَّثْنا عنها سابقًا.

هنا نتذكّر قول المسيح: من طلّق امرأته وتزوّج غيرها فقد زنى عليها. وإن طلّقت المرأة زوجها وتزوّجت غيره فقد زنت (مر ١٠ : ١١ – ١٢). لا طلاق، والحقوقُ هي هي بالنسبة إلى الرجل وبالنسبة إلى المرأة.

٤ – الفئات السياسيّة والدينيّة

تُحَدِّثْنا الأناجيل عن الصادوقيّين والهيرودسيّين والسامريّين ثم عن الغيورين الذين كان منهم سمعان، أحد رسل الربّ (مت ١٠ : ٤)، وتشدّد بصورة خاصّة على الفرّيسيّين الذين خاصموا يسوع في تعليمه وطريقة ممارسته للشريعة.

أوّلاً: الفرّيسيّون

دخل الفرّيسيّون في التاريخ على أيّام الإسكندر يناي فوقفوا بوجه رئيس الكهنة الذي عاداهم لأنّهم يؤثّرون في الشعب، وكانت حربٌ أهليّة بين الملك والفرّيسيّين، صُلب فيها آلاف اليهود. ولكنّ الفرّيسيّين خرجوا منتصرين وزاد تأثيرهم على الشعب فيما بعد.

يرجع أصل الفرّيسيّين إلى جماعة من اليهود الأتقياء عاشوا في أيّام عزرا الكاهن واعتبروا أنّه لا يكفي أن يُبنى الهيكلُ وأسوارُ المدينة، بل أن نعودَ إلى حياة روحيّة مبنيّة على درس الشريعة وعلى الصلاة (ألّف الفرّيسيّون بعضَ المزامير). لهٰذا لمّا قام يهوذا

المكابيّ بثورته حارب معه الغيورون وساومه الصادوقيّون، إلّا أنّ الفرّيسيّين رفضوا الحرب والسياسةَ ورأوا أن يعملوا لخلاص الشعب بتقواهم ودرسهم للشريعة درسًا جِدّيًّا.

يوم جاء بومبيوس إلى الشرق ذهب إليه وفد من الفرّيسيّين وقالوا له: لا حاجة فينا إلى ملك بوجود رئيس الكهنة، ويوم ملك هيرودسُ رفضوا أن يحلفوا له حلف الولاء رغم كلّ محاولاته الترغيبيّة والترهيبيّة. وإنّ هٰذا الحذرَ السياسيّ عند الفرّيسيّين واهتمامَهم بتعليم الشعب أمّن لهم شعبيّة كبيرة وسيكونون التيّارَ الوحيد الذي لا يزول بفعل دمار أورشليم، فينظّمون الحياة الدينيّة اليهوديّة على أسس جديدة مبنيّة على تعلّقٍ بالتوراة ودرسها وحفظها والعمل بها.

ثانيًا: الصادوقيّون

يرتبطون بصادوق ويعتبرون نفوسهم حاملي الكهنوت الشرعيّ بحسب كلام حزقيال (٤٠ : ٤٦). هم سلالة الكهنة والأرستقراطيّة الذين انفتحوا في عهد المكابيّين على الهلّينيّة وظلّوا أمناء للسلالة الحشمونيّة. اتّصلوا باليونانيين وتعلّموا منهم حبّ البذخ والاهتمام بالتجارة، وتعاونوا مع الرومان ليوفّروا على الشعب المذابح.

كانت لهم السلطة على الهيكل وشعائر العبادة والسنهدرين حتّى سنة ٦٣ ق م يوم صار الكتبة أكثريّة المحكمة اليهوديّة العليا. هم يأخذون بأسفار موسى الخمسة ولا يهتمّون بالتقاليد الشفهيّة التي يعتبرها الفرّيسيّون بمثابة التقاليد المكتوبة. يرفضون القول بقيامة الأموات ويعتبرون أن الله يجازي الإنسان في هذه الدنيا (مر ١٢ : ٢٥)، ويقولون إنّ قواعد الطهارة تُلزِمُ الكهنة لا سواد الشعب الذي يستطيع أن يتّصل بالوثنيّين خارج إطار الهيكل دون أن يتنجّس (مر ٧ : ٣ – ٣).

في القرن الأوّل ب م لم يبق للصادوقيين شيء: جرّدتهم رومة من السلطة السياسيّة حين أخذت تعيّن بنفسها رئيس الكهنة. وجرّدهم الفرّيسيّون من سلطتهم الدينيّة والأدبيّة فما عاد أحد يسمع لهم. كان لهم دور في قتل يسوع (يو ١١ : ٤٩ – ٥٠) ودور في بداية ثورة سنة ٣٠ ب م يوم رفض أحدهم تقديم ذبيحةٍ لأجل الإمبراطور. ارتبطت حياتهم بالهيكل، فلمّا زال الهيكل زالوا ولم يعد لهم من أثَرٍ في الحياة اليهوديّة.

ثالثًا : الغيورون

هم أعضاء حركة متطرّفة تغوص جذورها في أعماق تاريخ الشعب، يتمثّلون بفنحاس (عد ٢٥ : ٧ي) وإيليّا (١ مل ١٨ : ٣٦ي) وياهو (٢ مل ٩ : ١٤ي) ومتتيا وغيرهم فيقتلون كلّ خائن لشريعة الربّ. انطلقت حركتهم في عهد المكابيّين وقويت في عهد الرومان خاصّة لمّا قام يهوذا في السادسة ب م يعارض عمل كيرينيوس الوالي الذي أراد إحصاء السكّان لضبط الضرائب.

يبالغ الغيورون في ما يخصّ قداسة الهيكل وحرمة الشريعة، ويعتبرون أنّ الله ملكهم وقد أعطى شعبه أرضاً مقدّسة وهو لا يرضى أن تتنجّس هذه الأرض. فاليهوديّ الذي يخون دينه يجب أن يموت (اعتبروا إسطفانُسَ خائنًا فرجموه، رج أع ٧:١٢ي)، واليهوديّ الذي يخون سياسة بلاده يعاقب. أمّا الغير اليهوديّ (والمحتلّ المغتصب للأرض) فيجب أن يزول وبالأخصّ عندما يحتقر شعائر الديانة. فقد بدأت قلاقل بعد سنة ٥٠ ق م لأنّ جنديًّا رومانيًّا أحرق دُرْجًا من أدراج التوراة ولأنّ آخر ارتكب فاحشة في الهيكل.

اعتبر الغيورون الصادوقيّين خائنين لقضيّة المكابيّين فما استطاعوا التفاهم معهم، واعتقدوا أنّ عليهم تنظيف البلاد من كلّ نجاسة وكفر ليعجّلوا مجيء المسيح. فتصرّفوا على هذا الأساس من العنف إلى أن وصلت بهم الأمور إلى ثورة سنة ٧٠ ب م.

رابعًا : الإسيانيّون

هم أعضاء من جماعة هربت إلى مغاور قمران على إثْرِ اضطهاد المكابيّين لسلالة صادوق. نظّموا نفوسهم تنظيمًا تسلسليًّا وجعلوا أبناء صادوق في قِمّة الهرم. تعلّقوا بالشريعة كالفرّيسيّين بل تجاوزوهم في ما يخصّ قواعد الطهارة والتمسّك بالأمور التقليديّة، ورفضوا الروزنامة السلوقيّة فلم يعيّدوا الفصح مع المعيّدين في الهيكل، وعادوا إلى الروزنامة القديمة. يغتسلون مرارًا في النهار ليكونوا دومًا أطهارًا، ويمتنعون عن الذهاب إلى الهيكل الذي غاب عنه رؤساء الكهنة من أبناء صادوق واعتبروا أنّ قداسة حياتهم تحلّ محلّ المحرقات بانتظار أن يعيد الربّ الهيكل إلى أصحابه الشرعيّين الذين يقيمون فيه حينذاك شعائر العبادة كما في السابق.

يعتبر الإسيانيّون نفوسهم جيش الله الذي سيحارب الكفّار ساعة يشير الربّ إليهم بذلك. وحرب الأرض رمزٌ إلى حرب السماء وفيها يقاتل الملائكة الشياطين في حرب إسكاتولوجيّة ينتصر الله فيها في آخر الأيّام، يزول الكفّار ويظفر القدّيسون.

أيُّ تأثير كان للإسيانيّين على المجتمع اليهوديّ في زمن المسيح؟ هذا ما لا نعرفه ولكنّنا نعرف أنّهم اتّصلوا بالغيورين سنة ٦٦ – ٧٠ ب م وحاربوا الرومان، ولمّا أُحرِقت أورشليم زال الإسيانيّون كجماعة سياسيّة ودينيّة منظّمة وبقيت آثارهم التي اكتشفت في مغاور قمران وبالأخصّ مخطوطاتهم التي حفظت في جرار من فخّار.

خامسًا: الهيرودسيّون.

هم جماعة أسّسها هيرودس الكبير لتَسْنُدَ عمله السياسيّ وعمل أبنائه من بعده. (رج مر ٣: ٦). كانوا يعيشون على الطريقة اليهوديّة في فلسطين وعلى الطريقة الرومانيّة خارج فلسطين، وجلّ همّهم ترصّد التحرّكات السياسيّة التي تشكّل خطرًا على سلطة هيرودس.

سادسًا: المعمدانيّون

هناك مجموعتان: الأولى عاشت حول يوحنّا المعمدان (رج أع ١٨: ٢٥؛ ١٩: ١ – ٥) والثانية حول يسوع (يو ٣: ٢٢؛ ٤: ١ – ٢). إلّا أنّه يجب علينا أن نميّز بين عماد يوحنّا الذي كان للتوبة وعماد يسوع الذي يَهَبُ نعمة الروح القدس والتبنّي. يجدر القول إنّ الذين تبعوا يوحنّا المعمدان سيلحقون بيسوع وأوّلهم رُسُلُه يوحنّا ويعقوب وأندراوس.

سابعًا: السامريّون

هم جماعة مركزُها السامرة لا يأخذون إلّا بأسفار موسى الخمسة كتبًا قانونيّة مقدّسة، ولكنّهم يحترمون السبت ويمارسون الختان ويعيّدون أعياد اليهود. يرفضون الاعتراف بأورشليم كمدينة مقدّسة وبالهيكل كمعبد واحد لكلّ شعب الله، ويعتبرون جبل جرّزيم

الذي يشرف على شكيم المعبد الحقيقيّ والوحيد في الأرض المقدّسة. على هذا الجبل يحتفلون بعيد الفصح، لأنّه مركز بركة الله (تث ١١ : ٢٩؛ ٢٧ : ١٢)، كما ينتظرون المسيح «الثائب» (رج ثاب في العربيّة) الذي لا يكون من نسل داود، بل موسى الجديد والنّبي الذي يتحدّث عنه سفر التثنية (١٨ : ١٥) : يقيم لكم الربّ نبيًّا من بينكم من إخوتكم مثلي، له تسمعون، قال موسى للشعب.

خاتمة

تلك كانت لمحةً سريعةً إلى فلسطين في زمان المسيح، تعرّفنا فيها إلى الأرضِ التي أقام فيها يسوع، والمجتمعِ الذي عاش فيه، والفئاتِ التي تعرّف إليها وعمل معها أو ضدّها. أجل، كان يسوع ابنَ مريم العذراء التي من الناصرة، وابنَ يوسفَ بالتبنّي وابنَ النجّار وقريبًا لمن يسمّيهم الإنجيلُ إخوتَه وهم يعقوبُ ويوسفُ وسمعانُ ويهوذا (مت ١٣ : ٥٥). كان يهوديًّا ككلّ اليهود وخضع للشريعة اليهوديّة ولعادات مجتمع بلاده. هذا هو وجه الإنسان في يسوع المسيح الذي حُدِّدَ في الزمان والمكان، ولكنّ هناك أيضًا وجهَ الإلهِ في يسوعَ المسيح فصار لا ابنَ شعبٍ خاصّ، بلِ ابنَ كلّ الشعوب أو كما يسمّيه الكتاب: ابن الإنسان لأنّه قريب من كلِّ إنسان. ما استحى أن يدعوَ جميع الناس إخوته. بالعذاب الذي ابتُلِيَ به (عب ٢ : ١٨) والموتِ الذي احتمله (عب ٢ : ٩) بان لنا إنسانًا ولكنّه بما أنّه إله تكلّل بالمجد والكرامة (عب ٢ : ٩) بل سجدت له كلّ ركبة بانتظار أن يعلنَه كلُّ إنسانٍ ربًّا السماء والأرض (فل ٢ : ١٠ - ١١).

الفصل الخامس

فلسطين: الأدب اليهوديّ

يبدو أدبُ العالم اليهوديّ القديم، حتّى دمار أورشليم سنة ٧٠ ب م، متشعّبًا ومتفرّقًا. سنتحدّث عن ذلك الذي كُتب في اليونانيّة في فصل لاحق نجمع فيه كلّ ما يعني يهود الشتات. ولكن لا ننسى أنّ اليونانيّة حفظت لنا من الضياع نصوصاً عبريّة وآراميّة عديدة. ثمّ إنّ هناك كتبًا تعود إلى السامريّين الذين انفصلوا عن اليهود بعد زمن الإسكندر، وأخرى تعود إلى جماعة قمران أو الإسيانيّين، سنتحدّث أيضاً عنها.

أمّا في هذا الفصل فنعالج أوّلاً: الترجوم والمدراش والتأويل اليهوديّ القديم. ونعالج ثانيًا الأسفار المنحولة التي ترجع إلى محيطات متعدّدة تمنعنا من اكتشاف قاسم مشترك يجمع بينها.

أ - الترجوم والمدراش والتأويل اليهوديّ القديم

احتلّت التوراة مكانة هامّة في العالم اليهوديّ. بدأ عزرا ونحميا عمل البناء وكمّله «السوفريم» أو رجال الأسفار والكتب، وعاونهم في ذلك نظام المجمع ليجعل الشريعة دستور الحياة اليهوديّة. إذن لا بدّ من جعلها في متناول الشعب. وظهر عمل التفسير والتعليم في نح ٨: ١ي. فانطلاقًا من نصّ كتابيّ محدَّد يَبرز نشاط أوّل هو ترجمة النصّ العبريّ الذي لم تعد تفهمه الجماعة. وهكذا حصلنا على السبعينيّة أو الترجمة اليونانيّة والترجوم أو الترجمة الآراميّة. ويَبرُزُ نشاطٌ ثانٍ على مستوى التأويل. وهٰكذا حصلنا على المدراش (من فعل درش. في العربيّة درس: بحث، فسّر الكتاب، تفحّصه).

نلاحظ في الكتابات البيبليّة الأخيرة عمل تفسير وتكييف للنصوص السابقة. مثلاً: قراءة التاريخ المقدّس في مز ٧٨؛ حك ١٠ – ١٩؛ حز ١٧. ونكتشف في هذا العمل الطرائق المدراشيّة التي ستتوسّع في آداب الرابّانيّين وفي الترجمة السبعينيّة وفي كتابات قمران.

١ – الترجوم

الترجوم هو الترجمة والنقل. ولكنّه يدلّ عادة على ترجمات التوراة إلى الآراميّة لتُقرأ في المجامع. إنّ عادة ترجمة التوراة عادة قديمة سبقت المسيحيّة، ولكنّنا نجهل الزمن الذي فيه تراجعت العبريّة فلجأ المؤمنون إلى الترجمة في أرض فلسطين.

نحن نملك اليوم تراجيم (جمع ترجوم) التوراة كلّها (ما عدا عزرا ونحميا ودانيال) وقد أُلّفت على مدى عشرة قرون من الزمن. بدأ الترجوم كتفسير شفهيّ نقلته الذاكرة، وتحقّق توافقٌ لتفسير المقاطع الصعبة والقراءات المعروفة وبالأخصّ قراءات الأعياد. وحين دُوِّنت هذه التراجيم صارت الإسهابات تقليديّة وأُقحمت في الترجمة الكاملة. وهكذا تضمّنت النسخاتُ الترجوميّةُ طبقاتٍ تحريريّةً تعود إلى أوقات مختلفة. طابعها الأوّل طابع شفهيّ، والإطار الذي ولدت فيه هو المجمع.

اكتشفت تراجيم في قمران (أجزاء من لا ١٦ وأي ١٧ – ٤٢)، فدلّ هذا الاكتشاف على وجود نصوص مكتوبة في القرن الأوّل ق م. هذا يؤكّد البراهين التي استنتجها العلماء من إيرادات نصوص العهد الجديد (أف ٤: ٨ تورد مز ٦٨: ١٩) ويوسيفوس، والنصوص السريانيّة التي نُقلت في القرن الأوّل ب م فجاءت قريبة من الترجوم الفلسطينيّ. ولكنّنا لم نتأكّد بعد من استعمال تراجيم قمران في المجامع.

ويعود ترجوم البنتاتوكس (أسفار موسى الخمسة) الرسميّ (أونكلوس) وترجوم الأنبياء (يوناتان بن عزيئيل) إلى تحرير فلسطينيّ في آراميّة أدبيّة. وهذا التحرير كان أساس النشرات المتدرّجة في أكاديميّات بابل (حتّى القرنين الرابع والخامس ب م). وجاءت تراجيم أخرى للبنتاتوكس من فلسطين فمثّلت تفرّعات لشكل من الترجوم الشفهيّ لم يدوَّن يومًا في نسخة رسميّة موحّدة، بل دوِّن في القرنين الثاني والثالث في نمط من الآراميّة العامّيّة التي تكلّم بها الناس في القرن الأوّل ب م.

إنّ أهمّيّة الترجوم لتفسير العهد الجديد معروفة، لأنّ الموادّ التي ينقلها قديمة، وهي تبيّن كيف كانوا يفهمون التوراة في ذلك الوقت. فالعهد الجديد لم يرث توراة مترجمة فقط، بل توراة مفسّرة. كانوا يستندون إلى الترجوم لفهم نصّ كتابيّ. وبما أنّ الترجوم يصدر عن المجمع فهذا يعني أنّ التأويل الذي يقدّمه هو تقليديّ ومشترك بين الجماعات. ونشير إلى أنّ النسخات الفلسطينيّة لم تخضع لمراقبة الرابّانيّين فقدّمت لنا تفاسير نجد ما يوازيها في بعض الكتب المنحولة مثل سفر اليوبيلات.

ليس الترجوم نقلاً بالمعنى الحديث. ولهذا تكمن أهمّيته في أساليب التفسير والتقنيّات التأويليّة وموقفه تجاه النصّ الملهم. كلّ هذا يجعلنا قريبين من النشاط المدراشيّ. فقبل الترجمة نفهم النصّ ونتفحّصه. وعلى النقل أن يجعل النصّ حيًّا وآنيًّا، واضحًا ومفهومًا، وأن يُكَيِّفَه بحواشي وإسهابات مع أفكار من الزمن والمحيط الذي ولد فيه. وهكذا يرتبط الترجوم والمدراش بإطار واحد. أما الفرق الأساسيّ فالترجوم يظلّ ضمن حدود ترجمة تفسيرية، أما المدراش فيطلق العنان لتفسيره.

٢ – المدراش

المدراش ظاهرة معقَّدة ومحيِّرة، لأنّهُ ينطوي على كلّ البحث الكتابيّ كما كان الأقدمون يفهمونه. أمّا سِمته الجوهريّة فارتباطه بالكتاب وتأوينه للكتاب في كلّ وجهاته. وهو من جهة مضمونه يبدو في شكلين. فالبحث في الأقسام الإخباريّة أعطانا المدراش هاغادة (أي أخبر. من هنا المدراش الإخباريّ) الذي يتفحّص معنى الأخبار البيبليّة ويتوسّع فيها ليوضح معنى أحداث الماضي. أمّا البحث في الأقسام التشريعيّة فيؤول إلى المدراش هلكه (أي سلك. من هنا المدراش السلوكيّ) الذي يصوغ قواعدَ عمليّةً ويحاول أن يجد تبرير العادةِ أو العُرْفِ. فالمدراش الإخباريّ يضمّ كلّ القصص والأساطير والتوسّعات الأخلاقيّة والتقويّة. والمدراش السلوكيّ يدلّ على تشريع محدَّد أو مجمل التشاريع.

ونتيجة هذا البحث (مدراش في المعنى العامّ) هي المدراشيم (أو المدارش). احتفظ العلماء بالتسمية ليدلّوا على تجميعات رابّانيّة متأخّرة، إلّا أنّنا نستطيع أن نجعل معها بعض النصوص المنحولة (اليوبيلات، فيلون المزعوم...) وكتابات قمران (أبوكريف

التكوين). وتفسير (پشر في العبريّة) قمران هو شكل مدراش خاصّ وتأوين تاريخي يطبّق النبوءات القديمة على وضع خاصّ بجماعة العهد الجديد ويرى أنّها تـمّتْ في هذه الجماعة. وقراءة الحاضر والمستقبل في الإعلان النبويّ على ضوء مجيء المسيح هي سِمة تميّز تأويل العهد الجديد.

٣ – مبادئ وقواعد التأويل اليهوديّ القديم

إنّ طريقة معالجة النصّ الملهم تدلّ على حرّيّة خلّاقة وتكشف طرائق وأساليب ستصاغ فيما بعد في قواعد محدّدة.

فالمبدأ الأساسيّ هو أنّ الكتاب ملهَم. ونحن نلاحظ علاقة بين توسع المدراش والوعي التدريجيّ لقانون الأسفار المقدّسة. فلا يمكن أن تتضمّن التوراة خطأً أو تناقضاً. لهذا يُحاول المدراش أن يجد تناسقًا بين النصوص التي تبدو متنافرة لأوّل وهلة (مثلاً: خر ١٢ : ١٩ وتث ١٦ : ٨ عن الخبز الفطير أو تك ٤ : ٢٦ وخر ٦ : ٤ عن كشف اسم الله)، وأن يملأ فراغاتٍ ظاهرةً، وأن يشرح كلّ الصعوبات والتعقيدات (١ صم ١٣ : ١). بما أنّ الكتاب هو كلام الله، فكلّ شيء فيه له معناه وبعده: كلمة لا قيمة لها، لفظة تتردّد، حدث بسيط. كلّ هذا له مدلوله العميق ويتطلّب بحثًا. وبما أنّ الوحي الإلٰهيّ انتهى، فكلّ شيء قد قيل. فعلى التوراة أن تقدّم الجواب لكلّ المسائل والحقائق والتقاليد التي تتوافق وكلّ عصر. فعلى المفسّرِ أن يكتشف من خلال المعنى الحَرفيّ المدلولاتِ الخفيّةَ، وأن يفهم التعليم العمليّ الذي يجيب عن تساؤلات جديدة تطرحها أوضاع متغيّرة. لهذ نقبل بسهولة أن يكون للنصّ الواحد معانٍ متعدّدة.

وهنالك مبدأ أساسيّ آخر: يجب أن نعتبر التوراة كوحدة متكاملة. فكلّ مقطع يفسّره الكتاب كلّه. لا يهتمّ الشارح بالتقاليد والقرائن المختلفة والمفارقات التاريخيّة. تكفيه تطابقات لفظيّة ووجود كلمة واحدة في مقطعين ليؤسّس تأويلاً بالقياس. فَيُكَمِّلُ نصّاً غامضاً بنصّ أوضحَ ويستعين بتعليمات تاريخيّة مأخوذة من قرينة أخرى. ويربط بين مقاطع متلاحقة فيعطيها معنى جديدًا (مثلا بين عد ١٩ وعد ٢٠ طقس ماء الطهور وموت مريم). ويقابل المدراش بين شخصين مختلفين (سام وملكيصادق، لابان وبلعام)

ويعطي اسمًا لمن لا اسم له، ويعيد تأليف خبر بيبليّ منطلقًا من معطيات شعبيّة صارت تقليديّة. ويزول كلّ منظور تاريخيّ فيصبح عالم التوراة عالم المفسّر.

كلّ هذا وصل بنا إلى قواعد تفسيريّة تُنْسَبُ أقدمُها إلى هلّال (بداية القرن الأوّل ب م) ولكنّها مأخوذة من العالم الهلّينيّ. أمّا أشهر قاعدتين فهما: البرهان بالحريّ، والبرهان بالقياس.

ب – الأسفار المنحولة في العالم اليهوديّ الفلسطينيّ

استُعْمِلَت كلمة أبوكريف (أي منحول) لتدلّ على آداب الغنوصيّين الخفيّة، ولكنّها امتدّت إلى كلّ الأسفار التي رُذِلَتْ من بين الأسفار القانونيّة وكانت غريبة عن آداب الرابّانيّين. لا وحدة تجمع بين هذه المؤلّفات. بعضها كُتب في العبريّة، أو الآراميّة، والبعض الآخر دُوِّن مباشرة في اليونانيّة. بعضها ارتبط بمحيط قمران الكهنوتيّ وبعضها الآخر بالتيّار الفرّيسيّ، أو جاء من عالم الشتات. هناك مؤلّفات دوِّنت في العبريّة والآراميّة، ولكنّ المخطوطات لم تحتفظ لنا إلّا بالنصّ اليونانيّ أو اللاتينيّ أو الآراميّ أو القبطيّ أو الحبشيّ أو السلافيّ. ولكن في أيّ حال، رذلها الرابّانيّون المتشدّدون فحافظ عليها المسيحيّون. ولكنّنا وجدنا أيضاً أجزاءً من هذه الأسفار المنحولة في مغاور قمران وفي خزانة (غنيزه) القاهرة.

يمكننا أن نقسم هذه الأسفار المنحولة كما نقسم أسفار التوراة. ولكنّنا احتفظنا بالفئات التالية: أخبار ممزوجة بالأساطير، تعليمات في شكل إخباريّ، تعليمات في شكل أقواليّ، نصوص شعريّة (مزامير أو حكم) ورؤى. بالإضافة إلى ذلك هناك مؤلّفات قصّرها الناسخون المسيحيّون وحوّروها وصحّحوها. وهناك مؤلّفات ضاعت ولم يبق لنا منها إلّا ما نقرأه عند الآباء أو الكتّاب السريان والبيزنطيّين.

نترك جانبًا الكتب الآتية من العالم اليوناني أو من مغاور قمران، لأنّنا سنعود إليها. ونلاحظ أنّ الكتّاب اختبأوا وراء شخصيّة معروفة في التوراة: آدم وحواء، أخنوخ، نوح، إبراهيم وسائر الآباء، لاوي وسلالته إلى موسى، داود وسليمان، الأنبياء.

١ - حول شخصية «النبيّ» أخنوخ

أوّلاً: الأدب الأخنوخي القديم

يبدأ «أبوكريف التكوين» الذي وجد في قمران، بخبر سيرَوي منسوب إلى لامك: قَلِقَ بسبب ولادة ابنه نوح العجيبة، فأرسل أباه متوشالح ليسأل جدّه أخنوخ في الفردوس. وهنا تأتي سلسلة من الأخبار والرؤى أبطالها هم آباء ما قبل الطوفان. أمّا أخنوخ «الذي اختطفه الله» (تك ٥: ٢٤)، فكان النبيّ المفضّل الذي استُودع أسرار الله وأعلن عنها. وتوسّعت أسطورته بعد أن اتّصلت بأساطير البابليّين التي عرفها يهود الشتات الشرقيّ. هناك تكوّنت التقاليد المجموعة في الكتب الأولى المنسوبة إلى أخنوخ: دوّنت في الآراميّة ووجدت منها أجزاء في مخطوطات عديدة في قمران.

أمّا أقدم الكتب فهو «الكتاب الفلكيّ» (أخنوخ ٧٢ - ٨٢) الذي يحدّد أسس روزنامة شمسيّة نجدها في «اليوبيلات» وقد استعملتها جماعة قمران وعرفها المؤرّخ الكهنوتيّ. ويمكننا أن نحدّد القرن الثالث كزمن لتأليف «كتاب الساهرين» أو الملائكة الساقطين المسؤولين عن إفساد الأرض قبل الطوفان (تك ٦: ١ - ٣). فهذا المؤلّف المتعدّد العناصر (١ أخنوخ ١ - ٣٦) عُرف في اليونانيّة والآراميّة. يقدّم لنا شهادة أخنوخ على الساهرين ويروي أسفاره إلى فردوس البِرّ حيث سينقله الله.

أمّا «كتاب الأحلام» (١ أخنوخ ٨٣ - ٩٠) فهو رؤيا معاصرة لسفر دانيال (١٦٤ ق م). لم يعرف صاحبُ «اليوبيلات» (بين ١٢٥ و ١١٠) إلّا هذه الكتب الثلاثة. بعد هذا انضمّت إليها «رسالة أخنوخ» (١ أخنوخ ٩١ - ١٠٤) التي أقحمت فيها «رؤى الأسابيع» التي تعود إلى نهاية القرن الثاني. وأتاحت لنا محفوظات قمران أن نستعيد «كتاب الجبابرة» (رج تك ٦: ٤ - ٦) الذي احتفظ به المانويّون.

هل كوّنت هذه الكتب الخمسة بنتاتوكسًا منسوبًا إلى أخنوخ؟ مهما يكن من أمر، إنّ المؤلّف نال في الترجمة اليونانيّة زيادات نكتشفها بسهولة (١ أخنوخ ١٠٦ - ١٠٧، ١٠٨). ووضع «كتاب الأمثال» (١ أخنوخ ٣٧ - ٦٤؛ ٦٩: ٢٦ - ٢٩) في وسط المجموعات مع زيادات يكون بطلها نوح (٦٥: ١ - ٦٩: ٢٥) وأخنوخ

(٧٠ – ٧١). إنّ لجزء «الأمثال» أهمّيّة لاهوتيّة كبيرة لأنّه يلخّص اعتقادات كاتبهِ الإسكاتولوجيّة، ويقدّم لنا، بشكل ديَّان في اليومِ الأخير وصانعِ الخلاص، شخصاً مسيحانيًّا يسمّيه تارة مختارَ البِرّ وطَورًا ابنَ الإنسان. قد يكون الكاتب قدَّم في شميلة واحدة ثلاث صور موجودة في الكتب النبويّة: المسيح الداوديّ في أش ١١، المختار في أش ٤٢ و ٤٩، ابن الإنسان في دا ٧. ربط العلماء هذا القسم بقمران، ولكن لا ذكر فيه للمسيحانيّة الكهنوتيّة. وقال آخرون إنّه كتاب مسيحيّ دوِّن في القرن الثالث، ولكن لا تلميح فيه إلى موت المسيح. لهذا اعتبر الآخرون أنّنا أمام مؤلّف يهوديّ دوّن في القرن الأوّل ب م.

انتشر سفر أخنوخ في اليونانيّة في المحيط المسيحيّ (رج يهو ١٤ – ١٥) واحتفظ لنا الآباء والمؤرّخون البيزنطيّون والبرديّات بأجزاء مهمّة منه. أمّا النصّ الكامل فوجود في ترجمة حبشيّة، وقد جُعل مع سائر أسفار التوراة. يبدو الكتاب تجمّعًا من الفنون الأدبيّة. ولكنّ الفنّ السائد هو الرؤيا: كشفُ أسرار السماء والأرض، كَشفُ مخطّطات الله في التاريخ. يشدّد أخنوخ على الإسكاتولوجيا الفرديّة أكثر من دانيال. وإنّ العهد الجديد سيستعمل الصور عن الفردوس والجحيم والبحر الأوّل كما وجدها في أخنوخ.

ثانيًا: الأدب الأخنوخيّ الحديث

يلتصق «كتاب أسرار أخنوخ» (٢ أخنوخ) بالكتاب السابق ويأخذ عددًا من عناصره: اختطاف أخنوخ الذي يَعْبُرُ سبعَ سماوات، كشف أسرار الأرض والسماء، الإنباء بالطوفان، والتعليمات إلى متوشالح. ويزيد: مولد ولد عجيب سيُرفع إلى الفردوس لينجو من الطوفان ويصبح كاهن البشريّة: إنّه ملكيصادق المولود من عذراء. احتفظت لنا اللغة السلافيّة بترجمتين، وقد نُقلت القصيرة منها في القرن العاشر عن اليونانيّة.

أمّا «كتاب أخنوخ الثالث» فهو تقميش رابّانيّ يعرّفنا بصوفيّة المركبة (رج حز ١ – ٣) اليهوديّة. دوِّن في القرن الثالث أو بعد ذلك، ولكنّه استعاد موادَّ قديمةً قد تُلقي ضوءًا على مقاطع من العهد الجديد (٢ كور ١٢: ١ – ٤ أو سفر الرؤيا).

٢ – كتاب اليوبيلات

إنّ كتاب تقسيم الأزمنة حسب «يوبيلاتها وأسابيعها» هو في الواقع «رؤيا موسى» الذي نال وحيًا على جبل سيناء حين تلقّى فرائض الشريعة كلّها. يستعيد الكاتب في هذا الإطار الاصطلاحيّ التاريخ الكتابيّ منذ الخلق إلى الخروج من مصر، ويدخله في ٥٠ يوبيلاً من السنين. وبعد هذه الفترة الرمزيّة، يدخل إسرائيلُ إلى إرض الموعد. يطالب الكاتب بالأمانة للروزنامة الشمسيّة كما نجدها في سفر أخنوخ. وإذ يأخذ موادّ إخباريّة فهو يلخصّها تارةً ويتوسّع فيها طورًا، مستعينًا بأساطيرَ استقاها من سفر أخنوخ أو وصيّة لاوي أو أبّوكريف التكوين، وكلّها محفوظة في المحيطات الكهنوتيّة المتشدّدة. نكتشف في هذا الكتاب روح جماعة قمران في صراعها المرير ضدّ السلالة الحشمونيّة المتَّهمة بتدنيس الهيكل... وُجدت أجزاء من النصّ العبريّ في مغاور قمران ومقاطع يونانيّة وسريانيّة ولاتينيّة. أمّا النصّ الكامل فهو محفوظ في اللغة الحبشيّة. يبدو أنّ الكتاب دُوِّن في أيّام يوحنّا هركانس بين سنة ١٢٥ وسنة ١١٠ ق م.

٣ – الوصيّات (جمع وصيّة)

إنّ لفنّ الوصيّة الأدبيّ سوابق في التوراة (تك ٤٩؛ تث ٣٣؛ ١ مل ٢؛ طو ٤؛ ١٤ : ٣ – ١١). قبل أن يموت السلف يعطي أبناءه تعليمات يوجّهها إلى نسلهم: ينقل إليهم إيحاءات حصل عليها ويُنْبِئُهم بالمستقبل. يستفيد الكاتب من إطار إخباريّ (هاغاده) أسطوري فيقدّم قواعد حياة (هلكه) حكيمة ومقاطع جليانيّة.

أوّلاً: وصيّات الآباء

وصلت إلينا من خزانة القاهرة في نهاية القرن التاسع عشر أجزاء من «وصيّة لاوي» في الآراميّة. ثمّ وجدت «وصيّات الآباء الاثني عشر» في مخطوط يونانيّ في جبل آتوس في اليونان. ووصلت إلينا أيضاً من مغاور قمران أجزاء من «وصية نفتالي» في العبريّة. تعود «وصيّة لاوي» إلى القرن الثالث ق م وهي ترتبط بمعهد شكيم القديم، وتبرِّر حقوق الكهنوت اللاويّ، وتحدِّد قواعد ليتورجيّة لتكريس الكهنة وتقديم الذبائح، وتشدِّد على

ضرورة حياة مقدّسة.صارت هذه الوصيّة إرث قمران، فاستعملها كتاب «اليوبيلات». وزيدت على هذا المؤلَّف القديم وصيّتان أخريان: أقوال ورؤى عمران بن قهات بن لاوي المعروفة بواسطة أجزاء من المغارة القمرانيّة الرابعة. ثم «وصيّة قهات»، المعروفة بجزء واحد. ولكنّنا نجد عند الآباء أثرًا لهٰذه النصوص المترجمة إلى اليونانية. وتذكر «التأسيسات الرسوليّة» «كتاب الآباء الثلاثة» الذي يشير إلى هٰذه الوصيّات الثلاث. نحن إذًا أمام مؤلَّف سبق الإسيانيّين وفرض نفسه في قمران.

أيّن دونت «وصيّات الآباء الاثني عشر» التي وصلتنا في ترجمة يونانيّة (نسخات عديدة) وترجمة أرمنيّة؟ في محيط ساميٍّ. ولكن يبدو أن يدًا مسيحيّة زادت بعض الأمور. مثلاً: الكاهن الجديد، ابن داود وابن لاوي هو يسوع.

ثانيًا: وصيّات أخرى

ترد «وصيّة موسى» تحت اسم «انتقال موسى»، لأنّها ارتبطت بكتاب منحول عرفته العصور المسيحيّة القديمة. نملك مقاطع في اليونانيّة ونصّاً لاتينيًّا يكاد يكون كاملاً. أمّا الأصل فآراميّ أو عبرانيّ، ودليلنا إلى ذلك طرق التعبير الساميّة. الإطار هو خبر أسطوريّ: قبل أن يموت موسى، سلّم إلى يشوع وصيّته وأقامه في وظيفته (١، ١١ – ١٣). أمّا الوصيّة فرؤيا تكشف مستقبل إسرائيل (٥ – ١٠) وترسم الخطوط الكبرى لتاريخه. يندِّد الكتاب بالملوك الكهنة الحشمونيّين والكهنة الصادوقيّين والمعلّمين الفرّيسيّين (٥ : ١ – ٦ : ١) ويتحدّث عن مُلك هيرودس وخلافته ويصل إلى حرب فاروس وعزل أرخيلاوس وينتهي بتوسّع على الأزمنة الأخيرة: محنة واضطهاد، هرب الكاهن الأمين (تاكسو) إلى الصحراء، نهاية العالم وخلاص إسرائيل. أُلِّف الكتاب بين سنة ٧ وسنة ٣٠ ب م في محيط أسيانيّ، فدلّ على القلق الإسكاتولوجيّ الذي حرَّك العقول في اليهوديّة قبل رسالة يوحنّا المعمدان ويسوع المسيح.

والمؤلَّف المسمَّى «وصيّة إبراهيم»، ليس وصيّة بل أسطورة تتعلّق بموت إبراهيم. أعطيَ لإبراهيمَ أن يتأمّل في السماء وأن يرى جرائم الأرض ودينونة النفوس المثلّثة. من هذا القبيل انتمى الكتاب إلى الأدب الجليانيّ. دوِّنت «وصيّة إبراهيم» في القرن الأوّل أو الثاني ولكنّها حوِّرت فيما بعد. ثمّ كانت ترجمات عديدة في العصر الوسيط قامت بها

جماعات مسيحيّة وزادت عليها وصيّة إسحٰق ووصيّة يعقوب. هذا ما نجده في القبطيّة والعربيّة والحبشيّة.

«وصيّة أيوب» هي تفسير أسطوريّ لعناصر مأخوذة من سفر أيّوب. نجد خطبًا وأناشيد وصلوات مطبوعة بالطابع الأخلاقيّ. وفي النهاية يحمل الملائكة نفس أيّوب إلى السماء. دوِّن الكتاب حوالي السنة ٤٠ وأشار إلى هجمة الفراتيّين على فلسطين. دوِّن في العبريّة أو الآراميّة، ولكن لم يبقَ لنا إلّا الترجمة اليونانيّة.

٤ – مزامير سليمان

تتضمّن مجموعة المزامير المنسوبة إلى سليمان ١٨ مزمورًا. دوّنت في العبريّة ونقلت إلى اليونانيّة ومنها إلى السريانيّة. هناك تلميحات تاريخيّة تشير إلى احتلال بومبيوس لأورشليم سنة ٦٣ وموته بعد معركة فرساليس سنة ٤٨. إذًا، دوِّنت مزامير سليمان بين سنة ٦٩ و ٤٧. أين دوِّنت؟ في محيط فرّيسيّ يشدّد على المسيح الداوديّ وعلى الرجاء بالقيامة.

٥ – توسّعات إخباريّة

أوّلاً: «القديميّات البيبليّة» لفيلون المزعوم

يروي هذا الكتاب التاريخ المقدّس منذ آدم إلى موت شاول. يستعيد عناصر من النصّ التوراتيّ ويقحم بينها تقاليد إخباريّة مثلاً: في زمن القضاة، تمتدّ قصّة قناز (قض ٣: ٩ – ١١) على فصول عديدة. من هذا القبيل تذكّرنا «القديميّات» بأبّوكريف التكوين الذي وُجد في قمران. كاتبها هو كاتب فرّيسيّ جمع عناصر تستعمل للوعظ في المجامع. أُلّف الكتاب في القرن الأوّل ب م وربّما قبل سنة ٧٠. أُلّف في العبريّة ونقل إلى اليونانيّة ثمّ إلى اللاتينيّة.

ثانيًا: توسّعات إخباريّة أخرى

نجد سلسلة من الأسفار المنحولة تدور حول شخص آدم. نقلت عن اليونانيّة إلى

السريانيّة والعربيّة والقبطيّة والحبشيّة والأرمنيّة. نحن أمام مؤلّفات مسيحيّة استَقَت من عناصر تعود إلى العالم اليهوديّ. أقدم هذه الكتب «رؤيا موسى». إنّه مدراش يتوسّع في تك ١ - ٤. يتأمّل في خطيئة البدايات وتوبة آدم وحوّاء (كتاب اليوبيلات) وفي حياتهما حتّى موتهما. حصل موسى على كلّ هذه المعرفة يوم تسلّم لوحي الوصايا.

عرف الرابّانيّون والآباء تقليد «استشهاد أشعيا» الذي اندمج في كتاب يبدو قسمه الثاني بشكل رؤيا مسيحيّة يصعد فيها أشعيا إلى السماء ويحصل على وحي عن المسيح الآتي. قد يكون الكتاب دوِّن في القرن الثاني ب م على يد مسيحيّ من أصل يهوديّ.

ووُجد «استشهاد أشعيا» في «حياة الأنبياء» وهو جملة أخبار تستند إلى مجموعة يهوديّة دوِّنت في الآراميّة أو العبريّة في القرن الأوّل أو القرن الثاني. ولكن جاءت يد مسيحيّة فحوّرت النصوص الأصليّة فلمّحت إلى مت ٥: ١٢؛ ٢٣: ٢٣، ٣٠ - ٣١، ٣٧.

٦ - رؤى منحولة

دشّن الأدبَ الجليانيّ سفرُ دانيال وسفرُ أخنوخ. وستتكاثر الكتبُ الجليانيّة. ذكَرنا «وصيّةَ موسى» و «صيّة إبراهيم». وقدّمت لنا مغاورُ قمران أجزاءً عديدة. وسوف تتكاثر بعد سنة ٧٠ ودمار أورشليم قبل أن تقاوم السلطات الرابّانيّة التيّار الفكريّ الذي تمثّله هذه الأسفار.

أوّلاً: سفر باروك الثاني

تقع «رؤيا باروك» (محفوظة في ترجمة سريانيّة) في إطار إخباريّ يقرّبها من «أخبار إرميا». نرى النبيّ قبل وبعد دمار أورشليم. ينقسم الكتاب سبعة أقسام محدّدة في أماكن مختلفة: في أورشليم، في الهيكل، في حبرون، تحت السنديانة. يتضمّن القسم الأخير رسالة باروك. تتكوّن الأقسام الأولى من صلوات وأسئلة يطرحها النبيّ وأجوبة يرسلها الله. أمّا الأسئلة فتدلّ على اهتمامات الكاتب: معنى دمار أورشليم، دينونة الله العادلة، مبدأ الثواب والعقاب الفرديّ، مجيء المسيح، مصير البشر الأخير.

دوِّن الكتاب بعد سنة ٧٠ ولكن قبل «رسالة برنابا» (حوالي سنة ١٤٠) التي تذكر الكتاب. دوِّن في فلسطين وأرسِل إلى الجماعات اليهوديّة في الشتات. اقتصر تأثيره على العالم السريانيّ دون غيره.

ثانيًا: سفر عزرا الرابع

«رؤيا عزرا» الكبيرة هي كتاب مؤلَّف من سبع رؤىً. في الثلاثة الأولى يحصل النبيّ على جواب عن أسئلة تثيرها في عقله محنةُ إسرائيل. ونلاحظ اعتبارًا عن نتائج خطيئة آدم وعن الإسكاتولوجيّا الفرديّة. في الرؤى الثلاث اللاحقة، يتأمّل عزرا في أورشليم المرسومة بشكل امرأة، ويتحدّث عن التاريخ مستعينًا برمز النسر الكبير. ويدلّ على مجيء المسيح بصورة إنسان. وتتعلّق الرؤية الأخيرة بأسطورة عزرا الذي تنسب إليه الأسفار القانونيّة الأربعة والعشرون وسبعون كتابًا مخفيًّا.

دوّن الكتاب في الآراميّة، فضاع الأصل ووجدت ترجمات منها اللاتينيّة والسريّانيّة.

ثالثًا: رؤى أخرى

الرؤى الأخرى عديدة ولكنّها اقتباسات مسيحيّة لتقاليد ونصوص يهوديّة. احتفظت لنا اللغة القبطية «برؤيا إيليّا» التي تتضمّن صورة عن المسيح الدجّال. واحتفظ لنا المخطوط القبطيّ عينه «برؤيا صفنيا» وتأمّلها في السماء وجهنّم. ثمّ إنّ «رؤيا باروك اليونانيّة» هي خبرُ سَفَرٍ إلى السماء وجهنّم. ودوِّنت «رؤيا إبراهيم» في لغة ساميّة في القرن الأوّل أو الثاني ب م على يد يهوديّ صاحب ميول غنوصيّة. وهناك «رؤيا عزرا اليونانيّة» التي هي كتاب مسيحيّ. أمّا «رؤيا حزقيال» المعروفة في إيرادات آبائيّة فتعود إلى العالم اليهوديّ. ولكنّنا لا نعرف متى دوِّنت.

الفصل السادس

الفكر اليهوديّ

تمثّل الديانة اليهوديّة التي ولدت بعد كارثة سنة ٧٠ انتصارًا للتيّار الفرّيسيّ. ولكن لم يكن الأمر هكذا في النصف الأوّل من القرن الأوّل.

هناك السامريّون الذين يعتبرون نفوسهم الحاملين الشرعيّين للإيمان الإسرائيليّ، بينما يمثّل اليهود انشقاقًا وُلد مع تأسيس معبد شيلو. أمّا اليهود فيعتبرون السامريّين غرباء جاء بهم ملك أشور من كوتا (٢ مل ١٧ : ٢٤). ولهذا سمّوهم «كوتيم» أي الآتين من كوتا. برز الخلاف بين السامريّين واليهود بمناسبة إعادة بناء الهيكل (عز ٤ : ١ – ٥)، ثمّ على أيّام عزرا ونحميا. وكانت مرحلة مهمّة يوم بنى السامريّون هيكل جرزيم حوالي السنة ٣٣٠. أمّا الانفصال التامّ فكان سنة ١٢٩ – ١٢٨ يوم هدم يوحنّا هركانس هيكل جرزيم. حينئذ انعزل السامريّون واكتفَوا بأسفار موسى الخمسة دون الأنبياء وسائر الكتب.

وهناك الفرّيسيّون الناذرون نفوسهم للشريعة والذين انضمّوا إلى متتيا وأتباعه. إستندوا إلى طبقة الكهنة وإلى التنظيم المعمول به في المجامع فكان تأثيرهم عظيمًا. كان عددهم يزيد على ستّة آلاف، وكان المتعاطفون معهم أكثر بكثير. إنفصلوا عن شعب الأرض فما كانوا يعاشرون إلّا المحافظين بدقّة على الشرائع المتعلّقة بالعشور والطهارة. وضعوا على نفوسهم أن يتعلّموا الشريعة، لأنّ الجاهل لا يمكن أن يكونَ تقيًّا. وكان هدفهم أن يجعلوا من كلّ إسرائيل شعبًا مقدّسًا. أمّا نقاط تعليمهم الهامّة فهي : انفتاح

شامل، مساواة بين كلّ البشر، تشديد على قيمة الفرد، اعتقاد بالثواب والعقاب بعد الموت، بالخلود الشخصيّ، بوجود الملائكة وبالقيامة.

وهناك الصادوقيّون الذين خرجوا من طبقة الكهنة فشكّلوا حزبًا أرستوقراطيًّا. إرتبطوا بخدمة الهيكل وتقاليده فانفصلوا عن الشعب واكتفوا بالسلطة التي تمنحها لهم وظيفتهم. كانوا حزبًا دينيًّا يتألّف من الأشراف والأغنياء فشاركوا في السياسة الوطنيّة اليهوديّة منذ يوحنّا هركانس إلى أرسطوبولس الثاني(٦٧ - ٦٣ ق م). حاولوا التعامل مع الرومانيّين وتجنّب الصراعات العنيفة بين المحتلّ والطبقات الشعبيّة. ولكنّ الذي أشعل ثورة سنة ٦٦ ب م كان صادوقيًّا، هو أليعازر ابن رئيس الكهنة حنانيّا. رفض تقديم الذبيحة على نيّة الإمبراطور الرومانيّ. اشتهر الصادوقيّون بتعلّقهم بالمعنى الحرفيّ للكتاب، برفض التقاليد الشفهيّة. وقالوا: الكهنة هم المفسّرون الوحيدون للشريعة. كان الصادوقيّون ينكرون خلود النفس، والثواب والعقاب، والقيامة، وكانوا يكتفون بالقول بالشيول الذي هو مسكن الأبرار والأشرار بعد الموت.

أ – الأسيانيّون وجماعة قمران

١ – معطيات تاريخيّة

أوّلاً: جماعة قمران

منذ سنة ١٩٤٧ عَرَّفتنا مغاور قمران إلى مخطوطات قديمة تخصّ جماعة دينيّة تسمّي نفسها تارةً «الجماعة» وطورًا «العهد الجديد» وتسمّى أيضاً «الكنيسة» لأنّها ستضمّ في المستقبل كلّ أبناء إسرائيل. أمّا الأعضاء فتسمّوا بأسماء مختلفة: المختارون، القدّيسون، المساكين، (أبيونيم)، أبناء صادوق، أبناء النور، الآتون إلى دمشق، المرتدّون عن الخطيئة.

وكانت هذه الجماعة الدينيّة متسلسلة: فالكهنة يمسكون بكلّ السلطات ولا شيء يُعمل بدون مراقبتهم حتّى في الأمور العاديّة. يأتمر بأمرهم اللاويّون والرؤساء العوامّ ثمّ الأعضاء، ويطيعونهم طاعة دقيقة. كلّ الخيرات مشتركة بينهم، وكلّ يعيش في الفقر

ويرتبط بالجماعة. يمارسون شريعة موسى بكلّ صرامة: يحافظون على السبت حتّى النهاية فلا يساعدون من سقط في الماء. يشدّدون كثيرًا على الطهارة حسب الشريعة ويتجنّبون باعتناء كلّ اتّصال برجل نجس أو شيء نجس. يلجأون بتواتر إلى التوضّؤ، ليتطهّروا من كلّ نجاسة لحقت بهم صدفة. يعظون دومًا على حبّ القريب الذي هو فقط عضو الجماعة. يعلّقون أهمّيّة قصوى على الروزنامة البيبليّة القديمة المبنيّة على النظام الشمسي (١٢ شهرًا، كلّ شهر ٣٠ يومًا، ويوم فاصل بين فصل وآخر، السنة من ٥٢ أسبوعًا = ٣٦٤ يومًا)، بعد أن بدّلها التأثير الهلّيني بروزنامة قمرية (أشهُرٌ من ٢٩ أو ٣٠ يومًا). ولكنّهم يحوّلون بعض ترتيبات في الشريعة: لا يسمحون بالطلاق ولا بتعدّد الزوجات، يمتنعون عن المشاركة في العبادة الرسميّة في الهيكل ما لم تتمّ حسب طقوس الجماعة وروزنامتها.

يملأ النهارَ كلَّه الشغلُ اليدويّ، ودراسةُ الشريعة والأنبياء وسائر كتب التوراة ومؤلّفات معلّمي الجماعة ثلث الليل. وبفضل هذا النظام تلبث النفوس في روح صلاة عميقة، وهمّها أن تقدّم لله إكرامها وعبادتها. يسبق الطعام ويتبعه تبريكات خاصّة. لا شكّ في أنّ كثيرًا من هذه الأمور موجودة في العالم اليهوديّ، ولكنّ وجودها مجتمعة تعطي هذه الجماعة وجهًا نقدر أن نقابله ببعض الرهبانيّات.

كان الانتساب إلى الجماعة يسبقه طلب وابتداء يدومان سنتين يشارك خلالها الطالب في حياة الجماعة مشاركة تدريجيّة. وفي النهاية كان يسلّمها التصرّف بكلّ أملاكه. أمّا العضو العاصي فكان يُطرد لفترة معيّنة أو طردًا تامًّا. وكان جدول محدّد يعاقب بصرامة اقلّ إهمال (مثلاً: الكذب، يبعد ستّة أشهر عن حمّام التطهير ويحرم من ربع الأكل. الانتقام أو الحقد: ستّة أشهر، الكلام البذيء: ثلاثة أشهر، الضحك الغبيّ: شهران، النقد: سنة واحدة.)

ثانيًا: هوِيّة هذه الجماعة

قال بعضهم: تُشبِهُ الصادوقيّين أو الفرّيسيّين أو الغيورين أو المسيحيّين المُتَهوِّدين. ولكنّ معظم العلماء يقولون إنّ جماعة قمران هم الأسيانيّون. فموقع قمران يطابق المكان الذي يتحدّث عنه بلينوس المؤرّخ. وكشفت الحفريّات الأركيولوجيّة مبانيَ تتكيّف وحياة

جماعة رهبانيّة. وما يذكره فيلون ويوسيفوس من سمات خاصّة بالأسيانيّين نجده في مخطوطات قمران. ولكن لا نطلب تماثلاً كاملاً. فالحركة الأسيانيّة ضمّت ميولاً متكاملة وتطوّرت على مدى تاريخها، فما استطاع أن يعرفها مراقب من الخارج (فيلون، يوسيفوس) كما يعرفها أعضاؤها ومحرّكوها.

ولكن تبقى بعض الصعوبات وبالأخصّ في ما يتعلّق بالزواج. ففيلون وبلينوس ويوسيفوس يؤكّدون أنّ الأسيانيّين مارسوا العفّة التامّة في الزواج، ما عدا فئة قليلة يشير إليها يوسيفوس. أمّا مخطوطات قمران فتتحدّث عن زواج آحادي، وتتضمّن المدافن جثث النساء. كيف نجيب على هذا الاعتراض؟ نظريًّا، سُمح بالزواج ومارسه أعضاء الجماعة في البداية. ولكن عمليًّا، فالورع الدينيّ ووسواس النجاسة حسب الشريعة أنميا عادة العفّة المطلقة، وهذا ما أدهش الكتّاب القدماء. ولقد عرفت الكنيسة الأولى تطوّرًا مماثلاً بالنسبة إلى البتوليّة: نذرت النفوس السخيّة طوعًا حياتها في عفّة كاملة ومن أجل أسباب مختلفة.

ثالثًا: الخطوط الكبرى لتاريخ الجماعة

يربط العلماء تأسيس هذه الجماعة بالثورة المكابيّة: إنّ الرغبة في طهارة دينيّة كاملة دفعت المؤمنين إلى مقاومة ناشري الحضارة الهلّينيّة مقاومة مسلّحة، وإلى ولادة حياة روحيّة جديدة تعتمد على ممارسة الشريعة ممارسة دقيقة.

حظيت الجماعة منذ بدايتها بوجود شخصيّة دينيّة رفيعة تسمّيها النصوص: «معلّم البِرّ». فهو الملهِم وهو المشرِّع الأكبر. غير أنّنا لا نعرف متى مارس نشاطه. واجه بسموّ مثاله كهنةً أردياء ومتسلّطين في السلالة الحشمونيّة. وكانت صراعات عنيفة أُمسك فيها معلّم البرّ وعذِّب وأُرسل إلى المنفى. فالتجأ مع إخوته في عزلة قمران على الشاطئ الشماليّ الغربيّ للبحر الميت. ألدّ خصومه هو الذي سمّي «الكاهن الكافر». ولكنّنا لم نستطع إلى الآن أن نكشف هُوِيَّتَهُ.

وهناك وثائقُ تتحدّث عن «ذهاب إلى دمشق» لهذا نتساءل: أما أُجبر الأسيانيّون المضطهَدون على الذهاب إلى منفى بعيد، إلى أرض دمشق؟ ولكن قد يكون لهذه العبارة

معنى رمزيّ: ينطلق الكاتب من ١ مل ١٩ : ١٣ – ١٥ ؛ عا ٥ : ٢٧ ؛ زك ٩ : ١ ليدلَّ في أسلوب خفيّ على منطقة قمران نفسها.

ولما كانت الثورة اليهوديّة سنة ٦٦ – ٧٠، إحتلّ الرومان أريحا في ٢١ حزيران سنة ٦٨، وما عتّموا أن هاجموا مباني قمران ودمّروها، ونحن لا نزال نشاهد آثار الدمار بواسطة السلاح إلى اليوم. ولكن قبل أن يتشتّت أعضاء الجمعيّة أو يُذبحوا، فقد أخفوا في المغاور القريبة مكتبتَهم الثمينة. ظلّ بعض الأشخاص العزَّل يواصلون العمل بالمثال الأسيانيّ. ولكنّ الحركة الأسيانيّة ككلّ ماتت بعد هذه الكارثة. ولقد امتلكت مجموعة اليهود القارئين (لا يقبلون إلّا بسلطة أسفار الشريعة) بعض كتبهم وحافظت على بعض ممارساتهم. ولكنّ حركة القارئين هي غير حركة الأسيانيّين.

٢ – نصوص قمران

قدَّم العلماءُ لائحة بما عُرف من وثائق قمران، لا سيّما الوثائق الآراميّة. ولكن ما تزال نصوص ومجموعات غير منشورة إلى الآن. أمّا المخطوطات البيبليّة فتقدّم مراجع هامّة للنقد الكتابيّ في العهد القديم. نجد أوّلاً: ٥٧ عمودًا من صموئيل تقدّم نصًّا يختلف عن النصّ الماسوريّ ويقترب من نصّ السبعينيّة. ثانيًا: مخطوط كامل لأشعيا يختلف ألفَيْ إختلاف عن النصّ الماسوريّ. ثالثًا: مخطوط آخر لأشعيا قريب من النصّ الماسوريّ ولكن لم يبق منه إلّا ١٢ عامودًا و ١١ جزءًا. رابعًا: كتاب المزامير، وسنتحدّث عنه فيما بعد. خامسًا: مئة مخطوط مجزّأة تتضمّن نصوصاً من كلّ أسفار العهد القديم (ما عدا أستير) بما فيها بعض الأسفار القانونيّة الثانية (طوبيًا في العبريّة والآراميّة، ابن سيراخ في العبريّة، رسالة إرميا في اليونانيّة. لم نجد شيئًا من سفرَيِ المكابيّين وسفر الحكمة). حيث تتوافق هذه المخطوطات مع النصّ الماسوريّ، فهذا يعني أنّ النصّ ثبت في بداية المسيحيّة، وحيث تتوافق مع السبعينيّة اليونانيّة أو البسيطة السريانيّة أو الترجوم الآراميّ فهذا يعني أنّ النقل تمَّ عن نصّ عبريّ يختلف عن النصّ الماسوريّ. ووُجدت أيضاً مخطوطات تضمّ أسفارًا منحولة مثل أخنوخ واليوبيلات ووصيّة لاوي ونصوص أخرى.
أمّا نحن فنقرأ المؤلّفات الخاصّة بجماعة قمران. ألّفها أعضاء مؤثّرون في الجماعة، فعبّرت عن اتّجاهات عميقة.

أوّلاً: قانون الجماعة ووثائق ملحقة

نعرف نصّ ثلاثة قوانين: قانون الجماعة، قانون الحرب، وثيقة دمشق (التي عرفت أيضاً في خزانة القاهرة).

أمّا قانون الجماعة أو كتاب النظام فقد وصل إلينا كلّه تقريبًا. في المقدّمة (١: ١ – ١٥) نجد الهدف: طلب الله مُمارسة الخير والحقّ حسب ما يأمر به موسى والأنبياء. نلزم نفوسنا بهذه الطريق «بالدخول في العهد» (١: ١٦ – ٢: ٢٥) وهو رتبة مستوحاة من تث ٢٨: ٣٠. إنّ الله يطهّر قلوب «الداخلين في العهد»، أمّا الآخرون فيلبثون في خطاياهم (٢: ٢٥ – ٣: ١٢). ويسود مخطّط الله على العالم (٣: ١٣ – ٤: ٢٦)، تعليم الروحيّين ألذي يقسم البشريّة قسمين: أبناء الظلمة وأبناء النور. ثمّ تأتي جملة فرائض تنسّق حياة الجماعة وتنظيمها الداخليّ (٥: ١ – ٦: ٢٣)، من نظام حقّ التصدّر إلى أزمنة الابتداء إلى برنامج الأيّام، ونظام صارم يدلّ على العقوبات التي يتحمّلها العضو بسبب أخطائه (٦: ٢٤ – ٧: ٢٥؛ ٨: ١٦ – ٩: ٢). هناك توسّعات تبيّن دور الجماعة في تقديس أعضائها، وتعرض الرجاء الأخير (٨: ١ – ١٦، ٩: ٣ – ١١). أمّا المثال الذي تَنشده فيشدّد على بعض وجهات الشريعة: الروزنامة المقدّسة (مثل أخنوخ واليوبيلات)، الطهارة بحسب الشريعة، الهرب من الفاسدين (٩: ١٢ – ١٠: ١). وأخيرًا تنشد قصيدةٌ طويلة (١٠: ١ – ١١: ٢٢) مجدَ الله. فكلّ دقائق الإنسان وكلّ حركاته هي مناسبة لتمجيد الله. وشقاء الإنسان يبيِّن حكمةَ الله وقدرتَه ورحمتَه.

نجد في هذا القانون الفرائض القانونيّة والتعليمات اللاهوتيّة والقواعد الليتورجيّة والتأمّلات الشعريّة. غير أنّ الكتاب يدلّ على وحدة في الإلهام: إحساس بالله العظيم، رغبة في أن نجاوب حبَّه ونعلن مجده. ونتيجة هذا هو بغض الخاطئين (يقولون إنّ الله نفسه يبغضهم)، والهرب من كلّ من لا ينتمي إلى الجماعة ولو كان يهوديًّا.

هناك ملحقانِ لهذا القانون: «قانون لكلّ جماعة إسرائيل» من أجل الآتي من الأيّام لا من أجل الحاضر، و«مجموعة التبريكات».

ثانيًا: قانون الحرب

إنّ «قانون حرب أبناء النور ضدّ أبناء الظلمة» موجود في مخطوط احتفظ بالقسم الفوقيّ لتسعة عشر عامودًا. يتحدّث الكاتب عن حرب إفناء تضع حدًّا لتسلّط بليعال فتلزمنا بصراع نهائيّ ضدّ الشر والأشرار. فخلال أربعين سنة (نطرح منها السنوات السبتيّة) يُفني أبناءُ النور، بمعاونة الله وجيوش الملائكة، كلَّ الكفّار أكانوا يهودًا أم وثنيّين. كلّ شيء قد هُيئ لهذه المعركة: الأبواق، الأعلام، الأسلحة، المناورات، الخطب الحماسيّة وأناشيد النصر... ويرافق حبُّ الله الصادق بغضاً للكفّار لا يلين. ينسى الكتاب النصوص البيبليّة التي تشير إلى إرتداد الخاطئين أو إلى الخلاص الممنوح للوثنيّين. كم نحن بعيدون عن الإنجيل. ونجد في الخطب معانيَ لاهوتيّةً ثمينةً: ثقة بقدرة الله، انتظار معجزات جديدة، لعنة بليعال والشياطين، الإعجاب بمعجزات الله وملائكته، تحريض على البطولة.

ثالثًا: وثيقة دمشق

عُرف هذا المؤلّف منذ سنوات لأنّ العلماء اكتشفوا له مخطوطين في خزانة جماعة القارئين في القاهرة. أمّا الأجزاء التي وجدت في قمران فهي تدلّ على جذوره. أمّا اسمها (وثيقة دمشق) فعائد إلى التلميح عن هرب الجماعة إلى دمشق. الوثيقة قريبة من «قانون الجماعة» وهي تستعيد فنّه الأدبيّ لتشدّد على ترتيباته. فبعد اعتبارات حول سقوطات إسرائيل المتكرّرة عبر تاريخه (١: ١ - ٦: ٢)، تحتفل الوثيقة «بالعهد الجديد» المعقود بين الله والمرتدّين الآتين من أرض دمشق (٦: ٢ - ٨: ٢١؛ ١٩: ٢٠)، وتقدّم قواعد دقيقة لهؤلاء المرتدّين (٩: ١ - ١٦: ١٩). تفاسير الكتاب الرمزيّة كثيرة. «والعهد الجديد» ليس عهدًا ثانيًا يلي العهد القديم (كما في عب ٨: ٦، ١٣) بل «عهد رجوع إلى شريعة موسى». ولكن تبقى عبارة غامضة: ما معنى «المجيء إلى أرض دمشق»؟ هل تدلّ على قمران أو تشير إلى منفى أبعد؟ لم يتّفق الشرّاح على جواب.

رابعًا: درج التسابيح (هودايوت)

نجد تسابيح في قانون الجماعة وقانون الحرب وفي مجموعة هودايوت. يسلّم الشاعر إلى

الله، في تأمّلات شعريّة جميلة، عواطفهَ العميقة وتشكّياته وقلقَهُ وأمله وثقته وحبّه البنويّ. نحن أمام نفس شريفة ودينيّة تعبّر عمّا في داخلها. أيكون مؤلّف التسابيح معلّم البرّ؟ الأمر معقول جدًّا. فالكاتب يملك إحساسًا بعظمة الله وقداسته ورحمته. وبالمقابل يحسّ بشقائه البشريّ. وهكذا يتوصّل إلى تأمّل في عمل الله من أجل البشر أو بالأحرى من أجل المختارين يساعدنا على استباق توسّعات القدّيس بولس. فعَبر هذه الأناشيد نجد أغنى صورة لكنوز الأسيانيّين الروحيّة.

خامسًا: نصوص ليتورجيّة أخرى

هناك أجزاء لنصوص ليتورجيّة موجودة في مغاور قمران. منها «أقوال المنائر» التي تتضمّن تذكيرًا بإحسانات الله إلى إسرائيل وتوسّلاً من أجل الخلاص. ثمّ «قانون الأناشيد لمحرقة السبت» الموجود في أربعة مخطوطات قمرانيّة ومخطوط من مصعده. في جزء أوّل يتدخّل أمراء الملائكة السبعة الذين يقفون على قِمّة المراتب السماويّة ليباركوا أعضاء الجماعة. ويصوّر الجزء الثاني ليتورجيّة سماويّة يتّخذ مواضيعها من حز ١ - ٢ ويقدّمها كنموذج للإكرام الذي نقدّمه لله على الأرض. بما أنّ أهل قمران امتنعوا من الذهاب إلى الهيكل، وبما أنّ لا شيء يبرهن على أنّهم قدّموا محرقات في قمران، فقد أُعِدَّت هذه الليتورجيًّا في حال إعادة العبادة الشرعيّة كما كانوا يرجون ويتوقّعون.

أمّا «درج المزامير» فهو يتضمّن جزءًا من المزامير ٩٣ - ١٥٠ في ترتيب يختلف عمّا في سفر المزامير. وهو يضمّ أيضاً مقاطع مختلفة: نشيد من أجل الخلاص، نشيد ابن سيراخ (سي ٥١ : ١٣ - ٣٠)، مناجاة لصهيون، تسبحة للخالق، المزمور ١٥١ (نجده في نهاية السبعينيّة)، مزموران آخران معروفان في العالم السريانيّ. وتتضمّن المجموعة أيضاً تعداد تآليف داود يدلّ على علاقة وثيقة بالروزنامة الليتورجيّة المحدّدة حسب نموذج سفر اليوبيلات.

وهناك درج آخر للمزامير يضمّ إلى مز ٩١ تآليف مجزّأة.

سادسًا: بشاريم أو تفاسير

إستعمل دانيال كلمة «بِشِرْ أو تفسير» ليدلّ على تفسير الأحلام أو كتابة سرّيّة.

ومارس دانيال أيضاً تفسير الكتب المقدّسة حسب أسلوب مماثل (دا ٩ فسر إر ٢٥ : ١١ – ١٢). وتعمَّم هذا الأسلوب في قمران وفي عدد من المؤلّفات. يقتطع الكاتب النصّ (النبويّ أو المزموريّ) جملة جملة فيفسرّها بطريقة منظّمة. فبعد كلّ إيراد يبدأ التطبيق بعبارة موحّدة : يقوم التفسير. من هنا الاسم المعطى لهذه التفاسير. لسنا أمام تفسير حرفيّ بل أمام تطبيق الكتاب المقدّس على تاريخ الجماعة. يتحدّثون عن تلميحات غامضة وعن محن قاساها معلّم البرّ الذي اضطهده الكاهن الكافر. ولكن هذا الكاهن سيعاقبه الله فيسلّمه إلى غزاة أشرار هم «الكتيم». كاد النصّ يكون ثمينًا من أجل تاريخ الجماعة لوتوضّحت لنا الأمور وعرفنا هُوِيَّـةَ الأشخاص. إلّا أنّ سرّ هذه التلميحات ظلّ غامضاً.

«پشر حبقوق». إنّه يفسّر الفصلين الأوّلين في أحد عشر عامودًا. ونملك أيضاً «پشر أشعيا» وخمسة مخطوطات تفسّر أشعيا ومخطوطين يشرحان هوشع و «پشر ناحوم»، وتفاسير عديدة للمزامير أهمّها تفسير مز ٣٧ : ٧ – ٤٠، ومز ٤٥ : ١ي. كلّ هذا يدلّ على نشاط كبير في تفسير الكتاب المقدّس لإنارة الخبرة التاريخيّة لمجموعة تعيش في انتظار التحرّر من بليعال.

تذكر هذه التفاسير اسم ملكين سوريّين: أنطيوخس إبيفانيوس (١٧٥ – ١٦٤ ق م)، ديمتريوس الثاني (٩٦ – ٨٨)، خصم إسكندر يناي الحشمونيّ. وسنجد ما يقابل هذا «البشر» أو التفسير في العهد الجديد (مثلاً : أع ٤ : ٢٥ – ٢٨ ؛ ٨ : ٣٢ – ٣٥). وهناك وثيقة تطبّق على محرّر عتيد اسمه ملكيصادق نصوصاً بيبليّة تشير إلى السنة اليوبيليّة (رج تث ١٤ ؛ مز ١١٠ : ٤). وهناك وثيقتان أخريان تقابلان بين ملكيصادق (ملكي هو البرّ) وملكيراشع (ملكي هو الكفر).

سابعًا : التوسّعات الإخباريّة (هاغادة)

تحدَّثنا عن أخنوخ الأوّل وسفر اليوبيلات ووصيّات الآباء. ويبقى أن نتحدّث عن «أبوكريف التكوين». كتاب آراميّ نُسخ في بداية العهد المسيحيّ، ولكن يمكن أن يكون أُلّف قبل هذا التاريخ. نجد خبرًا يروي فيه لامك مولد نوح العجيب، وخبرًا يروي فيه نوح الطوفان، وتقسيمًا جغرافيًّا للشعوب، وخبرًا يروي فيه إبراهيم ما نقرأه في تلك

١١ : ١٣ ، ثمّ خبرًا في صيغة الغائب يشتمل على تلك ١٤ - ١٥ ويتقارب ممّا نقرأ في الترجوم. أمّا النهاية فضاعت. خبرا نوح ولامك قريبان من نصوص أخنوخ، وخبر أخنوخ قريب من نصوص اليوبيلات.

«دورة دانيال». كُتبت «صلاة الملك نبوكد نصّر» في الآراميّة فجاءت موازية لما نقرأ في دا ٤ : ١ي. وهناك ثلاثة نصوص ترتبط بدانيال فتعود إلى الماضي وتتبع الخطوط الكبرى للتاريخ المقدّس وتستعمل نظريّة الممالك الأربع (رج دا ٢ : ١ ي؛ ٧ : ١ي) وتنتهي بمعركة التحرير. يبدو أنّ النصّ يعود إلى سنة ١٠٠ ق م.

ثامنًا: التراجيم (جمع ترجوم)

رغم استعمال العبرانيّة في قمران، فقد وجدت نصوص آراميّة. فهناك أجزاء من «ترجوم اللاويّين» وهو شرح حرفيّ. و «ترجوم أيّوب» في أجزاء من ٣٨ عامودًا. نحن أمام ترجمة حرفيّة مع بعض الحواشي التفسيريّة. ولكنّ النهاية (أي ٤٢) هي أقصر ممّا نجد في النصّ الماسوريّ وتختلف عمّا نقرأ في السبعينيّة.

تاسعًا: كتب أخرى

ونجد فنونًا أدبيّة أخرى لا نعرف كيف نرتّبها لأنّها وصلت إلينا في أجزاء منقطّعة. في مجموعة «الشهادات» نجد مزمورًا منحولاً ليشوع، ونشيدًا يصوّر، بلسان زانية، شيعة تعارض جماعة قمران. تستعيد «أقوال موسى» أهمّ نقاط الشريعة التي يجب حفظها. ويهتمّ «كتاب الأسرار» بأسرار المستقبل كما تفعل أسفار الرؤى. ويرتبط بالفنّ الرؤيويّ «تصويرُ أورشليم الجديدة» (مخطوطات عديدة) : يعود الكاتب إلى حز ٤٠ - ٤٢ فيصوّر مدينة مثاليّة حيث كلّ شيء (حتّى قياس الطول والعرض) له قيمةٌ رمزيّة. نحن قريبون ممّا نقرأ في رؤ ٢١. وهناك نصوص أخرى تقدّم لنا سلسلة من دراسة لبروج السماء تعود بنا إلى علم الفراسة والفلك.

عاشرًا: درج النحاس

وجد في المغارة الثالثة درجان من نحاس يشكّلان وثيقة واحدة. فالنصّ المحفور

بالإزميل على أوراق من نحاس يعدّد مخابئ ستّين كنزًا تمثّل كمّيّة كبيرة من الذهب والفضّة والبخور. هل نحن أمام كنوز حقيقيّة أم كنوز خياليّة؟ وهل يعود الدرج إلى أصل قمرانيّ؟ قد تمثّل هذه الكمّيّات التقدّمات المدفوعة للخزانة اليهوديّة بين ثورة سنة ٧٠ وثورة سنة ١٣٥.

وفوق مكتشفات قمران التي تعني فترةتنطلق من سنة ١٥٠ ق م إلى سنة ٦٨ ب م، هناك مغاور أخرى قدّمت لنا وثائق أخرى. في مصعدة وجد مخطوط ابن سيراخ ومخطوط عن «الليتورجيّا الملائكيّة». في مغاور مربّعة وجد أرشيف يعود إلى مقاتلي الثورة الثانية (١٣٢ – ١٣٥ ب م) وقد كُتب في العبريّة والآراميّة واليونانيّة واللاتينيّة، كما وُجد درجٌ يونانيّ يتضمّن نصّ الأنبياء الاثني عشر. وفي مغاور خربة مرد وجدت أجزاء من العهد القديم والعهد الجديد نسخت في القرن السادس ب م.

٣ – فكر قمران

الميزة الرئيسيّة لجماعة قمران هي الأمانة: أمانة لله بمشيئته، أمانة للعهد المجدّد في كلّ نقاوته. أمانة لشريعة موسى نحافظ عليها بدون مساومة، أمانة لتعليم الأنبياء نفهمه فهمًا صحيحًا، أمانة لعظماء الكهنة الشرعيّين في بيت صادوق، أمانة للروزنامة الشمسيّة التقليديّة. من هذا القبيل يبدو فكر قمران في أساسه فكر العهد القديم مع تشديد على حضور الله وإحساس بمجده. أهل قمران يمارسون الشريعة اليهوديّة ولا يقبلون بفتاوى وتهرّبات المعلّمين. ولكنّهم في المقابل يشدّدون على بغض الله للخطأة ويتطلّعون إلى يوم يستأصلونهم كلّهم عن بكرة أبيهم. ويضخمّون أهمّيّة الطهارة الطقسيّة ويفرضون على كلّ واحد ما يُفرض على رئيس الكهنة المحتفل في يوم التكفير (كيبور). ويعتبرون أنّ الاحتفالات الليتورجيّة التي يقوم بها أحبار غير شرعيّين حسب روزنامة قمريّة وغير تقليديّة هي احتفالات باطلة وشرّيرة، ولهذا فهم لا يذهبون إلى الهيكل. إنّهم ينتظرون بفارغ الصبر التحرير العسكريّ الذي يُفني أبناء الظلمة. ولكنّهم يحتفظون للممسوح الخارج من داود دورًا تابعًا لدور الممسوح الخارج من هارون. وهذا التحرّر الذي يريح الأرض من كلّ الوثنيين ومن كلّ اليهود المتجاوزين العهد، يحمل رجوعًا إلى حياة الفردوس. ويتوسّعون في التعليم عن الملائكة ويشدّدون على تأثير الملائكة والشياطين على قلب

الإنسان، وفي مسيرة الأحداث التاريخيّة. ويتجاوزون أيضاً مواقف العهد القديم فيتحدّثون عن مشاركة في الخيرات وعن منع للطلاقِ وتعدّدِ الزوجات. مثل هذه الحياة القشفة استحقّت إعجاب بلينوس الاكبر ويوسيفوس المؤرّخ لأنّها كانت نابعة من تقوى صادقة وجريئة. إنّ الحياة الروحيّة في قمران هي أجمل ما في العالم اليهوديّ من غنى.

العلاقات بين قمران والعهد الجديد حقيقيّة، ولكن يجب أن لا نضخّمها. فالأسيانيّة تيّار يهوديّ كسائر التيّارات ولكنّه بعيد عن الإنجيل في ما يخصّ الطهارة بحسب الشريعة وشموليّة الخلاص. ولكن هناك اتّصالات مباشرة في ما يتعلّق بممارسات عمليّة: العزلة في البرّيّة، العفّة، طلب الفقر، المشاركة في الخيرات. وهناك عبارات في العهد القديم قد ترتبط بعالم قمران: سرّ، مصير، بليعال، أبناء النور... ولكنّ العهد الجديد سيصحّح عقليّة بإمكانها أن تقود الناس إلى روح حرب دينيّة أو إلى روح قانونيّة لا إنسانية.

ب - العالم اليهوديّ اليونانيّ: معطيات تاريخيّة

١ - الجماعات اليهوديّة في الشتات

أوّلاً: أصل الشتات وانتشاره

لن نعود إلى أصل الشتات اليهوديّ. إنّه تحقّقَ منذ سبي بابل، وتوسّع وتنظّمَ شيئًا فشيئًا في أيّام حكم الفرس. ولمّا جاء الإسكندر، دخلت الجماعات اليهوديّة المحلّيّة في العالم الهلّينيّ دون أن تخسر أصالتها اليهوديّة. ولكن ستظهر الاختلافات على المستوى اللغويّ: ففي الشتات الشرقيّ (بابل، إيران) ساد استعمال الآراميّة، وفي الشتات الغربيّ (مصر، سورية وحوض البحر المتوسّط) صارت اليونانيّة اللغة المشتركة. أمّا فلسطين فكانت نقطة التقاء: كان الشعب يتكلّم العبريّة والآراميّة، ولكنّ الحضارة اليونانيّة تركت أثرًا كبيرًا في العقول.

لن نتحدّث هنا عمّا نُشر من آداب يونانيّة في فلسطين، بل نقصر نظرنا على الشتات الغربيّ ولغته اليونانيّة.

منذ عهد بطليموس الأوّل (٣٢٣ - ٢٨٣) كان في مصر مستوطنات عسكريّة من

أصل يهوديّ. وازدهر عدد السكان اليهود في العصور التالية وامتدّ في الريف حيث كوّن اليهود ضِيَعًا، وفي الإسكندريّة حيث شغلوا أحياءً بكاملها. فالنظام القائم أمّن لعائلات الجنود قطعة أرض فمنحهم أساس حياتهم المادّيّة. وانضمّ إلى هذه المجموعة المكوّنة حشد من التجّار والموظّفين العاملين لدى الملك. ما كان عدد يهود مصر؟ يتكلّم فيلون عن مليون نسمة وهذا يعني ثمن سكّان البلاد. لا شكّ في أنّ الرقم مبالغ فيه. ومن مصر انطلق اليهود إلى القيروان ثمّ إلى صقلّية وإيطالية. ومقابل هذا، والمواصلات سهلة بين فلسطين وسورية، عبر البحر أو عبر الأرض، تأسّست جماعات يهوديّة في دمشق وأنطاكية، في كلّ آسية الصغرى، في جزر البحر الأيونيّ، في مكدونية وفي اليونان. فاللائحة التي نقرأها في ١ مك ١٥ : ٢٢ – ٢٤ تلمّح إلى أماكنِ سكنِ اليهود في القرن الثاني ق م. والتي نقرأها في أع ٢ : ٩ – ١٤ تزيد على معلوماتنا عن الشتات الشرقيّ.

هل نستطيع على هذا الأساس أن نخمّن عدد السكّان اليهود في الإمبراطوريّة الرومانيّة؟ اختلفت الآراء. كان سكّان فلسطين بين ٥٠٠٠٠٠ ومليون إذا حسبنا معهم غير اليهود. وقال ابن العبريّ إنّ عدد اليهود في العالم هو ٧٠٠٠٠٠٠. مهما يكن من أمر فنحن لا ننكر أنّ عدد اليهود كان كبيرًا جدًّا. اهتمّ اليهود بالقيم العائليّة وبالزواج الخصب يوم عرف العالم اليونانيّ تناقصاً في الولادات حاولت أن تجد له السلطات دواء. ثمّ إنّه في الزواجات المختلطة، كان أولاد الأمّ اليهوديّة ينضمّون شرعًا إلى شعب إسرائيل شرط أن يكونوا خُتنوا، وتربّوا حسب الشريعة. ومقابل هذا، كانت الأمّ الغريبة تتبع ديانة زوجها. ثمّ إنّ امتيازات اليهود في الممالك الهلّينيّة ثمّ في الإمبراطوريّة الرومانيّة جعلت الكثير من الفينيقيّين والسوريّين ينضمّون إليهم. وإذا وضعنا جانبًا مصر حيث كثرت الجماعات اليهوديّة الريفيّة، فأكثر الجماعات أقامت في المدن وظلّت علاقاتها متينة بأورشليم والهيكل ولا سيّما خلال أيّام الحجّ.

ثانيًا: الوضع القانونيّ وتنظيم اليهود

إذا أردنا أن نفهم وضع اليهود القانونيّ نتوقّف عند أمرين. الأوّل هو أنّ الدول عرفت رسميًّا شريعة إسرائيل. في أيّام عزرا الذي أوفدته السلطات الفارسيّة ليثبّت هذه الشريعة، صارت الشريعة أساس وضع يجعل من اليهود شعبًا محميًّا يتمتّع باستقلال

داخليّ على المستويات العباديّة والثقافيّة واللغويّة والقانونيّة والاجتماعيّة. فلم يبق للدولة إلّا الأمور السياسيّة. وهكذا انضمّت الأمّة اليهوديّة إلى الإمبراطوريّة واستندت إلى الدولة. كان رئيس الكهنة قائدَها الدينيّ والمحافظَ على حقّها وكافلَ صدقها وولائها. انتقل هذا الوضع من عهد الفرس إلى عهد الإسكندر وخلفائه، بل إلى البطالسة والسلوقيّين، ما عدا في أيّام أنطيوخس إبيفانيوس الذي فشل في محاولته، فدفع المكابيّين إلى تكوين دولة يهوديّة. وظلّ الوضع كذلك في أيّام الفراتيّين والرومانيّين مع بعض التعديلات الطفيفة التي لم تمسّ الجوهر.

إهتمّ العالم الهلّينيّ المعروف بطابعه الدوليّ، باحترام حرّيّات الأفراد والمدن. ولهذا حافظ على استقلال اليهود. ولكن اختلف وضع الشتات عن وضع فلسطين. فقد كان اليهود في المدن غرباء يحصلون على حقّ الإقامة. ولكنّ استقلالهم التشريعيّ أتاح لهم أن يكوّنوا جماعات تدافع عن حقوقهم، وأن يديروا شؤونهم في ما سمّي «بوليتوما» محاذية للنظم المحلّيّة في المدينة الواحدة. يتحدّث سترابون (نقله فلافيوس يوسيفوس) عن أتنارخس أو قائد جماعة الإسكندريّة. ولكنّ الإمبراطور أوغسطس أحلّ محلّ الأتنارخس غاروسيا أو مجلس شيوخ يدير شؤون اليهود: يتألّف من رئيس المجلس ورئيس المجمع ومستشارين وسكرتير. كان لهذه «البلديّة» الحرّة محكمتها الدينيّة والمدنيّة. تلك كانت الحال في الإسكندريّة وفي سائر مدن الإمبراطوريّة الرومانيّة (أع ٩ : ١ – ٢ ؛ ١٨ : ١٢ – ١٥). وهذا ما يفسّر لقاء الوعّاظ المسيحيّين بالسكّان اليهود والسكان اليونانيّين على التوالي.

كان اليهود يكوّنون مجموعات متراصّة حول مجامعهم حيث يجتمعون للصلاة وقراءة الشريعة، وكانوا يتّصلون بالوثنيّين من أجل حاجات الحياة اليوميّة. كان لأماكن الصلاة هذه وضع رسميّ في الشرع الرومانيّ. في مصر كانت المجامع تعتبر موضع ملجأ شأنها شأن الهياكل الوثنية. وإذا لم يكن هناك من مجمع، كان المؤمنون يجتمعون في الهواء الطلق (أع ١٦ : ١٣). كان رئيس المجمع عالمًا بالكتب وكان يرئس الخدمة العباديّة. وكان يعاونه شيوخ يقيمون خارج فلسطين وقارئ يترجم نصوص التوراة. كانت السلطة تحمي شعائر العبادة، وسائر الممارسات، وهكذا انحلّت مشكلة حفظ السبت لدى اليهود العاملين في الجيش. وترتّبت حياة اليهود حسب السبوت والأعياد فسارت على هامش

حياة المدن الوثنيّة التابعة لروزنامة أخرى والمتجاهلة للعادات اليهوديّة. ولمّا أدخل مجلس الشيوخ الرومانيّ عبادة الإمبراطور كعلامة للولاء السياسيّ، جاء الشرع يعفي اليهود من هذه الممارسة. ثمّ إنّ ضريبة النصف شاقل كانت تذهب كلّ سنة إلى أورشليم.

٢ - العلاقات مع العالم الهلّينيّ

أوّلاً: العالم اليهوديّ المُتَهَلّين

رافقت هَلينةَ الشرق سيطرةُ اللغة اليونانيّة على سائر اللغات المحلّيّة ولا سيّما في المرافئ والمدن، وكوّنت تلفيقًا دينيًّا وجدت فيه كلّ التقاليد العباديّة مكانها فتكيّفت مع العالم الحديث. ودخلت الحضارة الهلّينيّة إلى فلسطين فسبّبت أزمة المكابيّين الخطيرة. أمّا في الشتات فكانت الأمور مختلفة. وهذا ظاهر بطريقة خاصّة في مصر. نسيت الجماعات المحلّيّة اللغة العبريّة فأحسّت بالحاجة إلى ترجمة رسميّة تفرض نفسها على السلطات الإداريّة وفي عبادة المجمع. فلبّت ترجمة التوراة في أيّام بطليموس الثاني (٢٨٥ - ٢٤٦) هذه الحاجة. وكانت النتيجةُ تَناصُحًا بين الحضارة الهلّينيّة التي تحملها اللغة اليونانيّة وبين التقليد اليهوديّ الذي حافظ على كلّ أصالته.

وانطلقت التوراة اليونانيّة من الإسكندريّة وانتشرت في كلّ الشتات. وهكذا بدأت هلينة العالم اليهوديّ مع احترامٍ لجوهر الإيمان وتجنّبِ كلّ تلفيق دينيّ، ولكن مع اكتناز قِيمَ حَملتها الحضارةُ الهلّينيّة. وهكذا ترك الشتات آثارًا من الفنّ اليونانيّ. نحن نجد كتابات على المدافن تحدّثنا عن مصير الموتى على الطريقة اليونانيّة ورموزًا هلّينيّة في تزيين هذه الآثار. وكانت الإسكندريّة مركزًا فكريًّا مؤاتيًا للقاء بين الفكر اليهوديّ والفكر الشعبيّ المشتّت في عالم قدّمت فيه مصر للفكر اليونانيّ مواضيعَ روحيّةً أخذ بها سريعًا. سنرى أنّ هذا اللقاء ولّد أدبًا يهوديًّا في اللغة اليونانيّة. فاكتشف اليهود في الأفلاطونيّة المتوسّطة والرواقيّة نظرات عن الله والإنسان والكون سيكيّفونها مع نظراتهم النابعة من التوراة. وانفتح المتعلّمون على هذه الآفاق الجديدة فنتج غنى للفكر اليهوديّ في إطار الفلسفة والأخلاقيّات والروحانيّات. كما نتجت طريقة جديدة لقراءة النصوص البيبليّة وتفسيرها لاجئة إلى الرمزيّة كما فعل الرواقيّون والبيتاغوريّون بنصوص اليونان

الكلاسيكيّة. ولن يكون فيلون وحده في القرن الأوّل المسيحيّ، بل سيمثّل قمّة فكريّة في العالم اليهوديّ المُتَهَلّين.

ولكنّنا نخطئ إن عارضنا ما وُجد في الإسكندريّة بما وُجد في فلسطين، وكأنّه لم يكن اتّصال بين الاثنين. فالعالم اليهوديّ احتفظ بتماسكه أينما كان. من جهة، فالأحزاب الدينيّة التي تشكّل خميرة الجموع اليهوديّة في يهودا والجليل إمتدّت إلى الشتات. فإذا عدنا إلى أع ٢٢ : ٣ نرى أنّ القدّيس بولس ولد في طرسوس بكيليكية قبل أن ينشأ في أورشليم (في أع ٩ : ٣٠ نرى بولس يعود إلى طرسوس بعد اهتدائه). ولكنّ يسمّي نفسه عبرانيًّا (عبرانيّ اللغة) ابن عبرانيّ، أمّا في الشريعة ففرّيسيّ (فل ٣ : ٥). نستشفّ هنا إشعاع الحركة الفرّيسيّة أبعد من أرض يهودا. ثمّ إنّ فيلون يربط الزهّاد اليهود الخبيرين بالمداواة والبائسين قرب بحيرة مريوتيس بالحركة الإسيانيّة التي وصل تأثيرها إلى مصر. ومقابل هذا، كان ليهود الشتات مجامع خاصّة بهم في أورشليم كما تشهد بذلك تلميحات أع ٦ : ٩ إلى اليهود الهلّينيّين من قيريني والإسكندريّة وكيليكية وآسية. ولكن قد يكون هؤلاء الهلّينيّون أكثر تشدّدًا من الفلسطينيّين في ما يخصّ التقليد (أع ٩ : ٢٩). فمها يكن من أمر فسيجد أوّل رسل الإنجيل في جماعات الشتات نقطة انطلاق لكرازتهم (أع ١١ : ١٩؛ ١٣ : ١٤؛ ١٤ : ١؛ ١٦ : ١٢ – ١٣؛ ١٧ : ١ – ٢، ١٠، ١٦؛ ١٨ : ٤؛ ١٩ : ٨). وسيجدون معارضة موازية لمعارضة السلطات اليهوديّة في يهودا. وستتّخذ كرازتهم منحىً مختلفًا حين يتوجّهون إلى مستمعين هلّينيّين. فالأمثلة عديدة في الرسالة إلى العبرانيّين وفي رسائل مار بولس وفي التلميحات إلى أبلّوس الإسكندرانيّ (أع ١٨ : ٢٤ – ٢٨؛ رج ١ كور ١ : ١٠ – ٤ : ٢١).

ثانيًا: تعاطف وتعارض

اهتمّ يهود فلسطين بالتبشير والدعوة إلى دينهم. واهتمّ أكثر منهم يهود الشتات لأنّ الجماعات المحلّيّة استطاعت أن تنمو بفضل اهتداء الأفراد بل العائلات. وُجد عند هؤلاء اليهود إشعاعُ عبادة روحيّة لا تتضمّن اجتماعاتها أيّة ذبيحة ولا تقبل بأيّة صورة لله، ونظرة سامية إلى الله تلتقي بأفضل ما وصل إليه الفكر الفلسفيّ، وأخلاقيّة أسمى من أخلاقيّة العالم الوثنيّ ومبنيّة على قواعد سلوكيّة محدّدة. كلّ هذا اجتذب رجالاً ونساء

غرقوا في حضارة تعيش أصعب أزماتها. وكانت المجامع وأماكن الصلاة مفتوحة. وكان باستطاعة الوثنيّين الذين يؤمنون بالله الواحد أن يشاركوا في اجتماعات الصلاة (أع ١٧ : ٤). واكتفى كثير من الناس بهذه المرحلة الأولى من مراحل الاهتداء فجعلتهم من خائفي الله. فمن ذهب أبعد من ذلك فقبل بكلّ ممارسات الشريعة وبالختان، دخل في الأمّة اليهوديّة وتضامن معها في كلّ شيء.

وبالمقابل، ظهرت حركات عداء ضدّ اليهود في الجموع الوثنيّة. فأهل الهجاء اللاتينيّ كانوا يهزأون بالختان والسبت والامتناع عن الأطعمة. وكان الناس يتّهمون هذا الشعب الفريد من نوعه بالإلحاد، لأنّه لا يعبد الالهة التي يعبدها الجميع، ولا يقدّم ذبائح في عبادته داخل المجمع. ثمّ إنّ الطابع الوطنيّ للديانة اليهوديّة ساهم في جعلها مشبوهة: يمكن أن ينقلب هذا التضامن المغلق على الدولة أو الإدارة المحلّيّة. فمنذ القرن الثالث ق. م. جمع الكاهن المصريّ مناطون أساطير عن الشعب اليهوديّ فدلّ بها على عدائه لهذا الشعب. وفي بداية القرن الأوّل ق م بَرَّر بوسيدونيوس الأفاميّ حصار أورشليم على يد أنطيوخس السابع في زمن يوحنّا هركانس بِكُرْهِ الملك الشرعيّ لشعب يُبغض سائر الشعوب. وتلتقي تهكّمات هوراسيوس وبرسيس وبترونيوس ومارسيال ويوفنال بأقوال شيشرون وتاقيتس الساخرة وانتقادات أبيون وقلسيوس وبورفيريوس. فلا نعجب إن هلك في الإسكندريّة (٣٨ ب م) ٥٠٠٠٠ يهوديّ كما قال يوسيفوس، وهذا حدث بسبب الحاكم فلاكوس والوطنيّين المحلّيّين. وراحت بعثة الى رومة يقودها فيلون (٤٠ – ٤١) ويساندها أغريبّا الثاني فلم تنجح ما دام كاليغولا حيًّا. ولم تعد الحالة إلى السلام إلّا بعد رسالة كلوديوس إلى أهل الإسكندريّة (٤٢ ب م). ونشير أيضاً إلى أنّ بعض اليهود هلكوا في قيصريّة وأنطاكية وسائر مدن المملكة سنة ٤٢.

نأخذ هذا المناخ السيكولوجيّ بعين الاعتبار لنفهم بعض وجهات الرسالة المسيحيّة. استقبلها اليهود الهلّينيّون استقبالاً متحفّظاً قبل أن يناصبوها العداء. واحترس منها الوثنيّون المثقّفون والجموع المتعلّقة بتقاليدها الدينيّة، فحسبتها خرافة بغيضة ومرتبطة بالعالم اليهوديّ الذي ولدت فيه. ولكن لا ننسى أنّ تمازج الأفكار والتيّارات الدينيّة في العالم اليونانيّ والرومانيّ رافقه أيضاً قلقٌ وَجد فيه الخميرُ الإنجيليّ أرضاً مستعدّة لاقتباله.

ج – العالم اليهوديّ اليونانيّ: الأدب

دخل العالم اليهوديّ الإسكندرانيّ في إطار الحضارة الهلّينيّة فبدأ عملُ ترجمة هامّ جدًّا. تُرجمت الصلواتُ العاديّة (مثلاً: إسمع. شماع) والنصوص البيبليّة الضروريّة للقراءة في المجمع، وتُرجمت الشريعة أوّلاً بسبب طابعها الرسميّ. ثمّ تُرجمت الأسفار النبويّة والمزامير لتُقرأ أو تُنشد في الليتورجيّا. ثمّ تُرجمت سائرُ الكتب. وأسطورة الاثنين وسبعين شيخًا التي أوردها فيلون ورسالة أرستيس لا تهتمّ بسائر الكتب القانونيّة بل تقتصر على الشريعة والأنبياء والمزامير. ولكن سيُعطَى اسمُ السبعينيّة الى كلّ الترجمة اليونانيّة القديمة. نلاحظ أنّنا أمام نقل تفسيريّ ومختصر (أيّوب) أو مضخَّم (أشعيا) أو مكتوب من جديد (أستير). ثمّ دوِّنت أسفار جديدة في اليونانيّة مثل سفر الحكمة، وسفر المكابيّين الثاني ونهاية سفر باروك. ولكن لا يمكننا القول إنّه وجد قانونان (أو لائحتان رسميّتان) مختلفان في فلسطين وفي الإسكندريّة. فهنا وهناك ظلّت اللائحة الرسميّة مفتوحة أمام أسفار جديدة، ولكن لم تحظَ كلّ الأسفار بالثقة نفسها ولم تُستعمَل الاستعمال عينه. إستقبل العالَم اليهوديّ الإسكندرانيّ كتبًا منحولة نسخها أو نقلها من عالم فلسطين.

وتأثر الكتّاب اليهود بمحيطهم الثقافيّ فأخذوا بطرق تعبيره الأدبيّ. وهكذا خرجت آثار عديدة من عالم الإغفال الذي ميّز المؤلّفات الفلسطينيّة القانونيّة. وإنّ وفرة وتنوّع هذا الأدب الذي وصلنا منه مقاطع وأجزاء، لا تتيح لنا أن نقسمه إلى كتب منحولة، ونميّزه عن سائر الكتب التي دوّنها كتّاب معروفون أو مجهولون. من المفضّل أن نتفحّص الميادين المتنوّعة التي توزّعت عليها المؤلَّفات آخذين بعين الاعتبار ذوق العصر. من هذا القبيل نجد حدودًا بين التاريخ والقصّة على غرار ما في العالم الهلّينيّ. فالمؤرّخون يتقبّلون كلّ الأخبار الأسطوريّة القديمة، والروائيّون يقتربون من الأخلاقيّين الذين يهتمّون ببناء الجماعة. والدفاعيّون يكتبون أخبارًا تقويّة كما يكتبون مقالات نقديّة وهجائيّة.

١ – تقليد المؤرّخين

أوّلاً: سفر عزرا الثالث

سفر عزرا الثالث هو تقميش تاريخيّ مؤسَّس على ٢ أخ ٣٥ : ١ – ٣٦ : ٢١ ونح ٧ : ٧٢ ب – ٨ : ١٢ وعز ١ : ١ – ١٠ : ٤٤. كلّ هذا يدور حول الرجوع من المنفى ويمجِّد شخص عزرا وعمله. أُعيد تنظيم فصول عزرا وأُقحم مقطع إخباريّ (هاغادة) في أسطورة زربابل: خلال وليمة لدى الملك داريوس، برهن الأمير اليهوديّ الشابّ، وكان على حقّ، أنّ الحقيقة (بمعناها البيبليّ) هي أقوى شيء في العالم. وهذا ما يعطي الكتاب طابعه الدعائيّ. متى دوِّن هذا الكتاب وأين دوّن؟ بعضهم يرى تقاربًا بينه وبين سبعينيّة دانيال وأستير فيعتبر أنّه دوِّن في القرن الثاني ق م، والبعض يقول إنّه دوِّن في اليونانيّة، والبعض الآخر إنّه نُقل عن لغة ساميّة. إنّ هذا المؤلّف الدفاعيّ يعظّم عمل عزرا ويثبّت سلطة النظم اليهوديّة ويشدّد على قيمتها.

ثانيًا: مؤرّخون يهود هلّينيّون

كما أنّ الكاهن بروسيوس جمع «كلداياته» على أيّام أنطيوخس الأوّل (٢٨٥ – ٢٦١)، والكاهن المصريّ مناتون دوّن «مصريّاته» على أيّام بطليموس الثاني (٢٨٥ – ٢٤٦)، كذلك روى الكتّاب اليهود (أو السامريّون) تاريخ أمّتهم منذ البداية لينشدوا أفضالها في المجتمع الهلّينيّ. كان الإسكندر بوليهستور مقمّشًا يونانيًّا من القرن الأوّل، فجمع مقاطع سيستعملها يوسيفوس المؤرّخ وأوسابيوس القيصريّ في «التهيئة الإنجيليّة». وهكذا يكون مؤلَّف بوليهستور عن اليهود ينبوعًا أساسيًّا لنتعرّف إلى تعظيم الشعب اليهوديّ عبر تاريخه القديم في العالم الإسكندرانيّ. وكان ديمتريوس قد دوَّن في أيّام بطليموس الرابع (٢٢٢ – ٢٠٥) كتابًا عن «ملوك يهودا» (يشير إلى هذا العنوان إكلمنضوس الإسكندرانيّ)، ولكنّ المقاطع المحفوظة تعني تاريخ الآباء وموسى وتضخِّم التقاليد الكتابيّة بواسطة الأساطير. وألّف أوبوليمس (حوالي سنة ١٥٨) كتابًا «عن اليهود» يهتمّ بأمر التواريخ ويشدّد على الوجهة الدفاعيّة جاعلاً موسى مخترع الأبجديّة ومعلّم الفينيقيّين. وأجزاء أرتابان التي كُتبت «عن اليهود» بعد سنة ٢٢٠، هي دفاعيّة

أيضاً: فيها يصبح موسى أساس الحضارة المصريّة ومعلّم أورفيوس. وهناك مقاطع منسوبة إلى أرستيس وكليوداموس (= ملكاس) وكاتب مُغْفَلٍ. فهذا الأخير يعرف تقاليد منحولة جُمِعَتْ من «سفر أخنوخ» و «كتاب الجبابرة»، ويبيّن أنّ إبراهيم علّم الفلكيّات للفينيقيّين ولكهنة هليوبوليس. اتّصل بالعالم الأسيانيّ والجماعة السامريّة ودوّن كتابه في سورية لا في مصر.

أمّا كتاب «اليهود» المنسوب إلى هكاتيس الأبديريّ فلا يعود إلى هذا الكاتب اليونانيّ المعاصر للبطالسة الأُوَلِ. فأوسابيوس لا يعرفه إلّا بواسطة يوسيفوس. إنّ هذا الكتاب يعظّم العالم اليهوديّ ويفسّر، في إطار دفاعيّ، أصل الجماعة اليهوديّة في الإسكندريّة. قد يكون كُتب في نهاية القرن الثالث. ولم يكن نقولاوس الدمشقيّ صديق هيرودس الكبير يهوديًّا. دوّن «تاريخ الكون» الذي أخذ منه يوسيفوس بعض المقاطع التي تدلّ على ما كان يعرفه رجل مثقّف في زمانه عن اليهود.

ثالثًا: فلافيوس يوسيفوس

ولد هذا الكاهن الفرّيسيّ سنة ٣٧ – ٣٨ ب م وانخرط في الحرب اليهوديّة ضدّ الرومانيّين وتسلّم قيادة جيوش الجليل. انضمّ إلى الرومانيين، فحرّره فسباسيانس وتعلّق بأباطرة عائلة فلافيوس فسمّي فلافيوس يوسيفوس. دوّن بين سنة ٧٥ وسنة ٩٥ «تاريخ الحرب اليهوديّة ضدّ الرومانيّين». يستعيد الخبرُ الأحداثَ منذ أنطيوخس إبّيفانيوس. توجّهت النسخة الأولى إلى اليهود ودوّنت في الآراميّة، ولكنّها ضاعت. أمّا النسخة اليونانيّة فنُشرت في رومة وكان الهدف من كتابتها دفاعيًّا: أراد يوسيفوس أن يجعل مسؤوليّة الحرب على بعض الفئات اليهوديّة ويبرّر حزب السلام الذي بدأ بإعادة بناء العالم اليهوديّ. وقد سانده في كتابه يوحنّان بن زكّاي ومعلّمو يمنية الذين كانوا فرّيسيّين مثل يوسيفوس. عاد يوسيفوس إلى مراجع متعدّدة، أمّا أقواله التاريخيّة فلا بدّ من غربلتها قبل الأخذ بحقيقتها.

بعد هذا قدّم يوسيفوس عرضاً عامًّا عنوانه «القديميّات اليهوديّة» فحاول أن يقلّد فيه «القديميّات اليونانيّة» لديونيسيوس الهلكرناسيّ (٧ ق م). ولكن سبق يوسيفوسَ

مؤرّخون يهودٌ كتبوا في اليونانيّة كما قلنا أعلاه. نُشر الكتاب مرةً أولى سنة ٩٣ - ٩٤ بعد أن أُعَدَّ في زمن دوميسيانس (٨١ - ٩٦) الذي لم يكن راضيًا كسلفيه عن دفاع يوسيفوس عن الشعب اليهوديّ. وظهرت النشرة الثانية حوالي السنة ١٠٠ يوم كان يوسيفوس منشغلاً في الدفاع عن عمله ضدّ اتّهامات يوستس الطبرياويّ (سيرة حياته) وفي حرب على عدوّ العالم اليهوديّ (ضدّ أبيون). مهما يكن من أمر، إنّ «القديميّات اليهوديّة» هي كتاب موجّه إلى المثقّفين. يروي فيه يوسيفوس تاريخ أمّته منذ الخلق ويكيل لها المديح. ينطلق يوسيفوس من الأخبار البيبليّة فيقرأها وكأنها تاريخ بالمعنى الحصريّ كما كان يفعل المؤرّخون الهلّينيّون في عصره. وحين يصل إلى القرون الأخيرة يلجأ إلى سفر المكابيّين الأوّل وإلى معلومات جمعها من كتّاب ضاعت مؤلّفاتهم (نقولاوس الدمشقيّ) وإلى تقليد شفهيّ غير محدَّد، وإلى وثائق مكتوبة لا نزال نجهلها. وهكذا تأتي الهاغادا التقليديّة فتلقي حلّة قشيبة على الأخبار البيبليّة، وتقحم في النصّ أساطير مصوّرة (مثلاً عن حياة موسى). إذا أردنا أن نعرف العالم اليهوديّ في زمن العهد الجديد، لن نجد ما نقابله مع الأناجيل وسفر الأعمال والرسائل إلّا في «القديميّات» وفي «الحرب اليهوديّة». هذا على مستوى الحدث. أمّا على مستوى المؤسّسة فنستعين بما تركه لنا الرابّانيّون من آثار ونصوص قمران. أجل إنّه سيكون لمؤلّفات يوسيفوس تأثير كبير على التصوّر المسيحيّ لتاريخ إسرائيل. ولكنها لن تحظى بالاهتمام عينه في العالم اليهوديّ المتأثّر بالفرّيسيّين بسبب علاقتها بالترجمة اليونانيّة للتوراة التي رُفضت في مجمع يمنية حوالي سنة ٩٠ ب م.

٢ - عالم الدعاية والدفاع

كان للوثنيّين من يقومون بالدعاية وما كانوا يوفرون اليهود. فوجب على اليهود أن يدافعوا عن أنفسهم. ولقد وجدنا أمثلة عند المؤرّخين الذين اهتمّوا بإبراز قِيَمِ وحكمة شعب إسرائيل وأجداده. فقد جعل منهم أوبوليمس وأرتابان أوّل من علّم الناس الحكمة القديمة. أما هكاتيس الأبديريّ المزعوم فقد نسب إلى اليونانيّين القدماء احترامًا عميقًا للكتب المقدّسة. وارتبط عرض الأشياء على هذه الصورة بالدعوة إلى الدين اليهوديّ، وهذا التيّار حاول أن يجتذب الوثنيّين الباحثين عن مثال أخلاقيّ ودينيّ نحو ذلك الذي

تشير إليه التوراة. وهكذا صارت الجماعات اليهوديّة جماعات رسوليّة دون أن تتخلّى عن الروح الوطنيّة المتطرّفة المؤسَّسة في أنظمتهم.

أمّا المؤلَّف الذي يميّز هذا التيّار فهو «رسالة أرستيس إلى فيلوكراتيس». إنّها عمل موظّف بطليموس الثاني (٢٨٥ – ٢٤٧). أرسل سفيرًا إلى أليعازر الكاهن الأعظم ليحصل على ترجمة رسميّة للتوراة يضعها في مكتبة الإسكندريّة. وما يُشكّل لحمة هذا الخبر التاريخيّ المدوَّن بشكل رسالة هو مديح الشريعة وشعائر العبادة اليهوديّة، واستقبال المترجمين في الإسكندريّة خلال وليمة على مائدة الملك، وقصّة الترجمة المعجزة التي جعلت ٧٢ مترجمًا (٦ مترجمين من كلّ سبط) يتّفقون على نصّ واحد ثمّ يتفرّقون بعد إعلان الشريعة. ليس المؤلَّف كتاب دعاية بسيطة موجّهًا إلى الوثنيّين، ولا خطابًا مرسَلاً إلى اليهود ليبيّن لهم أنّ نظمهم هي شميلة الوحدانيّة والفلسفة الشاملة. فالكاتب المهتمّ بالدعاية لترجوم البنتاتوكس اليونانيّ (الذي يعتبر أيضاً قاعدة إيمان) يتوخّى تثبيت نصّ القراءة في المجامع والابتعاد عن الترجمات المليئة بالمخاطر، وخلقِ تيّار من الفضولية نحو نصّ بعيد عن روح اليونانيّة.

دوِّنت رسالة أرستيس حوالي السنة ٢٠٠ أي قبل الصراع الذي واجه فيه أنطيوخس إبّيفانيوس القنصل الرومانيّ بوبليوس ليناس (سنة ١٦٨ ق م). وسيتوسّع الأدب الدفاعيّ فيما بعد مع يوسيفوس في كتابه «ضدّ أبيون» ومع فيلون الفيلسوف.

٣ – الروائيّون والشعراء والحكماء

أوّلاً: الرواية التقويّة عند اليهود

قدّمت لنا الأسفار المنحولة الآتية من فلسطين أمثلة عن الروايات التقويّة بأبطالها المأخوذين من الماضي. وارتبطت «رسالة أرستيس» بهذا الفنّ الأدبيّ في شكلها الإسكندرانيّ. وستتبعها كتب أخرى.

«سفر المكابيّين الثالث». سمّي هذا الكتاب كذلك لأنّه وجد بعد ١ مك و ٢ مك في مخطوطات التوراة اليونانيّة. ولهذا اعتبرته بعض كنائس الشرق قانونيًّا شأنه شأن ١ مك

و ٢ مك. ولكنّ هذا الكتاب لا يرتبط بالعالم اليهوديّ الفلسطينيّ. إنّه يروي كيف حَكم بطليموس الرابع (٢٢١ – ٢٠٥) على يهود الإسكندريّة بالقتل، ولكنّهم نَجَوا بصورة عجيبة ثمّ قتلوا إخوتهم الذين جحدوا. نتذكّر هنا موضوع أستير مع الروح الوطنيّة الممزوجة بالروح الدينيّة. ولكنّ يوسيفوس يُورد حادثة مماثلة في أيّام بطليموس التاسع. إذًا نحن أمام موضوع شائع. دوِّن الكتاب ليشجّع اليهود على الأمانة رغم الاضطهاد، وذلك حوالي السنة ١٠٠ ب م وبعد نقل سفري أستير ويهوديت إلى اليونانيّة.

«سفر يوسف واسنات» أو «كتاب صلاة أسنات». هو مؤلَّف محفوظ في اليونانيّة وفي ترجمات أخرى قديمة. انطلق من تك ٤١ : ٤٥ – ٥٠ فروى زواج يوسف بأبنة الكاهن المصريّ فوطيفار. كانت الفتاة جميلة ونقيّة وارتدَّت إلى الإله الحقّ حين تزوّجت بيوسف، فثار غضب إخوة يوسف. نحن هنا أمام رواية دفاعيّة تجعل من اسنات نموذج المرتدّة إلى الدين اليهوديّ. دوِّن الكتاب بين القرن الأوّل ق.م. والقرن الاول ب.م. وقد تكون لعبت فيه يد مسيحيّة.

«صلاة منسّى». تتوسّع في خبر ٢ أخ ٣٣ : ١١ – ١٣، ١٨ – ١٩ الذي يتحدّث عن ارتداد الملك، وهذا أمر يجهله كتاب الملوك. اقتاد الأشوريّون منسّى أسيرًا إلى بابل، فرفع صلاة توبة وثقة بمراحم الله، وعبّر عن خوفه من العقابات الأبديّة. نجد هنا لاهوت الارتداد في خطّ الأنبياء. كتب هذه الصلاةَ يهوديٌّ هلّينيّ فحاكى المقاطع الكتابيّة والنصوص الليتورجيّة ونجح في عمله فأخذت كثير من الكنائس القديمة بهذا الكتاب وأدخلته في ليتورجيّتها. دوِّن هذا الكتاب في القرن الأوّل ق م.

ثانيًا: أشعار في اللغة اليونانيّة

هلكت المجموعة الرسميّة لكتاب «الأقوال السيبيليّة» سنة ٨٢ ق. م. في حريق الكابيتول في رومة. فأعيد تكوينها في يونانيّة قديمة مصطنعة. وأخذت الدعاية اليهوديّة بهذا الفنّ المرتبط بالعرافة الوثنيّة المتحدّثة عن رجوع عصر ذهبيّ، فجعلت من سيبيلة ابنة نوح وهي نبيّة وثنيّة تشبه الملهَمين في الكتاب المقدّس. في المجموعة الحاليّة المؤلّفة من ١٢ نشيدًا تعود الأناشيد ٣ – ٤ – ٥ إلى أصل يهوديّ. ويُزاد على كلّ هذا مقاطعُ محفوظةٌ

عند الآباء. ولكنّ قصّة المؤلّف لا تتوقّف هنا، لأن المسيحيّين حوّروا في النصوص ليجعلوا سيبيلة تخدم رجاءهم الخاصّ. وهكذا عرف الأدب الجلياني اليهوديّ والمسيحيّ توسّعًا مهمًّا في هذا الخطّ. لم تكتف سيبيلة بأن تعلن وحدانيّة الله، بل حُكْمَ الله على العالم الوثنيّ، ومجيءَ المسيح. فلعبت في إطار الأدب الإسكندرانيّ دورًا مماثلاً لذلك الذي لعبه أخنوخ في فلسطين. متى دوّن النشيد الثالث؟ في عهد بطليموس السابع (١٤٥ - ١١٧ ق م) أو في منتصف القرن الأوّل ق م، وفي محيط الإسكندريّة. أمّا النشيد الرابع الذي يستعيد نظريّة الممالك الكبيرة الأربع (رج دا ٢ : ١ي؛ ٧ : ١ي) فقد دوِّن بين سنة ٧٩ وسنة ٨٨ ب م وهو ينتهي بالحديث عن الدينونة دون التلميح إلى المسيح. ويجعل النشيدُ الخامس مصيرَ شعب إسرائيل في قلب التاريخ العالميّ. دوِّن بين الثورتين اليهوديّتين (٧٠، ١٣٥ ب م) فدلّ على يقظة الروح الوطنيّة. ولكنّ الأوساط المسيحيّة روّجت لهذه المجموعة باحثة فيها عن نبوءة وثنيّة تدلّ على المسيح الآتي.

وهناك شعراء يهود نشروا في الإسكندريّة مؤلّفات مستوحاة من الكتاب المقدّس. ولكن لم يبق لنا منها إلّا نتف بفضل أوسابيوس القيصريّ. ففيلون القديم (عرفه يوسيفوس أيضاً) دوَّن قصيدة من ١٤ نشيدًا لمجد أورشليم في أواسط القرن الثاني ق م. ولم يبق لنا من قصيدة تيودوتيس إلّا مقطع واحد يمجّد معبد شكيم في خطّ تك ٣٣ - ٣٤. قد يكون تيودوتيس سامريًّا، وقد يكون الحديث عن شكيم قريبًا ممّا نقرأه في «وصيّة لاوي» التي دوِّنت في الآراميّة في القرن الثالث ق م. ونشر شاعرٌ اسمه حزقيال مأساةً عن الخروج بقي لنا ربعها. لم يكن حزقيال من مصر لأنّه يجهل جغرافية البلاد. قد يكون دوَّن مأساته حوالي السنة ٢٠٠ ق.م. انطلق من التوراة اليونانيّة وكيَّف النصوص مع ما أخذه من مواضيع دينيّة في العالم الهلّينيّ.

ثالثًا: حكماء، أخلاقيّون، فلاسفة

ترتبط الروايات التي ذكرناها بالأدب الحكميّ الذي يعود إلى تقليد قديم في مصر وبلاد الرافدين وفينيقية وإسرائيل. ولكن تمّ تداخل بين هذا الأدب والفلسفة اليونانيّة، وقد كان اللقاء بينهما في مصر. وهذا ما نكتشفه في سفر الحكمة وغيره.

يحمل «سفر المكابيّين الرابع» عنوانًا آخر في بعض المخطوطات: سلطان العقل. إنّه مقالة فلسفيّة بشكل خطبة وهو يشبه ما نجده عند الرواقيّين. إنطلق الكاتب من مثل الشهداء (أليعازر والإخوة السبعة) المذكورين في ٢ ملك ٦: ١٨ – ٧: ٤٢ فبيّن أنّ العقل المتّحد بالتقوى يتغلّب على الرغبات. ولكنّ الفكر الذي يتوسّع فيه هو فكر يهوديّ. وهو يتحدّث عن خلود النفس وقيمة الاستشهاد التكفيريّة. قد يكون دوِّن في القرن الثاني ب م وفي جماعة أنطاكية اليهوديّة.

وهناك «حكمة مناندريس المصريّ» المعروفة في اليونانيّة وفي السريانيّة. إنّها تتألّف من أقوال عمليّة ذات وجهة أخلاقيّة. ولكنّ الكاتب يؤمن بإلٰه واحد. هو لا يتبع الرواقيّة ولا الهرماسيّة ولكنّ بَعْضاً من نصوصه توازي نصوص بلوترخوس. كاتب هذه الحكمة وثنيّ من خائفي الله وقد دوَّن كتابه حوالي القرن الثالث ب م.

أقحمت «أقوال فوقيليديس» جزئيًّا في الكتاب الثاني من «الأقوال السيبيليّة» فجاء تعليمها قريبًا من تعليم أسفار موسى والأمثال. كاتبها يهوديّ هلّينيّ أو يونانيّ مرتدّ عرف الفلسفة الشعبيّة المرتبطة بأفلاطون والرواقيّين، ولكنّه اتّجه اتّجاهًا أخلاقيًّا. دَوَّنَ كتابَه في القرن الأوّل أو القرن الثاني ب م.

تأثّرت الرسالتان الرابعة والسابعة المنسوبتين إلى هيراقليط الأفسسيّ بالفكر الرواقيّ والكلبيّ كما اتّصلتا بالتوراة. دوَّنهما في القرن الأوّل ب م أحد الكتّاب اليهود.

ونقل آباء الكنيسة «إيرادات أرسطوبولس» التي تحاكي أسلوب الأساطير المقدّسة في العالم الوثنيّ، والتي تُنْشِدُ الإلٰه الواحد مستعينة بقصائد يونانيّة.

٤ – فيلون الإسكندرانيّ

ولد فيلون في سنة ١٣ ق م من عائلة غنيّة أمّنت له تربية يهوديّة متقنة وثقافة هلّينيّة رفيعة. وهٰكذا كان فيلون أشهر ممثّل للعالم اليهوديّ في الاسكندريّة. حاول أن يكوِّن شميلة أصيلة بين الفكر البيبليّ الذي تجذّر إيمانُه فيه، وبين الفكر الفلسفيّ الانتقائيّ الذي تسيطر عليه الأفلاطونيّة والرواقيّة والبيتاغوريّة الجديدة. إنّه رجل تأمّل وصلاة، وقد بحث في الكتاب المقدّس، ولا سيّما في البنتاتوكس، عن نقطة إنطلاق لتأمّل يترجمه

في لغة محيطه الثقافيّ العاديّة. وهكذا بنى نهجًا فلسفيًّا حقيقيًّا أخذ مواضيعه من التوراة. كان المعلّم، بين تلاميذ، وكان أيضاً صاحبَ المسؤوليّات العمليّة والمدافعَ عن مواطنيه. وهو لم يكتب فقط دفاعه عن اليهود الذي احتفظ لنا أوسابيوس القيصريّ ببعض مقاطع منه، بل قاد إلى رومة بعثة تطالب بالعدالة بعد مجزرة سنة ٣٨ وتصرّفات والي مصر فلاكوس التعسّفية. هذا ما نعرفه من مقالٍ «إلى فلاكوس» (دوّن بعد عزل وموت هذا الوالي) ومن خبر «بعثة إلى كايوس» (أي الإمبراطور كاليغالا)، وهما كتابان دوّنهما وهو في الستّين من عمره. بعد هذا لا نعرف شيئًا عن فيلون.

مؤلّفات فيلون كثيرة. مقالاته الفلسفيّة (عن فساد العالم، عن العناية، عن نفس الحيوانات، عن حرّيّة الإنسان) هي ملفّات مدرسيّة أجملَ فيها التعليم الذي تلقّاه. أمّا فكره الشخصي فنجده في تفاسيره عن البنتاتوكس الذي قرأه في اليونانيّة. وهي تتنظّم في ثلاث فئات. «إستعارة الشريعة» هي صدى لكرازته في المجمع. «عرض الشريعة» يتضمّن عدة مقالات ويحاول من خلال هدف دفاعيّ أن يتّصل بالمجتمع المثقّف في الإسكندريّة. وأخيرًا «الأسئلة» عن سفر التكوين وسفر الخروج تجيب على صعوبات خاصّة. بما أنّ الإيمان اليهوديّ المغذّى بالكتاب المقدّس، هو في نظر فيلون الفلسفة الحقّة، فلا تمييز بين ميادين المعرفة والفنون الأدبيّة. وداخل النهج الذي يبنيه تجد عناصرُ الإيمان اليهوديّ والأخلاق ترجمتَها في خطبة فلسفيّة تلعب فيها الانتقائيّة الدور الرئيسيّ. وحدانيّته هي بيبليّة وأفلاطونيّة. الله هو الكائن السامي فلا يدركه العقل البشريّ. ما استطاع أن يتّصل مباشرة بالمادّة فاستعان بوسطاء من أجل عمل الخلق وتدبير الكون، هم العقول أي القوى الفاعلة الشبيهة بمُثُل أفلاطون والديناميّات الرواقيّة. إنّ أعظم العقول وأسماها هو اللوغوس والعقل الأصليّ الذي هو ظلّ الله وصورته ونموذج كلّ المخلوقات والقوّة السامية التي تشكّل صلة وصل بين الكائن المطلق وخلائق العالم المحسوس. بهذا اللوغوس ترتفع النفس البشريّة إلى الله وتُدركه في تأمّل عقلانيّ وروحانيّ.

ليس الكتاب المقدّس حجّة من أجل تفاسير أنطروبولوجيّة وأخلاقيّة، إنّه في قلب إيمانه. إلّا أن التقاءه بالحضارة الهلّينيّة دفعه إلى الأخذ باللغة للتعبير عن هذا الإيمان. من هذا القبيل يبدو فيلون لاهوتيًّا وفيلسوفًا معًا. إنّ موسى يبقى له نموذجَ الحكيمِ والملكِ

والمشترعِ والكاهن والنبيّ. ولكنّه يكتشف من خلال التاريخ المقدّس تعليمًا يوجّه حياته كحكيم. هو لا يُفرغ العالَمَ اليهوديّ من مضمونه الأصيل، بل يعطيه قيمةً جديدة وسط محيط مملوء بالنظريّات العلميّة.

كان فيلون معاصرًا ليسوع والبدايات المسيحيّة، ولكنّه عاش بعيدًا عن العالم الفلسطينيّ. فهل يمكن أن يكون له تأثير على بعض كتّاب العهد الجديد؟ لا ننسى أنّ لوقا يشير إلى وجود «مجمع الإسكندرانيّين» في أورشليم (أع ٦ : ٩). ولكنّ أعضاءه رفضوا كرازة إسطفانُس الهلّينيّ. ومن المعقول أن يكون أبلّوس (أصله من الإسكندريّة، أع ١٨ : ٢٤) قد اتّصل بمحيط سيطر عليه فيلون. وإنّ القدّيس بولس لجأ إلى الاستعارة، فأخذ بأسلوب فيلون، ولكن هذا الاسلوب لم يكن وقفًا على فيلون. واستعمل يوحنّا لفظة «لوغوس» أي الكلمة، ولكنّ هذا الاستعمال يتعدّى فلسفة فيلون. يبقى أن نقول إنّ فيلون أثّر أكثر ما أثّر على آباء الكنيسة ففتح الطريق أمام أسلوب تأويليّ أخذ به إكلمنضوس الإسكندرانيّ وأوريجانس وغيرهما.

د – الفكر اليهوديّ في زمن المسيح

كان العالم اليهوديّ في القرن الأوّل المسيحيّ مليئًا بالتحرّكات. فالأفكار والممارسات تتزاحم فتكاد تصل بالمجتمع اليهوديّ إلى التفتّت. ومن هذا الغليان وُلدت شيع مرذولة مثل الكنيسة المسيحيّة. لم يعرف العالم اليهوديّ في ذلك الوقت عقائدَ محدّدة (كما في الكنيسة) ولا مركزًا يعترف به الجميع ويُقِرُّون بسلطته في المجال الدينيّ. لم يكن هناك إلّا التوراة. فالفكر حيّ ومتنوّع حسب المحيطات والحركات الدينيّة. فلا نستطيع أن نقدّم شميلة. ثمّ لن نعارض بين العالم اليهوديّ في فلسطين والعالم اليهوديّ في الشتات. فالعالم الهلّينيّ ولج فلسطين، وتأثير إسرائيل وصل إلى أبعد الأقطار. ولن نحجب بعض العناصر لنُبرز الجديد في الإنجيل، ولن نمزج بين الفكر اليهوديّ قبل دمار الهيكل والفكر اليهوديّ (أو الرابّانيّ) بعد دماره. ولن نتكلّم عن أرثوذكسيّة يهوديّة متمثّلة بالتيّار الفرّيسيّ تاركين جانبًا تيّارات تعتبر هامشيّة. فاليهود يتميّزون عن الوثنيّين بممارساتهم الغريبة (الختان، راحة السبت)، وبموقفهم حيال إله العهد والشريعة ومعتقدات متنوّعة تشير إلى الأرواح والدينونة والعالم الآخر.

١ - الله، العهد، الشريعة

أولاً: الوحدانيّة اليهوديّة

سأل الكاتب يسوع عن أكبر الوصايا فأجاب يسوع موردًا تث ٦ : ٤ : «إسمع يا إسرائيل، الربّ إلهنا هو الربّ الواحد» (مر ١٢ : ٢٨ - ٢٩). هذا هو فعل الإيمان الوحدانيّ الذي يردّده المؤمن مرّتين في النهار في صلاة «شماع» أي إسمع. في المجامع وخلال القرن الأوّل، كانت تلاوة الوصايا العشر تسبق هذه الصلاة مشدِّدة على موضوع الله الواحد. والتطلّع إلى أنّ إله إسرائيل هو الرب الواحد طبع ذلك العصر بطابع حاسم وسط عالم يعجّ باللامبالاة الدينيّة وتهدّده عبادة الأوثان. ورفض اليهود الصور والتماثيل، وأنكروا الآلهة الغريبة فاتُّهِموا بالملحدين (تاقيتوس، بلينوس، يوفينال).

وكانت نعوت ترافق اسم الله الواحد فتشدّد على تساميه وعلى تسلّطه على الكون والتاريخ: الله هو العليّ، القدير، القدّوس، العادل، الرحوم. هو يعرف مسبقًا كلّ شيء، ويوجِّه الكون حسب مخطّطه. وليست هذه العبارات ثمرة استنتاجات عقليّة. إنّها تعكس الخبرة الدينيّة لدى اليهود في ذلك العصر. لم يكن العالم اليهوديّ في زمن يسوع عالَمًا منحطًّا على المستوى الدينيّ. بل إنّ فكرة تسامي الله برزت بصورة خاصّة في تعظيم قداسته (والقداسة تشدّد على الانفصال والبحث عن وسائل تطهير ورجوع إلى البرّيّة) وفي التهرّب من التلفّظ بكلمة يهوه، فاستعملوا مكانها كلمة «كيريوس في اليونانيّة وأدوناي (السيّد) في فلسطين. واستعملوا ألفاظاً مثل القدرة، المبارك (مر ١٤ : ٦١ - ٦٢) الاسم، المقام، الحضور (شكينة أو السكن) الكلمة (ممرا). ولا ننسى أنّ يوحنّا يسمّي يسوع الكلمة الذي سكن بيننا (يو ١ : ١٤).

وهذا الاهتمام بالتسامي الإلٰهيّ دفع اليهود إلى الإكثار من الوسطاء بين الله والبشر: الملائكة، وبعض صفات إلٰهيّة اعتبرَتِ الله مثل عامل يتمتّع بشخصيّة خاصّة. هناك الروح (أو روح القداسة)، والحكمة التي أبرزها الأنبياء والحكماء في العهد القديم. وهكذا زالت كلّ العبارات التشبيهيّة الأنتروبومورفيّة مع المحافظة على الشعور بأنّ الله قريب من الإنسان. وهكذا ستُصبح الحكمة المولودة منذ البدء مهندس الخلق، وستُعتبر الشريعة

الأداة التي بها خلق الله العالم. وصارت «شكينة» (السكن) و «ممرا» (الكلمة) وكأنّهما أقنومان.

ثانيًا: العهد والشريعة

نتطلّع عادة إلى العالم اليهوديّ وكأنّه ديانة شرعيّة دقيقة ينعشها الكتبة بعقليّة قانونيّة وشكلانيّة. ونبرهن عن هذا انطلاقًا من المجموعات السلوكيّة (هلكه) في القرن الثاني وما بعده (مشناة، تلمود). ولكن حملت هذه «الهلكة» صدى جدالات الكتبة في المجامع التي كانت مدارس أيضاً. فهي لا تستنفد التعليم الحيّ المعطى في هذه المجامع أيضاً يوم السبت. فهناك أسفار منحولة مثل «القديميّات البيبليّة» و «باروك الثاني» و «عزرا الرابع» تقدّم لنا شهادة عن ديانة الآباء التي هي ديانة القلب المتشرّبة بتعليم الأنبياء. هل ننسى أنّ قراءة الأنبياء فرضت نفسها في المجامع (أع ١٣: ١٥). ثمّ إنّ موضوع العهد ظلّ في قلب الفكر اليهوديّ. ولكنّ ديانة العهد صارت ديانة الشريعة، والأمانة لله قيست بالأمانة للشريعة.

كانت عهود الآباء، ولا سيّما عهد سيناء، تذكّر المؤمن باختيار إسرائيل، بقداسة الله، بمجّانيّة نعمته وبمعنى الخطيئة، وكان إسرائيلُ الشعبَ المختار وقطيعَ الله وكَرْمَه. ثمّ إنّ الكون خُلق من أجل إسرائيل، وقد يزول الكون قبل أن تزول إسرائيل. ويعبّرون عن هذا الاختبار العميق للاختيار الإلهيّ بصلوات الفرح والأناشيد والمدائح، ويدلّون عليه أيضاً بحركتين متناقضتين. من جهة دفعت روحُ قداسة الله والاختيارُ بني إسرائيل إلى الانغلاق على ذاتهم وإلى رفض الوثنيّين والخطأة رفضًا قاطعًا. في داخل المجتمع اليهوديّ أدّت محرّمات الطهارة الطقسيّة إلى أن تنغلق النخبة الدينيّة على أفرادها وأن تتكاثر مجموعات الطهارة مثل أهل قمران والفرّيسيّين. ومن جهة ثانية، إذا وضعنا جانبًا جماعة قمران، فروح الاختيار دفع إسرائيل ليكون الكبش الذي يسير ويقود القطيع الذي هو العالم. فالله لا يحابي الوجوه، وعلى إسرائيل أن يحمل الحقّ إلى الأمم (أش ٤٢: ١؛ حك ١٨: ٤؛ روم ٢: ١٩)، وعلى الكون كلّه أن يجد الحقيقة. هنا نفهم الجهود الذي قامت به بطريقة خاصّة الجماعات الفرّيسيّة في الشتات، فجلبت إليها خائفي الله والمرتدّين (مت ٢٣: ١٣). ولقد أثمر هذا المجهود فاستفادت منه الديانة المسيحيّة.

أعطيت الشريعة لجماعة العهد المقدّسة والمرتبطة ارتباطاً وثيقًا بموسى، والتي تمثّل نموذج كلّ المجامع، أعطيت لجماعة البرّيّة التي يتحدّث عنها أع ٧ : ٣٨. فشريعة سيناء هي نور وهي سراج إسرائيل. إنّها حياة، وتمثّل شجرة الحياة، وهي طعام مَنِّ البرّيّة. وُجدت منذ أيّام آدم (حك ١٧ : ٤ - ١١)، وقد وُضع الإنسان في عدن لكي يعتني بها. جاءت كلُّها من عند الله. ولكنّ البعض شكّوا بهذا أو ذاك من عناصرها، كما شدّدوا على حضور الملاك كوسيط عندما أعطيت الشريعة (أع ٧ : ٣٨؛ غل ٣ : ١٩). ولكن سيكون جدال: لمن السلطة لتفسير الشريعة وتأوين مقرّراتها؟ قال الصادوقيّون: الكهنة هم الذين يعطون بسلطانهم الخاصّ المقرّرات التي تتكيّف والساعة الحاضرة. وقال الفرّيسيّون: هم الكتبة الذين اعتادوا على التعامل مع النصّ الملهم.

٢ - عالم الأرواح: الملائكة والشياطين

أوّلاً: الملائكة والأرواح

تتحدّث الأسفار التي ما بين العهدين عن الملائكة وتُكثِرُ من ذكرهم في سفر أخنوخ مثلاً. ما هو سبب هذا التوسّع في عالم الملائكة أيّام الفرس واليونانيّين؟ هناك أسباب مختلفة. أوّلاً: تأثير الديانة الإيرانيّة التي تشدّد على التناقض بين الأرواح الخيّرة والأرواح الشرّيرة. ثانيًا: اهتمّ المؤمن بتسامي الله وعظمته، فأكثرَ له الخدّامَ والوسطاء في السماء. ثالثًا: تعطّش المؤمن إلى المعجزات، فشدّد على قبضة الله على التاريخ، وأعلن عنايته، وكشف عن قصده بواسطة الملائكة.

لم يكن الصادوقيّون يشدّدون على العناية الإلهيّة، ولا كانوا يقبلون بإمكانيّة وحي جديد، لهذا رفضوا الملائكة والأرواح ما عدا ما تقوله التوراة نفسها (أع ٢٣ : ٨). ولكن توسّع الحديثُ عن الملائكة في المحيطات التي تقبل بالثنائيّة وبالإيحاءات الباطنيّة كما في قمران. «فقاعدة الجماعة» يسودها موضوع الروحَين: من جهة، روح الحقيقة والنور أو ملاك الحقيقة. ومن جهة ثانية، روح الشرّ أو ملاك الظلمة. وفي أخنوخ الأوّل يكشف الملائكة عن أسرار الله الخفيّة. وإنّ اسم الملائكة كان جزءًا من تعاليم الإسيانيّين السرّيّة.

كان الشعب يعتقد بالملائكة في فلسطين. وإن فيلون يقول بوجود الكائنات

اللاجسديّة. ويتكلّم عنهم فيلون المزعوم ويعطيهم وظائف هامّة، منها إعلان ولادة موسى، وخدمة شعب إسرائيل، والتشفّع والمديح. ولكنّه يعطي الملائكة أسماء غريبة (نجائيل، زرويل، فداهيل، نتنائيل). ويذكر باروك الثاني الملائكة ولا يسمّيهم (ما عدا الملاك رامئيل الذي يرئس الرؤى). ولا يذكر عزرا الرابع إلا أوريائيل وإرميائيل. ولقد خاف التلمود من هذا التجاوز فأورد هذا الكلام بلسان الربّ: «في الخطر لا يدعو الإنسان ميخائيل أو جبرائيل. إنّه يدعوني فأجيبه». وفي هذا المعنى رفض بولس الرسول (كو ٢ : ١٨ - ١٩) عبادة الملائكة وحذّر من الرؤى الكاذبة.

هذا التنوّع في الفكر سبّب تنوّعًا في الأسماء. أكثر الأسماء المذكورة: ميخائيل، جبرائيل، رفائيل (طو ٥ : ٤)، أوريائيل. وتتنوّع مهمّات الملائكة: يدبّرون عناصر الكون، يقودون الأمم ويخدمون إسرائيل، يكشفون أسرار الله، يتّهمون، يدافعون، يحمون الابرار، يعاونون النفوس. وهناك الملائكة الذين يقومون بالخدمة الليتورجيّة فينشدون مدائح السماء أو يرافقون ليتورجيّات أبناء العهد.

ثانيًا: الأرواح الشرّيرة والشياطين

كانت الأمور معقّدة حين تكلّمنا عن الملائكة وستكون أكثر تعقيدًا حين نتكلّم عن الأرواح الشرّيرة. هناك أرواح الشرّ والملائكة الساقطون والخاضعون لرئيس الشياطين. فالأرواح الشرّيرة خُلقت في اليوم الثاني (مثل سائر الأرواح) وهي تنتظر فريسةً مريضةً لتنقضّ عليها. لهذا نحتاج إلى التعزيم والرقية. أمّا أصل الأرواح الشريرة فيرتبط بأصل الملائكة الساقطين، بأصل الساهرين أو أبنائهم، بأصل الجبابرة الذين ولدوا لأبناء الله (تك ٦ : ٢ - ٤). وتتوسّع الكتب (اليوبيلات، وصيّات الآباء الاثني عشر، وثيقة دمشق) بخبر هذا السقوط. هذه هي قوى الظلمة التي هي أدوات رئيس الظلمة المسمّى عزازيل في أخنوخ، ومستاما في اليوبيلات، وبليعال في قمران ووصيّات الآباء. ولقد تكلّم الحكماءالفرّيسيّون في القرن الأوّل المسيحيّ عن الأبالسة كما تكلّموا عن الشيطان خصم البشر ومتّهمِهم أمام الله. وسيفضّل الكتبة أن يتحدّثوا عن الميل الشرّير الذي يبعدنا عن الشريعة، لا عن قوى خارجيّة. وسيكون العهد الجديد أقرب إلى المعتقدات الشعبيّة منه إلى التحفّظات الفرّيسيّة. ولكنّه لا يحمل شيئًا جديدًا من الوجهة العقائديّة. هو

يتكلّم لغة زمانه مستعيدًا التصوّرات الشائعة. ولكنّ هناك نقطة يتّفق عليها الجميع: ستزول سلطة الشرّ كلّيًّا في نهاية الأزمنة. ويزيد العهد الجديد: بقوّة المسيح المخلّص.

٣ – المسيحانيّة والإسكاتولوجيا

أوّلاً: المسيحانيّة

نلاحظ في الهزات السياسيّة والدينيّة في القرن الأوّل وساعة أحسّ الناس أنّ النهاية ومُلك الله قريبان، نلاحظ كثيرًا من التخيّلات الإسكاتولوجيّة المرتبطة بالموضوع المسيحانيّ. ولكن تبقى المسيحانيّة مميّزة عن الإسكاتولوجيا. نحن نتكلّم عن المسيح وعن الرجاء المسيحانيّ حين يكون هناك شخص ممسوح. فكلمة «ماسيّا» تقابل العبريّة مشيح الذي يعني الممسوح بالزيت. كلّ هذه الكلمات تنطبق على كائن مطبوع بالمسحة وتشير إلى كاهن أو إلى ملك من نسل داود.

لا تتكلّم آداب ما بين العهدين كثيرًا عن المسيح، ولم يكن الانتظار المسيحانيّ شاملاً في القرن الأوّل. لا شكّ في أنّ الشعب انتظر مجيء ابن داود ليخلّص إسرائيل. وعزا يوسيفوس حرب سنة ٦٦ – ٧٠ إلى نبوءة ملتبسة وُجدت في الكتب المقدّسة، وأنبأت اليهود في ذلك الوقت بأنّ رجلاً من بلادهم سيكون سيّد الكون: عنى يوسيفوس بذلك الإمبراطور فسباسيانس. ثمّ إنّ لقب «ابن داود» المعطى ليسوع يشهد على هذا الاعتقاد الشعبيّ (مر ١٠ : ٤٧ ؛ ١١ : ١٠ ؛ ١٢ : ٣٥ ؛ روم ١ : ٣ ؛ ١٥ : ١٢). ولكن إذا وضعنا قمران جانبًا، فذكر المسيح قليلٌ جدًّا وسيكثر عند مجيء الرومانيّين (مزامير سليمان) أو بعد دمار الهيكل.

في كتاب الأحلام الذي هو جزء من سفر أخنوخ، يلد «ثور أبيض» وسط الجماعة المولودة جديدًا. وتذكر مزامير سليمان المسيح بصورة واضحة. فكاتب هذه المزامير هو فرّيسيّ، وقد شدّد على طهارة حياة المسيح وبرّه وحكمته، دون أن يشير إلى تساميه. وهناك اللوحة المسيحانيّة التقليديّة التي نجدها في الكتاب الثالث من «الأقوال السيبيليّة». أمّا بعد دمار الهيكل فيتحدّث عزرا الرابع وباروك الثاني عن المسيح الذي سيملك ٤٠٠ سنة ثمّ يموت قبل نهاية الأزمنة. إذًا سيكون مُلكه قبل النهاية. من هذا القبيل يرتبط

العهد المسيحانيّ بالتمثّلات الإسكاتولوجيّة. ولكن لا بدّ من التمييز بين المسيح الملك والنبيّ الإسكاتولوجيّ.

ما هو موقف المجموعات الفلسطينية من المسيح؟ قال الصادوقيّون: لا تتكلّم التوراة عن المسيح. الفريسيّون انتظروا الملك ابن داود ولكنّهم تحاشوا ذكر اسمه في أيّام حكم رومة. فيلون المزعوم: الله وحده هو المخلّص. لا تذكر «حياة آدم وحواء» المسيح. تتحدّث «وثيقة دمشق» عن مسيح كاهن وملك معًا. أراد القمرانيّون أن يعارضوا طموحات الملوك الكهنة الحشمونيّين (رج زك ٤: ١٣) فقالوا بمسيحَيْن: «مسيح هارون» الذي هو على رأس كلّ جماعة إسرائيل «ومسيح إسرائيل» الذي يخضع للأوّل. وسيظهر المسيح الكاهن في «وصيّات الآباء الاثني عشر».

ثانيًا: النبيّ الإسكاتولوجيّ وابن الإنسان

وجدنا تعدّدًا في ما يخص المسألة المسيحانيّة، وسنجد تعدّدًا في الفكر اليهوديّ حول الأشخاص الذي سيلعبون دورًا في الانقلاب الأخير. سنجد بعض العناصر المتفرّقة التي اتّخذت أهمّيّة لأنّه أعيد استعمالها في العالم المسيحيّ. فحالاً قبل نهاية الأزمنة، يعود الرجال الذين اختطفهم الله إلى السماء، مثل أخنوخ وإيليّا والكاهن فنحاس، إلى الأرض لكي يموتوا. وينتظر الناس عودة إيليّا حسب ملا ٣: ٢٣ - ٢٤؛ سي ٤٨: ١٠ - ١١؛ مر ٦: ١٤ - ١٦؛ يو ١: ٢١. ما هو دور هذا النبيّ العائد إلى الحياة؟ هل هناك علاقة بين النبيّ الإسكاتولوجيّ والمسيح؟ الشخصان مختلفان، ويذكر قمران النبيّ قبل مسيح هارون ومسيح إسرائيل. وهناك موسى الجديد أو النبي الشبيه بموسى (تث ١٨: ١٥) والذي يسمّيه السامريون «الثائب» أو الراجع، أو النبيّ الإسكاتولوجيّ. ويقول ترجوم أورشليم إنّ الكلمة (ممرا) ستعود من السماء على الغمام برفقة موسى والمسيح.

أمّا ابن الإنسان (من هو مثل ابن الإنسان: دا ٧: ١٣ - ١٤) فليس شخصاً مسيحيًّا (النسبة إلى مسيح) بالمعنى الحصريّ، بل صورة إسكاتولوجيّة تبدو بشكل رمزيّ. إنّه يجسّد إسرائيل المجدَّد الذي سيقترب على الغمام في نهاية الأزمنة. سيقترب من

قديم الأيّام، ليتسلّم السلطان على الكون. يَعتبر عزرا الرابع أنّ شكل الإنسان هو الابن (لقب ملكيّ) والمسيح. وتتكلّم «القديميّات البيبليّة» عن «أبناء البشر» أو «صور البشر». وتشيرُ أمثال أخنوخ إلى ابن الإنسان كصورة إسكاتولوجيّة ترتبط بشخص أخنوخ.

ثالثًا: القيامة والحياة الأخرى

أنكر العالم الهلّينيّ الخلود، أمّا اليهود فاعتقدوا بالثواب والعقاب في الآخرة وبحياة سعيدة للأبرار. ولكن كيف التعبير عن هذه العقيدة؟ جعلوا الشيول قريبًا من فردوس النفوس. واختلفت الأنطروبولوجيا اليهوديّة عن الأنطروبولوجيا اليونانيّةِ فقالت الأولى بالقيامة والثانية بخلود النفس. إذا كان الإنسان البيبليّ نفسًا وجسدًا معًا دون تناقض ثنائيّ، فالاعتقاد بالحياة الأخرى يفرض فكرة قيامة الأجساد أي قيامة الإنسان كلّه.

ولكنّنا نجد في العالم اليهوديّ تيّاراتٍ مختلفةً، منها التيّار الذي يقول بخلود النفس من دون القيامة. لا شك في أنّ اختبار الاستشهاد في أيّام أنطيوخس الرابع إبّيفانيوس هيّأ الأفكار للقبول بحياة بعد موت (دا ١٢ : ٢). ولكنّ محيط الفرّيسيّين في فلسطين قَبِل بقيامة تصيب الجسد. أمّا الصادوقيّون فهم ينكرون ديمومة النفس بعد الموت، والعقاب والثواب في الآخرة. هذا ما يقول يوسيفوس عنهم مشوّهًا فكرهم الذي يقتصر على فكرة الشيول (مثوى الأموات) والحياة المنقوصة فيما بعد الموت. أمّا الإسيانيّون وأهل قمران فيقولون بالمجازاة وحياة الأنفس في الآخرة. ولكنّنا لم نجد في كتبهم نصّاً واضحًا عن قيامة الأجساد يرافقها تجديد كوني مع سماء جديدة وأرض جديدة (كما نجد في رسالة أخنوخ وكتاب اليوبيلات).

وإليك باختصار سيناريو الأحداث الأخيرة: حين تتمّ الأزمنة يُنفخ بالبوق فيسود الموت في كلّ مكان. وهذا الموت يكون عقاب الخطايا، والعقاب يصيب كلّ إنسان حيث أخطأ، والذين صعدوا إلى السماء مثل أخنوخ وإيليّا وعزرا نفسه يعودون إلى الأرض ليموتوا. غير أنّ باروك الثاني يعتبر أنّ الموتى يقومون وحدهم ليشهدوا للأحياء أنّ الموتى يَحيَون.

شغل مصيرُ الموتى قبل الدينونة بعضَ الأفكار. هذا لا يعني أنّ منظور دينونة قريبة

وانتظار النهاية لفتا الانتباه إلى مصير الموتى. فيسوع نفسه لا يتكلّم عن هذا الموضوع إلّا في مناسبة خاصّة (مر ١٢ : ١٨ – ٢٧). ماذا يصيرون؟ هنا تتعدّد الأجوبة : ينزل الموتى إلى الشيول ولا فرق بين مصيرِ شرّيرٍ ومصيرِ بارّ. أو: ينفصل الروح عن الجسد ويعود إلى الله الذي اعطاه. أو: الله يأخذ نفس الأبرار ويجعلها في الفرح والسلام والنور، في السماء الثالثة، في مستودع الأنفس. أمّا الأشرار فينالون أقسى العذابات حتّى يوم فنائهم.

وحين تتمّ الأزمنة تتقصّر الأيّام ويفتقد الله الكون : يعيد الشيول ما اسْتُودِعَ فيه ويُحْيِي اللهُ الراقدين. يعتبر أخنوخ أنّ الخطأة وحدهم يقومون ليُعاقَبوا، لأنّ نفوس الأبرار تنعم بالسعادة. وتتحدّث مزامير سليمان عن قيامة الأبرار فقط. وفي نهاية القرن الأوّل المسيحيّ دخلت فكرة القيامة العامّة عند الكتبة والفرّيسيّين. وهكذا صارت القيامة مقدّمة للدينونة الأخيرة : وظهر موضع العبور إلى الحياة والموت النهائيّين. هنا برز موضوع جديد: التحوّل الذي يصيب الأبرار. قال مر ١٢ : ٢٥ : سيكونون مثل الملائكة في السماء. يرتدون ثوبًا جديدًا (٢ كور ٥ : ٢ي). أو: سيتحوّلون بعضهم إلى بهاء ملائكيّ والآخرون سيُنسَون ويزولون. يموتون الموت الأخير أو الموت الثاني (رؤ ٢ : ١١). وإنّ قيامة الموتى هي عند بولس الرسول وسيلة التوازن عند المؤمنين الموتى والأحياء (١ تس ٤ : ١٥ – ١٧). أمّا في ١ كور ١٥ : ٥١ فالمؤمنون لا يموتون كلّهم بل يتحوّلون. كلّ هذه المعطيات لا تسمح لنا بأن نقدم شميلة موحّدة. ولكنّنا نجد هنا عناصرَ عديدةً ستساعدنا على التحدّث عن الموت والمجازاة الفرديّة والقيامة العامّة والدينونة الأخيرة.

القسم الثاني

تكوين العهد الجديد

قبل أن نعالج مختلف أسفار العهد الجديد نتوقّف عند توسّع شامل نعرض فيه كيف تكوّن العهد الجديد في قلب المسيحيّة الأولى. وهذا التكوين بلغ ملء قامته في بداية القرن الثاني. حينئذ بدأت بالظهور تعاليم مشبوهة أو مهرطقة. وتكاثرت الأسفار المنحولة التي لا تشكّل جزءًا من العهد الجديد، منذ القرن الثاني، وهذا ما فَرَض على الكنيسة أن تُحَدِّد قاعدةَ الإيمان وتعلنَ لائحةَ الأسفار القانونية.

هذا ما نعالجه في هذا القسم الثاني، وهو يتوزّع على فصول ستّة هي:

الفصل السابع: نصوص العهد الجديد في حياة الجماعة.

الفصل الثامن: النتاج الأدبيّ عند المسيحيّين المتهوّدين.

الفصل التاسع: النتاج الأدبيّ في أرض الرسالة.

الفصل العاشر: الشتات المسيحيّ بعد سنة ٧٠.

الفصل الحادي عشر: في أصول قانون الكتب المقدّسة.

الفصل الثاني عشر: الفنون الأدبيّة في العهد الجديد.

الفصل الثالث عشر: الأسفار القانونيّة في العهد الجديد والأسفار المنحولة.

الفصل السابع

نصوص العهد الجديد في حياة الجماعة

حين ندرس العهد الجديد نكتشف قطبين: قطب يتعلّق بالنصوص وآخر بالتاريخ.

بالنسبة إلى القطب الأوّل، يجد القارئ نفسه أمام مجموعة من النصوص لا بدّ من التعامل معها مطبِّقًا عليها كلّ وسائل التحليل التي في حوزته. وهذا ليس بالأمر الجديد. فالمفسّرون في أيّام آباء الكنيسة لجأوا هم أيضاً إلى كلّ التقنيّات التي استعملها عصرهم ليُبرزوا خصائصَ هذه النصوص، إمّا عن طريق البلاغة، وإمّا عن طريق الاستعارة. غير أنّ وسائل حضارتنا لم تَعُد هي هي. فالنقد الأدبيّ والتحليل البنيويّ سارا على خطى البلاغة القديمة في طريقين مختلفين. وحلّت تفسيرة الرموز التي تتّجه نحوها علوم بشرية عديدة، ويهتمّ بها الفكر الفلسفيّ، محلّ الاستعارة القديمة. ولكنّ المطلوب هو أن نستخرج من النصوص معانيَ جديدةً يجد فيها القارئ فائدة له.

وبالنسبة إلى القطب الثاني، نعرف أنّ هذه النصوص تُرجعنا عبر اللغة إلى أبعد من ذاتها. إنّها تعود إلى محيط محدّد وتتجذّر في أخبار تاريخيّة وقد تكوّنت بفضل كتّاب انخرطوا في هذا التاريخ. وتُوصل إلينا هذه النصوصُ صدى حقبة منظّمة تهمّنا بالدرجة الأولى: فبفضلها يتمّ الاتّصال بين الكنيسة الأولى وكنيسة اليوم. وهذا البعد الثاني، أي البعد التاريخيّ، يحدّد قيمة هذه النصوص بحيث إذا أهملناه، خسرت قسمًا كبيرًا من اهتمامنا بها: لماذا نتعلّق بهذه النصوص ولا نتعلّق بأساطير الهند وأخبار الصين؟ وإنّ بُعدها التاريخيّ لا يُلقي فقط ضوءًا على بنيتها الأدبيّة فيعرّفنا بتجذّرها الحضاريّ، بل يتيح لنا أن نفهم وظيفتها (أو دورها) في الجماعات المسيحيّة الأولى، وهي الوظيفة التي نجدها في

الكنيسة الحاليّة عبر التبدّلات السوسيولوجيّة والحضاريّة التي تفصل زمان الرسل عن الزمان الحاضر.

لهذا سنتطرّق بصورة عامّة إلى هاتين الوجهتين للنصوص المجموعة في العهد الجديد: الوجهة الأدبيّة والوجهة التاريخيّة.

أ – الأدب الوظيفيّ في الكنيسة الأولى

لا يحتفظ العهد الجديد بكلّ أدب الكنيسة الأولى، بل بمجموعة من الكتابات الاتّفاقيّة، أي التي كتبت في مناسبة خاصّة. وهنا سنوضح ثلاث نقاط. أوّلاً: نحدِّد مدلول الكنيسة من زاوية السوسيولوجيا الدينيّة بحيث إنّ المهمّات والنشاطات المرتبطة بأبحاثها تجعلنا نستشفّ وظيفة النصوص التي أُلِّفت فيها منذ البدء. وإذ نتفحّص ثانيًا سير هذه النصوص نحدّد «أمكِنة الإنتاج» التي فيها رأت النور. ونتفحّص أخيرًا، والكنيسة نمت في مدى حضاريّ منوّع، تأثير هذه البيئة على نتاجها الأدبيّ.

١ – الكنيسة وأدبها الوظيفيّ

أوّلاً: الوظائف المتعدّدة للنصوص الأدبيّة

تنطبق كلمة «وظيفيّ» على كلّ أدبٍ مهما كان نوعه. في مجتمع محدّد، يقوم كلّ نصّ، شفهيًّا كان أو خطّيًّا، شعبيًّا كان أو علميًّا، بوظيفةٍ معيّنة ويحتلّ مكانةً في قلب حياة الجماعة. إنّه يقدّم وسيلة تسلية أو يعبّر عن المُثُل المشتركة في شكل فنّيّ. هذا ما نقول عن الشعر الغنائيّ والمسرح والقصّة في حضارتنا. ولا ينطبق هذا المبدأ فقط على الآثار الأدبيّة، بل وعلى نصوص عمليّة مثل الشرائع والفرائض والعقود والجردات. من هذا القبيل تبدو العلاقة بين وظيفة النصّ وشكله قاعدة أساسيّة لتأليفه، مع الأخذ بعين الاعتبار الشروط الحضاريّة التي يخضع لها.

ويمكننا أن نتّخذ مثلاً واضحًا في تكوين العهد القديم. إنّ اندماج المجتمع السياسيّ والمجتمع الدينيّ في تطوّر حضاريّ نقل الناس من مدنيّة شفهيّة (التقاليد التي تكوّنت في

البنتاتوكس : الكهنوتيّ، الاشتراعيّ...) إلى مدنيّة كتابيّة متقدّمة (التاريخ الاشتراعيّ وأنبياء المنفى). وهذا الاندماج سيطر على تأليف الأدب الوطنيّ. ولكن تمّت عمليّة فرز انطلاقًا من معايير دينيّة تنبع من إيمان يتثبّت يومًا بعد يوم. ولم يُحفَظ جزء من هذا الأدب القديم في العالم اليهوديّ الذي بعد الجلاء إلّا من أجل استعماله العمليّ في الحياة الدينيّة التي عرفتها الأمّة المتشتّتة. وكان هذا الشرطَ الأساسيّ لبقائه في وقت خسرت الأمّةُ كلَّ استقلال سياسيّ. وبعد هذه الفترة لعبت القاعدة نفسُها دورَها في تأليف الكتب المجموعة في التوراة اليهوديّة. وفي هذا المجال أيضاً كانت عمليّة اختيار. لا ندخل في تفاصيل تكوين «القانون» الكتابيّ، ولكنّنا نقدّم قاعدة أكيدة، وهي أنّ المجموعة الأخيرة لا تتضمّن إلّا نصوصاً «وظيفيّة» (منذ ألّفت أو منذ استعملت) تهدف إلى لعب دور في حياة الجماعة الدينيّة.

ونقول الشيء عينه عن العهد الجديد. فالجماعات المسيحيّة الأولى التي محورت وجودها الجماعيّ حول شكل من الحياة الدينيّة الأصليّة أنتجت نصوصاً كانت ضروريّة لتعبِّر عن هذه الحياة وتنظّمها وتحافظ على الروح المسيحيّة فيها ولتتذكّر أصولها وتاريخها... إذًا نحن أمام أدب وظيفيّ. فإذا حلّلناه اكتشفنا كلّ وجهات الاختيار الكنسيّ. وإن أردنا أن تكون نصوص العهد الجديد معبِّرة، لن نكتفي بأن نفهرس الأفكار ونقيمِّ العاطفة الدينيّة التي تعبّر عنها، بل سنكتشف البُعدَ الدينيّ المرتبط ارتباطاً وثيقًا بالبيئة الحضاريّة.

ثانيًا : الكنيسة والإنجيل

ونتوقّف أيضاً عند مفهومين : الكنيسة والإنجيل. ففي كلّ أسفار العهد الجديد تحدّد المجموعات المسيحيّة نفسَها «كنيسة». إنّهم يشيرون بهذا الاسم إلى أصالتهم. كان إسرائيل يحدّد نفسه في العالم اليهوديّ المعاصر «شعب» الله. أمّا الجماعات المعَدَّة لسماع كلام الله وتفسيره وللتعبير عن إيمانها بالصلاة، فقد سمّيت «سيناغوغي» (أو مجمع، كنيس). دلّت هذه اللفظة أوّلاً على الاجتماعات في أماكن الصلاة (أع ١٦ : ١٣)، ثمّ طُبِّقت على هذه الأمكنة. أمّا العهد الجديد فلا يستعمل إلّا مرّة واحدة لفظة «سيناغوغي» ليدل على الجماعة المسيحيّة (يع ٢ : ٢) ومرّة واحدة مشتقّة منها (عب ١٠ : ٢٥) : لا تنقطعوا

عن الاجتماع كما اعتاد بعضهم أن يفعل. إنّ الجماعة المسيحيّة تلتئم في كنيسة (إكلاسيا: ١ كور ١١: ١٨). دلّت هذه اللفظة (إكلاسيا أي كنيسة) في التوراة اليونانيّة على الدعوة المقدّسة لشعب إسرائيل ليلتئم في جماعة عباديّة في إطار البرّيّة (تث ٤: ١٠: تذكّروا يوم حضرتم أمام الربّ في جبل حوريب. قال الربّ لي: إجمع كلّ الشعب حتّى أُسْمِعَهُمْ كلامي). واستعاد العهد الجديد هذه اللفظة مرّة واحدة (أع ٧: ٣٨). وحين استعملت هذه اللفظة لاجتماع المؤمنين المسيحيّين دلّت على الجماعة التي يدعوها (هذا هو معنى الفعل اليونانيّ) الله حول المسيح الممجَّد لتسمع كلمته وتشارك في خلاصه وتحتفل بتذكاره وتنتظر مجيئه.

الكنيسة هي مجموعة سوسيولوجيّة مكوّنة من مؤمنين موزّعين في هذا المكان أو ذاك وسط العالم اليهوديّ أو العالم الوثنيّ وهي أيضاً مجمل هذه المجموعات التي وعت وحدتها وعيًا عميقًا. ولكن قبل هذا، فالكنيسة هي جماعة ملموسة يعي فيها المؤمنون دعوتهم المشتركة ويرتبطون بالإيمان بكلّ الذين سمعوا النداء عينه. لا شكّ في أنّ «الكنيسة التي في كورنتوس» (١ كور ١: ٢) أو تسالونيكي أو غلاطية لا يقتصر وجودها على هذه الاجتماعات العباديّة. إنّها تحيط بكل حياة المؤمنين الذين يعيشون في الجماعات المحلّيّة. ولكنّ «الاجتماعاتِ في كنيسة» هي المكان الأفضل الذي فيه يعبّرون اجتماعيًّا عن وجودهم. ففي هذه الاجتماعات نبحث عن المحيط الحياتيّ الذي فيه تكوّن قسم كبير من الأدب المسيحيّ الأوّل، والذي لأجله دوِّنت الأسفار المقدّسة.

تقودنا هذه الملاحظة السوسيولوجيّة إلى التساؤل عن العنصر الذي ميَّز حياة المجموعات المسيحيّة الخاصّة عن العالم اليهوديّ وتيّارات العالم الوثنيّ. في العالم الوثنيّ كانت العبادة التقليديّة المرتبطة بحياة المدينة أو الدولة متلاصقة مع العبادات الجديدة الآتية من الشرق. أمّا العالم اليهوديّ الذي احتفظ بعبادة ذبائحيّة في هيكل أورشليم، فقد عرفت جماعاته اجتماعات في المجمع أو الكنيس وكانت كلمة الله محور هذه الاجتماعات. انتقلت هذه الكلمة بطريقة حيّة في التقليد الشفهيّ ثمّ اتّخذت شكلاً مكتوبًا. كانوا يقرأون أسفار الشريعة ويُرفقونها بقراءة الأنبياء وسائر الكتب. ثمّ يفسِّرون كلّ هذا في عظة تبيِّن آنيّتها. وكانوا يَتْلُون الصلوات فتكون كلمة الإنسان جوابًا على كلمة الله.

تَطَعَّمَتِ المسيحيّة على العالم اليهوديّ، فاتّخذت منه مجموعة الأسفار التي ستسمّى التوراة، ولكنّها حدّدت قراءتها بمبدأ تفسير جديد وغريب عن التيّارات اليهوديّة المتنوّعة. لقد صارت كلماتُ يسوعَ وشخصُ يسوعَ كلمةَ الله الجديدة والأخيرة التي وصلت إلينا في نهاية الأزمنة. فمن هنا تستقي الكتب المقدّسة والتاريخ السابق معناها النهائيّ. وإعلان هذا الجديد يشكّل الإنجيل الذي هو موضوع الإيمان وقلب الكرازة المسيحيّة. وإذا أردنا أن نفهم أصالة الكنيسة بالنسبة إلى التيّارات الوثنيّة وبالنسبة إلى العالم اليهوديّ وجب علينا أن نعود إلى هذا الإنجيل الذي يغطّي بطريقته مُجمل النشاطات والأعمال العباديّة التي تتمّ في الكنيسة.

تدلّ كلمة إنجيل (إوانجليون أو البشرى أو الخبر السارّ) على الكرازة الأساسيّة التي تؤسّس الجماعات (١ كور ١٥ : ٣ي). ترد هذه اللفظة مرارًا في الرسائل البولسيّة (الاسم : ٥٠ مرّة والفعل ٢٠ مرّة تقريبًا) وهي تقدّم لنا عنوان الكتيِّب الذي دوّنه مرقس (مر ١ : ١). وتظهر في فم يسوع في إنجيل مرقس (مر ١ : ١). ونجد فعل «أنجل» أو بشّر ١٥ مرّة، واسم إنجيل مرّتين في سفر أعمال الرسل. وترد كلمة إنجيل أيضاً في سائر الرسائل (عب ٤ : ٢ ؛ ابط ١ : ١٢ ، ٢٥ ...) وحتّى في سفر الرؤيا (١٠ : ٧؛ ١٤ : ١٦). هذه الأرقام تلفت انتباهنا إلى المعطى الذي يمنح معنى جديدًا لموضوع الكلمة الحاملة الخلاص، هٰذه الكلمة التي صارت جسدًا في يسوع الناصريّ (يو ١ : ١٤؛ ١ يو ١ : ١).

يحدّد الإنجيلُ إيمان الكنيسة ويعلن مضمونه. ويُرينا التقليد القديم في ١ كور ١٥ : ٣ ي المراجع الهامّة التي ينتظم حولها هذا المضمون: «مات المسيح من أجل خطايانا كما في الكتب... وقام في اليوم الثالث كما في الكتب». يعود بنا الإنجيل إلى تاريخ يسوع الناصريّ الذي انتهى بموت تسجّل في الزمن، يعود إلى آنيّة يسوع كمسيح مجيد يؤمّن للمؤمنين مغفرة خطاياهم، يعود إلى الكتب (أي أسفار العهد القديم) ككتاب وحي الله ومواعيده. ورث الوجودُ المسيحيّ الوجودَ اليهوديّ، ولكنّه تركّز بدوره على رجاء يضمّ كلّ المستقبل حتّى رجوع الربّ (١ كور ١١ : ٢٦). وهكذا، فكلّ إعلان للإنجيل يتضمّن مجمل تدبير الخلاص وإن لم يقله صراحة. أمّا الأدب المسيحيّ فيتوسّع انطلاقًا

من هذا الأساس الذي يعطي معنى للنتاج الأدبيّ المتنوّع. كلّ الأنواع ترتبط بالإنجيل، وهذا ما يؤكّد أصالتها.

٢ - أماكن إنتاج النصوص

حين نتكلّم عن نصوص الأدب المسيحيّ الأوّل، لا نفكّر فقط بما كُتب ونُسخ ونُشر وانتشر في الشعب، بل نفكّر أيضاً في مقاطع شفهيّة حُفظت في الذاكرة وتكيفَّت وحاجات جماعة خاصّة أو جماعات متعدّدة. ففي محيط تلعب الذاكرة دورًا هامًّا، لا تكون الحدود بين الفئتين واضحة حتّى وإن سبَّب الانتقالُ إلى التأليف المكتوب تحوّلاتٌ في النصوص على مستوى الصرف والنحو. إلّا أنّ العهد الجديد يقدِّم لنا مثلاً معبّرًا عن الانتقال من الشفهيّ إلى الخطّيّ. من هذا القبيل نجد شيئًا مماثلاً في العالم اليهوديّ المعاصر. فكثير من الموادّ التي جُمعت في المشناة (جمعت التقاليد الشفهيّة التي لم تدخل في التوراة) والتلمود (يضمّ المشناة وشرحها مع «البرايوت» أو الأمور البرّانيّة) وجدَت تعبيرًا لها قبل أن تُحفظ في إطار التقليد الشفهيّ. ولقد ارتبطت بدايةُ المسيحيّة بالنظام اليهوديّ. لهٰذا، فما قلناه عن المشناة والتلمود يساعدنا على تفهّم ولادة الأدب المسيحيّ.

غير أنّه يجب أن نميّز أماكن مختلفة لإنتاج النصوص وحسب نشاطات الكنيسة التي وُجّهت إليها. في البداية، تكوّنت مجموعة مسيحيّة في إطار الحياة اليهوديّة: أعلنت إنجيلَ يسوع المسيح ابن الله الذي يشكّل موضوع إيمانها الخاصّ، وفسّرته وأسندته ودافعت عنه. فكانت أماكنُ الحياة اليهودية المراكزَ المميّزة لهذا الإعلان المستند إلى التوراة: اجتماعات الكنيس بقدر ما تتيح للوعّاظ المسيحيّين أن يقدّموا مداخلة، المجادلات العامّة في جوار أماكن الصلاة أو في رواق الهيكل في أورشليم. ولقد احتفظ لنا سفر الأعمال بذكريات محدّدة: جعلَنا نحضر كرازة إنجيليّة في أروقة الهيكل (أع ٣: ١١؛ ٥: ١٢، ٢١؛ ٢١: ٣٠ - ٢٢: ٤٠) أو في المجامع (٩: ٢٠؛ ١٣: ١٤ - ٤٢؛ ١٤: ١...) أو في أماكن عامّة أخرى (٢: ٤ - ٤٠)، وأمام المحاكم اليهوديّة التي مثل أمامَها بعضُ الوعّاظ المسيحيّين (٤: ١ - ١٢؛ ٥: ٢٧ - ٣٣؛ ٦: ١٢ - ٧: ٥٤؛ ٢٢: ٣٠ - ٢٣: ١٠). لا نحسب أنّ ما يرويه لوقا هو نصّ تاريخيّ بمفهوم الكلمة

العصريّ. نحن أمام خبر بناه لوقا واختار موادّه من البدايات المسيحيّة ليُعطيَنا تعليمًا لاهوتيًّا.

ونجد فئة ثانية من النصوص في إطار مسيحيّ وفي داخل الكنيسة الأولى المؤسَّسة في أورشليم. فمنذ البداية كان للمؤمنين اجتماعات خاصّة فيلتقون في ما بينهم لا في أماكن العبادة بل في بيوتهم (أع ٢ : ٤٦). قال لوقا (أع ٢ : ٤٢) : «كانوا مواظبين على تعليم الرسل والمشاركة الأخويّة وكسر الخبز والصلوات». أمّا كسر الخبز فلا يعني فقط الوليمة الأخوية التي عرفتها مجموعات يهوديّة أو وثنيّة. ففي منظور الإيمان بالمسيح، كسر الخبز هو الوليمة التي يشارك فيها المؤمنون في مائدة المسيح القائم من بين الأموات، وهذا ما سيوضحه القدّيس لوقا فيما بعد (لو ٢٤ : ٣٠، ٣٥). أمّا الملاحظة القصيرة التي قرأناها في سفر الأعمال فتجعلنا نستشفّ نشاطاً متعدّد الوجوه يدفع الكنيسة إلى خلق النصّ ولا سيّما على مستوى التعليم والصلوات. وسنرى فيما بعد الأصل الأوّل لوحدات صغيرة حُفظت حاليًّا في مجموعات أوسع.

ونفكر أخيرًا في البعثة التي تنظّمت لتعلن الإنجيل لجماهير عديدة من اليهود والسامريّين (أع ٨ : ٥ – ٢٥) والوثنيّين. وهذا ما فرض تكيّفًا للإمكانات العمليّة التي يقدّمها كلّ بلد. هنا يحتفظ لنا سفر الأعمال بذكريات حسّيّة : تمّت الكرازة في البيوت (أع ١٠ : ١٧ – ٤٧ : بيت كورنيليوس؛ ١٦ : ٢٩ – ٣٣ : بيت سجّان فيلبّي؛ ١٨ : ٧ – ١١ بيت يوستس)، في الساحات العامّة (أع ١٤ : ١١ – ١٨ : في لسترة؛ ١٧ : ١٩ – ٣٤ : ساحة أثينة)، في مدرسة الفلسفة على مثال مدرّسي البلاغة في العالم اليونانيّ (أع ١٩ : ٩ – ١٠ : مدرسة تيرانس في أفسس). ولجأت هذه الكرازة طوعًا إلى كلّ الأساليب الناجعة في إطار الحضارة التي حلّت فيها : يجادلون مع اليهود انطلاقًا من الأسفار المقدّسة، ومع الوثنيّين انطلاقًا من الفلسفة الشعبيّة. يفكرّون في مشاكل السلوك العملي (هلكه في العالم اليهوديّ) أو في مسائل الحكمة الخُلُقيّة. وحين تتكوّن مجموعة محلّيّة من الموظّفين تتنظّم «الاجتماعات في كنيسة» على مثال جماعة أورشليم مع تعليم يُعطى للمهتدين فيثبِّتُهم ويُنيرُ إيمانهم، مع الصلوات المشتركة، مع الاحتفال بعشاء الربّ.

تلك هي الأطر العامّة التي ظهر فيها الأدب «الوظيفيّ» الأوّل في الكنيسة، بعد أن تكيّف وأهداف عمله التبشيريّ، وتنوّع حسب الظروف.

٣ – تأثير البيئة الحضاريّة

أوّلاً: مسألة اللغات في البدايات المسيحيّة

حين وُلدت المسيحيّة تكوَّنت في نقطة التقاء بين حضارتين: حضارة الشرق الساميّ بشكله اليهوديّ مع اللغتين الآراميّة والعبرانيّة، وحضارة حملتها اللغة اليونانيّة في كلّ العالم الهلّينيّ في الشرق والغرب. ولكن تحت هذا الطلاء اليونانيّ، ظلّت اللغات المحلّيّة حيّة، ولا سيّما في الأوساط الشعبيّة: يلمح أع ١٤ : ١١ إلى اللغة الليقونيّة. وعدّد خبرُ العنصرة سلسلةً من اللغات الوطنيّة (أع ٢ : ٦ – ١١). وفي الواقع، وُجد في تلك الحقبة أدبٌ في اللغة الآراميّة والفينيقيّة واللاتينيّة والفارسيّة... ولكنّ اليونانيّة كانت لغة التبادل والحضارة الدوليّة. تبنّاها اليهود الإسكندرانيّون منذ القرن الثالث ق م في اجتماعات صلاتهم وفي أدبهم. وما عتمّت هذه العادة أنِ امتدّت إلى كلّ الجماعات المشتّتة، ما خلا البلدان الواقعة شرقيّ سورية والتي سيطرت فيها الآراميّة. أمّا عند يهود فلسطين وعند السامريّين فاحتفظت العبرانيّة بالمركز الرسميّ في عبادة الهيكل واجتماعات الكنيس. ولكنّ استعمالَ الآراميّة في الطبقات الشعبيّة أوجبَ ضرورة الترجوم والوعظ في اللغة العامّة، وتأرجح النتاج الأدبيّ المرتبط بسير عمل المؤسّسات الدينيّة بين هاتين اللغتين المتقاربتين. من هذا القبيل، نجد ما يقابل هذا الوضع في فينيقية وسورية وبلاد الرافدين، حتّى وإن لم تحتفظ لنا المخطوطات بالنصوص المقابلة للترجوم. لم يبق لنا إلّا بضع كتابات.

تكلّمت الكنيسة منذ بدايتها لغتين، وذلك في أورشليم عينها حيث وُلدت. فقد كان لليهود المتكلّمين باليونانيّة مجامعُهم الخاصّة في المدينة المقدّسة (أع ٦ : ١، ٨ – ١٠). هناك من ينطلق من كلمة «عبرانيّ» في الوثائق القديمة (أع ٦ : ١، ٢١، ٤٠؛ يو ١٩ : ٢٠؛ فل ٣ : ٥) فيستنتج أنّ اللغة العبريّة استُعملت استعمالاً عامًّا، بل رسميًّا، في جماعات فلسطين المسيحيّة. ولكنّهم نَسُوا أنّه في نصوص مثل يو ٥ : ٢ (يسمّونها بالعبريّة، ١٩ : ١٣، ١٧) تنطبق اللفظة بوضوح على الآراميّة. كذا نقول عن صلاة يسوع على الصليب. نقرأها عند مرقس (١٥ : ٣٣) في الآراميّة، وفي متّى (٢٧ : ٤٦) في آراميّة ممزوجة بالعبريّة. هذا يعني أنّ «عبرانيّ» يتميّز عن «يونانيّ» ليدلّ على لسان ساميّ يضمّ العبرانيّة والآراميّة في نظام واحد. لا شكّ في أنّ الوضع اللغويّ في اليهوديّة

والجليل يبدو معقّدًا، ولكنّ المعقول هو أنّ الآراميّة سيطرت على العبرانيّة في الطبقات الشعبيّة ولا سيّما في الجليل. ومهما يكن من أمر، فثنائيّة اللغة في الجماعة المسيحيّة الأولى لم تطرح مشكلة على الكنيسة كما لم تطرح على العالم اليهوديّ. فمنذ القرن الثالث ق م قرأ اليهود التوراة في العبريّة مستعينين بالآراميّة، وقرأوها أيضاً في شكلها اليونانيّ. وكان ذاك وضع الإنجيل أيضاً.

ثانيًا: تأثير المحيط اليهوديّ

ما هي التأثيرات الحضاريّة التي خضعت لها الكنائس المحلّيّة لتخلق النصوص الأدبيّة التي تحتاج إليها؟ كان تأثير هيكل أورشليم محدَّدًا. لأنّ حياة المجموعات المسيحيّة لم تتمحور حول العبادة الذبائحيّة وطقوس التطهير وغيرها. لم يستعمل المسيحيّون إلّا عبارات الصلاة والأناشيد وقد أخذت بقدر كبير من التوراة. واعتبر بعضُهم أنّ تأثير جماعة قمران كان حاسمًا. ولكنّ هذا الاعتبارَ خاطئٌ. فقد عاش القمرانيّون منفردين عن العالم اليهوديّ فشكّلوا جماعة من «الأطهار الأنقياء». أمّا يسوع وتلاميذه وأعضاء الكنيسة الأولى فتجاوزوا الحواجز وامتزجوا بالعشّارين والخطأة المعروفين (مر ٢: ١٥ – ١٦؛ أع ٩: ٤٣)، وظلّوا على اتّصال بالذين يمارسون الشريعة ممارسة دقيقة (لو ٧: ٣٦؛ ١١: ٣٧؛ ١٤: ١؛ أع ٢: ٤٦؛ ٥: ١٢ – ١٣؛ ٦: ٧؛ ٢١: ٢٠). أمّا النصوص المسيحيّة الموازية لقمران فنجدها خاصّة في الأسفار المتأخّرة (٢ كور ٦: ١٤ – ١٨ الرسالة إلى أفسس، رسالة يوحنّا الثانية) لا في التقاليد الأولى. ثمّ إنّ التقليد الجليانيّ الظاهر في قمران وفي غير مكان قدّم بعض التعابير لتكوين الإيمان المسيحيّ.

ولكن قدِّم نمطان اختباريّان نموذجيّان يتكيّفان مع «الاجتماعات في كنيسة». كانت اجتماعات الكنيس وما يرتبط بها أو يدور حولها: الصلوات، الترجوم، رسمات كرازة حول الكتاب المقدّس... ومن جهة ثانية وُجدت اجتماعات لأهل الورع والتقوى مثل الإسيانيّين والمعمدانيّين وبعض الفرّيسيّين الذين سينظّمون نفوسهم بعد سنة ٧٠ في حلقات رابّانيّة. عملت هذه المجموعات في أرض فلسطين كما في الشتات، وتركت أدبًا ينبع من التوراة: صلواتٍ وأناشيدَ، أخبارًا تقويّة، تفاسيرَ التوراة، قواعدَ في الحياة

العمليّة... انضمّ بعض الأعضاء في هذه المجموعات إلى الكنائس المحلّيّة في فلسطين وفي الشتات فتركوا أثرًا لا بأس به.

ثالثًا: العلاقات بالحضارة الوثنيّة

وجابهت الكنائسُ المحيطات الوثنيّة حين نشر الوعّاظ الإنجيل دون أن يجبروا المؤمنين على أن يبدأوا ويكونوا يهودًا ويخضعوا للشريعة قبل أن يصيروا مسيحيّين. يَعتبر بعضُ الشرّاح أنّ الوعّاظ الذين أسّسوا الكنائس المحلّيّة دخلوا في حركة تلفيقيّة فاستقوا من الديانات اليونانيّة والشرقيّة عوائدهم وأساطيرهم وشعائر عبادتهم ليعبّروا عن المعتقدات الجديدة. ولكنّ الوضع هو أكثر تعقيدًا. من جهة، كان اعتناق الإيمان يقود إلى تبدّل جذريّ في المعتقدات والحياة، وهذا ما يشكّل الارتداد (١ تس ١ : ٩؛ أع ١٤ : ١٥): إنّ الأمانة للتعليم الإنجيليّ في تقليد الكنيسة فرض هذا الانفصال الذي اعتبر التلفيق أكبر محنة تعترضه. ومن جهة ثانية، حين تحرّر المسؤولون في الكنائس ممّا يشكّل التقليد اليهوديّ من ثقل، تكيّفوا وظروف الزمان والمكان فاستعانوا، بعد أن قاموا بالتصفيات الضروريّة، بالحضارة اليونانيّة حتّى في النطاق الفلسفيّ والدينيّ.

إذن، قد يكون الأساس الدينيّ العميق الذي تَـهَـلْـيَـنَ في جماعات الشتات ثمّ تحوّل ليتكيّف والإيمان المسيحيّ، قد يكون اغتنى من جديد بعناصر غريبة عن العالم اليهوديّ. هذه المسألة لا تعني المعتقدات والطقوس الأساسيّة المرتبطة بالإيمان، بل التعبير الحضاريّ الذي يتغيّر عادة. لن نستطيع أن نعطي حكمًا قاطعًا إلّا إذا حلّلنا حالاتٍ خاصّةً من خطبٍ لاهوتيّةٍ وقواعدَ أخلاقيّةٍ وأناشيدَ وأمور ليتورجيّةٍ. ولكن يبقى من الأكيد أنّ التوراة التي ورثها المسيحيّون من العالم اليهوديّ شكّلت لهم النصّ الأساسيّ للثقافة الدينيّة. أمّا الاتّصالات مع العالم الهلّينيّ التي تشهد عليه نقاط محدودة في رسائل القدّيس بولس الأولى، فهي تطرح أسئلة دقيقة في كتب متأخّرة تدافع عن التقليد الصحيح بوجه التسرّبات الوثنيّة والتشوّهات الهرطوقيّة. ولكنّنا صرنا في ردّة فعل واعية بوجه التلفيق الدينيّ.

ب – التوسّع التاريخيّ في الكنيسة الأولى

ارتبط تكوين العهد الجديد الأدبيّ ارتباطاً وثيقًا بالمراحل الكبرى التي مرّ فيها توسّع الكنيسة الأولى. من هذا القبيل نميّز قطاعين كان لهما اختبارات مختلفة جدًّا: قطاع الجماعات المسيحيّة المتهوّدة، قطاع الكنائس التي ولدت في الأمم الوثنيّة.

١ –الكنائس المسيحيّة المتهوّدة

نلاحظ في القطاع المسيحيّ المتهوّد انقطاعين تاريخيّين. الأوّل هو دمار أورشليم (٧٠ ب م) الذي أصاب المسيحيّين المتهوّدين كما أصاب سائر اليهود. الثاني هو طرد هؤلاء المسيحيّين من حياة المجمع. تمّ هذا بصورة رسميّة يوم أدخل المعلّمون الرسميّون في صلاة البركات الثماني عشرة لعنة ضدّ الهراطقة والناصريّين (بين سنة ٨٠ و ٩٥). إنّه لمهمّ أن نعرف الأماكن التي انغرست فيها مثل هذه الجماعات، ولكن يصعب علينا أن نتتبّع أثر الرسالة لدى المختونين والتي كان على رأسها الرسول بطرس (رج غل ٢ : ٧ – ٨) يوم كان يعقوب «أخو الربّ» رئيس الجماعة المحلّيّة في أورشليم.

يقدّم لنا سفر الأعمال والرسائل عددًا من المعطيات حتّى سنة ٧٠. وأوّل معطى هو امتداد كنيسة أورشليم إلى الهلّينيّين. فإذا عُدنا إلى سفر الأعمال (٦ : ١ – ٨: ٤٠) نرى هذه المجموعة قد تحلّت بأصالة جعلتها تواجه سريعًا سلطات العالم اليهوديّ المحلّيّ: وتبع موتَ إسطفانُسَ (أع ٦ : ٨ – ٧ : ٦) اضطهادٌ دفع سائر الأعضاء إلى التشتّت في اليهوديّة والسامرة (أع ٨ : ١) وفينيقية وقبرص، بل حتّى أنطاكية في سورية (أع ١١ : ١٩). وكانت نتيجة هذا التفجير إشعاعٌ رسوليّ لم يكن ينتظره أحد. أمّا انتشار الكنائس فتمّ في نطاقين لغويّين مختلفين، نطاق ساميّ ونطاق هلّينيّ. في النطاق الساميّ تبرز كنائس اليهوديّة (غل ١ : ٢١) والجليل (أع ٩ : ٣١) حيث لعبت ظهورات المسيح القائم دورًا رئيسيًّا. انطلقت هذه الكنائس من الجليل، فانتشرت في دمشق وسورية الجنوبيّة حيث وجد بولس مسيحيّين قبل نشاطه الرسوليّ الأوّل المرتبط باهتدائه (أع ٩ : ١ ؛ ١٠ : ٢٢ ؛ ٢ كور ١١ : ٣٢ ي). ووصلت المسيحيّة إلى بلاد الأنباط (أو العرب) حيث أقام بولس بعض الوقت قبل أن يعود إلى دمشق (غل ١ : ٧). وبعد هذه الإقامة

الثانية في دمشق هرب بولس من مطاردة الملك حارث له (٢ كور ١١ : ٣٢). أمّا انتشار الإنجيل في فينيقية وقبرص وسورية الشماليّة، فقد كان سببه مسيحيّون هلّينيّون. وفي هذه المناطق نجد أوّل جماعة مختلطة قُبِلَ فيها الوثنيّو الأصل في الكنيسة دون أن ينضمّوا قبل ذلك إلى العالم اليهوديّ (أع ١٠ : ٣٦). ولكن حين نصل إلى الشاطئ نكون عند الفلسطيّين أو اليونانيّين.

وإذا خرجنا من فلسطين نفترض أنّ الكنائس المؤسّسة في المدن الهلّينيّة كانت ذات ثقافة يونانيّة، شأنها شأن العالم اليهوديّ في الشتات. ولكنّنا لا نقدر أن ننسى الشتات الشرقيّ المقيم في مقاطعات سيطرت عليها اللغة الآراميّة: سوريّة الداخليّة، حدياب، بابل، وسائر الأماكن المرتبطة بالمملكة الفراتيّة. من هذا القبيل كانت المسيحيّة آراميّة. ولكنّه كان في المدن الهامّة جاليات تتكلّم اليونانيّة. هذا يعني أنّ بعض الكنائس عرفت اللغتين معًا. هذا هو الواقع في الإسكندريّة ورومة حيث كانت الجالية اليهوديّة كبيرة. ولكنّنا لا نجد في العهد الجديد إلّا بعض التلميحات إلى كنيسة رومة (أع ٢٨ : ١٤ – ١٥). إنّ لوقا لا يحدّد أصلها ولا أصل جماعة بوطيولي(أع ٢٨ : ١٣ – ١٤). ولا يقول العهد الجديد شيئًا عن جماعة الإسكندريّة. تبقى لنا التقاليد التي احتفظ بها أوسابيوس القيصريّ والتي لا يمكن الاعتماد عليها. ولكنّه ينقل إلينا تقليدًا ثابتًا عن موت يعقوب في أورشليم سنة ٦٢ (ينقل نصوص فلافيوس يوسيفوس وهجاسيب)، وبه نعرف أن مسيحيّي أورشليم لجأوا إلى بلاد الديكابوليس (أو المدن العشر) ذات السكان الوثنيّين في بداية الحرب اليهوديّة (سنة ٦٧). ويُبرز أخيرًا دور أعضاء عائلة يسوع حتّى حكم ترايانس (٩٨ – ١١٧).

بعد سنة ٧٠، بقيت كنائس مسيحيّة متهوّدة في الجليل وديكابوليس وسورية الجنوبيّة (دمشق) والشماليّة (أنطاكية) وفي حدياب ومصر. سيترك بعض منهم فلسطين ويهاجر إلى آسية الصغرى (أفسس) حيث انغرس تقليد يوحنّا. وإنّ الهزّة التي زعزعت المركز الوطنيّ في اليهوديّة لم تضع حدًّا للنظام اليهوديّ الشرعيّ الذي أعطى التوراة قيمة رسميّة في العالم الرومانيّ بالنسبةإلى أعضاء الأمّة كلّهم. ولكنّ هذا النظام جعل المسيحيّين المتهوّدين في موقع حرج وسط الجماعات التي كانت أكثريّة أعضائها من الوثنيّين، وهذا رغم الإجراءات العمليّة التي اتّخذتها كنائس سورية وكيليكية والتي نجد أثرًا لها في أعمال الرسل

(١٥ : ١٩ – ٢٠ ، ٢٨ – ٢٩ ؛ رج ٢١ : ٢٥). ولما حرَمت اليهوديّةُ الرسميّة المسيحيّين المتهوّدين (نجد صدى عن هذا الحرم في يو ٩ : ٢٢ – ٣٤؛ ١٦ : ٢) صار وضعُهم القانونيّ خطرًا أمام الإدارة الرومانيّة نفسها لأنّهم خسروا في الوقت عينه حمايتهم «الوطنيّة».

مهما يكن من أمر، هناك قسم كبير من موادَّ أوليّةٍ استعملها الأدب المسيحيّ اللاحق عائدًا إلى العالم المسيحيّ المتهوّد والقديم. وقد أُلّفت بعض أسفار العهد الجديد لكنائس من هذا النمط حتّى نهاية القرن الأوّل. ولكنّنا نتجاوز الحقبة الخلّاقة في الكنيسة الأولى حيث نبحث عن أثر لها في كتابات متأخّرة أو شهادات من المرتبة الثانية. وسيبقى لنا لاهوت مسيحيّ متهوّد حتّى القرن الثالث (راعي هرماس، صعود أشعيا، وعدد من الأسفار المنحولة والمنسوبة إلى شخصيّات من العهد القديم). وسيجد إيرونيموس في نهاية القرن الرابع جماعات مسيحيّة متهوّدة في سورية: لها إنجيلها الخاصّ وهي تحتفظ بلاهوت قديم وأسلوب حياة متأخّرة. إنّها ستزول نهائيًّا كتيّار مستقلّ حوالي القرن السادس. ولكن منذ القرن الثاني تطوّرت بعض المجموعات فصارت شيعًا مثل الظاهريّين (أنكروا واقع آلام المسيح وموته) والأبيونيّين (يقولون: المسيح هو نبيّ كبير، لا ابن الله) الذين تركوا بعض الآثار في الآداب المنحولة.

وعلى حدود العالم اليهوديّ، نشير إلى وجود جماعات محلّيّة في السامرة (أع ٨ : ٤ – ٢٥) يلمّح إليها الإنجيل الرابع (يو ٤ : ٣٥ – ٤٢). ولكنّنا لا نستطيع أن نحدّد في هذا الإطار إلّا تقاليد مبعثرة (لو ٩ : ٥١ي؛ ١٧ : ١١ – ١٦)، يتعلّق بعضها بأصل تيّار تلفيقيّ يرتبط بالسامريّ سمعان الساحر (أع ٨ : ٩ – ١٣ ، ١٨ – ٢٣) الذي جعله بعض الكتّابُ الكنسيّين أبًا للغنوصيّة.

٢ – كنائس الأمم الوثنيّة

أوّلاً: أمكنتها

يقدّم لنا سفر الأعمال دخول الإنجيل إلى الأوساط الوثنيّة بطريقة مقتضبة جدًّا. فبعد موت إسطفانُس ذهب فيلبّس من السامرة إلى أزوت (= أشدود) في بلاد الفلسطيّين،

ثمّ إلى قيصريّة، تلك المدينة الهلّينيّة (أع ٨ : ٤٠). ولكن كانت هناك جماعات يهوديّة. ثمّ يسبِّق لوقا فيحدّثنا عن اهتداء كورنيليوس الضابط الرومانيّ المقيم في قيصريّة (أع ١٠ : ١ ي). وهكذا تغطّي سلطة بطرس دخول الوثنيّين إلى الكنيسة دون اندماجهم بالأمّة اليهوديّة (أع ١١ : ٣). في الواقع، لم يكن هٰذا بالأمر الجديد وقد ارتدّ وثنيّون إلى الكنيسة في أنطاكية سورية (أع ١١ : ٢٠ – ٢١) بعد موت إسطفانس واهتداء شاول الطرسوسيّ ببضع سنوات (حوالي ٣٥ – ٣٧). وينطلق لوقا من أنطاكية، هذا المركز الدينيّ الجديد، فيتتبّع أثَرَ تبشيرِ الأمم غير اليهوديّة.

أوّلاً: مع بعثة برنابا وشاول في قبرص (أع ١٣ : ٤ – ١٢)، في بمفيلية وبسيدية وليكونية (أع ١٣ : ١٣ – ١٤ : ٢٦). ثانيًا: مع أسفار بولس ورفاقه إلى سورية وكيليكية وفي مختلف مقاطعات آسية الصغرى، في مكدونية واليونان (أع ١٥ : ٣٦ – ٢٠ : ٣٨). ثالثًا: سفر بولس كأسير إلى مالطة وإيطالية ورومة حيث سيكون التبشير محدودًا (٢٧ : ١ – ٢٨ : ٣١). هنا نعاين تحوّلاً جذريًّا في انضمام المؤمنين إلى الدين الجديد. لم يؤمِنْ بالإنجيل إلّا عددٌ ضئيل من يهود الشتات اليونانيّ، أمّا غير اليهود فدخلوا بكثرة وشكّلوا الأكثريّة في الجماعات المسيحيّة. ويفسّر لوقا هذا الواقع كعلامة لتصلّب اليهود. وهذا التصلّب ينقل خلاص الله من الأمّة اليهوديّة إلى الأمم الغريبة (أع ١٣ : ٤٦ – ٤٨؛ ١٨ : ٦؛ ٢٨ : ٢٥ – ٢٨). هذه النظرة تدلّ على نتيجة رسالة بولس لدى غير المختونين (غل ٢ : ٧ – ٩)، وتعكس الوضع الذي كُتبت فيه رسائل بولس الكبرى.

تتكوّن أمكنة التبشير التي جال فيها بولس وفريقه الرسوليّ من المدن الواقعة على الطرق الرئيسيّة أو في المرافىء الكبرى ولا سيّمَا في آسية الصغرى واليونان وحتّى إليريكون (روم ١٥ : ١٩). تَذْكُرُ تي ١ : ٥ جزيرةَ كريت و ٢ تم ٤ : ١٠ منطقةَ دلماطية (يوغوسلافيا الحاليّة)، وهذا ما يدّل على وجود كنائس ترتبط بالتقليد البولسيّ يوم دوِّنت الرسائل الرعائيّة. ولكنّ الوثائق لا تعطينا معلوماتٍ عن سائر مناطق الإمبراطوريّة الرومانيّة. فالرسائل إلى الكنائس السبع (رؤ ١ – ٣) تقودنا إلى مقاطعة آسية الرومانيّة. وتذكر رسالة بطرس الأولى في العنوان مقاطعات عديدة من آسية الصغرى (١ بط ٥ : ٣) وفي الخاتمة كنيسة رومة (١ بط ٥ : ١٣ : يسمّيها كنيسة بابل). وتدلّنا الرسالة إلى

العبرانيّين أنّ أفق الكاتب يصل به من إيطالية (عب ١٣ : ٢٤) إلى مؤمنين من أصل يهوديّ يقيمون ربّما في سورية. هل نفّذ بولس مشروعَ سفره إلى إسبانية (روم ١٥ : ٢٣)؟ لا نستطيع أن نجيب عن هذا السؤال رغم ما تقوله رسالة إكلمنضوس الأولى التي قد تكون عادت إلى نصّ الرسالة إلى أهل رومة. ولكن ما هو أكيد هو أن توقيف بولس قلب مشاريعه المستقبليّة. وإذا استندنا إلى أع ٢ : ٩ - ١١ يمكننا أن نفترض أنّ الإيمان انتشر في أيّام لوقا في الشرق فوصل إلى المملكة الفراتيّة (بلاد الرافدَين، عيلام، ماداي)، وفي الغرب فوصل إلى مصر والقيروان ورومة. وستثبت وثائق القرن الثاني هذا الكلام.

ثانيًا: الطبقات الاجتماعيّة المبشَّرة

إلى أيّ الطبقات الاجتماعيّة وصل الإنجيل في نصف قرن تلا تأسيس الكنيسة؟ من الخطأ أن نعتبر أنّ المسيحيّة في ولادتها تألّفت من الطبقات الفقيرة وحدها (سمّاها الأرستقراطيّون في رومة «ديانة العبيد»). في الواقع، وإذا عدنا إلى إشارات اتّفاقيّة في أعمال الرسل والرسائل، نجد أنّ الكنيسة انفتحت على كلّ الطبقات الاجتماعيّة. نقرأ في ١ كور ١ : ٢٦ أنّه كان في كنيسة كورنتوس، قليل من الحكماء بحسب الجسد (يلمّح بولس إلى المستوى الثقافيّ) وقليل من الأقوياء وقليل من الوجهاء. هذا يعني أنّه وُجد بعض من الحكماء والأقوياء والوجهاء. وفي ١ كور ٧ : ٢١ - ٢٢ نجد العبيد قرب الأحرار. مهما يكن من أمر، ففي الجماعات الكنسيّة يمتزج اليهود المختونون بالوثنيّين اللامختونين، والعبيدُ بالأحرار، والرجالُ بالنساء، واليونانيّون بالبرابرة. هذا ما تقوله غل ٣ : ٢٨ : «لا فرق الآن بين يهوديّ وغير يهوديّ، بين عبد وحرّ، بين رجل وامرأة. فأنتم كلّكم واحد في المسيح يسوع». وتقول ١ كور ١٢ : ١٣ : «فنحن كلّنا، يهودًا كنّا أم غير يهود، عبيدًا أم أحرارًا، تعمّدنا بروح واحد لنكون جسدًا واحدًا». وتقول كو ٣ : ١١ : «فلا يبقى هناك يهوديّ أو غير يهوديّ، ولا مختون أو غير مختون، ولا أعجميّ أو بربريّ، ولا عبد أو حرّ، بل المسيح الذي هو كلّ شيء». لسنا هنا فقط أمام امتزاج الشعوب، بل أمام تحوّل في عقليّة المشاركين في الجماعة المسيحيّة وفي انقطاع عن الأعراف الاجتماعيّة والمواقف السيكولوجيّة المعروفة في ذلك العصر.

ونشير أيضاً إلى الوجهة الاقتصاديّة لهذا الوضع. كانت التقوى اليهودية تشدّد على أهمّيّة الصدقة لتبرز التضامن الملموس بين كلّ أعضاء شعب إسرائيل. وفي أيّام القدّيس بولس جُمعت اللمّة من أجل الفقراء في كنيسة أورشليم الأمّ (١ كور ١٦ : ١ - ٢ ؛ غل ٢ : ١٠)، فدفعت المؤمنين إلى السخاء (٢ كور ٨ : ٧) لتكون العدالة العمليّة بين الأغنياء والفقراء (٢ كور ٨ : ١٣). ولكن إذا أردنا أن نجمع مبالغ كبيرة (٢ كور ٨ : ٢٠) في جماعات يتواجد فيها البؤساء والميسورون (١ كور ١١ : ٢٢) وجب أن يكون لمتوسّط المؤمنين من الموارد ما يكفيهم ويفيض عنهم.

في الكنائس، وبالأخصّ في الاجتماعات «في أوّل يوم من الأسبوع» (١ كور ١٦ : ٢)، انتظمت أخوّة حقيقيّة بين أناس أتوا من كلّ الآفاق الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة والاقتصاديّة والدينيّة (يهود وغير يهود). إذا نظرنا إلى هذا الوضع من الخارج، بدا لنا غريبًا. ولكن إن نظرنا إليه من الداخل، دلّنا على مشاركة الجميع في البشريّة الجديدة التي خُلقت مرّة ثانية في المسيح: كلّ الحواجز بين البشر هي نتائج الخطيئة في البشريّة القديمة، ولكنّ المسيح مات ليزيل هذه الحواجز (كو ٣ : ٩ - ١٠). هذا لا يبدّل شيئًا في الأوضاع القانونيّة الخاصّة بالرجال والنساء. فالكنائس تشكّل أقلّيّة ضئيلة داخل الإمبراطوريّة، ولا سلطة لها في هذا الميدان. ثمّ إنّ ما يهمّ السلطة الحاكمة هو أن يكون المسيحيّون مواطنين صادقين (روم ١٣ : ١ - ٧ ؛ ١ تم ٢ : ١ - ٢ ؛ تي ٣ : ١ ؛ ١ بط ٢ : ١٣ - ١٥). من هذا القبيل، بدت التعليمات المعطاة للمؤمنين (أكانوا من أصل يهوديّ أم من أصل وثنيّ) امتدادًا لما قالته التوراة لليهود منذ زمن الفرس. ولقد كان لهذه الأقوال صدى يوم كانت اليهوديّة مقاطعة ثائرة، ويوم لم تكن حرب العبيد بعيدة في الزمن (توفي سبارتاكوس سنة ٧١ ق م). وهكذا يتأكّد التمايز بين جماعة كنسيّة زالت منها كلّ الحواجز وعالم مدنيّ تشهد الكنيسة أمامه عن الجديد الذي يحمله الإنجيل. وإذا توقّفنا عند النظم المدنيّة يبقى في الكنيسة عبيد وأسياد (كو ٣ : ٢٢ - ٤ : ١ ؛ أف ٦ : ٥ - ٩ ؛ تي ٢ : ٩ - ١٠ ؛ ١ بط ٢ : ١٨). ولكنّ نمط العلاقة تبدّل. فعلى فيلمون، هذا الملاك الكبير، أن يستقبل أونيسموس العبد الهارب «مثل أخ حبيب» (فلم ١٦). كم نحن بعيدون عن التشريع المتعلّق بهذا الوضع الاجتماعيّ.

وفيلمون هذا يتمتّع بوضع اقتصاديّ مريح ليستقبل كنيسة كولسيّ (فلم ١ – ٢). ومثله فعل نمفاس بالنسبة إلى كنيسة لاودكية (كو ٤ : ١٥) وغايوس بالنسبة إلى كورنتوس (روم ١٦ : ٢٣) وبرسكلّة وأكيلا بالنسبة إلى أفسس (١ كور ١٦ : ١٩؛ روم ١٦ : ٣ – ٥). هنا يكمّل سفرُ الأعمال ما نجده من تلميح في الرسائل البولسيّة. فبرسكلة وأكيلا يعملان في صناعة الخيم ويملكان تجارة دوليّة تسمح لهما بأن ينتقلا من رومة إلى كورنتوس ثمّ إلى أفسس (أع ١٨ : ١ – ٣، ١٨، ٢٦). إنّهما من التجّار البورجوازيّين الذين من أصل يهوديّ. وفي فيلبّي تستقبل ليدية، تاجرة الأرجوان، في بيتها الكنيسة التي تأسّست حديثًا (أع ١٦ : ١٤ – ١٥). ونحن نعرف أنّ إراستس هو أمين صندوق كورنتوس (روم ١٦ : ٢٣)، إنّ إستفاناس، أوّلَ مهتدٍ، صار مسيحيًّا مع كلّ بيته (١ كور ١ : ١٦؛ ١٦ : ١٥) وهذ يفترض وضعًا اجتماعيًّا متينًا. وفي أيّام الرسائل الرعائيّة سيُجبر المسيحيّون الأغنياء على أن يشاركوا الغير في خيراتهم ليكون لهم كنز في السماء(١تم ٦ : ١٧ – ١٩؛ مت ٦ : ٢٠). ويبدو أنّ عائلة تيموثاوس انتمت إلى الطبقة الاجتماعيّة عينها (أع ١٦ : ١ – ٣). فأمّه وجدّته اللتان من لسترة (٢ تم ١ : ٥) كانتا من الطبقة العالية كأولئك اللواتي عارضن القدّيس بولس حين بشر في أنطاكية بسيدية (أع ١٣ : ٥). ولهذا فصورة المسيحيّات التي نجدها في هذه الرسائل تدلّ على أنّهنّ نساء شريفات (تي ٢ : ٣ – ٥). هل نستنتج أنّ الكنيسة الأولى جمعت عددًا كبيرًا من المؤمنين المتوسّطي الحال؟ مثل هذا الاستنتاج يتجاوز حدود وثائقنا. ولكن يجب التشديد على التمازج الذي تمّ. فالكنائس المحلّيّة كانت مجموعات منفتحة على الطبقات العليا كما على عالم العبيد. من هذا القبيل تشبَّه الرسل بيسوع نفسه: فتطويبة الفقراء (لو ٦ : ٢٠؛ مت ٥ : ٣) والتنديد بالشرّ الذي يسبّبه الغنى (لو ٦ : ٢٤؛ ١٨ : ١٨ – ٢٣) لم يمنعاه من أن يجنّد لاوي – متّى (مر ٢ : ١٣ – ١٥)، وأن يلبّي دعوة زكّا (لو ١٩ : ١ – ٩)، وأن يقبل المساعدة من نساء غنيّات يتبعنه (لو ٨ : ٢ – ٣) ومنهنّ زوجة وكيل هيرودس. وسيأتي وقت يدخل فيه أشراف رومة إلى الكنيسة. أما أمَر دوميسيانس بقتل ابن عمّه فلافيوس كلامنس وبنني فلافيا دوميتيلا في جزيرة بنداتوريا لأنهما اعتنقا المسيحيّة؟

ثالثًا : وضع الكنائس في الإمبراطوريّة الرومانيّة

هذا هو الإطار الذي فيه نضع تأليف الكتابات التي لم توجَّه إلى المسيحيّين المتهوّدين. لقد دوِّنت بين سنة ٥١ (زمن تأليف ١ تس) وسنة ١٢٠ (إذا عدنا مع ٢ بط إلى هناك). في هٰذا الوقت انطبعت حياة الكنائس الهلّينيّة ببعض الأحداث الهامّة. لم يكن للحرب اليهوديّة إلّا تأثير بسيط عليهم، ولكن كانت لهم مضائق أخطر من هذه الحرب. في سنة ٦٤ وفي سنة ٦٧ كان اضطهاد نيرون الذي يتحدّث عنه تاقيتس. انحصر الاضطهاد في رومة ولكنّه كلّف الكنيسة حياة بطرس وبولس (كما يقول أغناطيوس الأنطاكيّ في الرسالة إلى رومة، وإيريناوس وغيرهما). ولمّا تبدّلت السلالة الملكيّة خلال الحرب اليهوديّة، حمل هذا التبدّل للكنائس سلامًا استفادت منه لتتقوّى وتتنظّم وتشعّ انطلاقًا من المدينة إلى الأرياف. وكانت هزّة عنيفة في نهاية عهد دوميسيانس (سنة ٩٥). يتحدّث سفر الرؤيا عن هذا الاضطهاد بسبب الإنجيل. تمّت القطيعة بين المسيحيّين والعالم اليهوديّ فصار وضع المسيحيّين القانونيّ خطرًا. لم يعودوا يستطيعون أن يلتجئوا إلى امتياز الديانة المسموح بها، أي الديانة اليهوديّة، فصاروا معرَّضين للملاحقة والقتل.

وزال جيل الرسل. مات يعقوب، أخو يوحنّا، سنة ٤٤ (أع ١٢ : ٣) وقُتل بطرس وبولس خلال اضطهاد نيرون. ومات سائر الرسل في أزمنة نجهلها. وقُتل يعقوب أخو الربّ في أورشليم سنة ٦٢. ويروي التقليد أنّ يوحنّا نُفي إلى بطمس خلال اضطهاد دوميسيانس وأنّه عاش حتّى زمن ترايانس (٩٨ – ١١٧). وزال تلاميذ الرسل المباشرون كما زال الشيوخ الذين حدّثهم بابياس. وفي ذلك الوقت أخذت الهرطقة تتسرّب إلى بعض الكنائس، ونحن نجد آثارها في آخر كتابات العهد الجديد (رؤ ٢ : ٦، ١٤ – ١٦، ٢٠ – ٢٣؛ ١ يو؛ ٢ يو؛ ١ تم؛ ٢ تم؛ ٢ بط؛ أع ٢٠ : ٢٩ – ٣١). ولكن ما زالت المسيحيّة تتوسّع ولا سيّما في آسية الصغرى بحيث إنّ حاكم بيتينية أجبر على التدخّل ضدّ المؤمنين الذين تكاثر عددهم في مقاطعته. بعد هذا سيُقبض على أغناطيوس رئيس جماعة أنطاكية ويُقتاد إلى رومة.

في هذا التوسّع بحياة الكنائس والآداب المسيحيّة نتوقّف عند ثلاث مجموعات من النصوص : النتاج الأدبيّ عند المسيحيّين المتهوّدين، النتاج الأدبيّ في أرض الرسالة، الكتب المدوّنة في الشتات المسيحيّ بعد سنة ٧٠ ب م.

الفصل الثامن

النتاج الأدبيّ عند المسيحيّين المتهوّدين

بما أنّ الكنيسةُ ولدت في محيط مسيحيّ متهوّد، سنبدأ هنا بدرس تكوين الآداب الأولى. ونطرح ثلاثة أسئلة. الأوّل: كيف نقدر أن نقوم باستقصاء لنستشفّ الأوساط التي تكوّنت فيها النصوص. الثاني: هل نقدر أن نعزل هذه النصوص وننظّمها بحسب الدور الذي لعبته في الجماعات؟ الثالث: هل وجدت منذ ذلك الوقت مجموعات مكتوبة أو أسفار باقية في العهد الجديد؟

أ – إستقصاء حول الآداب المسيحيّة الأولى

١ – من الكتب إلى التقاليد القديمة

لقد حان الوقت لنطبّق الإجراءات المنهجيّة التي ألمحنا إليها سابقًا. فإن قرأنا وثائقَ العهد الجديد بطريقة سطحيّة نجد نفوسنا أمام مؤلِّفين أعطَوا كتبهم شكلها الحاليّ. ولكنّنا نكتشف في النسيج عينه آثارَ موادَّ سابقةٍ دخلت في التوسّعات، لهذا سنحاول أن نقوم بدراسة الطبقات في النصوص. ولكن كلّ الكتب لا تسمح لنا بهذا العمل، ولا سيّما الشخصيّ منها والمرتبط بظروف خاصّة. فمسائل النظرة التكوينيّة والنظرة التأليفيّة لا تنطبق على الرسالة إلى فيلمون ما عدا ما يتعلّق بالصيغة. وكذلك نقول عن رسالة يوحنّا الثالثة المهتمّة بحياة الكنائس، فهي لا تجعلنا نستشفّ أيّة وثائق سابقة. إنّما نحن في أغلب الأحيان أمام أدب كنسيّ حيث التحليل يشير إلى تاريخ سابق للنصّ. بعض المرّات نجد

التكرار والتنافر في التأليف والاختلاف في استعمال المفردات... كلّ هذا يساعدنا على اكتشاف عدّة طبقات تأليفيّة. مثلاً: إنّ تأليف الإنجيل الرابع وبالأحرى الأناجيل الإزائيّة قد مرّ في مراحل عديدة نربطها بأزمنة ومحيطات محدّدة. ثمّ إنّ الانتباه إلى المراجع التي استعملها الكاتب يُبرز تقاليد قديمة مجذّرة في التقليد الشفهيّ قبل أن يصبح مكتوبًا بيد الكاتب أو في مراجعه المباشرة. مثلاً، نتساءل: أين أخذ لوقا الموادّ التي استعملها في سفر الأعمال ليصوّر الجماعة المسيحيّة الأولى في فلسطين وإلى أيّ حدّ عكست هذه الموادّ حياتها الخاصّة أو أظهرت نصوصًا متداولة؟ ومرّات أخرى نميّز في مجموعاتٍ كبيرة مقاطعَ مكتوبة سابقًا لها فنّها الأدبيّ الخاصّ، ونستطيع أن نعزلها (مثلاً: الأناشيد في رسائل مار بولس).

وهكذا فنقد الأشكال الأدبيّة والتاريخ التأليفيّ وتاريخ التقاليد، كلّ هذا يتيح لنا أن نستخرج من الأناجيل وأعمال الرسل والرسائل والرؤيا وثائق من الدرجة الأولى. ولكن تبدأ الصعوبة عندما نريد أن نحدّد المحيط الأصليّ لهذه الوثائق ونكتشف قِدَمها. وبما أنّ الاستقصاء هنا ينحصر في المحيط المسيحيّ المتهوّد، لا بدّ من علاقة ممكنة بين هذا المحيط والمقاطع المدروسة من جهة المضمون والأشكال الأدبيّة والمشاكل المعالَجة. ويجب أن يكون هناك إشارات إيجابيّة توجّهنا في هذا الطريق. مثلاً: ليس لحادثة ضريبة الهيكل (مت ١٧ : ٢٤ – ٢٧) أيّة أهمّيّة خارجًا عن المحيط المسيحيّ المتهوّد الذي كان يطرح هذه الأسئلة ولكنّه ما عاد يطرحها بعد سنة ٧٠ ودمار الهيكل. وتتعقّد المسألة في الأدب الرسائليّ الموجّه إلى كنائس يسيطر فيها العنصر الغير اليهوديّ. هل نبحث عن أثر لتقاليد مسيحيّة متهوّدة في رسائل مار بولس؟ لا شكّ في ذلك. فبولس دخل في تقليد تقدّمه فأخذ صيغًا سبقته وعاد إلى الأناجيل كما كانت تتذكّرها الجماعات الأولى.

٢ – الوظائف الجماعيّة الخلّاقة للنصوص

إذا كانت نصوص هذا الأدب الوظيفيّ لعبت دورًا محدّدًا في المحيط الحيّ الذي أُنتجت فيه، فلأنّ هذا المحيط ترابط مع وظائف جماعيّة جعلته أكثر من كتلة عديمة الشكل مسلّمة لنزوات أعضائها. فالاستقصاء عن بُنى الكنيسة الأولى يرافق الاستقصاء عن التاريخ الأدبيّ. لا شكّ في أنّ هناك حواجز: أين نجد شهادات قاطعة عن تنظيم

الكنائس الأولى في المحيط المسيحيّ المتهوّد؟ إنّ سفر الأعمال يقدّم تطوّرًا قديمًا، ولكن إلى أيّ حدّ اهتمّ لوقا بأن يقدّم لنا معلومات دقيقة من الوجهة المادّيّة، أو إلى أيّ حدّ أراد أن يبيّن وحدة التقليد المسيحيّ وتواصله عارضاً نموذجًا لكنائس عصره؟ الهدفان يتمازجان، وهكذا يتأرجح الشرّاح بين الآراء المختلفة. وهم يتحفّظون أيضاً في حكمهم على المعطيات التي تقدّمها الرسائل الرعاويّة، لأنّ بعضهم يشكّ بنسبتها إلى القدّيس بولس. تبقى سائر رسائل مار بولس والرسائل الكاثوليكيّة بقدر ما كتبت قبل سنة ٧٠. ولكنّ تحديد الوظائف الجماعيّة في مختلف الكنائس يبقى غامضاً وليس موحّدًا، لأن هذه الوظائف مأخوذة في بعض المرّات من عالم الألقاب اليونانيّة (ذكر الأساقفة في فل ١ : ١). حين نقابل النصوص بعضها ببعض نقدر أن نصل إلى حلّ معقول يطبّق على المحيط المسيحيّ المتهوّد السابق لسنة ٧٠.

أوّلاً: رسل وأنبياء ومعلّمون

يشهد التقاطع بين الأعمال والرسائل البولسيّة على وجود ثلاث وظائف مستقلّة عن الاثني عشر (١ كور ١٥ : ٥) ومرتبطة بأصل مسيحيّ متهوّد: الرسل والأنبياء والمعلّمون (١ كور ١٢ : ٢٨). يبيّن بولس في هذه الوظائف أولى مواهب الروح الثلاثة. ولقد كان الرسول على اتّصال متوالٍ مع كنائس مسيحيّة متهوّدة: في دمشق (٢ كور ١١ : ٣٢؛ أع ٩ : ١٠ – ٢٠)، ثمّ في أورشليم حيث التقى كيفا (بطرس) ويعقوب (غل ١ : ٨ – ٢٠) القريب من جماعة الرسل (١ كور ١٥ : ٧)، ثمّ في أنطاكية حيث أقام مدّة طويلة (غل ١ : ٢١؛ ٢ : ١، ١١؛ أع ١١ : ٢٥ي؛ ١٤ : ٢٦ي) وأخيرًا في أورشليم من أجل «المجمع» الرسوليّ حيث وُجد يعقوب وكيفا ويوحنّا (غل ٢ : ١ – ١٠؛ أع ١٥ : ١ي). لا شكّ في أنّ جماعة أنطاكية التي أسّسها مسيحيّون متهوّدون تهلينوا، قد أدخلت تجديدًا فانفتحت على مؤمنين من أصل غير يهوديّ. ولكن هذا لم يمنعها من أن تحافظ على تنظيم عمليّ يشبه ما نجده في كنيسة أورشليم الأمّ وفي كنائس اليهوديّة. وإنّ لوقا يشدّد على هذه الاستمراريّة في أع ١١ : ٢٢ – ٢٤. وهو يذكر بوضوح في أع ١٣ : ١ الأنبياء والمعلّمين الموجودين في أنطاكية. وإن لم يتكلّم عن الرسل، فلأنّه يحتفظ بهذا الاسم للاثني عشر.

مجموعة الاثني عشر

يرجعون إلى يسوع نفسه. وظيفتهم الأساسية أن يبيّنوا أنّ الكنيسة هي إسرائيل الجديد (لو ٢٢ : ٣٠ = مت ١٩ : ٢٨؛ رؤ ٢١ : ١٢ – ١٤). أمّا دور بطرس كرئيس لهم فيشهد عليه التقليد القديم في ١ كور ١٥ : ٥ وفي سلسلة من النصوص الإنجيليّة (مت ١٠ : ١ – ٤؛ مر ٣ : ٣ – ٨؛ لو ٦ : ١٢ – ١٦؛ ٢٢ : ٣١ي؛ مت ١٦ : ١٧ – ١٩؛ يو ٦ : ٦٧ – ٦٩؛ ٢١ : ١٥ – ١٧) وفي أخبار سفر الأعمال (ف ١ – ١٥). ولكن تُذكَر المجموعة مرّة أخيرة في أع ٦ : ٢. قد يلمّح إليها أع ٨ : ١ و ١١ : ١ حين يتكلّم عن الرسل، ولا يعود يذكرها وقت موت يعقوب أخي يوحنّا (أع ١٢ : ١ – ١٩) بينما بطرس هو في المقام الأوّل ويعقوب أخو الرب يَرْئِسُ جماعة العبرانيّين أي المسيحيّين المتهوّدين المحلّيّين. ويمكننا أن نطرح مبدأ على أساس أع ١ : ٢١ – ٢٢ : إنّ هذه المجموعة لعبت دورًا أساسيًّا في تنظيم الكرازة الإنجيليّة الأولى. وإذا جمعنا مر ١٦ : ٧؛ مت ٢٨ : ١٦ – ٢٠ ويو ٢١ وقابلناه مع الأخبار الواردة في أع ١ – ١٢ نفهم أنّ الجليل ظلّت موضع تمركز أقام فيه بعض أعضاء المجموعة. ولكنّ أعياد الحجّ أعادتهم إلى أورشليم. وفي أيّ حال، حدث اضطهاد سنة ٤٤ في أيّام الفطير (أع ٢ – : ٤). ولكن منذ البداية كان للاثني عشر شركاء في وظيفتهم كشهود.

النبيّ

يقدّم لتنظيم الكنائس خدمة الكلمة التي كوّنت التقليد اليهوديّ. وظهرت هذه الخدمة بكلّ قوّتها بعد عطيّة الروح لكنيسة المسيح (أع ٢ : ١٧ – ١٩). أمّا لقب «معلّم» فيستعيد لقبًا يهوديًّا. كان المعلّم (أو الرابي) يشرح التوراة فصار المعلّم المسيحيّ يشرح الإنجيل. فوظيفة النبيّ ووظيفة المعلّم تساعدان على تكوين النصوص.

وفي زمن قريب من البداية نجد كنيسة أورشليم تمتدّ إلى مؤمنين يتكلّمون اليونانيّة. وإذْ أرادت الجماعة الأمّ أن تؤمّن إطارًا لهؤلاء «الهلّينيّين» اختارت جماعة السبعة الذين لا يعطيهم لوقا لقبًا خاصًّا (أع ٦ : ١ – ٦). كانت المسألة المطروحة هي مسألة خدمة الموائد حيث أهملت أرامل المجموعة الهلّينيّة (أع ٦ : ١) في اجتماعات اتّخذ الطعام المشترك مكانة هامّة. ولكنّنا لا نستطيع أن ننطلق من أعمال ٦ : ٢ لنحصر السبعة في أعمال مادّيّة.

فبعد هذا سنرى إسطفانُس وفيلبّس يمارسان نشاط الوعّاظ بخطابات (أع ٧ : ١ – ٥٣) تفترض وعظات ومجادلات سابقة مع اليهود الهلّينيّين (أع ٦ : ٩ – ١٠) وتعليم (أع ٨ : ٦) وشرح الأسفار المقدّسة (أع ٨ : ٣٠ – ٣٥). كلّ هٰذا يدلّ على أنّ السبعة شاركوا في خدمة الكلمة لدى اليهود المتكلّمين اليونانيّة (وبالنسبة إلى فيلبّس لدى السامريّين وبعض المهتدين إلى الديانة اليهوديّة).

وسيُدعى فيلبّس فيما بعد «إنجيليّ» (أع ٢١ : ٨ : أو مبشّر). سنجد هٰذا اللقب في نصوص متأخّرة مثل الرسالة إلى أفسس (٤ : ١١) والرسائل الرعائيّة (٢ تم ٤ : ٥)، وهو يدلّ على أنّ إحدى المهمّات الرئيسيّة للكنيسة الأولى صارت وظيفة متخصّصة. ويعود هذا اللقب إلى عالم مسيحيّ متهوّد يتجذّر في السبعينيّة (أش ٤٠ : ٩؛ ٥٢ : ٧؛ ٦١ : ١، وهي نصوص يعود إليها العهد الجديد ليبرّر بالتوراة مفهوم الإنجيل). وُجدت كلمة «الإنجيليّ» في إحدى الكتابات في رودس فدلّت على من يعلن جواب الالهة. ظهرت باكرًا في كنائس فلسطين قبل أن يستعملها سفر الأعمال والمجموعة البولسيّة. إذا عدنا إلى أع ٢١ : ٨ نرى الإنجيليّ فيلبّس يقيم في قيصريّة فلسطين، وهي مدينة يونانيّة جاءها الإنجيل من اليهوديّة: من الأكيد أنّ بنية الكنيسة المحلّيّة فيها تشبه بنية سائر الجماعات المسيحيّة المتهوّدة في المنطقة. بما أنّ المقطع ينتمي إلى المقاطع المكتوبة بصيغة المتكلّم الجمع (نحن، و هٰذا يعني أنّ لوقا كان برفقة بولس) فهو يعكس حالة وُجدت سنة ٥٨. كان لفيلبّس أربع بنات «يتنبّأن» (أع ٢١ : ١٩) دون أن يحملن لقب «نبيّة» (المعروف في خر ١٥ : ٢٠؛ قض ٤ : ٤؛ ٢ مل ٢٢ : ١٤؛ أش ٨ : ٣؛ رج رؤ ٢ : ٢٠). نحن هنا أمام عطيّة من الروح خاصّة كما في ١ كور ١١ : ٤ – ٥؛ ١٤ : ٣ – ٥، ٢٢، ٢٤ – ٢٥، ٣٢. ولكنّ لوقا يتكلّم في الموضع نفسه عن أغابوس الذي نزل من اليهوديّة (أع ٢١ : ١٠؛ رج ١١ : ٢٧ – ٢٨). وهذا يدلّ على الخدمة عينها للكلمة كما في ١ كور ١٢ : ٢٨ – ٢٩؛ أع ١٣ : ١. وبمختصر الكلام يجب أن نبرز أهمّيّة الرسل والأنبياء والمعلّمين والإنجيليّين لأنّنا سنجد فيما بينهم أوّل من كوّن وألّف النصوص المسيحيّة.

ثانيًا: الشيوخ أو الكهنة (أو القسوس)

ماذا نقول عن الشيوخ أو الكهنة؟ لا يظهر هذا اللقب عند مار بولس قبل الرسائل الرعائيّة. كان الشيوخ يدبّرون الجماعات المحلّيّة في العالم اليهوديّ، وكان شيوخ في الجماعات المسيحيّة. يشير لوقا إلى وجودهم في أورشليم (أع ١١ : ٣٠؛ ١٥ : ٦، ٢٢ - ٢٣) وفي كنيستي ليكونية وبسيدية اللتين وصل إليهما الإنجيل من أنطاكية سورية (أع ١٤ : ٢٣)، وفي أفسس (أع ٢٠ : ١٧) حيث أقيم القسوس «مراقبين» (أو أساقفة) ليرعَوا كنيسة الله (أع ٢٠ : ٢٨). يجمع لوقا فيهم في هٰذا الموضع وظيفتي الأسقف والراعي. لا نعرف أصل لقب أسقف (إبسكوبوس) الذي نجده في فل ١ : ١. أمّا لقب راعي فنجده في أف ٤ : ١١؛ ١ بط ٥ : ٢ - ٣ (رج ١ بط ٢ : ٢٥ حيث يسمّى المسيح راعي نفوسكم وحارسها أي أسقفها)، وهو يعود على ما يبدو إلى العالم المسيحيّ المتهوّد. من الممكن أن يكون لوقا اقترف مغالطة تاريخيّة حين ذكر القسوس في جماعة أفسس ليدلّ على التواصل في البنية بين الكنائس البولسيّة والكنائس التي في أيّامه. ولكن ليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الكنائس التي تأسّست برعاية أنطاكية (أع ١٤ : ٢٣) لأنّ اللقب مسيحيّ متهوّد وهو قديم.

ويمكننا أن نتساءل عن الوظيفة الأولى لهؤلاء القسوس، وهي تتميّز عن وظيفة الأنبياء والمعلّمين. فإذا عدنا إلى النموذج اليهوديّ نفهمها مهمّة (أو مسؤوليّة) متعلّقة بالإدارة العمليّة لجماعة محلّيّة (وهذا ما نستشفّه في أع ١١ : ٣٠). أمّا الأنبياء والمعلّمون فكانوا قبل كلّ شيء خدّام الكلمة، وكانوا يستطيعون، على غرار الرسل، أن ينتقلوا من كنيسة إلى كنيسة ليمارسوا وظيفتهم (أع ١٣ : ٢ - ٤). ولكن لا نحصر عمل الشيوخ في المسائل المادّيّة. فإذا عدنا إلى أع ١٥ : ٢٢ نرى بقرب الرسل القسوس وعلى رأسهم يعقوب (أع ١٥ : ١٣؛ غل ١ : ١٩؛ ١ كور ١٥ : ٧). إنّه يرئس اجتماع الكنيسة المحلّيّة وقد انضمّ إليه بولس وبرنابا. فالمجموعة كلّها هي التي تقرّر الأمور الهامّة. ثمّ إنّ مجلس الكهنة يسهر على خير الجماعة المشترك، على النظام في الاجتماعات، على حفظ التقليد الذي سلّمه المؤسّسون. هو لا يلعب دورًا مباشرًا في خدمة الكلمة، ولكنّ مهمّة المراقبة قد تدفعه إلى أن يلعب مثل هذا الدور حين تهدّد الكنائسَ «الذئابُ الخاطفة» (أع ٢٠ : ٢٩ - ٣١). وإنّ لوقا يقدم شهادة غير مباشرة عن تطوّر وظيفتهم. في نطاق

المؤسّسة كما في تكوين النصوص الأدبيّة، كان دورُ الكهنة دورَ المحافظ لا دور الخلّاق، ولكن أين يبدأ الواحد وأين ينتهي الآخر؟

هذه هي خلفيّة اللوحة التي وضعت عليها النصوص التي تكوّنت في الجماعات المسيحيّة المتهوّدة. أمّا أين أُلِّفت هذه النصوص؟ هناك الكرازة في المجامع أو في الأمكنة المختلفة، وهناك الاجتماعات الكنسيّة.

ب - محاولة ترتيب النصوص الأولى

لن نستطيع أن نجد لائحة كاملة بأوّل نصوص المسيحيّة المتهوّدة، وقد بقيت تفاصيل عديدة غير واضحة. وإذا عدنا إلى النظريّة التكوينية اكتشفنا ترتيبًا تتّخذ فيه مكانَها النصوصُ المعتبرة قديمة. ونميّز: إعلان الإنجيل،. شرح الكتاب المقدّس، الدفاع والجدال، تعليم المؤمنين في الجماعات، تنظيم الأعمال الليتورجيّة، الصلاة والأناشيد.

١ - إعلان الإنجيل

يتميّز الإنجيل كفنّ أدبيّ بعلاقته المثلّثة إلى حدث المسيح الذي مات ثمّ قام، إلى الكتب التي تمّت، إلى الآنيّة المسيحيّة. قبل أن تصبح الأناجيل كتيّبات كانت شَميلات تعطينا فكرة عن إعلانها أمام السامعين اليهود، إمّا في اجتماعات المجمع وإمّا في مناسبات أخرى.

أوّلاً: التقاليد السابقة للقدّيس بولس

تقدّم لنا النظريّة التكوينيّة عن رسائل مار بولس أقدم الموادّ. ففي ١ كور ١٥: ٣ - ٨ يبدو الإنجيل (١ كور ١٥: ١) كتقليد تسلّمه بولس ويسلّمه (١ كور ١٥: ٣) طبق تعبير استعمله العالم اليهوديّ ليدلّ على تقليد الرابّانيّين. فيمكننا أن نميّز طبقتين في هذا النصّ: إعلان سر مضاعف يشكّل مضمونه الإنجيل، ثمّ لائحة الشهود الرسميّين عن المسيح القائم مع اسم بولس نفسه. ليس من شكّ في أنّ القسمين يعودان إلى أصل فلسطينيّ. وليس من الضروريّ أن ننتظر إقامة بولس في أنطاكية لنحدّد الوقت الذي فيه

تسلّم هذه التقاليد. قد تكون له فكرة عنها عندما كان «يضطهد كنيسة الله» (١ كور ١٥ : ٩). ثمّ لا يمكننا أن نتخيّل إقامته في دمشق وبلاد العرب دون أن يكون عرف تقاليد الكنيسة المحلّيّة التي ولدت قبله (كما يقول أع ٩ : ١٠ – ٢٠). في أيّ حال، فالإقامة في أورشليم حيث يعيش كيفا ويعقوب (غل ١ : ١٨ – ١٩) كانت مناسبة مؤاتية لتسلّم رسمة «النؤمن» ولائحة الشهود التي تذكر في من تذكر كيفا ويعقوب (١ كور ١٥ : ٥، ٧). كلّ شيء مركّز على موت المسيح وقيامته. ولكن لا نستنتج أنّ إعلان الإنجيل لم يكن يهتمّ بحياة المسيح وكرازته كما عرفها كلّ اليهود في المحيط الفلسطينيّ. غير أنّ بولس لا يحتفظ في ١ كور ١٥ إلّا بما يتعلّق بموته وقيامته، لأنّه أمام مشكلة القيامة في جماعة كورنتوس.

وإذا أردنا أن نكمّل هذا المعطى نقرّب منه صيغة مسيحيّة متهوّدة مستعملة في روم ١ : ١ – ٤ نجد فيها: إعلان يسوع كابن الله، والوعد الذي أعلنه الأنبياء عن مجيئه، وميلاده من نسل داود (يتضمّن كرامته المسيحانيّة ومجمل حياته التي انتهت بالموت)، وقيامته من بين الأموات التي جعلته «ابن الله بالقدرة» وحامل الروح. لا نرى بنوّة يسوع الداوديّة في أيّ مكان من مؤلّفات بولس. فالحديث عن يسوع ابن داود يعود إلى نصّ أُثبت قبل بولس.

ثانيًا: معطيات سفر الأعمال

ونجد الرسمة الإنجيليّة القديمة عينها في نصوص يقدّم فيها لوقا إعلان الإنجيل في وسط يهوديّ في أوّل أيّام الكنيسة، إمّا في أورشليم (أع ٢ : ٢٢ – ٣٦؛ ٣ : ١٢ – ٢٦؛ ٤ : ٨ – ١٢؛ ٥ : ٣٠ – ٣٢)، وإمّا أمام سامعين «خائفي الله» في قيصريّة (أع ١٠ : ٣٤ – ٤٣)، وإمّا في مجمع من مجامع الشتات (أع ١٣ : ١٦ – ٤١). ليست هذه النصوص تاريخيّة بالمعنى الحديث للكلمة، حتى ولو حصل لوقا على ملخّص للمضمون العامّ. ولكنّه يقدّم نصًا قديمًا انطلاقًا من توثيق جدّيّ يرجع إلى محيط مسيحيّ متهوّد في فلسطين أو في أورشليم، وإلى معلومات استقاها من تقليد أنطاكية. يمكننا إذًا أن نقول إنّ الإعلان الأوّل للإنجيل شهد عن يسوع «مبتدئًا بمعموديّة يوحنّا حتّى اليوم الذي فيه رُفع» (أع ١ : ٢٢). ولقد وصلت هذه الشهادة إلى اليهود على يد الذين عاشوا هناك مع يسوع

(أع ١ : ٢١) «وأكلوا وشربوا معه بعد قيامته من بين الأموات» (أع ١٠ : ٤١). وفيما يخصّ تقاليد حياته العلنيّة، فيمكن لكلّ واحد أن يتحقّق من مضمون الشهادة، أقلّه بالنسبة إلى الأحداث التي عرفها الناس (أع ١٠ : ٣٧). ولكن حين يقدّم لوقا إعلان الإنجيل لوثنيّ يخاف الله يحس بالحاجة إلى أن يحدّد هذه الرسمة العامّة مفصّلاً وجهات أساسيّة من رسالة يسوع وبالأخصّ كرازته ومعجزاته (أع ١٠ : ٣٦ – ٤٣).

وهكذا لا يتألّف إعلان الإنجيل من مقاطع ونبذ لا رابط بينها. يمكننا أن نفكّر أنّها تجمّعت سريعًا حول قطبين: من جهة قطب الحياة العلنيّة انطلاقًا من المعموديّة حتّى الموت على الصليب الذي كان شكًّا لليهود، مع الكلمات التي تتحدّث عن تعليمه والمعجزات التي تدلّ على أنّ «الله كان معه» (أع ١٠ : ٣٨؛ رج ٢ : ٢٢). من جهة ثانية تعداد الظهورات للشهود مع الأمور التي حدّدت رسالتهم (رج أع ١ : ٢). ولكن لا نَنْسَ قوّة التكيّف في التقليد الشفهي لَنقْلِ كلّ هذه الموادّ.

٢ – تفسير الكتب تفسيرًا مسيحيًّا

الرجوع إلى الكتب أمر أساسيّ في إعلان الإنجيل، لأنّ حياة يسوع وكرازته وموته وقيامته لا تقدّم معناها إلّا إذا قابلناها بالنصوص التي شكّلت لها وعدًا، وهيّأت تتمّتها، ورسمت واقعها تحت ستر الرموز الشفّافة أو الغامضة. نبعد هنا فكرة «النبوءة التي تحقّقت»، وهي عبارة استعملها المدافعون في عصر الآباء، وصلّبها المدافعون في العصور الحديثة فعادوا إلى نظرة اليهود القائلة بالمماثلة مع الكتب: إنّ فاعليّة كلمة الله تعبّر في الأحداث عن مخطّط خلاص رُسمت مسبقًا قسماته الأساسيّة. وأعطت القراءة اليهوديّة فهمًا أوّليًّا، وسارت الكرازة المسيحيّة في الخطّ عينه فقادتها إلى ملئها مبيّنة أنّ المسيح هو مفتاح الكتب.

أوّلاً: لائحة الكتب المقدّسة

تسلّمت الكنيسة الأولى توراتها من العالم اليهوديّ. إذن، من المهمّ أن نعرف لائحة الكتب التي تضمّنتها مجموعة النصوص المقدّسة. وأيّة سلطة يتحلّى بها كلّ كتاب، وكيف

تنظّم قراءتها في إطار ليتورجيّة الاجتماعات داخل المجمع. ولكنّ هذه أمور يصعب تقديمها بوضوح.

ماذا كانوا يقرأون في المجمع من التوراة؟ هذا ما لا نعرفه بتأكيد. ولكن ما هو معقول هو أنّه تحدّدت قراءات للأعياد الكبرى (خر ١٢ لعيد الفصح؛ خر ١٩ – ٢٠ لعيد العنصرة). ولكنّنا لا نعلم إن كان هناك قراءة متواصلة للتوراة أو لمقاطع مختارة، وإن كانت هناك دورة سبتية تدوم سنة أو ثلاث سنوات، وإن وجدت حرّيّة اختيار المقاطع التي ضُمَّت إلى نصّ شريعة موسى. لن نغامر هنا ونقدّم نظريّات غير ثابتة.

أمّا بالنسبة إلى المجموعة البيبليّة، فالشيء الوحيد الواضح هو انقسامها إلى ثلاثة أقسام. وهذا ما تشهد به مقدمة ابن سيراخ وإنجيل القدّيس لوقا (٢٤ : ٤٤). لنعرفْ أنّ لوقا هو معاصر لمعلّمي يمنية الذين حدّدوا لائحة من ٢٢ (أو ٢٤ كتابًا) ورذلوا سائر الكتب من القراءة الرسميّة في إطار الكنيس (بين سنة ٨٠ و ٩٥). أمّا بالنسبة إلى المسيحيّة المتهوّدة السابقة لسنة ٧٠ فنكتفي بالإفتراضات. في أورشليم: من المغالاة أن نقول إنّ الصادوقيّين لم يقبلوا من التوراة إلّا أسفار موسى الخمسة، ولكنّهم كانوا يميّزونها ويمنحون سائر الكتب سلطة نسبيّة. ومن المشكوك فيه أن لا يكونوا اعتبروا سفر دانيال أيّ اعتبار، فاختلفوا بذلك عن الفرّيسيّين والإسيانيّين. في فلسطين: من المعقول أنّ سفري طوبيّا وابن سيراخ قد استعملا كسائر الكتب المقدّسة، وإن رذلا فيما بعد من اللائحة القانونيّة. فقد وُجدت نسخات عديدة من طوبيّا في قمران ومن ابن سيراخ حتّى في مجمع مصعدة. أمّا حزقيال ونشيد الأناشيد فوَجدا معارضة لدخولها إلى اللائحة لدى بعض المعلّمين في يمنية. أمّا في العالم اليهوديّ المتكلّم باليونانيّة الذي كان مركزه الرئيسيّ في الإسكندريّة والذي كان له مجامع في أورشليم، فقد اعتبر اعتبارًا كبيرًا بعض الكتب المتأخّرة (ترجمت إلى اليونانيّة أم أُلفتَ في اليونانيّة) مثل باروك ويهوديت وأستير اليونانيّ وسفر المكابيّين الأوّل والثاني. وإن لم يكن الأمر هٰكذا فكيف قبلت بها المسيحيّة الأولى واستعملتها في زمن العهد الجديد. مثلاً: عرف بولس والرسالة إلى العبرانيّين سفر الحكمة. وفي العالم اليهوديّ الهلّينيّ كان للترجمة السبعينيّة سلطة مساوية للنصّ العبريّ، فعاد إليها المسيحيّون واعتبروها كتابًا مقدّسًا. لا ننسى أنّه كانت نسخات عديدة. مثلاً: دانيال في السبعينيّة وفي الترجمة المنسوبة إلى تيودوسيون.

كان للأسفار الخمسة سلطة مسيطرة لدى اليهود، ولكنّها لم تكسف سلطة الأنبياء والمزامير، غير أنّ الجماعة كانت تُحِلُّ في المقام الثاني سائر الكتب مثل طوبيّا وأستير وغيرهما.

وأتبع المسيحيّون المتهوّدون استعمال الأمكنة التي فيها أقامت جماعاتهم. استعملوا المجامع في الشتات أكثر منه في فلسطين. غير أنّ الاجتماعات خارج المجمع احتاجت إلى نصّ التوراة. ولكنّ ثمن الكتاب غال جدًّا والعبادة المجمعيّة الفلسطينيّة تفرض استعمال الرقّ لا البرديّ (حصر استعمال البرديّ في البيوت). أمّا في العالم اليهوديّ الهلّينيّ فسمح باستعمال البرديّ أيضاً. وبما أنّ اجتماع المسيحيّين كان في البيوت، تكاثرت النصوص واستعملتها الكنيسة ابتداء من نهاية القرن الأوّل (تلميح في ٢ تم ٤ : ١٣). وهكذا كان للجماعات المسيحيّة، كما للمجامع، أسفار الشريعة ودرج المزامير والكتب النبويّة وسائر الكتب، ولكن لا شيء يؤكّد أنّ كلّ كنيسة امتلكت مجموعة النصوص التي تغطّي التوراة كلّها في اليونانيّة أو في العبريّة. ومن الممكن أن يكون المسيحيّون استعاضوا عن الكتاب الكامل بمجموعات مختارة كتلك التي وجدنا منها مقاطع في قمران: مجموعة أناشيد وصلوات، مجموعة قراءات ليتورجيّة، مقاطع مختارة لحاجات عمليّة. والوعّاظ الذين كانوا يتنقلون لم يكونوا يحملون التوراة كلّها في حقائبهم بل يكتفون ببعض أوراق تتضمّن نصوصاً مختارة.

ثانيًا: أهداف وأساليب الرجوع إلى التوراة

من المدراش اليهوديّ إلى المدراش المسيحيّ

كان العالم اليهودي يعود الى التوراة ليلبّيَ حاجاتٍ متعدّدةً: «الهلكة» تعلن قواعد السلوك فتبرّر نفسها بأساليبَ تأويليّةٍ دقيقةٍ «والهاغادة» تجد في التوراة أساسًا لتثير التقوى والرجاء فتضّخم النصوص مستعينة بتوسّعات متنوعّة. واعتمد التقليد الجليانيّ على التوراة ليربط بها أحلامه المستقبليّة. وتزاد إلى القراءة البسيطة كلّ وسائل البحث (درش. رج في العبريّة درس) التي أعطت اسمها للمدراش. ووُجد في قمران أسلوبُ تفسير عمليّ (پشر في العبريّة) يحاول أن يكشف الأسرار كما نفسّر الأحلام أو الطلاسم. وقد ورثت

المسيحيّة المتهوّدة كلّ هذه الأساليب وكيّفتها حسب أهدافها الخاصّة. وزادت عليها في المحيط الهلّينيّ الاستعارة بقدر ما دخلت في استعمال المجمع دون أن تلغي الأساليب التقليديّة. وفي الواقع نجد اتّصالاً بين بعض الوعّاظ المسيحيّين المتهوّدين وبين الثقافة الإسكندرانيّة (وضع أبلّوس في أع ١٨ : ٢٤ – ٢٦). ولقد مارس القدّيس بولس الاستعارة في غل ٤ : ٢١ – ٣١. واستعملت الرسالة إلى العبرانيّين مقولات الفلسفة الإسكندرانيّة وإن ظلّت جدليّتها قريبة من جدليّة الرابّانيّين (هذا إذا كانت دوّنت قبل سنة ٧٠).

هل نستطيع أن نجد في العهد الجديد أثرًا لأوّل مدراشٍ مسيحيّ؟ نحن لا نعرف تاريخ المدارش التي نكتشفها في الأسفار التي بين أيدينا. ولكن يرتفع الحجاب حين نجد التأويل المسيحيّ لهذا المقطع أو ذاك في أسفار عديدة. حينئذ يكون لتطبيقها على إعلان الإنجيل سوابق في كلمات يسوع نفسه.

وإليك بعض الأمثال: نجد مز ١١٠ : ١ في تقليد الإزائيّين (مت ٥٢ : ٤١ – ٤٦؛ مر ١٢ : ٣٥ – ٣٧؛ لو ٢٠ : ٤١ – ٤٤؛ رج مر ١٥ : ٦٢؛ ١٦ : ١٩)، في بعض التلميحات في الرسائل البولسيّة (١ كور ١٥ : ٢٥؛ روم ٨ : ٣٤؛ كو ٣ : ١؛ أف ١ : ٢٠)، في خطبات سفر الأعمال (أع ٢ : ٣٣ي؛ ٥ : ٣١؛ ٧ : ٥٦)، في الرسالة إلى العبرانيّين (١ : ٣، ١٣؛ ٨ : ١؛ ١٠ : ١٢؛ ١٢ : ٢)، في رسالة بطرس الأولى (٣ : ٢٢). ومز ١١٨ : ٢٢ – ٢٣ يترك أثرًا في الإزائيّين (مر ١١ : ٩؛ ١٢ : ١٠)، في الأعمال (٤ : ١١؛ رج ٢ : ٣٢؛ ٥ : ٣١)، وفي الرسالة إلى العبرانيّين (١٣ : ٦)، وفي رسالة بطرس الأولى (٢ : ٧)، وفي إنجيل يوحنّا (١٢ : ١٣). نحن هنا أمام نَصَّين طُبِّقا باكرًا على تمجيد المسيح القائم من الموت. ولعبت نبوءةُ عبدالله المتألّم (أش ٥٢ : ١٣ – ٥٣ : ١٢) دورًا مماثلاً لتفسير الالام. هناك تلميحات واضحة في بعض كلمات يسوع (مر ١٠ : ٤٥؛ مت ٢٦ : ٢٨؛ لو ٢٢ : ٣٧). وهناك آثار في الرسائل البولسيّة (روم ٤ : ٢٥؛ ١٠ : ١٦؛ ١٥ : ٢١) وفي سفر الأعمال (٨ : ٣٢ي؛ رج ٣ : ١٣، ٢٦؛ ٤ : ٢٧، ٣٠)، في رسالة بطرس الأولى (٢ : ٢٢ – ٢٥) والرسالة إلى العبرانيّين (٩ : ٢٨) وسفر الرؤيا (٥ : ٦ – ١٢، ١٣ : ٨، ١٤ : ٥) وفي إنجيل متّى (٨ : ١٧) وإنجيل يوحنّا (١٢ : ٣٨). وإذ تفرض النصوص المسيح الممجّد تعود إلى دا

٧ : ١٣ – ١٤، في الإزائيّين (مر ١٣ : ٢٦، ١٤ : ٦٢)، في الأعمال (١ : ١١؛ ٧ : ٥٦)، في سفر الرؤيا (١ : ٧ – ١٣؛ ١٤ : ١٤). وهناك تلميحات أيضاً في مت ٢٨ : ١٨. ويمكننا أن نعدّد هذه «الأمكنة اللاهوتيّة» فهي تشير إلى قراءة التوراة كما مارسها المسيحيّون متوسّعين في أساليب عرفها العالم اليهوديّ.

أهداف المدراش المسيحيّ

لم تكن أهداف المدراش المسيحيّ أهداف المدراش اليهوديّ المعاصر. فلم تتمثّل «الهلكة» (أو السلوك) في شكلها القانونيّ الضيّق، ولكن بطريقة واسعة. وإليك بعض الأمثلة: نقرأ القاعدة الموجودة في تث ١٩ : ١٥ في مت ١٨ : ١٦؛ ٢كور ١٣ : ١؛ ١ تم ٥ : ١٩ (بطريقة مباشرة). وتوردها عب ١٠ : ٢٨ كمثل ويو ٨ : ١٦ – ١٨ في منظور كرستولوجيّ. فانقطاع يسوع عن النظرة القانونيّة لعلماء الشريعة، جعل مسائل التأويل السلوكيّة بعيدة عن إعلان الإنجيل. وهذا ما نفهمه حين نقرأ أخبار المجادلات بين يسوع والمعلّمين اليهود.

سئل يسوع عن الطلاق (مر ١٠ : ١ – ١٢) بطريقة تذكّرنا بفتاوى الرابّانيّين (مت ١٩ : ٣) فعاد إلى سفر التكوين يقرأه مباشرة ليؤسّس برهانه (مر ١٠ : ٨ – ٩ يورد تك ١ : ٢٧ و ٢ : ٢٤) ويرفض قاعدة قانونيّة مأخوذة من سفر التثنية (١٤ : ١). وسُئل عن أعظم الوصايا فعاد إلى فعل الإيمان عند اليهود (تث ٦ : ٤ – ٥) وزاد عليه وصيّة (لا ١٩ : ١٨) موجودة في شريعة موسى ولا تتضمّن شيئًا قانونيًّا (مر ١٢ : ٢٨ – ٣٠ مع التوسّع في لو ١٠ : ٢٩ – ٣٧). من الوجهة اليهوديّة، ترتبط هذه القراءة بالتفسير (پشر) لا بالمدراش. إلّا أنّ مر ٢ : ٥٢ي يقدّم برهانًا قياسيًّا يَدخل في أشكال مدراش الرابّانيّين.

في الواقع يقلب الإنجيل في فم يسوع وفي التعليم الرسوليّ موقف «الهلكة» و«الهاغادة» في تقليد المعلّمين اليهود. فطريقة عيش المؤمنين تتضمّن قواعد متطلّبة. إنّها «طريق» (أع ٩ : ٢؛ ١٨ : ٢٦، كلمة يهوديّة)، إذًا ممارسة وسلوك. في هذا المعنى يتكلّم بولس عن «شريعة المسيح» (غل ٦ : ٢؛ رج ١كور ٩ : ٢١) المؤسَّسة على وصيّة محبّة القريب (غل ٥ : ١٤). بها تصل الشريعة إلى ملئها (روم ١٣ ٨ – ١٠؛ مت ٥ : ١٧) أي إلى نهاية ديناميّتها الداخليّة. ولكنّ البشرى المعلنةَ، والدخولَ إلى ملكوت

الله وانتظاره، والتعرّفَ إلى يسوع كمسيح إسرائيل، والإيمانَ بالمعنى الفدائيّ لموته وقيامته، كلٌّ هذا يعود بنا إلى نطاق «الهاغادة». وكلّ الحياة تُبنى بالنظر إلى هذه العناصر التي تكوّن الإنجيل. «والهلكة» المسيحيّة تخضع بالضرورة للإنجيل.

إذن، لا بدّ من اكتشاف هذه العناصر قبل كلّ شيء في نصوص التوراة. فقد حدث موت وقيامة يسوع «حسب الكتب» (١ كور ١٥ : ٣ – ٤). وهذا مبدأ نقدر أن نعمّمه ونطبقه على إرساله إلى الأرض، على وقائع حياته، على أقواله وما فيها من جديد (مت ٩ : ١٣ و ١٢ : ٧ حيث يوضع نصّ هو ٦ : ٦ في فم يسوع نفسه). فينتج تحوّل في التأويل الإخباريّ مؤسّسٌ على مبدأ تتمّة الكتب. وتبيِّن التفسيرة المسيحيّة هذه التتمّة فتعود إلى أساليب عمليّة تذكرنا بالتفسير (بِشِر) القمرانيّ. تتجنّب الأمور الدقيقة والتطبيقات المصطَنعة والمركَّزة على صراعات تاريخيّة اختبرتها مجموعة منعزلة على نفسها.

هذا ما نجده عند لوقا. ففي اللوحات الاصطلاحيّة في أع ١ : ١٥ تغرز التأويلات المقحمة في النصوص جذورَها في ممارسة تأويليّة عرفها المسيحيّون المتهوّدون في أورشليم واليهوديّة وأنطاكية. ونجد أسلوب القراءة عينه في الرسائل وفي سفر الرؤيا: نحن هنا أمام تقليد مسيحيّ أساسيّ.

التيّار الجليانيّ

يجب أن ننظر إلى العلاقات بين بداية المسيحيّة وعالم الجليان اليهوديّ في هذه الروح الجديدة. فيسوع تكلّم ونصرَّف كنبيّ حين فتح المستقبل أمام الذين يؤمنون بالإنجيل، فكان من الطبيعيّ أن تحتلّ منظورات الدينونة والخلاص مكانًا خاصًّا في تعليمه، وذلك مهما كان رأينا بالنسبة إلى الطابع القديم لأقواله الخاصّة. وبما أنّه اتّصل باهتمامات الحلقات الجليانيّة فقد استطاع أن يستعيد أساليبها الأدبيّة. ولكن حين فتح موتُه وقيامته المستقبلَ على «زمن تجديد كلّ شيء» (أع ٣ : ٢١)، وجب عليه أن يستعمل اللغة الجليانيّة ليترجم هذا الرجاء. كانت هذه اللغة مكيَّفة والوسط الحضاريّ للعالم اليهوديّ الفلسطينيّ، فاتّخذت صُوَرها وصَيغها من الكتاب المقدّس. إن تأوين هذه الصيغ ولَّد في هذا المنظور نتاجًا جديدًا هو امتداد لوجهة من كرازة يسوع، ونقل مضمون هذه الكرازة مع التفاسير الضروريّة بحيث نتساءل عن امتداد النصوص الأصليّة وما زيد عليها

فيما بعد. فخطبة مر ١٣ : ٥ – ٣٢ (وسّعها مت ٢٤ : ٤ – ٤٤، وردّدها لوقا ٢١ : ٨ – ٣٦ و ١٧ : ٧) هي مثَل معبِّر: استُعيدت كلماتُ يسوع النبويّة ووُضعت في رؤيا مسيحيّة صغيرة. دوِّنت في مرقس قبل سنة ٧٠ وفي متّى ولوقا بعد هذا التاريخ.

هل نوسّع هذا المبدأ على نصوص أخرى فنجعل الفنّ الجليانيّ «أمّ اللاهوت المسيحيّ» كما قال أحد الشرّاح؟ هل نقول بأنّ بعض كلمات المسيح القائم الموجَّهة إلى كنيسته بواسطة الأنبياء قد نُقلت فيما بعد إلى الزمن الذي عاش فيه على الأرض؟ لا شكّ أنّ في الامر مبالغة: إنّ بولس يميّز بوضوح أقوال الربّ (١ كور ٧ : ١٢) حتّى في النطاق الجليانيّ (١ تس ٤ : ١٥) من أقوال الأنبياء (١ كور ١٤ : ٣ – ٥ – ٢٤). بالإضافة إلى ذلك، يجب أن نضمّ إلى الأنبياء المعلّمين الذين منحتهم معرفةُ الكتب كفاءةً لاهوتيّة خاصّة ليفهموا كيف نُسجت رباطاتٌ بين إعلان الإنجيل والنصوص التَوراتيّة. ولكن مع هذا، نُقِرّ بأنّه كان للفنّ الجليانيّ مكانة عاديّة في أوّل لاهوت مسيحيّ حين تكلّم عن المسيح الممجّد، أو حين ترجم الرجاء المؤسّس على قيامته. ورؤية إسطفانُس للسماء في أع ٧ : ٥٦ هي مثَل معبِّر وقديم. ونلاحظ أنّ الوحي الذي حصل عليه الرائي ينصبُّ في قالب مفبرك سابقًا وقد قدّمه دا ٧ : ١٤ ومز ١١٠ : ١ (رج مر ١٤ : ٦٢).

ثالثًا: مبدأ التفسير الأساسيّ

لن نحلّل هنا بالتفصيل الأساليب العمليّة المستعملة في التأويل، بل نذكر مبادئه الأساسيّة. ففي العالم اليهوديّ المعاصر خضعت العمليّة لشرطين اثنين. الأوّل: تماسك نتائجها مع مجمل الكتاب المركّز على أسفار الشريعة. الثاني: خضوعها لتقليد تفسيريّ معروف خاصّة في تيّار الفئات الدينيّة الكبرى مثل الصادوقيّين والفرّيسيّين والإسيانيّين وامتدادهم في عالم الشتات اليونانيّ. لقد فجَّر يسوع هذا الإطار، بحيث دخل في صراع مع كلّ الأحزاب في بعض النقاط الحرجة. مثلاً على مستوى السلوك (هلكه): أحلّ سلطة كلمته ومثل تصرّفاته محلّ «تقليد الشيوخ» فأعطى بسلطانه تعليمًا جديدًا (مر ١ : ٢٧). وعلى مستوى الأخبار (هاغادة أو النداء إلى التقوى والرجاء): عرض تعليمًا أصيلاً عرفه موافقًا لديناميّة الكتاب العميقة، ولكنّه لم يبرهن عنه إطلاقًا من الكتاب. كلّ هذه التجديدات فتحت الطريق لأزمة قادته في النهاية إلى الموت.

وكان باستطاعة التاريخ أن يتوقّف هنا. ولكنّ خبرة الظهورات أثارت من جديد قضيّة يسوع عند تلاميذه. وفي الوقت عينه صارت سلطة أقواله وأعماله التي اندمجت بسلطته الجديدة كربّ الكنيسة، المبدأ الوحيد للتفسير الإنجيليّ للتوراة. هذا هو محور التبديل الذي نلاحظه في التأويلات المسيحيّة منذ العهد الرسوليّ. قال أوريجانس: «بما أنّ المخلّص جاء وحقّق تجسُّد الإنجيل، فهو بالإنجيل جعل كلّ التوراة إنجيلاً. وهذه الجدليّة هي في خلفيّة النصوص الجديدة حيث نقرأ التوراة بطريقة جديدة. ولكنّنا نلاحظ أنّها تفترض رجوعًا واعيًا إلى ما قاله يسوع وعمله» (أع ١ : ١).

٣ – الدفاع والجدال

إنّ إعلان الإنجيل «حسب الكتب» جعل الكنيسة الأولى في صراع مع السلطات اليهوديّة، مع أنّ الإيمان الجديد ضمّ إليه أتباعًا جاؤوا حتّى من صفوف الكهنة (أع ٦ : ٧) والفرّيسيّين (أع ١٥ : ٥). وهذا الوضع دفع الكنيسة إلى إنتاج نصوص نستطيع أن نتتبع آثارها.

أوّلاً: البرهان المسيحيّ

نجد أوّلاً نصوصاً ترتبط بما نقدر أن نُسَمِّيَهُ «البرهان المسيحيّ» الموجَّه إلى اليهود. والبرهان لا يعني حجّة قاهرة تلغي الحرّيّة في قرار الإيمان، بل شكلَ عرض يبيّن توافق الإنجيل مع المواعيد التي تتضمّنها التوراة، ويدعو الإيمان إلى أن يمضي في طريقه إلى النهاية. ليس من حدود واضحة بين طريقة هذا العرض وتكوين الفكر اللاهوتيّ الذي يتوسّع فيه مضمون الإنجيل. فالقراءة تخضع في الحالتين لتأويل كرستولوجيّ دقيق. ولكنّ التفكير اللاهوتيّ يتوجّه إلى المؤمنين. أمّا الخطبة الدفاعيّة فتهدف إلى وضع معالم في طريق الإيمان. ومع أنّ لوقا أعطى الشكل النهائيّ للموادّ المستعملة في أع ١ – ١٥ إلّا أنّنا نستطيع أن نكوّن فكرة عن هذا الدفاع الأوّل (الذي يحاول الإقناع).

نستطيع أن نستخرج من خطبات أع ٢ : ٢٢ – ٣٦، ٣٨ – ٣٩؛ ٣ : ١٣ – ٢٤؛ ٤ : ١١ – ١٢؛ ١٠ : ٣٦ – ٤٣؛ ١٣ : ١٧ – ٣٩ ملفًّا من النصوص المستعملة لهذه الغاية: المزامير ٢؛ ١٦؛ ٨٩؛ ١١٠؛ ١١٨. تث ١٨ : ١٥ – ١٩. وإيرادات عديدة

من أشعيا. والقراءة المسيحية تفترض القراءة اليهوديّة التي سبقتها. هل استعان الوعّاظ بمجموعة «شهادات» ليعلنوا الإنجيل ويدافعوا عنه؟ الأمر ممكن. فقد وُجد في قمران مجموعة من هذا النوع تضمّ الإيرادات التالية: خر ٢٠ : ٢١ (= تث ٥ : ٢٨ – ٢٩ + ١٨ : ١٨ – ١٩ في النسخة السامريّة)؛ عد ٢٤ : ١٥ – ١٧؛ تث ٣٣ : ٨ – ١١، مزمور منحول ومنسوب إلى يشوع. كلّ هذا يدلّ على أنّنا أمام فنّ أدبيّ سابق للمسيحيّة. ويقدّم لنا الأدبُ الرابّانيّ أمثلة قريبة مع تداخل النصوص التي يستدعي الواحد الآخر. يمكننا أن نفكّر في إيرادات على موضوع الحجر في ١ بط ٢ : ٤–٨ (إش ٢٨ : ٦ + أش ٨ : ١٤. ثمّ إنّ مز ١١٨ : ٢٢ هو موضوع إيرادات كثيرة). نستطيع أن ننطلق من العهد الجديد إلى كتّاب القرن الثاني مثل رسالة برنابا والقدّيس يوستينوس فنجد نصوصًا عديدة.

ثانيًا: الحرب على شكّ اليهود

نجد تنديدًا بشكّ اليهود الذين لا يؤمنون ولا يصدّقون أقوال يسوع الخاصّة. ويعطينا سفر الأعمال بعض الأمثلة النموذجيّة. فخطبة أنطاكية بسّيدية تنتهي بإيراد خطير من حب ١ : ٥ (أع ١٣ : ٤٠ ي)، وإيراد أش ٦ : ٩ – ١٠ نجده في الإزائيّين (مر ٤ : ١٢) وفي نهاية سفر الأعمال (٢٨ : ٢٦ ي: خطبة تختم رسالة بولس) وإنجيل يوحنّا (١٢ : ٤٠): يبيّن التقليد الإزائيّ أنّ استعمال هذا النصّ يعود إلى الجماعة الأولى في فلسطين. وهكذا نقول عن أش ٢٩ : ١٣ الذي نجده في مر ٧ : ٦ي ومت ١٥ : ٨ي. وخطبة إسطفانُس الطويلة (أع ٧ : ٢ – ٥٣) هي دفاع برجوعها إلى التاريخ المقدّس مع تفسير نمطيّ لإبراهيم ويوسف وموسى، وهي حرب برجوعها الأخير إلى النصوص النبويّة. ورغم يد لوقا الظاهرة في النصّ، فعرض رئيس «الهلّينيّين» وعداؤه للهيكل (أع ٧ : ٤٠ – ٥٠) يتعارض مع موقف المسيحيّين «العبرانيّين» (أع ٢ : ٤٦؛ ٣ : ١؛ ٥ : ١٢ – ١٣، ٤٢؛ ٢١ : ٢٠ – ٢٦). وهذا ما يجعلنا نفترض أنّ لوقا استعان بملفّ يعود إلى الهلّينيّين بعد تشتّتهم في اليهوديّة (أع ٨ : ١) وأنطاكية (أع ١١ : ١٩). وإنّ قدَم هذه الحرب واستمرارها يجعلاننا نطرح سؤالاً بالنسبة إلى روم ٩ – ١١: أما يعود بولس في هذا الموضع إلى ملفّ آخر وُجد قبله فتوسّع فيه ليدخله في تفكيره عن مصير إسرائيل؟ إن كان

الأمر صحيحًا، فهذا ما يجعله على اتّصال بالمسيحيّين المتهوّدين. ولكنّنا نتردّد بعض الشيء، لأنّ بولس استعمل أيضاً التوراة بكثرة في روم ١ : ١٧ - ٤ : ٢٥ و٩ : ٦ - ١١ : ٣٦، وهذا ما يجعلنا أمام تفكير خاصّ بالقدّيس بولس.

٤ - تعليم المؤمنين

وننتقل من أروقة الهيكل وأمكنة الصلاة وسائر الأماكن العامّة إلى اجتماعات الكنيسة. نترك الجدال لنتوقّف عند التعليم. في نصوص الأعمال والرسائل البولسيّة نجد لائحة ألفاظ تصوّر لنا «خدمة الكلمة» (أع ٦ : ٤؛ لو ١ : ٢) يقوم بها الأشخاص الذين ذكرناهم سابقًا.

إذا وضعنا جانبًا إعلان الإنجيل تتجمّع الألفاظ حول وظيفتين أساسيّتين: وظيفة النبيّ ووظيفة المعلّم. فقراءة التوراة مناسبة للنبوءة والتعليم. وهناك تقاطع بين الاثنين: إذا عدنا إلى ١ كور ١٤ : ٣١ نرى أنّ نتيجة النبوءة هي تعليم المؤمنين وتحريضهم. ومنذ البداية يذكر لوقا أنّ المؤمنين كانوا مواظبين على تعليم الرسل (أع ٢ : ٤٢)، ويبيّن كيف أنّ المشاركين في الجماعة «يعلنون بثقة كلمة الله» (أع ٤ : ٣١) بحماس يُشبه حماس العنصرة. فإذا تطلّعنا إلى تعليم المؤمنين، نشير إلى بعض النشاط النبويّ وإلى كلّ العمل التعليميّ. وقد امتدّ هذا التعليم كشرح للإنجيل وقالب اللاهوت المسيحيّ، حول عناصر ثلاثة: الشهادة بقيامة يسوع، تذكّر أعماله خلال حياته على الأرض، تسليم كلماته.

أوّلاً: شهادة القيامة كتقليد رسوليّ

ليس من السهل أن نضع الحدود بين النصوص المتعلّقة بقيامة يسوع في إعلان الإنجيل والمؤسّسة للإيمان وبين استعادة هذا الإعلان كتعليم مسيحيّ. كلّ ما يمكننا أن نفعل هو أن نميّز الصيَغ العامّة من الأخبار الموسّعة. فالصيغ تستعيد عبارات الكرازة داخل فعل الإيمان الذي استعملته الجماعة المسيحيّة خاصّة في ليتورجيّة العماد. أمّا الأخبار الموسّعة فنجدها في الأناجيل.

إذا وضعنا جانبًا ١ كور ١٥ : ٣ - ٧ الذي حلّلناه سابقًا، نجد آثار صيغٍ متنوّعة تعرض السرّ في وجهات مختلفة: انتُزع يسوع من الموت (أقامه الله: أع ٢ : ٢٤، ٣٣؛

٣ : ١٥، ٢٦؛ ٤ : ١٠؛ ٥ : ٣٠؛ ١٠ : ٢٦؛ ١٣ : ٣٠ي؛ ١ تس ١ : ١٠؛ روم ١٠ : ٩)، المسيح قام (١ تس ٤ : ١٤؛ ١ كور ١٥ : ٤؛ مر ١٦ : ٦؛ مت ٢٨ : ٦ – ٧؛ لو ٢٤ : ٥ – ٦، ٣٤ مع فعل استيقظ أو قام وأقام)، أو رُفع (أع ٢ : ٢٣؛ ٥ : ٣١؛ يو ٣ : ١٤؛ ٨ : ٢٨؛ ١٢ : ٣٢ – ٣٤؛ عب ١ : ٣؛ ٧ : ٢٦؛ فل ٢ : ٩ ...)، أو مُجِّد (أع ٣ : ١٣؛ يو ١ : ٣١؛ ١٦ : ١٤؛ ١٧ : ١ – ٥)، أو جلس عن يمين الله (أع ٢ : ٣٥ي؛ ٧ : ٣١؛ ٧ : ٥٥ي؛ روم ٨ : ٣٤؛ كو ١ : ١؛ أف ١ : ٢٠؛ عب ١ : ٣، ١٣؛ ٨ : ١؛ ١٠ : ١٢؛ ١٢ : ٢؛ ١ بط ٣ : ٢٢؛ رؤ ٥ : ١)، أو أنّه يحيا (روم ٦ : ١٠؛ رؤ ١ : ١٨ ...). لسنا ندري متى وُضعت هذه النصوص ولكنّنا نعرف أنّها تكوَّنت في جماعة فلسطين.

وتقليد خبر القبر الفارغ والظهورات هو أحد العناصر العائمة في العهد الجديد : فكأنّه بقي في المرحلة الشفهيّة حتّى زمن تدوين الإنجيل. ولكن يجب أن نشير إلى وجود رسمة للظهور للاثني عشر (أو الأحد عشر) وإرسالهم. ولكنّ التفاصيل الملموسة تختلف من شاهد إلى آخر (مت ٢٨ : ١٦ – ٢٠؛ لو ٢٤ : ٣٦ – ٤٩ = أع ١ : ٤ – ٨؛ يو ٢٠ : ١٩ – ٢٣؛ مر ١٦ : ١٤ – ١٨). فالتقليد القديم كان أغنى من النصوص التي بين أيدينا : هناك الظهور لبطرس (١ كور ١٥ : ٥؛ لو ٢٤ : ٣٤) وللخمسماية أخ (١ كور ١٥ : ٣). فما وصلَنا من عناصر يقدّم سمات عامّة، لا معطيات في ظروف معيّنة. ولا يمكن أن نحسب أيّة كلمة وُضعت في فم المسيح القائم من الموت على مستوى أقوال يسوع خلال رسالته العلنيّة. فهذا طبيعيّ، لأنّنا أمام اختبار يتعدّى التاريخ حصل لشهود ما زالوا عائشين في التاريخ. ولكن يمكننا أن نتساءل : أما تكون بعض الأخبار المُقحمة في مسيرة الحياة العلنية قد ارتبطت أصلاً بظهورات المسيح القائم من الموت؟ الأمر ممكن بالنسبة إلى السير على المياه (مر ٦ : ٤٧ – ٥٠) والصيد العجيب (لو ٥ : ٤ – ١٠؛ رج يو ٢١ : ١ي) واعتراف بطرس (مت ١٦ : ١٦–١٩).

ثانيًا : أعمال الربّ

تعود التقاليد المتعلّقة بأعمال الربّ إلى أخبار «شهود عِيانٍ» (لو ١ : ٢). ولكنّ هذه العودة إلى التذكّرات الأولى لا تؤثّر بالمسائل التي يطرحها ترتيب الأخبار عينها، والنوايا

التعليميّة التي حدّدتها، ووظيفة النصوص في الكنيسة الرسوليّة. هذا هو عالم المدرسة التكوينيّة. فهي من خلال المراجع المكتوبة تُعيدنا إلى «أدب وظيفيّ» عرفَته المسيحيّة المتهوّدة في أورشليم، في سائر فلسطين، وبدرجةٍ أدنى في الشتات. أمّا التفاصيل فسنجد بعضها عندما ندرس الأناجيل الإزائيّة وإنجيل يوحنّا.

وتتنوّع هذه الأخبار عندما تقدّم لنا شخص يسوع. بعضها يورد أعمالاً تكشف سرّه، أكانت عجائبه أم موته على الصليب، أكان ظهوره في العماد أم تجلّيه. إنّها ولا شكّ تفسّر الأحداث المرويّة. وبعضها الآخر يورد أعمالاً نموذجيّة يستقي منها المسيحيّون نوراً يوجّه حياتهم: مثلاً هل ندفع ضريبة الهيكل (مت ١٧ : ٢٤ – ٢٧)؟ كيف نواجه التجربة (مت ٤ : ١ – ١١ = لو ٤ : ١ – ١٣)؟ بعضها يشير إلى هدف واحد. مثلاً: نداء التلاميذ (مر ١ : ١٦ – ٢٠)، شفاء الأبرص (مر ٠ : ٤٠ – ٤٥)، وبعضها الآخر إلى أهداف عديدة. مثلاً: خبر معموديّة يسوع، خبر تكثير الخبز. بعضهم اعتبر أنّ الكرازة المسيحيّة نظّمت النصّ: مثلا لتجربة يسوع حسب متّى ولوقا خلفيّة هي قراءة مسيحيّة لسفر التثنية ف ٦ و ٨. وهناك نصّ يمتدّ طويلاً فيربط أحداثًا متمايزة هو خبر الالام الذي يتعلّق بأحد قطبَيِ الإنجيل: «مات المسيح من أجل خطايانا كما في الكتب» (١ كور ١٥ : ٣). ولكنّنا نستطيع أيضاً أن نبحث في هذا النصّ عن إعلان موت الربّ المرتبط بالاحتفال بعشائه (١ كور ١١ : ٢٦)، إلّا إذا كان الاحتفال السنويّ بالفصح (١ كور ٥ : ٧ – ٨) قد دعا المؤمنين لتجديد ذكرى هذا الموت. نترك الآن جانبًا مسألة التجميع التأليفيّ فنطرح نقطتين في دراسة هذا الأدب القديم.

تاريخ الأخبار

متى تكوَّن كلّ خبر في التقليد الشفهيّ قبل أن يدوَّن؟ هذا ما لا نستطيع الجواب عليه إجمالاً، والقضيّة قضيّة حالات خاصّة. منذ البداية كانت الكنيسة محيطًا مؤاتيًا للاحتفاظ بتقليد إخباريّ مرتبط بتذكّرات شهود عِيان. من جهة اهتمّ الإيمان بهذا الأمر بقدر ما يشكّل شخص يسوع موضوعه. ومن جهة ثانية تركّزت الجماعات المؤسّسة على هؤلاء الشهود العِيان بواسطة خدّام يسهرون على الكلمة. ولكن يجب أن نقرّ مع ذلك أنّ تثبيت هذه التذكّرات تثبيتًا أدبيًّا استغرق عشرات السنين. فاتّخذ لوقا الموادّ المنظّمة في حدث

تلميذَيِ عمّاوس (لو ٢٤ : ١٣ – ٣٥) ومتّى في حدث حراسة القبر (مت ٢٧ : ٦٢ – ٦٦ ؛ ٢٨ : ٢ – ٤ ، ١١ – ١٥). وهذا ما يجعل المسافة تمتدّ إلى خمسين سنة بين تكوين النصّ ونقله.

توسّع التقاليد

في هذه الظروف نأخذ في عين الاعتبار التوسّع ألذي يصيب كلّ خلق أدبيّ في إطار التقليد الشفهيّ خلال فترة من الزمن طويلة. فالاحتفاظ بالتذكّرات الأصليّة يتمّ بالليونة المعروفة في هذه الظروف. في بعض الأحوال تعطينا مقابلة النصوص المتوازية فكرة واضحة. مثلاً : موت يهوذا (مت ٢٧ : ٣ – ١٠ ؛ أع ١ : ١٨ – ١٩). ولكن حين ننظر إلى مضمون الأخبار يواجهنا خطران لا بدّ من تجنّبهما. الأوّل : لا نتخيَّل أنّنا أمام تكرار ميكانيكيّ للشهادات الأولى مع بعض الاختلافات الطفيفة. فقد كان هناك خلق أدبيّ لعب فيه كلّ خدَّام الكلمة (أي وعّاظ الإنجيل) دورًا فاعلاً. الثاني : لن نتكلّم عن الجماعة الخلّاقة التي أعطتنا هذه الأخبار وكأنّها انتجت بحريّة غير مضبوطة مقاطع اخترعت تفاصيلها دون أي تجذّر في تقليد متين. من الأفضل أن نتكلّم عن جماعة «مكوِّنة» تمّ فيها إنتاج النصوص على يد أناس مسؤولين عن الإنجيل وتحت مراقبة كنيسة متعلّقة بتقليدها. ولقد تكيّف هذا العمل والحاجات العمليّة لمجموعات وجب أن نعطيَها تعليمًا يُسند الإيمان ويعمّقه ويعبِّر عنه.

وجُعلت الذاكرةُ والعقل والمخيّلة في خدمة هذه العمليّة، بعد أن تغذّت من ينبوعين: تذكّرات جاءت من يسوع، الكتب التي تلقي ضوءًا على حياة يسوع. وكان استعمال الفنون الأدبيّة وجهة هامّة. ارتبط الكاتب برسمات عامّة، ولكنّه ظلّ منفتحًا على تكيّفات عديدة. إلى أيّ حدّ امتدّت إمكانيّات الاختراع في عرض الأحداث الإنجيليّة؟ يبدو الجواب على هذا السؤال دقيقًا. تلاءم تثبيتُ النصوص وتحوّلات عديدة في تفاصيلها وتلخيصات أو توسيعات فرضتها ضرورة التربية الإنجيليّة في وسط شعبيّ لا في وسط علميّ. فهل بنى الإنجيليّ نصوصاً ليقدّم تعليمًا؟ قد يكون مر ١١ : ١٢ – ١٤ (التينة اليابسة) تحويلاً لمثل قديم (لو ١٣ : ٦ – ٩). هل أدخل في بعض التقاليد سمات فولكلوريّة (الإستار في فم السمكة : مت ١٧ : ٢٧) أو عناصر أسطوريّة (غرق الخنازير

في بلاد الجراسيّين: مر ٥ : ١١ – ١٤)؟ نحن هنا على حدود التاريخ الإنجيليّ. فإن كنّا لا نستطيع أن نبعد مثل هذه الإمكانيّة، فيجب أن نقدّر كلّ حالة على حِدَةٍ ولا نقدّم تعميات، لأنّ تعلّق الكنائس بالتقليد الآتي من يسوع يوازن في هذه النقطة ليونة التكيّف المتروكة للرواة.

ثالثًا: أقوال الربّ

احتفظ الناس في ذاكرتهم بأقوال الربّ ونقلوها منذ أيّام حياته العلنيّة. إنّها ممارسة شائعة في العالم اليهوديّ الفلسطينيّ حيث يجمع التلاميذ أمثلة المعلّمين الذين قاسموهم حياتهم. ولقد اتّخذ هذا التقليد المقدّس عن يسوع قيمةً متزايدة حين جعلت منه القيامة الربّ الممجَّد: فَتَذَكُّرُ أقوالهِ دخلَ في التعليم المعطى للمؤمنين، مع العلم أنّ منظورَ القيامة دعاهم إلى قراءة تفسيريّة. جاءت مجموعة أقوال وأمثال يسوع المحفوظة في الإزائيّين من هذا الينبوع الأوّل. ولكنَّ الإنجيليّين احتفظوا بالموادّ بطريقة متنوّعة: مرّة انقطعت الأقوال عن كلّ قرينة تاريخيّة، ومرّة احتفظت الأخبار التي تحيط بها بتذكّر ملموس لقرينتها الأولى، ومرّة أُقحمت الأقوال في قرائن (أو أخبار) اصطلاحيّة. فالقضيّة هي قضيّة حالات خاصّة.

هنا نطرح سؤالين. الأوّل: تدلّ اللمسات الأدبيّة وإعادة التأليف على أنّ التقليد الآتي من يسوع والمعامل باحترام كقاعدة إيمان وحياة، اتّخذ شكله بفضل الوعّاظ الذين يعلّمون الجماعات. فالتعلّق بتقاليد يسوع هو أمانة حياة لا تختلط بالتكرار الميكانيكيّ البسيط. ولكن إلى أيّ حدّ ذهب الخَلق الأدبيّ؟ لا قاعدة تعطينا جوابًا يصلح في كلّ النصوص. ولكنّنا نقدر أن نتقبّل إجمالاً شهادةَ الجماعة الإنجيليّة كأنّها أتت من يسوع دون أن ننسى وضع كثير من التفاصيل.

الثاني: هل نقول إنّ الأنبياء المسيحيّين لعبوا دورًا هامًّا في هذا المجال كما لو كانت الكلمات التي تلفّظوا بها باسم المسيح القائم من الموت (مثلاً: صِيغ الحقّ المقدّس: مت ٥ : ١٨؛ ٦ : ١٦ي؛ ١٦ : ٢٨ ...) قد ضمّت إلى مجموعات أقوال يسوع؟ قد يكون الأمر ممكنًا، ولكن لا بدّ من الحذر. فبدلاً من التفكير بخلق نُسب فيما بعد إلى يسوع

الناصريّ، من المفضّل أن نتطلّع إلى عمل الأنبياء والحكماء والكتبة (مت ٢٣ : ٣٤) الذين كيّفوا التقليد الذي تسلّموه وحاجات السلوك العمليّة واللاهوت المسيحيّ.

أمّا نقل الموادِ وتركيبُها في الإنجيل الرابع فقد تمّ بطريقة مختلفة. فتقديمها في خطبة موحاة لا يُنسب إلى المراحل الأولى للتقليد اليوحنّاويّ. فتجذّر النصوص في فلسطين ما قبل سنة ٧٠ أمر لا جدال فيه، ولكن هذا لا يتيح لنا بأن نذهب أبعد من الجماعة المسيحيّة الأولى. من الممكن أن تكون بعض أقوال يسوع قديمة كما هي الحال عند الإزائيّين. فلا بدّ من درس كلّ حالة بمفردها. ثمّ إنّ تذكّر كلمات الربّ امتزج بقراءة التوراة وتفسيرها فكان تفاعلٌ ساعد على تثبيت النصوص الإنجيليّة تثبيتًا نهائيًّا (مثلاً: أنظر كيف أُقحم أش ٥ : ٢ في مر ١٢ : ١ ومت ٢١ : ٣٣؛ وهو أمر يجهله لو ٢٠ : ١٠). مهما يكن من أمر، فحين ننظر إلى أقوال يسوع ونتذكّر وقائع حياته، يجب أن نتجنّب فكرة التكرار الميكانيكيّ: فمنذ بداية الكنيسة قام المسؤولون عن الكلمة بعمل بنّاء وخلّاق.

٥ – النصوص الليتورجيّة

أوّلاً: إعلان الكلمة وشرحها

إذا عدنا إلى سفر الأعمال نجد أنّ المسيحيّين المتهوّدين في أورشليم ظلّوا أمناء للعبادة في الهيكل حتّى بداية الحرب اليهوديّة. إذن، ظلّ مسيحيّو اليهوديّة والجليل يشاركون في أعياد الحجّ، رغم أنّ عيدي الفصح والعنصرة اتّخذا معنى جديدًا في حياتهم. نلاحظ أنّ لوقا يشدّد على التواصلات التقليدية، أكثر منه على التصدّعات. ولكن تبقى بعض الأسئلة عالقة: كان المسيحيّون يرون في موت المسيح ذبيحة العهد الجديد (١ كور ١١ : ٢٥)، فهل كانوا يشاركون في الذبائح اليهوديّة؟ لا نستطيع الجواب، ولكن يبقى أنّ جماعاتهم كانت مطبوعة بتواترات الليتورجيّة اليهوديّة: إكرام السبت، ساعات الصلاة، الاحتفالات السنويّة... وإنّ مشاركتهم في اجتماع المجمع في أورشليم وفلسطين وبلدان الشتات طبعهم كما طبعتهم ليتورجيّة الهيكل. ستبقى الحال على هذا المنوال إلى أن تتدخّل السلطة المحلّيّة كما حدث منذ أيّام القدّيس بولس (أع ١٧ : ٥-٩، ١٣؛

١٨ : ٦ – ٨؛ ١٩ : ٩). وهكذا تأثّرت الصلاة المسيحيّة في أشكالها العمليّة باختبار المجمع : قراءة التوراة وتفسيرها ، إنشاد المزامير والصلوات... ولكن كانت تتمّ في البيوت اجتماعات خاصّة تكوّنت فيها ليتورجيّا مسيحيّة خاصّة «في الكنيسة». هذا ما يتعلّق بإعلان الكلمة وشرحها. يبقى أن ننظر إلى الطقوس الليتورجيّة الكبرى والنصوص التي جُهِّزت لهذه الطقوس.

ثانيًا: المعموديّة «باسم يسوع» وعطيّة الروح

نترجم تعلّقنا بالإنجيل المطبوع بالتوبة (أع ٢ : ٣٨؛ ٣ : ١٩؛ ٥ : ٣١؛ ٢٦ : ٢٠) والإيمان بالمسيح يسوع (أع ١٠ : ٤٣؛ ١٣ : ٣٩...) بقبول المعموديّة الذي يدلّ على اثنين: مغفرة الخطايا وعطيّة الروح القدس (أع ٢ : ٣٨؛ ١٠ : ٤٣...). تستعيد الشعيرة طقس معموديّة يوحنّا ولكنّها تحوّل معناه : لم تعد معموديّة ماء كعلامة للتوبة ، بل معموديّة في الروح القدس وموهبة إسكاتولوجيّة (أع ١ : ٥). لم يُبرز تقليدُ سفر الأعمال أيَّ مكان مميّز: فالمعموديّة تعطى حيث يوجد ماء (أع ٨ : ٣٦؛ ١٦ : ١٣ – ١٥) أو في البيوت الخاصّة (أع ١٦ : ٣٣؛ رج ١٠ : ٤٨). وحين وُجدت جماعات كنسيّة تلتئم في البيوت ، صار الانضمام إلى الجماعة يتمّ في هذه المناسبة ، وهذا يفترض وجود مياه في الجوار. واحتفظ لنا لوقا بصيغة قديمة ترتبط بالطقس : يعمَّد المؤمنون «باسم يسوع» (أع ٢ : ٣٨؛ ٨ : ١٦؛ ١٠ : ٤٨؛ ١٩ : ٥) أي بالدعاء بهذا الاسم (أع ٢ : ٢١؛ ٢٢ : ١٦؛ ١ كور ١ : ١٣ – ١٥؛ ٦ : ١١).

وهناك آثار طقسيّة أخرى نكتشفها بصعوبة ، وقد أثّرت على كل أخبار المعموديّة التي يتضمّنها سفر الأعمال. فالاعتراف بالإيمان المسيحيّ يجد هنا أصله الأكيد. وقد احتفظ القدّيس بولس ببعض الآثار: «يسوع هو ربّ» (روم ١٠ : ٩؛ رج ١ كور ١٢ : ٣؛ فل ٢ : ١١). «يسوع مات وقام» (١ تس ٤ : ١٤). «المسيح يسوع... مات وقام وهو عن يمين الله يشفع لنا» (روم ٨ : ٣٤). «أسلم لأجل ذنوبنا ، وأقيم لأجل تبريرنا» (روم ٤ : ٢٥). «الله أقامه من بين الأموات» (روم ١٠ : ٩). كلّ هذه الصيغ تجد مكانها في إطار المعموديّة.

وفي المحيط الفلسطينيّ المتكلّم بالآراميّة، نستطيع أن نربط بهذا الإطار صيغةَ الصلاة البَنويّة التي احتفظ بها بولس في نصوص مليئة بالتلميحات العماديّة: «أبّا، أيّها الآب» (غل ٤ : ٦؛ روم ٨ : ١٥). لن نجد فيها فقط صدى مباشرًا لصلاة يسوع في جتسماني (مر ١٤ : ٣٦)، بل بداية الصلاة الربّية في نسختها اللوقاويّة (لو ١١ : ٢ – ٤). لهذا نستنتج أنّ طقس التدرّج المسيحيّ تضمّن تلاوة هذه الصلاة.

وتتيح نظريّة الإنجيل التكوينيّة أن تربط بهذا الإطار تقاليدَ عديدة ترتبط بالموضوع نفسه، ولا سيّما التذكير بعماد يوحنّا وخبر عماد يسوع. بما أنّ المعموديّة المسيحيّة ترث معموديّة يوحنّا كطقس توبة (مر ١ : ٤)، نفهم لماذا بقيت كلمات المعمدان التي احتفظت بآنيتها في الاستعداد للطقس (مر ١ : ٤ – ١٢؛ لو ٣ : ٧ – ١٨؛ يو ١ : ١٩ – ١٨). ثمّ إنّ خبر معموديّة يسوع لا يحمل فقط طابعًا كرستولوجيًّا. إنّه يبيّن مضمون الاختبار العماديّ الذي فيه يشترك المؤمنون في خبرة يسوع، لأنّهم ينالون الروح ويصيرون أبناء الله. والشكل الجليانيّ يوحي بتأليف قديم من أصل فلسطينيّ. ويمكننا أن نبحث عن آثار للتهيئة للمعموديّة في مجموعة الأقوال المتعلّقة بالتوبة. ولكنّ يو ٣ : ١ – ٩ يفترض لاهوتًا مبنيًّا بناءً محكمًا بحيث لا نستطيع أن نسمّيَه صيغة قديمة. أمّا الوعد بالروح الذي لم يتوسّع فيه التقليد الإزائيّ (مت ١٠ : ١٩ي؛ لو ١١ : ١٢ي؛ مر ١٣ : ١١ = لو ٢١ : ١٤ي)، فلم يرتبط بالتدرّج المسيحيّ، بل بالشهادة التي نحملها أمام المضطهدين (يو ١٤ : ١٦ – ١٧، ٢٦ – ٢٧): فانطلاقًا من «المعموديّة في الروح القدس» فَهِمَ المؤمنون الطقس الموروث من يوحنّا في هذا المنظور الجديد.

ثالثًا: عشاء الربّ

ويتضمّن اجتماعُ الكنيسة عشاءً مشتركًا يشير إليه لوقا وبولس (أع ٢ : ٤٦؛ ١ كور ١١ : ٢١ي). وقد ربط فيلون الإسكندرانيّ بين الطعام وقراءة التوراة عند الزهّاد اليهود. وهذه الموازاة لا تفرض تبعيّة، ولكنّها تدلّ على وجود رسمة مشتركة تفسّر العلاقة بين خدمة الكلمة والعشاء الإفخارستيّ. وقِمّة هذا العشاء احتفال طقسيّ من نوع جديد: تكرّر الجماعة خبرة الشهود الأوائل (أع ١٠ : ٤١؛ لو ٢٤ : ٣٠، ٤١ – ٤٣). فتتّكئ إلى مائدة الربّ القائم لتشترك في جسده ودمه (١ كور ١٠ : ١٦). يتكلّم بولس

في هذا المجال عن «عشاء الربّ» (١ كور ١١ : ٢٠)، ولوقا عن «كسر الخبز» (أع ٢ : ٤٢؛ ٢٠ : ٧ – ١١؛ لو ٢٤ : ٣٠؛ ١ كور ١٠ : ٣٠). فالعبادة الأولى تشدّد على جديد طقس يتّخذ شكل العشاء اليهوديّ، ولكنّه يتقبّل معناه من حضور الربّ القائم نفسه. والعبادة الثانية تشير إلى هذا العمل بالذات. يرتبط بولس بالمسيحيّة المتهوّدة حين يشير إلى الخبز المكسور، وإلى البركة التي تُتلى على كأس الخمر (١ كور ١٠ : ٢٦).

كيف كان يظهر عمليًّا حضور الربّ الذي يتعشّى مع أحبّائه (رؤ ٣ : ٢٠)؟ هناك تقليد ثابت يعود إلى الربّ نفسه. تسلّمه بولس، وسلّمه وفسّره حين تحدّث عن العشاء الأخير الذي اتّخذه يسوع مع أخصّائه «في الليلة التي أسلم فيها» (١ كور ١١ : ٢٣ – ٢٥). ولم يكن يكتفي هذا الخبر العشائيّ، هذا الطعام الفصحيّ الذي تحرّر من كلّ ما لا يتعلّق بعشاء الربّ في التقليد الإزائيّ، لم يكن يكتفي بأن يقدّم لنا نموذجًا ننسخه. حين ذكّرنا النصّ بِهُوِيَّة الربّ الذي يستقبل المؤمنين إلى مائدته ويسوع الناصريّ الذي يرئس هذا العشاء ويوضح معنى موته، فقد هُيِّئَ كخبر يقرأ وقت كسر الخبز ليذكّرنا بمدلول هذا العمل الطقسيّ. وحين يقوم رئيس الجماعة المسيحيّة بهذه القراءة، كان يختفي وراء المسيح الميّت والقائم. وإذ وجّهتنا صيغة النصّ التكوينيّة نحو فهم الخبر، أرتنا علاقة الخبر بالاحتفال الإفخارستيّ، سواء عند بولس الذي يفصل النصّ عن كلّ قرينة فصحيّة واسعة، وسواء عند الإزائيّين الذين يجعلون النصّ قطعة رئيسيّة في الالام التي دشّنها مر ١٤ : ١ ومت ٢٦ : ١ ولو ٢٢ : ١. وإنّ التنوّع بين النسخات الأربع (١ كور ١١ : ٢٣ – ٢٥ ولو ٢٢ : ١٥ – ١٩؛ مت ٢٦ : ٢٦ – ٢٩؛ مر ١٤ : ٢٢–٢٥) لا يمسّ هذه النقطة الجوهريّة. فالرسمة الأساسيّة للخبر تنتمي إلى الطبقة الأدبيّة الأولى للتقليد المسيحيّ المتهوّد، وهي تعود إلى الزمن الذي يلي تأسيسها مباشرة. وهكذا نفهم الدور القاعديّ للرسمة بالنسبة إلى عشاء الربّ وكسر الخبز.

اتّخذ نوعان من الموادّ الإنجيليّة شكلاً في مدار هذا النصّ. فالأولى هي أخبار العشاءات التي أخذها يسوع خلال رسالته ولا سيّما حين تكثير الخبز (مت ١٤ : ١٣ – ٢١؛ مر ٦ : ٣٠ – ٤٤؛ لو ٩ : ١٠ – ١٧؛ يو ٦ : ١ – ١٤؛ مر ٨ : ١ – ٩؛ مت ١٥ : ٣٢ – ٣٩). غير أنّ تقليد يوحنّا عن عرس قانا (يو ٢ : ١ – ١١) يفترض بناء معقّدًا لتذكّر قديم. والأخرى هي أقوال (أمثال وخطب)

يحتلّ فيها موضوع الطعام مكانة هامّة. ولكنّ النفحة الإفخارستيّة لم تدخل فيها إلّا في وقت ثان. مثلاً: مت ٢٢: ١ – ١٤ يتوسّع في نص لو ١٤: ١٦ – ٢٤ الذي يرتبط مباشرة بقرينة قديمة وباختبار العشاء الأخويّ بين المسيحيّين. أمّا الكرازة الإفخارستيّة في يو ٦: ٢٤ – ٥٩ والتي تبدو كتعليم في المجمع (٦: ٥٩) فخلفيّتها نقاش بين اليهود والمسيحيّين. وهي تجعل المسيح القائم يتكلّم فيكشف معنى الطقس الإفخارستيّ (خاصّة في ٦: ٥٣ – ٥٨). فنحن لا نستطيع أن ندرك تجذّره في التقليد القديم إلّا عبر التدوينات المتأخّرة للتقليد اليوحنّاويّ.

رابعًا: الإرسال

وأخيرًا كان تنظيمُ الرسالة المسيحيّة المرتبطة بانتشار الكنيسة في فلسطين وفي الشتات (أع ٨: ١؛ ١١: ١٩) عملَ الرسلِ والأنبياء والمعلّمين كما قلنا سابقًا. ولم يكن انطلاقهم في الرسالة أمرًا فرديًّا ومستقلاً عن كنيستهم الأصليّة. يتكلّم لوقا عن بعثات تحقيق (أع ٨: ١٤؛ ١١: ٢٢؛ ١٥: ٢٢ – ٣٠)، فتتدخّل الجماعة بصورة علنيّة. أمّا بالنسبة إلى برنابا وبولس، فالإرسال تمّ خلال احتفال عباديّ (ليتورجيًّا: أع ١٣: ٢): نلاحظ فيه وضع الأيدي (أع ١٣: ٣) الذي سيصير فيما بعد حركة السيامة من أجل الخدمة الكهنوتيّة وغيرها (رج ١ تم ٤: ١٤؛ ٥: ٢٢؛ ٢ تم ١: ٦). وهذه الحركة المسيحيّة المتهوّدة استعملت باكرًا في الكنيسة.

أمّا تنظيم الرسالة العمليّ فيشير فيه بولس إلى قاعدة أعطاها الربّ من أجل الذين يُعلنون الإنجيل (١ كور ٩: ١٤؛ رج مت ١٠: ١٠؛ لو ١٠: ٧). وهذا التلميح يدلّ على أنّ خطبة الإرسال التي نجدها عند الإزائيّين قد اتّخذت شكلها الأدبيّ الأخير بالنظر إلى إيفاد المرسلين المسيحيّين (مر ٦: ٧ – ١٢؛ مت ١٠: ١ي؛ لو ٩: ١ – ٦؛ ١٠: ١ – ١٦ حيث يتميّز التلامذة ٧٢ عن الرسل الأثني عشر فيذكّروننا بالمرسلين). ومن المنطقيّ أن نستنتج أنّ مجموعات الأقوال المتعلّقة بهذا الموضوع، تكوّنت لتُقرَأ في الجماعات حين ينطلق المرسلون، إمّا على مستوى الإنجيليّين، وإمّا على مستوى منابعهم. ويمكننا أن نضمّ إلى كلّ هذا بعض أقوال يسوع وجّهها إلى تلامذه وحدهم مثل لو ١٢: ١ – ١٢ الذي يجد ما يوازيه في لو ٢١: ١٢ – ١٩؛ مر ١٣: ٩ – ١٣؛ مت ١٠: ١٧ – ٣٢؛ يو ١٥: ١٨ – ١٦: ٤. فلوعد الروح علاقة بالصعوبات التي تجابه

المرسلين (مر ١٣ : ١١؛ مت ١٠ : ٢٠؛ لو ١٢ : ١٢؛ ٢١ : ١٥؛ يو ١٥ : ١٨ – ٢٧). ولكنّ يوحنّا يستعيد هذه التعليمات بالنظر إلى طرد المسيحيّين المتهوّدين على يد العالم اليهوديّ الرسميّ بين سنة ٨٠ وسنة ٩٥ (رج يو ١٦ : ٢).

٦ – صلوات وأناشيد

إذا عدنا إلى الرسائل وإلى سفر الرؤيا، يمكننا أن نكتشف موادَّ ليتورجيّةً قديمة صارت كنز الكنائس المشترك: مثلاً: هلّلويا، آمين، ماراناتا (١ كور ١٦ : ٢٢؛ تعالَ أيّها الربّ: رؤ ٢٢ : ٢٠). ويكننا أن نضمّ إليها هتافاتٍ وصيغًا وأناشيدَ نقرأها في بعض الرسائل (١ تم ١ : ١٧؛ ٣ : ١٦؛ ١ بط ٢ : ٢٢ – ٢٤) وفي سفر الرؤيا (٤ : ٨، ١١؛ ٥ : ١٣ي؛ ٧ : ١٢؛ ١٩ : ١ – ٢، ٥ – ٧). والتحيّات التي تبدأ الرسائل أو تنهيها هي كلمات تفتح الاجتماعات الليتورجيّة (١ تس ٤ : ٢٨؛ ٢ تس ١ : ٢؛ ٣ : ١٨؛ فل ١ : ٣ – ٢٥؛ ٤ : ٢٣؛ غل ٦ : ١٨؛ ١ كور ١ : ٣؛ ١٦ : ٢٣؛ ٢ كور ١ : ٢؛ ١٣ : ١٣؛ روم ١ : ٧؛ ٧ : ٢٥؛ ١١ : ٣٦؛ ١٦ : ٢٧؛ ١ تم ٦ : ١٥ – ١٦؛ عب ١٣ : ٢٥). أمّا المجدلة في روم ١٦ : ٢٥ – ٢٧ فهي متأخّرة. والصلاة التي أُقحمت في سفر الأعمال (٤ : ٢٤ – ٣٠) قد ألّفها لوقا فجاءت تفسيرًا (پشر) للمزمور ٢ : ١ – ٢. وهذا ما يدلّ على أنّ سفر المزامير المقروء في المجمع يقدّم لصلاة الكنيسة موادّ أساسيّة يعاد تفسيرها. وقد تكونُ الكنيسة قرأت المزامير على ضوء شخصيّة يسوع المسيح.

واحتفظ لنا لوقا بمزمورين مسيحيّين قديمين جدًّا يعودان إلى جماعة فلسطين: إنّ نشيد مريم (لو ١ : ٤٦ – ٥٥) الذي يرتبط بالقرينة الإخباريّة بشيء بسيط (لو ١ : ٤٨)، هو مجموعة من العبارات التَوراتيّة التي تعبّر عن شكر الجماعة في وقت استعان لاهوت الخلاص بعبارات بدائيّة مستقاة من العالم اليهوديّ. نسبه لوقا إلى مريم فأشركها في صلاة الكنيسة بعد القيامة (أع ١ : ١٤). أمّا أسلوب نشيد زكريّا فيختلف عن أسلوب نشيد مريم (لو ١ : ٦٨ – ٧٩). يربط بإطار ميلاد يوحنّا المعمدان مباركةً تستلهم كلماتها من التوراة، ويقترب لاهوتها من لاهوت نشيد مريم. أمّا الصيغة في لو ٢ : ١٤ (المجد لله في العلى...) فهي ليتورجيّة الجماعة التي نُقلت على مستوى الملائكة. ونحن نرى الشيء عينه في سفر الرؤيا حيث تتجاوب السماء والأرض.

الفصل التاسع

النتاج الأدبيّ في أرض الرسالة

من السهل أن نميّز قبل سنة ٧٠ ب م الوسط المسيحيّ المتهوّد عن أرض الرسالة، ولكنّه تمييز اعتباطيّ. فمنذ البداية كانت الكنيسة رساليّة وشاملة بدعوتها، ولكنّ الموقف الذي اتّخذته الرسالة حيال المؤسّسة اليهوديّة الوطنيّة والدينيّة في فلسطين وفي الشتات، أظهر تدريجًا نوعين من الجماعات المحلّيّة: الأولى تنتظم في إطار العالم اليهوديّ وتنفتح على الوثنيّين «الخائفي الله» طبقًا للممارسة اليهوديّة (لو ٧: ٤ – ٥؛ أع ١١: ١ – ٢؛ ١٦: ١٤؛ ١٨: ٤ – ٧). ولكنّها تحترم القيود التي تفرضها الشريعة لتنظّم العلاقات بين المسيحيّين اليهود والمسيحيّين اللايهود (أع ١٥: ٢٣ – ٢٩: نجد هنا صدىً لممارسة خاصّة بكنائس سورية وكيليكية). الثانية هي امتداد لموقف إسطفانُس والهلّينيّين المناهض للشريعة الضيّقة، تفتح الكنيسة على الوثنيّين دون أي قيد شرعيّ للاشتراك في التئام الجماعة (أع ١١: ٢٠ – ٢٦). إرتبط التيّار الأوّل بيعقوب أسقف أورشليم (أع ١٢: ١٧؛ ١٥: ١٣ – ٢١ حيث الوثنيّون الذين اهتدوا إلى الله يُعتبرون سامعين للشريعة في اجتماعات الكنيس: أع ٢١: ١٧ – ٢٥). وانتشر التيّار الثاني انطلاقًا من أنطاكية في كلّ الشتات اليهوديّ. إلّا أنّ رسالة برنابا وبولس لدى الوثنيّين ونظرتهما إلى الحرّيّة الإنجيليّة كانت موضوع اعتراف في أورشليم لدى الذين هم في الكنيسة (غل ٢: ٦ – ١٠).

لا شكّ في أنّ المسيحيّين المتهوّدين المحيطين بيعقوب قد صلّبوا موقفه وحاولوا أن يفرضوا على الوثنيّين الختان وممارسة الشريعة (غل ٢: ١١ – ١٣؛ أع ١٥: ١ – ٢،

٥). بل نظّموا رسالات معاكسة لرسالة بولس وساروا على خطاه ينقضون ما عمله (غل ١ : ٦ – ٧؛ ٥ : ١٢؛ ٢ كور ١١ : ٤) : امتلأت رسائل بولس من هذه التحذيرات من هؤلاء «الرسل العظام» (٢ كور ١١ : ٥)، من هؤلاء الرسل الكذبة والعمّال المخادعين (٢ كور ١١ : ١٣)، من عمّال السوء والمختونين الكذبة الذين يشوّهون الجسد (غل ٣ : ٢). ولكنّ سياسة بولس حيال المؤسّسة اليهوديّة ظلّت سياسة منفتحة : فالإنجيل في نظره يحمل الخلاص إلى كلّ من يؤمن، إلى اليهوديّ أوّلاً ثمّ إلى اليونانيّ (روم ١ : ١٦؛ ٢ : ٩ – ١٠). وكان إعلانه للإنجيل في أيّ مدينة، يبدأ دومًا في قلب الجماعة اليهوديّة وفي المجمع. هناك تجذّرت الكنيسة ولم يتمّ الانقطاع إلّا بمبادرة السلطات المحلّيّة (أع ١٧ : ٥ – ٩، ١٣ – ١٤؛ ١٨ : ٦ – ٧؛ ١٩ : ٨ – ٩؛ ٢٠ : ٣؛ ٢٨ : ٢٥ – ٢٨؛ ١ تس ٢ : ١٤ – ١٦). هو لم يبتعد عن كنائس الله في اليهوديّة التي في المسيح يسوع (١ تس ٢ : ١٢). بل يهنّئ الجماعات التي أسّسها لأنّها تتشبّه بتقوى هذه الجماعات. وهو من أجلها يقوم باللمّة وجمع التبرّعات (١ كور ١٦ : ١؛ ٢ كور ٨ – ٩؛ روم ١٥ : ٢٦ – ٢٨؛ أع ٢٤ : ١٧) حسب الالتزامات التي اتّخذها على عاتقه حين كان في أورشليم (غل ٢ : ١٠). وهو يحتفظ بعادات هذه الجماعات حين لا تهدّد بالخطر الحرّيّة المسيحيّة تجاه الشريعة اليهوديّة (١ كور ١١ : ١٦؛ ١٤ : ٣٣ – ٣٤).

لا نستطيع القول إنّ هذا الموقف الجريء كان موقف كلّ المرسلين ولكنّه كان موقف برنابا (أع ١١ : ٢٢ي؛ ١ كور ٩ : ٦) وأبلّوس (١ كور ١٦ : ١٢) وآخرين غيرهما. ومن الممكن أن يكون «الإخوة» الذين التقاهم بولس ورفاقه حين وصولهم إلى إيطالية (أع ٢٨ : ١٣ – ١٤) ورومة (أع ٢٨ : ١٤ – ١٥) كانوا من المسيحيّين المتهوّدين الذين نظّموا نفوسهم على غرار كنائس اليهوديّة. في نظر بولس لم يكن في الكنائس لا يونانيّون ولا يهود (غل ٣ : ١٨؛ ١ كور ١٢ : ١٣؛ كو ٣ : ١١). ولكن كما كتب إلى مسيحيّي رومة الذين استعلم عنهم بواسطة برسكلّة وأكيلا (أع ١٨ : ٢؛ روم ١٣ : ٣ وهو نصّ أرسل من كورنتوس)، يبقى ممكنًا للمؤمنين أن يمارسوا فرائض الشريعة شرط أن لا يجعلوا من هذه الممارسة مسألة مبدئيّة (روم ١٤ : ١ – ٦؛ ١٤ : ٢١). وهذا الموقف المنوَّع يمنعنا من أن نَفْصِلَ فصلاً أساسيًّا بين مسيحيّة من أممية (أصل وثنيّ) ومسيحيّة متهوّدة. فالتقاليد التي تكوّنت في إطار المسيحيّة المتهوّدة تجاوزت حدود فلسطين. وإذ

نتفحّص الآن النِتاج الأدبيّ في أرض الرسالة، نفكّر قبل كلّ شيء بالكنائس التي انتشرت على خطى مار بولس أو تبنّت قواعد حياة مماثلة للتي أعلنها. ومجموعة رسائله التي تتيح لنا أن نتأكّد من النصوص الموازية في سفر الأعمال تشكّل البناء الأهمّ. ولكنّنا نتساءل أيضاً عن وجود شهود جانبيّين في الرسائل أو في مجموعات إنجيليّة دوِّنت قبل سنة ٧٠ ب م.

أ - رسائل القدّيس بولس

كلّ تفحّص لرسائل القدّيس بولس يفرض علينا أن نأخذ بعين الاعتبار السوابق اليهوديّة لنفهم ما وراء بنيتها وشكل براهينها وطرائق لاهوتها.

بولس هو «من قبيلة بنيامين، عبرانيّ ابن عبرانيّ، وفي الشريعة فرّيسيّ» (فل ٣ : ٥). هٰذه الإشارة العابرة تثبت المعطيات الواضحة في سفر الأعمال. ولد في طرسوس من أعمال كيليكية (أع ٢١ - ٣٩؛ ٢٢ : ٣؛ رج ٩ : ١)، وتربّى في أورشليم لدى قدمي جملائيل (أع ٢٢ : ٣)، أي في وسط عبرانيّ حيث لتقليد الآباء اعتباره وحيث يُحتفل بالليتورجيّا اليهوديّة في العبرانيّة مع اللجوء إلى الآراميّة، بقدر ما كان هذا اللجوء إلى اللغة المحكيّة ضروريًّا للترجوم والوعظ والصلاة. وبعد اهتداء بولس الذي فصله عن السلوك (هلكه) الفرّيسيّ، احتفظ بممارسات تأويليّة اكتسبها في الوسط الذي تربّى فيه. ومن الوجهة الاجتماعيّة كان بولس مواطنًا طرسوسيًّا (أع ٢١ : ٣٩) بل مواطنًا رومانيًّا منذ ولادته (أع ٢٢ : ٢٥ - ٢٨؛ رج ١٦ : ٣٧؛ ٢٥ : ١٠ - ٢٠) ينتمي ظاهرًا إلى البورجوازيّة التي تتاجر بالخيام (أع ١٨ : ٣). حين أُوقف في أورشليم ظلّ ابن اخته هناك (أع ٢٣ : ١٦). لا شيء يبرهن أنّ بولس عاد إلى طرسوس قبل أن تَفرِضَ عليه معارضةُ اليهود ترك اليهوديّة (أع ٩ : ٣٠). فاليهود الهلّينيّون الذين يتدخّلون في الجدال مع إسطفانس ليسوا وثنيّين بل إنّهم يمارسون الشريعة ممارسة دقيقة (أع ٦ : ٩ - ١٢). ولم يكن بولس مختلفًا عنهم حين «اضطَهد كنيسة الله» (١ كور ١٥ : ٩؛ رج فل ٣ : ٦؛ أع ٨ : ٣؛ ٩ : ١ - ٤) ووافق على مقتل إسطفانُس (أع ٧ : ٥٨، ٨ : ١). لن نتكلّم عن الاستعداد النفسانيّ قبل اهتدائه. ولكنّ كلّ شيء يدلّ على أنّه مثّل نموذجيّ للوسط الفرّيسيّ المتجذّر في اليهوديّة والمنتشر في جماعات الشتات. ولكنّ أصله الطرسوسيّ أتاح له أن يكتسب منذ صباه اللغة اليونانيّة الضروريّة في الأوساط التجاريّة. نستنتج هٰذا من

مشاركته في جدالات اليهود الهلّينيّين مع إسطفانُس (أع ٦ : ٩ — ١٠). أتقن لغتين فساعده هذا الوضع في رسالته. ولٰكنْ بين اهتدائه وبين أوّل رسالة كتبها مرّت ١٥ سنة أو ١٨ سنة كان فيها على اتّصال بالعالم اليهوديّ الهلّينيّ الذي طبع شخصيّتَه بطابعه.

١ - ينابيع الرسائل البولسيّة

لا تعني كلمة «ينابيع» وثائق مكتوبة بل «وحدات صغيرة» فرزتها النظرية التكوينيّة والتاريخ التدويني منطلقة من شكل النصوص الأدبيّ ووظيفتها. ونحن نجد آثارًا واضحة لهذه الوحدات في رسائل بولس. كُتبت في مناسبات فارتبطت بمسائل ملموسة طرحت عليه بين سنة ٥٠ – ٥١ (أوّل إقامة في كورنتوس) وأسره في رومة (٥٩/٦٠ – ٦٢/٦٣). وإذا أردنا أن نشرح مضمونها لن نعود إلى نهج لاهوتيّ قد يكون فكّر فيه منذ اهتدائه. من الأفضل أن نفكر أوّلاً في أشكال عمليّة ارتداها عمله في الكنائس : إعلان الإنجيل لليهود وللوثنيّين، قراءة التوراة في الجماعة المسيحيّة، إعطاء التعليم إلى المؤمنين، الاحتفال الليتورجيّ الذي ترافقه الصلوات والأناشيد. كلُّ هذه العناصر التي تشكّل ثوابت في نشاط بولس هي امتداد لِمَا نجده في العالم المسيحيّ المتهوّد. فليس من الضروريّ أن نستعيد بالتفصيل مسألة مكانها في حياة الرسول وفي حياة الكنائس التي أسّسها. ولكنّ بحثًا من هذا النوع يعرّفنا إلى النصوص المسيحيّة التي نُقلت إلى الكنائس البولسيّة، والتي أُنتجت لتلبّي حاجة هذه الكنائس، وحُفظت في إطارها. وهٰذا ما لم نستطع أن نفعله بالقدر ذاته بالنسبة إلى كنائس اليهوديّة القديمة، فالوسطاء بين هذه النصوص (كانت شفهية) وبيننا قليلة. وإن يكن خلق هذه النصوص امتدّ على ٢٥ أو ٣٠ سنة، فتطوَّرَ شكلُها ومضمونُها تطوّرًا موازيًا لفكر بولس، فنحن نقدر أن نجمعها في مقالات كبيرة حسب النهج الذي أخذنا به في دراسة النصوص القديمة في العالم المسيحيّ المتهوّد.

أوّلاً : بولس والتقليد السابق لبولس

إنّ تجذّر بولس الأوّل في مسيحيّة دمشق المتهوّدة (غل ١ : ١٧؛ ٢ كور ١١ : ٣٢ي؛ أع ٩ : ١٠ — ٢٥) والمطعَّمة بجماعة أورشليم واليهوديّة، واتصاله ببطرس

(وبيعقوب) في أورشليم (غل ١ : ١٨ ي؛ أع ٩ : ٢٦ - ٢٩) وإقامته في كيليكية في وسط يهوديّ (غل ١ : ٢٠؛ أع ٩ : ٣٠) ثمّ في كنيسة أنطاكية التي أسّسها المسيحيّون المتهوّدون والهلّينيّون (غل ١١ : ١٣؛ أع ١١ : ٢٥ - ٢٦)، كلّ هذا كانت له نتائج أكيدة عليه : فلا أصالة اهتدائه الشخصيّ، ولا قراءته المسيحيّة للتوراة منعاه من الولوج في تقليد سابق له ومن الإفادة من عناصره. لهذا لجأنا إلى رسائله لنبحث عن أقدم أدب مسيحيّ. ولكنّ البحث عن التقليد السابق لبولس يبدو صعبًا حين نطلب أقوال يسوع أو أخبارًا تتعلّق بأعماله. فالهدف العمليّ للرسائل لا يدفع بولس إلى إيراد هذه العناصر التي سُلّمت إلى الكنائس منذ تأسيسها. ولكنّنا نجد مع ذلك بعض الآثار. مثلاً : يلجأ ١ تس ٤ : ١٥ إلى كلمة الربّ لتزيل شكًّا في موضوع الرجاء. ولكن ١ تس ٥ : ١ - ٢ يلمّح إلى نصوص يعرفها الجميع. وإن ١ كور ٧ : ١٠ يورد فريضة تقابل مر ١٠ : ٧ - ٩. غير أنّ ١ كور ٧ : ٢٥ يدلّ على أنّ بولس لا يقدر أن يعود دومًا إلى تعليمات واضحة من يسوع. هذه الشهادات العرضيّة المقحمة في الرسائل، تفتح أمامنا منظورًا مهمًّا حول نقل التقليد الإنجيليّ. فبولس تشبّه بالمرسلين المسيحيّين المتهوّدين، فترك في الكنائس تعليمات شفهيّة كما ترك نصوصًا مكتوبة : إمّا نصوص التوراة التي كانت كرازته تفسيرًا لها، وإمّا نصوص تحدّد مضمون الإنجيل.

ثانيًا : إعلان الإنجيل

لقد أشرنا إلى ملخّصات الإنجيل التي استُعملت في الكرازة، في إطار التقاليد السابقة لبولس. ونزيد عليها بعض المقاطع التي هي صدى لنشاط بولس حين سلّم «إنجيل الله» (١ تس ٢ : ٨) أو «إنجيل المسيح» (غل ١ : ٧) أو «كلمة الحقّ» (كو ١ : ٥) التي «قُبلت بفرح الروح القدس» (١ تس ١ : ٦). كان يكفي للمؤمنين الذين من أصل يهوديّ أن يعترفوا بالإيمان بيسوع الربّ (روم ١٠ : ٩) الذي مات لأجل خطايانا وقام في اليوم الثالث «كما في الكتب» (١ كور ١٥ : ٣)، ولكن وجب على المؤمنين من أصل وثنيّ أن يقوموا باهتداء أكثر جذريّة. يَذكره بولس بسرعة في ١ تس ١ : ٩ - ١٠ فيقدّم لنا نقاط الكرازة التي كان يوجّهها إلى هذه الفئة من الناس : تركَ الأوثان، خدمةَ الله الحيّ، موتَ وقيامةَ يسوعَ ابنه الذي ننتظر مجيئَه ليخلّصَ مؤمنيه من الغضب الآتي. إنّ

القسم الأوّل من هذه الرسمة يطابق الكرازة للوثنيّين كما عرضها لوقا في خطبة بولس في لسترة (أع ١٤ : ١٥ – ١٧)، أمّا نهايتها فهي تقابل خطبة بولس في ساحة أثينة (أع ١٧ : ٣٠ – ٣١): إذًا يذكرُ بولسُ بدقّةٍ المواضيعَ الرئيسيّة للكرازة البولسيّة. قَلَبت طلباتِ اليهود والوثنيّين الطوعيّة، فكانت إعلانًا للمسيح (لقب مجيد أعطي للقائم من الموت) المصلوب (تذكير بمصيره على الأرض) (١ كور ١ : ٢٢ – ٢٣). على أساس هذه النصوص، نستطيع أن نفترض أنّ صيَغًا عابرة تتضمّن مواضيع عامّة ارتبطت بإعلان الإنجيل كما كان يقدّمه بولس أمام اليهود والوثنيّين. ولكن بما أنّ الرسائل تتوجّه إلى مهتدين فمن النافل أن نبحث طويلاً عن آثار هذا الفنّ الأدبيّ.

ثالثًا: تعليم المؤمنين

لا بدّ من أن نضع هنا مقاطع الكرازة المرتبطة ارتباطاً مباشرًا بالمعموديّة، لأنّ المعموديّة هي خاتمة البلوغ إلى الإيمان. ومن الواضح أنّ بولس يبشّر أكثر ممّا يعمّد، وهو يترك هذا العمل لمعاونيه الذين يرافقونه في رسالته (١ كور ١ : ١٤ – ١٧). ومع هذا نستخرج التلميحات العماديّة في الرسائل، وبالأخصّ حين تتردّد في مواضع عديدة وحسب رسمات متشابهة. حينئذ تكون النصوص صدى لكرازة ترافق المعموديّة «باسم المسيح»، وتكرارها يُعيد المعمَّدين إلى الخبرة الأساسيّة لحياتهم الجديدة التي أعطيت للذين تعمّدوا في المسيح (روم ٦ : ٣) فلبسوا المسيح (غل ٣ : ٧): إنّهم يشتركون في موت المسيح وقيامته (روم ٦ : ١ – ١١)، وينالون الروح (١ كور ١٢ : ١٣)، ويؤلّفون جسدًا واحدًا رغم تنوّع أصلهم (غل ٣ : ٢٧ – ٢٨ ؛ ١ كور ١٢ : ١٣ ؛ كو ٣ : ١١). ومن جهة ثانية، يقدّم بولس قاعدة حياة توجِّه سلوك المعلَّمين: هي القاعدة التعليميّة التي يخضع لها المؤمنون (روم ٦ : ١٧). ونحن نستطيع أن نُعيد بناء خطوطها الكبرى.

حين يأتي يومُ الربّ، يُمنع من الدخول إلى ملكوت الله كلُّ الذين يتشبَّهون بعوائد العالم الوثنيّ ويمارسون رذائله: وتشير لوائح الرذائل (١ كور ٦ : ٩ – ١٠ ؛ غل ٥ : ١٩ – ٢١ ؛ رج أف ٥ : ٥) إلى كرازة معروفة (ألا تعلمون؟ رج ١ كور ٦ : ٩) تعود إلى المعموديّة (١ كور ٦ : ١١). فالتحريض على الحرب ضدّ الخطيئة يرتبط بشرح الاختبار العماديّ (موضوع يتوسّع فيه روم ٦ : ١٢ – ١٣). ويمكننا أن نُرجعَ إلى هذا

الإطار التعليمَ عن الوصيّة التي تتضمّن الوصايا الأخرى، والتي تحدّد المواقف الواجب اتّخاذها تجاه القريب (غل ٥ : ١٤ ؛ روم ١٣ : ٨ – ١٠ ؛ رج مر ١٢ : ٣١ وما يقابله). فالتعليمات الخاصّة المعطاة لمختلف الفئات الاجتماعيّة حول واجبات حالتها تجد في هذه القرينة وضعًا يُنيرُ دربنا. تعود ١ كور ٧ : ١٧ – ٢٤ ثماني مرّات إلى موضوع الحالة التي يكون المؤمن فيها حين جاءه نداء الله مع تطبيق على المختونين واللامختونين، على العبيد والأحرار. نحن هنا أمام قاعدة وُضعت في كلّ الكنائس (١ كور ٧ : ١٧). ونصّ كو ٣ : ١٨ – ٤ : ١ الذي يعالج واجبات الرجال والنساء، والأولاد والأهل، والعبيد والأسياد، يرجع إلى تعليم يتوجّه إلى معمَّدين جدد، شأنه شأن سائر النصوص الموازية: روم ١٣ : ١ – ٧ يوجّه الفكر نحو واجبات المواطن؛ أف ٥ : ٢١ – ٦ : ١١ يتوسّع في نصّ كو ٣ : ١٨ – ٤ : ١؛ ١ بط ٢ : ١١ – ٣ : ٧ يستعيد كلّ هذه المعطيات في توسيع إجماليّ.

إنّ التذكير بالتعليمات العماديّة، كما نجده في الرسائل، يتكيّف كلّ مرّة مع وضع المؤمنين. ونحن نستطيع أن نميّز تدرّجًا في التعليم العقائديّ من رسالة إلى أخرى. ولكن يبدو من المنطقيّ أن نبحث في كلّ حالة عن صدى مباشر لكرازة ألقاها بولس في كنيسة كان فيها حين أرسل رسالته. تعكس ١ كور كرازتَه في أفسس سنة ٥٥، وروم كرازته في كورنتوس في شتاء ٥٦ – ٥٧. إذا كانت هذه النظرة صحيحة، فاستقبال المعمَّدين الجدد خلال الإقامة الأخيرة في كورنتوس قدّم لنا تهيئة خطابيّة لنقاط وعظة عماديّة نجد آثارها في روم ٥ – ٨ و ١٢ : ١ – ١٣ : ١٤.

رابعًا: قراءة التوراة وشرحها

خدمة كلمة الله في الكنائس

يمكننا أن نفكّر أنّه بعد وقت محدَّد وفي سير عمل الكنائس العاديّ، تنظَّم الاستعداد للمعموديّة تنظيمًا دقيقًا (غل ٦ : ٦)، ومارست الكنيسةُ الطقسَ خلال اجتماع الجماعة «في اليوم الأوّل من الأسبوع» (١ كور ١٦ : ١ – ٢). خلال هذا الاجتماع، يحتلّ إعلانُ الكلمة المكانة الأولى في المسيحيّة المتهوّدة. لهذا حين يعدِّد بولس مواهبَ الروح

(١ كور ١٢ : ٢٨)، يذكر في رأس اللائحة الوظائف الثلاث التي تكلّمنا عنها آنفًا: «أوّلاً الرسل، ثانيًا الأنبياء، ثالثًا المعلّمون». والذين يمسكون بهذه الوظائف لا يرتبطون بالضرورة بجماعات خاصّة. هم يستطيعون أن يذهبوا من كنيسة إلى أخرى على مثال بولس ورفاقه، وعلى مثال أبلّوس (١ كور ٣ : ٥ – ٦ ؛ ١٦ : ١٢). وفي الجماعة تمارَسُ أيضاً المواهبُ الخاصّة التي يعدّدها الفصلُ ذاته (١ كور ١٢ : ٨ – ١٠) ومنها: كلام المعرفة، وكلام الحكمة اللتان تُمنحان للجميع وترتبطان بخدمة الكلمة. وبجانب هؤلاء الأنبياء الذين يقومون بمهمّتهم (١ كور ١٢ : ٢٨)، هناك ممارسة النبوءة الموزَّعة توزيعًا واسعًا (١ كور ١١ : ٤ – ٥). بإلهام الروح (١ كور ١٤ : ٣٧) يبني النبيّ ويعزّي ويشجّع (١ كور ١٤ : ٣) ويعلّم ويحرّض (١ كور ١٤ : ٣١). وقد يكون لكلّ مؤمن نشيد وتعليم ووحي وخطبة في الألسنة وتفسير (١ كور ١٤ : ٢٦)، وإذا كان من الضروريّ أن تكون مراقبة (١ كور ١٤ : ٣٢) فلكي يتمّ كلّ شيء في نظام (١ كور ١٤ : ٤٠) بحيث تُبنى الكنيسة (١ كور ١٤ : ٢٦).

وستكون هذه المتطلّبة الأخيرة بغير جدوى، إذا تُركت الجماعة لعفويّة المبادرات الخاصّة. فالأنبياء لا يراقبون الواحدُ الآخر فحسب (١ كور ١٤ : ٣٢)، بل يوجد في الكنائس مسؤولون ينضمّ المؤمنونَ تحت لوائهم (١ كور ١٢ : ٢٨). ولكنّ ١ تس التي لا تجهل مواهب النبوءة (١ تس ٥ : ١٩) تذكر بوضوح الذين يرئسون الجماعة. إنّهم يتعبون من أجل الجماعة، يوبّخون المؤمنين ويُتمّون عملاً (١ تس ٥ : ١٢ – ١٣) هو امتداد لعمل الرسول المؤسّس. وتجعل روم التي تعكس بُنية كنيسة كورنتوس التي منها بُعثت، وظيفة الرئاسة بين مواهب الروح (روم ١٢ : ٨) مع النبوءة والخدمة والتعليم والتحريض، ونشاطات العطاء والرحمة (روم ١٢ : ٦ – ٨). ويمكن أن يتميّز الاهتمام بالنظام والوحدة في الجماعة عن خدمة الكلمة بكلّ أشكالها. فهذه الخدمة تفترض كفاءات خاصّة، ليس فقط للتكلّم في حفل من الناس، بل لمعرفة وتفسير هذه الكلمة التي تلتقي فيها التوراة بإعلان الإنجيل.

صدى الكرازة البولسيّة

لا يحدّثنا بولس مرّة واحدة عن قراءة التوراة في الجماعة، ولا عن طريقة التذكير

بالإنجيل. فهٰذان العنصران الهامّان لا يطرحان سؤالاً على المؤمنين، ولٰكنّ الرسالة كلّها تفترضها. والطريقة التي يعود فيها إلى التوراة تبقى مبهَمة لو لم تكن ثقافة قرّائه الكتابيّة في درجة متقدّمة. فقراءة وشرح التوراة قراءة مسيحيّة، وانتقالها من المجمع اليهوديّ إلى اجتماع الكنيسة، يشكّل إحدى ركائز التعليم للمؤمنين. وتحليل الرسائل يساعد على اكتشاف وحدات صغيرة نرى فيها صدى لكرازة بولس الذي كان تلميذَ معلّمٍ يهوديٍّ وصار معلّمًا مسيحيًّا. مثلاً: في ١ تس ٤ : ١ – ٨ عن السلوك المسيحيّ في ما يتعلّق بعالم الجنس، مع عدّة تلميحات كتابيّة تفترض إيراد النصوص وشرحها. وفي ١ تس ٤ : ٩ – ١٢ حيث التلميح إلى الحبّ المتبادل يفترض رجوعًا إلى نصّ ورد في روم ١٣ : ٨ – ١٠. في الحالتين نحن أمام سلوك (هلكه) مسيحيّ نجده في رسائل عديدة، فنستشفّ فيه مواضيع وعظ ثابتة وعاديّة (ق ١ تس ٤ : ٤ – ٨ و ١ كور ٦ : ١٩ – ٢٠ الذي يبدأ بالعبارة: أما تعلمون؟). ومواضيع الوعظ العاديّ تعود في إطار الجماعة المسيحيّة، لأنّ «الخلاص هو الآن أقرب إلينا ممّا كان يوم آمنّا» (روم ١٣ : ١١). وقد يكون من المدهش أن لا تحتفظَ الكنائس بهذه العناصر الأساسيّة للتعليم الرسوليّ (شفهيًّا أو خطّيًّا)، وتذكّرَ بها المسيحيّين وتنقلَها إلى المهتدين الجدد.

ونكتشف في الرسائل رسمات كرازة تفترض قراءة النصوص الكتابيّة قراءة دقيقة. مثلاً: يقدّم ١ كور ٥ : ٧ – ٨ رسمة عظة بولس في أفسس خلال الاحتفال بعيد الفصح سنة ٥٧، بعد قراءة النصّ الذي تقرأه الليتورجيّا اليهوديّة: خر ١٢ : ١ – ٢٠ (مع التلميح إلى ١٢ : ٦ – ٨، ١٥). ويفترض ١ كور ١٠ : ١ – ١٣ قراءة من سفرَيِ الخروج والعدد ترافقها تطبيقات مسيحيّة. وهذه التلميحات تبقى غير مفهومة إن لم يرافقها وعظ مفصّل ودقيق. ونجد وعظة مماثلة عن مكان التجربة في حياة المؤمنين، في أماكن أخرى من العهد الجديد: في عب ٣ : ٧ – ٤ : ١١ تلتصق العظة بالمزمور ٩٥ : ٧ – ١١، وهي تفترض، خلف تجارب المسيح في متى (٤ : ١ – ١١) ولوقا (٤ : ١ – ١٣) تفسير عدَّة نصوص من سفر التثنية ومن مز ٩١ : ١١ – ١٢. ونصّ غل ٣ : ٦ – ١٨ حيث يحيط بالتوسيع البولسيّ تك ١٢ : ٣ (في آ ٨ و ١٦)، هو صدى عن عظة على تك ١٢ : ١ – ٩ الذي يُقرأ في المجمع. ثمّ إنّ غل ٤ : ٢٢ – ٣١ هي رسمة لعظة عن تك ١٦ أو ٢١ : ١ – ٢١ مع أش ٥٤ : ١ – ١٠، كما يُقرأ في الكنيس.

وتوسيع روم ٤ : ١ – ٢٤ الذي يقع بين إيرادين لسفر التكوين ١٥ : ٦ (آ ٣ و ٢٢)، يُشبه عظة على تلك ١٥ تُغذّيها إيرادات كتابيّة على طريقة الرابّانيّين. نحن هنا أمام أثر غير مباشر لعظة بولس في كورنتوس حول هذا النصّ الذي قُرىء في الجماعة. إنّ تحليلاً دقيقًا للرسالة إلى رومة (ف ٩ – ١١) يتضمّن ملفًّا كتابيًّا غنيًّا جدًّا، يجعلنا نجد آثار عظات في كورنتوس حول النصوص المذكورة. وتكاثف الإيرادات التوراتيّة في هذه الفصول برهان قاطع على قراءة الكتاب المقدّس من أسفار موسى إلى الأنبياء والمزامير في كنيسة كورنتوس حيث كان بولس حين كَتب روم. وهناك مقاطع من الرسالة عينها مثل ١٢ : ٦ – ٢١، و ١٥ : ٨ – ١٢ تطرح علينا سؤالاً مماثلاً. وفي ٢ كور حيث ف ١ – ٩ تتضمّن رسائل متميّزة، بُنيت التوسيعات بناءً مُحْكَمًا فلا نحاول أن نفتّتها ونبعثرها. أمّا ٢ كور ٦ : ١٤ – ٧ : ١ فهي رسمة عظة على موضوع محدّد. ونتعرّف أيضاً في ٢ كور ٩ : ٦ – ١٠ إلى مقطع خطابيّ له وحدته الخاصّة.

إنّ هذه الأمثلة تعطينا فكرة كافية عن الوعظ الذي قدّم الموادّ للرسائل. فالتعليمات التي قِيلت شفهيًّا سبقت وهيّأت التعليمات التي دوِّنت في الرسائل.

العشاء الإفخارستيّ

يومَ دوِّنت رسائلُ القدّيس بولس كان اليونانيّون (أي المؤمنون الذين من أصل وثنيّ) هم الأكثريّة، مع أنّ اليهود واليونانيّين كانوا يشاركون في اجتماعات الكنيسة على قدم المساواة (غل ٣ : ٢٨؛ ١ كور ١٢ : ١٣). فالعالم اليهوديّ الرسميّ أظهر عداء لإعلان الإنجيل، ولا سيّما وإنّ بولسَ يقدّمه للوثنيّين ولليهود (١ تس ٢ : ١٣ – ١٦). وترتّبت الاجتماعات لتجعل المؤمنين يعون وحدتهم وأصالتهم تجاه العبادات الوثنيّة وتجاه العالم اليهوديّ نفسه. إلا أنّ قراءة التوراة وشرحها في وعظ إنجيليّ، والصلاة والنشيد المشترك، كلّ هذا استفاد من ليتورجيّة المجمع: إختار بولس ما اختار وأعاد تفسير النصوص على ضوء حياة المسيح وتعليمه

أمّا العناصر المسيحيّة الخاصّة التي تعطي معنى لما تبقّى من عناصر، فهي إعلان الإنجيل وعشاء الربّ، وكلاهما يرتبطان ارتباطاً وثيقًا كما بيّنا ذلك حين درسنا المسيحيّة المتهوّدة الأولى. من الصعب أن نرسم مسيرة الاجتماعات، ونحدّد مكانًا دقيقًا لكأس

البركة والخبز المكسور (١ كور ١٠ : ١٦) في إطار عشاء أخويّ يشكّل عنصرًا أساسيًّا للاجتماع. يتحدّث ١ كور ١١ : ٢٠ – ٢١ عن طعام المساء، عن العشاء (ديبنون في اليونانية). وهذا ما نفهمه، لأنّ الاجتماع المسيحيّ يتمّ بعد نهار من العمل. كانت تتوزّع القراءات والتعليمات، والنبوءة والصلاة (١ كور ١١ : ٤ ي)، والأناشيد والتعاليم، والوحي والتكلّم بألسنة (١ كور ١٤ : ٢٩)، على مدى اجتماع يمتدّ طويلاً إلى الليل كما في أع ٢٠ : ٧ – ١١.

الصلاة المشتركة

لا يحدّثنا بولس عن قواعد الصلاة المشتركة الخاضعة لإلزامات الخير العامّ (١ كور ١٢ : ٧) والوقار والنظام (١ كور ١٤ : ٤٠). فالمسائل الواجب حلّها لا تأتي من هذه الجهة، لأنّ التقليد الموضوع في كلّ كنيسة قد وَضع الأمور في نصابها. ولكنّ بولس يذكُر صلوات يتلفّظ بها الرجال والنساء بصوت جمهوريّ (١ كور ١١ : ٤ – ٥)، وهي عادة تختلف عمّا يصنع في الكنيسة حيث تقف النساء على انفراد. ويعلن أنّ المؤمنين يقدرون أن يسمعوا أناشيد ملهمة (١ كور ١٤ : ٢٦؛ كو ٣ : ١٦). نحن هنا أمام مواهبيّين يعبّرون عن عاطفة دينيّة لا تَدخل في نظام. لم تصل إلينا الكلمة النبويّة كما لم تصل الصلوات التي ارتجلها المؤمنون في هذه الاجتماعات.

أناشيد وتسابيح

إنّ تلميح كو ٣ : ١٦ إلى مزامير وأناشيد وتسابيح يجعلنا نستشفّ اهتمامًا بالترتيل عرفته الليتورجيّا اليهوديّة والعبادات السرّيّة الوثنيّة. فيمكننا أن نفترض أنّ هناك أناشيدَ مسيحيّةً أُلّفت للاستعمال العامّ حتّى بعد أن انتقل الإنجيل من وسط يهوديّ بنوع خاصّ إلى وسط هلّينيّ تشرّب بالثقافة الوثنيّة. والعودة إلى المزامير والتراتيل المأخوذة من التوراة قدّمت الصيغ الأولى للكنيسة في أوّل عهدها. وحين ذكرنا أعلاه وجود هذه المقطوعات المسيحيّة في كنائس اليهوديّة، لاحظنا ارتباط بولس بالمسيحيّة القديمة. يبقى علينا أن نتفحّص مسألة الأناشيد والتسابيح التي أوردها في المناسبات. وإذا لم تكن النصوص كثيرة في الرسائل، فهذا يعني أنّ الكنائس لم يكن بتصرّفها العديد منها: المهمّ هو توسيع

الفكرة لدى بولس، وقد يُدفع إلى استعمال هذا النشيد أو ذاك أو لا يُدفع. ونتردّد أيضاً في التعرّف إلى أصل هذه الأناشيد الدقيق. هل ألّفها بولس أم وُضعت قبل بولس؟ الأمر لا يهمّ. وهناك بعض نصوص أُقحمت في مجموعة رسائل بولس وكانت متأخّرة. وقد يكون أنّ بولس حين أورد بعض النصوص كيّفها وقرينة رسائله، فحوَّر فيها وزاد عليها.

إنّ الدراسات المتقاربة تدعونا لأنّ نضع جانبًا النصوص التالية: المديحان للمسيح المحفوظان في فل ٢ : ٦ – ١١ وكو ١ : ١٥ – ٢٠، وقطعة من نشيد غنائيّ يرد في أف ٥ : ١٤ وقطعة وضعت في روم ١٦ : ٢٥ – ٢٧ (هي في مكان آخر في بعض المخطوطات أو حذفت في مخطوطات أخرى) لمجد الله، وبعض المقاطع القديمة التي احتفظت بها الرسائل المتأخّرة (١ تم ٣ : ١٦؛ ٦ : ١٥ – ١٦؛ ٢ تم ٢ : ١١ – ١٣). لا نستطيع أن نقول شيئًا عن زمان تأليف النصوص الثلاثة الأخيرة. أمّا المديحان الأوّلان فيُظهران لنا أسلوبَ الصلاة بين الرسالة إلى فيلبّي (وهي معاصرة للرسائل الكبرى) وبين الرسالة إلى كولسيّ (التي دوِّنت خلال أسر رومة). الخلفيّة التوراتيّة واضحة في فل ٢ : ٦ – ١١. ولكنّ مسيرة المقطوعة تتبع خطّ الاعتراف بالإيمان الإنجيليّ، والهتاف ليسوع الربّ (فل ٢ : ١١) يحوّل معنى النصوص الكتابيّة التي استعملها. ونصّ كو ١ : ١٥ – ٢٠ أقرب إلى العالم اليونانيّ والاعتقادات الشرقيّة، ولٰكنّ هذا الشكل الجديد من التعبير هو في خدمة كرستولوجيا تُبرز ما نقرأه في الرسائل الكبرى. ثمّ إنّه من الممكن أن ترتبط هذه القطعة بليتورجيّا عماديّة، شأنها شأن مقاطع أخرى عديدة من الرسالة عينها. مهما يكن من أمر، فصيغة الإيمان والصلاة خرجت من قالب يهوديّ نكتشفه خاصّة في الأناشيدِ القديمة التي استعملها لوقا (١ : ٤٦ – ٥٥، ٦٨ – ٧٩). هٰذهِ بعضُ محطّاتٍ في عمليّة خلق نصوص رافقت دخول الإنجيل في الأوساط الثقافيّة اليونانيّة.

٢ – الرسائل في نشاط بولس الرعائيّ

أوّلاً: وظيفة الرسائل

ليس من الضروريّ أن نناقش إذا كان ما كتبه بولس هو رسائل بسيطة كما عرف العالم اليونانيّ القديم، أو مقالات بشكل رسائل تُقرأ بطريقة احتفاليّة. لم يكتب بولس من

أجل الدعاية، بل ليحلَّ المسائل الراعويّة العامّة في داخل الكنائس. وقد وُضعت رسائله لتُقرأ في اجتماع الجماعة (١ تس ٥ : ٢٧)، أو لتُرسل إلى كنائس أخرى من أجل بنيان الجميع (كو ٤ : ١٦). وحتّى البطاقة المرسلة إلى فيلمون، والتي ترافق الرسالة إلى كولسيّ، فهي تتضمّن في العنوان أسماء فيلمون وأبفية (زوجته على ما يبدو) وأرخبّس الذي تسلّم مهمّة الخدمة (كو ٤ : ٧) والكنيسة التي تجتمع عند فيلمون: نحن إذًا أمام نصّ عامّ، ولهذا حُفظ في الكنيسة. وإذا قابلنا رسائل بولس بما تركه لنا العالم اليهوديّ (٢ ملك ١ : ١ – ١٠)، نجد أصالة بولس ككاتب رسائل وارتباطَه ببعض توسيعات تتعلّق بنشاطه الشفهيّ في الجماعات الكنسيّة. أمّا المواضيع التي يتطرّق لها، فهي ترتبط بهموم خدمته وهي متنوّعة تنوّع الظروف التي كُتبت فيها هذه الرسائل.

لم يَكتب بولس بيده إلّا جملاً قصيرة في نهاية رسائله (٢ تس ٣ : ١٧ ي؛ ١ كور ١٦ : ٢١ – ٢٤؛ غل ٦ : ١١ – ١٨؛ كو ٤ : ١٨). كان يملي مجمل الرسالة على سكرتير حُفظ اسمه (ترتيوس) في حالة خاصّة (روم ١٦ : ٢). وقد يكون بولس نفسه أقحم الاسم هنا بين آ ٢١ و٢٣. يمكننا أن نجادل حول الزمن الضروريّ لإملاء الرسالة وكمّيّة الورق الضروريّ، وعدد النسخات (نرسلها إلى الكنائس أو نحتفظ بها في الجماعة التي يقيم فيها بولس حين يكتب)، والحرّيّة التي يمنحها بولس لسكرتيره لكي يضع اللمسات الأخيرة لرسالته. قد تُلقي هذه الاعتبارات ضوءًا على بعض الخصائص وتحلّ بعض المشاكل. ولكنْ يجب أن نهتمّ بمجهود رئيسيّ يوجّه انتباهنا إلى نقطة أساسيّة: بما أنّ هذه هي وظيفة الرسائل، كيف تتيح لنا علاقتها بنشاط الرسول الراعويّ أن نكتشف نظام تأليفها وزمن إرسالها؟

ثانيًا: نظام الرسائل وأزمنتها

حين نَرسم نشاط بولس الرسوليّ نعود إلى مرجعين: رسائله نفسها، وخبر سفر الأعمال (ف ١٦ – ٢٨). هناك نقاط لا تزال عالقة سنشير إليها ونعطي رأينا.

بولس وتسالونيكي

أرسل بولس ١ تس من كورنتوس سنة ٥٠ – ٥١، بعد تأسيس الكنيسة المحلّيّة

بزمان قليل (أع ١٨ : ١ – ١٨). ونحن نجد في هذه الرسالة لا صيَغًا سابقة لبولس وتعليمات محدودة عن كنيسة تسالونيكي وحسب، بل نجد أيضاً صدى لكرازة بولس الأولى في كورنتوس. ولكن تواجهنا صعوبات في ٢ تس وبالأخصّ المقاطع الجليانيّة والموقف الجديد المتعلّق بالمجيء. على كلّ حال، دوّنت ٢ تس بعد ١ تس ببضعة أشهر.

تشكّل سَفرة بولس إلى أورشليم عبر أفسس وقيصريّة (أع ١٨ : ١٩ – ٢٢) فجوة في الرسائل التالية. جاء بولس من أورشليم إلى أنطاكية، وعبَر منطقة غلاطية وفريجية. في ذلك الوقت جلب رفاقُه القدامى في الرسالة، اليهوديَّ أبلّوس إلى معرفة كاملة للإنجيل وحثّوه على الذهاب إلى كورنتوس في أخائية (أع ١٨ : ٢٣ – ٢٨؛ ١ كور ٣ : ٥ – ٦). حينذاك وصل بولس إلى أفسس وأقام فيها سنتين وثلاثة أشهر، من ٥٤ إلى ٥٧ (أع ١٩ : ١ – ٢٠ : ١). في هذا المكان يبدو خبر لوقا ناقصاً، وهو أمر مؤسف لأنّ هناك مراسلة بين سنة ٥٥ وشتاء ٥٦ – ٥٧ : الرسالتان إلى كورنتوس، الرسالة إلى فيلبّي، الرسالة إلى غلاطية.

الرسالة إلى غلاطية

لا تطرح هذه الرسالة مُشكلة على المستوى التأليفيّ، لأنّها تكوّن قطعة واحدة. ارتبطت بمرور بولس في غلاطية (أع ١٨ : ٢٣) فدوِّنت في نهاية إقامته في أفسس، وحين واجهته محاولة معاكسة قام بها بعض اليهود المترمّتين. دوِّنت في الأشهر اللاحقة، أي حين أقام في مكدونية أو كورنتوس.

بداية المراسلة مع كورنتوس

في المراسلة مع كورنتوس هناك رسالة ضاعت، هذا ما لا شكّ فيه (١ كور ٥ : ٩). والباقي يظهر أمامنا في رسالتين تكادان تكونان متساويتين طولاً. ولكنّ التحليل يكشف مقاطع متلاحقة. في الرسالة الأولى، نجد تنوّعًا في المواضيع وتوسيعًا جديدًا في ٥ : ١ و ٦ : ١ و ٦ : ١٢ و ٧ : ١ (توسيع جديد سُمّي رسالة أرسلت من كورنتوس)؛ ٨ : ١ (يفترض سؤالاً آخر طرحه الكورنثيّون)؛ ١٥ : ١ (يفتح موضوع القيامة)؛ ١٦ : ١ (يعطي تعليمات عمليّة ويتحدّث عن مشاريع مستقبليّة). لن نقسم ١ كور إلى رسائل

مستقلّة، ولكنّنا نقول إنّ الرسالة كُتبت في أوقات متباعدة. ولقد وَصلت المعلومات إلى بولس بواسطة ثلاث طرق: التقرير غير الرسميّ الذي أرسله بيت خلوة (١ كور ١ : ١١). رسالة كتبوها إليه وطرحوا عليه فيها أسئلة (١ كور ٧ : ١). زيارة المسؤولين المحلّيّين في الكنيسة أي إستفاناس ورفاقه (١ كور ١٦ : ١٥ – ١٨). يمكننا إذًا أن نفكّر بتأليف امتدّ بعض الوقت. أوّلاً: ف ١ – ٦. ثانيًا: ٧ : ١ – ١١ : ١. ثالثًا: ١١ : ٢ – ١٦ : ٢٤. ولٰكنّ هذه القسمة غير أكيدة. وفي أيّ حال، ذهب إستفاناس ورفاقه حاملين معهم أقلّه ١١ : ١ – ١٦ : ٢٤ (ما عدا ف ١٥). أنهى بولس هذا الإملاء قبل عنصرة سنة ٥٥ (١ كور ١٦ : ٨). أمّا المشاكل التي يعالجها، فتتطرّق إلى حياة جماعة كورنتوس الخاصّة. ولكنّ التوسيعات الخطابيّة والعقائديّة هي صدى لكرازته في أفسس. وهناك إشارات في الخاتمة تجعلنا نستشفّ معارضة لإعلان الإنجيل في مدينة أفسس (١ كور ١٥ : ٣٢؛ ١٦ : ١٩)، وهي تلتقي مع خبر أع ١٩ : ٢٣ – ٢٠ : ١. غير أنّ سفر الأعمال لا يتكلّم عن خطر الموت الذي تتحدّث عنه ٢ كور ١ : ٨ – ١٠ بطريقة واضحة.

بولس وأهل فيلبّي

لم يحقِّق بولس مشاريعه القديمة. وفرضيّة توقيف وأسر في أفسس، تستند إلى شهادتين مباشرتين تلتقيان: شهادة ٢ كور ١ : ٨ – ١٠ وشهادة فل ١ : ١٤ التي دوِّنت في السجن ساعة واجه بولس إمكانيّة حكم بالإعدام (فل ١ : ٢٠ – ٢٤). والتقارب بين الرسالتين واضح في التلميحات المتوازية إلى المسيحيّين المتهوّدين الذين يحذّر بولس قرّاءه منهم (٢ كور ١١ : ١٣ – ٢٣؛ فل ٣ : ٢ – ٦). نحن ظاهريًّا أمام الخصوم عينهم الذين التقيناهم في الرسالة إلى غلاطية: لقد لاحقوا بولس في مكدونية وأخائية. هٰذه الإشارات المتلاقية تجعلنا نحدّد المراسلة مع أهل فيلبّي في أفسس وقبل نهاية سنة ٥٧. ولكنّ الرسالة الحاليّة تطرح مشكلة على مستوى التأليف. نجد فيها ثلاث مقطوعات مجموعة: بطاقة الشكر للعون الماليّ الذي وصل إليه في السجن (فل ٤ : ١٠ – ٢٣)، رسالة دوِّنت في إطار الموت الممكن (فل ١ : ١ – ٣ أ + ٤ : ٤ – ٧)، رسالة ثالثة يهاجم فيها المسيحيّين المتهوّدين في فيلبّي (فل ٣ : ١ ب – ٤ : ٣ + ٤ : ٨ – ٩). ولقد ضَمَّت جماعةُ فيلبّي هذه المقطوعات الثلاث في رسالة واحدة.

بقية مراسلة بولس مع كورنتوس

تطرح ٢ كور مسائل تأليفيّة. إنّ ٢ كور ٦ : ١٤ - ٧ : ١ يفصل بين قسمَيِ التوسع، ثمّ تبقى أربع مقطوعات مبعثرة. نستطيع أن نميِّز بطاقتين تتحدّثان عن اللمَّة من أجل كنيسة أورشليم : البطاقة الأولى موجّهة إلى جماعة كورنتوس (٢ كور ٨)، والبطاقة الثانية إلى كلّ كنائس مقاطعة أخائية (٢ كور ٩). والتوسيع الذي يسبقهما (٢ كور ١ : ١ - ٦ : ١٣ + ٧ : ٢ - ١٦) هو موحَّد رغم بعض الاستطرادات، وهو يأتي في نهاية أزمة خطيرة سنجد لها حلاً قريبًا. ولكنّه يشير إلى رسالة كُتبت في الحزن والدموع (٢ كور ٢ : ٣، ٤، ٩؛ ٨ : ٨)، على أثَرِ زيارة سريعة انفجرت فيها الأزمة (٢ كور ١٢ : ١٤؛ ١٣ : ١ - ٢). وأسلوب ٢ كور ١٠ : ١١ - ١٣ : ١٠ يوافق هذه الظروف. أمّا القطعة التي لا عنوان لها ولا خاتمة، فهي معاصرة للرسالة إلى غلاطية وفل ٣ : ١ - ٤ : ٣. أُرسلت من أفسس بعد الزيارة وقبل السجن، فضُمَّت إلى سائر الملفّ الكورنتيّ. إذًا، تجعل هذه القطعة بعد الذهاب من أفسس والمرور في ترواس (٢ كور ٢ : ١٢) والانطلاق إلى مكدونية (٢ كور ٢ : ١٣) والإقامة في فيلبّي من حيث أرسلت الرسالة الأخيرة (٢ كور ١ : ١- ٧ : ١٦، ما عدا ٦ : ١٤ - ٧ : ١. وكلّ هذا ينتهي مع ١٣ : ١١ - ١٣). هذه الفرضيّة متماسكة وإن لم يقبل بها كلّ الشرّاح، ولكنّها تدلّ على تأليف معقَّد عرفته الرسائل البولسيّة في الجماعات المسيحيّة.

الرسالة إلى أهل رومة

حين عاد بولس إلى كورنتوس قضى هناك شتاء ٥٦ - ٥٧. في هذه المدينة اعتنى بتدوين رسالة أرسلها إلى أهل رومة، فجاءت صدى لكرازته في كورنتوس. ولكنّها تطرح مسألة تأليفيّة : قد تكون المجدلة (روم ١٦ : ٢٥ - ٢٧) من تأليف بولس، ولكنّ جامعي الرسالة أغفلوها أو وضعوها في أماكن متنوّعة (بعد ١٤ : ٢٣ او ١٥ : ٣٣). ثمّ إن وجود خاتمتين (١٥ : ٣٣ و ١٦ : ٢٠) يجعل ف ١٦ في موقع خاصّ. وعدد الأشخاص الذين يسلِّم عليهم بولس يجعلنا نفكّر بأفسس لا برومة التي هي مدينة لم يكن بولس قد ذهب إليها بعد. نجد بين هؤلاء الأشخاص برسكلّة وأكيلا اللذين يقيمان في أفسس حسب ١ كور ١٦ : ١٩؛ أع ١٨ : ٢٨ - ٢٦. وأبسط الفرضيّات هي أن نفكّر

أنّ هناك نسختين للرسالة : نسخة أولى أرسلت إلى رومة لتهيّئ السفرَ العتيد (روم ١٥ : ٢٢ – ٢٩)، ونسخة ثانية أرسلت إلى أفسس بواسطة فيبة مع بطاقة السلامات (رج روم ١٦ : ١). أمّا الحفاظ على النسخة الطويلة فيدلّ على أنّنا أمام نصّ أفسس ولكنّنا نجد النسخة القصيرة في بعض المخطوطات، وقد جاءت من رومة أو كورنتوس. وهكذا نلاحظ أنّ الرسائل تتوجّه إلى جماعات عديدة من أجل تعليمها ورعايتها (كو ٤ : ١٦).

المراسلة مع كولسّي

يعلّمنا سفر الأعمال (ف ٢١ – ٢٨) أنّ الأحداث عاكست المشاريع التي عبَّر عنها بولس في روم ١٥ : ٢٣ – ٣٢. أوقف في أورشليم في عيد الفصح من سنة ٥٧ أو ٥٨، ثمّ أرسل أسيرًا إلى قيصريّة من سنة ٥٧ إلى سنة ٥٩ (أو ٥٨ – ٦٠). بعدها ذهب إلى رومة كسجين في خريف ٥٩ أو ٦٠. هناك أقام سنتين (أع ٢٨ : ٣٠) يتمتّع ببعض الحرّيّة. من رومة كتب البطاقة وقدّمها إلى فيلمون ذاك الذين هو «سجين المسيح يسوع» (فلم ١، ٩). كان بولسُ قد صار شيخًا (فلم ٩) أي في عمر الستّين، إذا أخذنا بقواعد العالم القديم. ذهبت الرسالة إلى كولسّي مع رسالة إلى أهل لاودكية (كو ٤ : ١٦؛ رج ٢ : ١)، وقد حملها تيخيكس وهو من آسية (يذكره أع ٢٠ : ٤) وأونسيمُس (كو ٤ : ٧ – ٩).

إرتاب البعض في نسبة هٰذه الرسالة، بسبب المواضيع المطروحة واللغة القريبة من لغة الفلسفة اليونانيّة وديانتها (وهذا ما يحاربه بولس : كو ٢ : ٨). ولكنّهم نَسُوا الظروف التي يكتب فيها بولس رسائله. ليست مقالات لاهوتيّة، بل أعمالٌ رعاويّة يحدّد موضوعَها ولغتَها المشاكلُ التي يواجهها الرسول. فبعد الإقامة الثانية في كورنتوس التي تركت أثرًا في شميلة الرسالة إلى رومة، اتّخذ عمل بولس الرعائيّ منحًى جديدًا سَبَبُهُ الأخطارُ التي تهدّد الإيمان في جماعات آسية (كو ٢ : ٨، ١٦ – ١٨، ٢١–٢٣). ولقد نبَّه بولسَ إلى هذا الخطر إبفراسُ (كو ١ : ٧ – ٩؛ في ٢٣) رفيقُه في العمل في كولسّي. وتمتزج المواضيع الجديدة مع مقاطع تقليديّة (فل ٣ : ١ – ٤ : ٦). بعضهم قال إنّ الرسالة أرسلت من قيصريّة (بين ٥٨ و ٦٠) حيث الاتّصالات سهلة، والآخر قال إنّها أرسلت

من رومة خلال الأسر (بين ٥٩ و ٦١ أو ٦٠ و ٦٢). ولقد احتفظت لنا كنائس آسية بهذه الرسالة.

الرسالة إلى أفسس

ترتبط أف بالرسالة إلى كولسّي ارتباطاً وثيقًا، ولكنّها تستعيد مواضيعَ وتعابيرَ وردت في الرسائل الكبرى. وهي تبدو بشكل خطبة مبنيّة بناءً مُحْكَمًا. ولكن كيف نفسّر الخاصّيّات التي فيها؟ هل بدّل بولس أسلوبه؟ هل ترك الحرّيّة لتلميذ تشرّب من فكره؟ أم أنّ تلميذًا عرف كو والرسائل الكبرى، فدوّن شميلة لاهوتيّة بولسيّة ليحتفظ بتقليد الرسول في بلاد آسية؟

الرسائل الرعائيّة (١ تم، ٢ تم، تي)

إذا قابلنا هذه الرسائل بمعطيات سائر الرسائل (بما فيها كو، فلم، أف) نجد تبديلاً في المناخ وفي التوجيه اللاهوتيّ داخل التقليد البولسيّ. سنعود إلى هٰذا فيما بعد. أمّا ذكر استشهاد بولس في رومة، فأمر أكيد في تقليد القرن الثاني. ولكن متى استشهد؟ لا نعرف.

نحو مجموعة بولسيّة

في زمان موت بولس، كان وضع النصوص الخارجة من يده واضحًا. لقد احتفظت الكنائس بهذا الإرث المكتوب الذي يسند عملها ويؤسّس تقليدها. فالرسالة إلى رومة حُفظت في رومة رغم اضطهاد نيرون (بعد تمّوز ٦٤ يوم أحرقت رومة). وقد وُجد أرشيف بولسيّ في تسالونيكي وفيلبّي وكورنتوس وأفسس وغلاطية وكولسّي والكنائس المجاورة. وتضمّن أرشيف أفسس الرسالة إلى رومة. واتّخذت ٢ كور وفل شكلها في الجماعات التي احتفظت بهما. وأمّا ما تبقّى من رسائل فدلّ على العلاقات بين الكنائس التي أسّسها بولس، بين كورنتوس وتسالونيكي (١ تس، ٢ تس)، بين أفسس وفيلبّي (أف) بين أفسس وكورنتوس (٢ كور)، بين أفسس وغلاطية (غل)، بين أفسس

وكولسّي (رج أع ١٨ : ٢٣ ؛ ١٩ : ١). إذًا، يمكننا أن نفترض أنّ الرسائل تنقّلت بين الكنائس من مركز هو أفسس.

ب - الكتيّبات الأخرى قبل سنة ٧٠

١ - مشاكل الأناجيل

أوّلاً: التوثيق الإنجيليّ

حين صوَّرنا تكوين التقاليد الإنجيليّة، رأينا أنّ إطار هذا العمل كان المسيحيّة المتهوّدة في أورشليم واليهوديّة والجليل وسورية. وشكَّل انتقال الوثائق بين الكنائس بواسطة المرسلين أمرًا عاديًّا. ولم يطرح انتشارُها في الكنائس التي تسيطر فيها أكثريّة وثنيّة، أيّة مشكلة خاصّة. ولكن قد تكون حدثت أعمالُ تأليفيّة لتكيِّف النصوصَ واستعمالَها العمليّ.

ثانيًا: إنجيل مرقس

متى أُلّفت ونُشرت الأناجيل الإزائيّة الثلاثة؟ كان الرأي القديم يقول إنّها أُلّفت قبل سنة ٧٠، ولكنّ هذا الرأي تجاوزه الزمن. ورأينا أنّ إنجيل متّى الآراميّ دوِّن في تاريخ قديم. ولكنّنا لا نملك النصّ. أمّا مشكلة إنجيل مرقس فهي مختلفة. كان مرقس مساعدًا لبولس (أع ١٣ : ٥) ورفيقَ عمل له (فلم ٢٤ ؛ كو ٤ : ١٠). سمّاه بطرس ابنه (١ بط ٥ : ١٣)، وعدّته ٢ تم ٤ : ١١ «ثمينًا من أجل الخدمة». وقال التقليد الذي أورده بابياس إنّه كان ترجمان بطرس. إذًا كان مرقس مُهَيَّأً ليحتفظ بالموادّ الإنجيليّة المفيدة للكرازة الأولى وليجمعها في كتاب. أمّا علاقة كتيِّبه بتقليد بطرس فيشهد عليها كلّ التقليد القديم. وهذا ما يوافق معطيات النقد الداخليّ. يقول إيريناوس: إنّه جمع هذه الكرازة بعد موت بطرس. وقال إكلمنضوس الإسكندرانيّ: قبل موت بطرس. وإنّ الهدف العمليّ لكتيّبه يتيح لنا أن نفترض تأليفًا مرحليًّا ونشرات متعاقبة. إذا قبلنا بهذا المبدأ، كان تقليدا إيريناوس وإكلمنضوس صدى لوجهتين من الواقع. ومهما يكن من

أمر، فرقس هو شخص من الدرجة الثانية. فلماذا يختبئ وراءه شخص آخر يستعين بسلطته؟ إذًا، هو صاحب إنجيله. أمّا قرّاؤه فهم مسيحيّون من أصل وثنيّ احتاجوا إلى شرح العوائد اليهوديّة (مر ٧ : ٣ – ٤). هناك كلمات لاتينيّة في نصّه جعلت الشرّاح يقولون إنّه دوَّن إنجيله لجماعة تقيم في إيطالية. أمّا التقليد القديم الذي يربط الكتاب بكنيسة رومة المحلّيّة حيث جاء بطرس ومات سنة٦٤ – ٦٥ ،فهو يوافق المضمون موافقة تامّة.

قد تكون زيدت بعض الأمور ولا سيّما في خبر الآلام. لا نجد أيّ تلميح واضح إلى دمار أورشليم. ولكنّ ١٣ : ١٤ ب (إفهم هذا أيّها القارئ) يشير إلى الحرب اليهوديّة التي بدأت. هذا يعني أنّنا بين سنة ٦٧ وسنة ٧٠. أتاح موت نيرون (حزيران ٦٨) لمسيحيّي رومة أن يلتقطوا أنفاسهم، فاستعادوا عملهم الرسوليّ في رومة خلال الحرب من أجل الإمبراطوريّة (نيسان ٦٨ – تموز ٦٩) أو في أيّام فسباسيانس (٦٨ – ٦٩). هل أُلّف إنجيل مرقس بطريقة نهائيّة في هذا الوقت؟ الأمر معقول جدًّا.

٢ – مشاكل الرسائل ورؤيا يوحنّا

أوّلاً: رسالة بطرس الأولى

هي رسالة قديمة مثل يع وعب (يرتبطان بالمسيحيّة المتهوّدة) ورسائل مار بولس. هناك من ينسبها إلى بطرس (١ بط ١ : ١) الذي أَلّفها سنة ٦٤ – ٦٥. في ذلك الوقت كان بطرس في رومة (= بابل، ٥ : ١٣)، وكان اضطهاد نيرون قد بدأ (تلميح في ٤ : ١٢؛ رج ٣ : ١٤). أمّا الإشارة في ٥ : ١٢ فتجعلنا نفترض أنّ سلوانس (أو سيلا في أع ١٥ : ٢٢) دوّنها. كان سلوانس رفيق بولس، ونحن نستطيع أن نتتبّع خطاه في أعمال الرسل والرسائل البولسيّة منذ المرور الأوّل للرسول في مكدونية (أع ١٧ : ١٤) وكورنتوس (١ تس ١ : ١؛ أع ١٨ : ٥) حتّى مروره التالي خلال الرحلة الثالثة (٢ كور ١ : ١٩)، أي من سنة ٥٠ إلى سنة ٥٧. وفي الأخبار المدوّنة في صيغة المتكلّم الجمع (نحن) في سفر الأعمال، لا شيء يعارض أن يكون سلوانس بجانب بولس حين سافر إلى رومة وأقام فيها سجينًا (٦١ – ٦٣). هل بقي سلوانس بعد ذلك بجانب بطرس؟ الأمر

معقول. ومهما يكن من أمر، فعطيات الرسالة تبيِّن أنّ اسم سلوانس ارتبط باسم بطرس في التقليد الرومانيّ كما ارتبط اسم مرقس باسم بطرس (١ بط ٥ : ١٣).

ولكنّ النظرة التكوينيّة تعود بنا إلى ما قبل النصّ. فالرسالة تستعيد وتكيِّف مقاطع عديدة نكتشف فنّها الأدبيّ ووظيفتها بالنسبة إلى الليتورجيّا الفصحيّة أو بالنسبة إلى الليتورجيّا العماديّة. نتعرّف إلى تسابيح (٢ : ٢٢ – ٢٤؛ ٣ : ١٨ – ٢٢؛ ١ : ٣ – ٥ الذي هو مباركة نثريّة؛ ٥ : ٥ – ٩ الذي هو تحريض) ومواضيع كرازة حيث التلميحات العماديّة كثيرة (١ : ٣ – ٩؛ ١ : ١٣ – ٢١؛ ١ : ٢٢ – ٢ : ١٠)، ورسمات تحريض تقابل ما نقرأه عند بولس، وتتبع طقسَ المعموديّة (٢ : ١١ – ٧؛ ٣ : ١ – ٧؛ ٣ : ٨ – ١٢؛ ٤ : ١ – ٦)، وتعليمات جماعيّة تأخذ بعين الاعتبار المواهب التي نالتها الجماعة (٤ : ٧ – ١١)، أو تشير إلى بنى الجماعة (٥ : ١ – ١١). هذان المقطعان الأخيران ينتهيان بخاتمة خطابيّة تجعلنا نستشفّ أنّنا أمام رسالتين لا رسالة واحدة. من هذا القبيل نستطيع أن نقول إنّ ٤ : ١٢ – ٥ : ١١ تشكّل رسالة خاصّة ترتبط بالعنوان وتشهد على التقليد الرومانيّ المتكلّم عن بطرس بعد سنة ٧٠. لهذا نستطيع أن نتكلّم عن الرسالة بعد سنة ٧٠ مع العلم أنّ الوحدات الصغيرة تعود إلى زمن قديم.

ثانيًا: رؤيا يوحنّا

هناك مقاطع من الرؤيا تتعلّق بالزمن الذي كانت فيه رومة (= بابل) مسؤولةً عن دمار أورشليم. دخلت هذه المقاطع في تأليف كتاب سنعود إليه فيما بعد، لأنّه لم يدوَّن قبل سنة ٧٠ ب م.

الفصل العاشر

الشتات المسيحيّ بعد سنة ٧٠

سبَّب دمارُ أورشليم في فلسطين انقلابًا سياسيًّا واجتماعيًّا ودينيًّا. وإعادة البناء التي تمّت في السنوات التالية جعلت الأمّة اليهوديّة تسير في خطّ تقليد الفرّيسيّين. بعد أن دمِّر الهيكل، لم يعد الحجّاج يأتون بأعداد كبيرة إلى الأرض المقدّسة. غير أنّ العلاقاتِ ظلّتَ متينةً بين المجموعات المحلّيّة وتلك المشتّتة في الإمبراطوريّة الرومانيّة والمملكة الفراتيّة اللتين يفصِل بينهما نهر الفرات. وقد تأثّرت بهذا الوضع الكنائس المسيحيّة المتهوّدة والمقيمة في اليهوديّة والجليل وسورية. أمّا الكنائس المختلطة فلم تتأثّر تأثّرًا مباشرًا ولكنّها وجدت نفسها أمام حدث مهمّ في مخطّط الله. وبواقع الحال خسرت كنيسة أورشليم الأمّ التي أكرمها بولس وساندها (١ كور ١٦ : ١؛ ٢ كور ٨ : ٩؛ روم ١٥ : ٢٦ – ٢٨؛ أع ٢١؛ ٢٤ : ١٧ – ١٨)، علّة وجودها. وفعلت الظروف فعلها، فاكتسب الشتاتُ المسيحيّ مركز ثقل جديد ستظهر أهمّيّته مع الزمن. في عهد نيرون، قُتِل بطرس وبولس فختما شهادتهما الرسوليّة بالاستشهاد. وإذا عدنا إلى غل ٢ : ٧ – ٨ نفهم أنّ رسالتهما رمزت باختصار إلى وحدة اليهود الذين بشّرهم بطرس، والأمم الوثنيّة الذين بشّرهم بولس في كنيسة انفصلت عن الوطن اليهوديّ ومؤسّساته. ونالت كنيسة رومة المحلّيّة، كحارسة قبرَيِ الرسولين والتقليد الذي يمثّلان وحدته، وضعًا خاصًّا وسط سائر الكنائس. ولهذا سيتحدّث كتّاب القرن الثاني عن «رئاسة المحبّة» (أغناطيوس الأنطاكيّ) أو «السلطة الرئيسيّة» (إيريناوس أسقف ليون).

وبدا الثلث الأخير من القرن الأوّل والربع الأوّل من القرن الثاني عصرَ انتقالٍ من

زمن الرسل الذين ماتوا الواحد بعد الآخر، إلى زمن التنظيم الكنسيّ الذي رتّب بنيته وثبّت نظمه. في هذا الإطار نستطيع أن نتبع أَثَرَ كتابات العهد الجديد الأخيرة حتّى الوقت الذي فيه تثبّتت المجموعة كلّها. ونحن سنقسم هذه الكتابات حسب الفئات التالية: كتب تتعلّق بإعلان الإنجيل. كتب تحتفظ بتقليد الرسل بشكل رسائل. كتب تشهد على المواجهة التي تعرفها الكنائس. كتب تقدّم لنا نصّ التقليد اليوحنّاويّ. كتب تربط العهد الجديد بالآباء الرسوليّين فتقدّم الإشارات الأولى لوجود مجموعة محدّدة هي أسفار العهد الجديد.

أ - إعلان الإنجيل

وُجد التقليدُ الإنجيليّ حوالي سنة ٧٠ بشكل مكتوب، لا في كتيّب مرقس وحسب، بل في مجموعات يذكرها لوقا (١ : ١) بصورة واضحة. لا نستطيع أن نحدّد مضمونها وعددها. وإنّ زمن السلم الذي رافق سلالة فلافيوس (بين ٦٩ وسنة ٩٥) أتاح للعمل الرسوليّ أن يمتدّ وينتشر. في هذا الإطار نجد عملَيْ متّى ولوقا المركّزين على إعلان الإنجيل.

١ - عمل متّى

أن يكون الإنجيل الأوّل قد نُسب إلى متّى الذي يربط به بابياس أسقف هيرابوليس مجموعة أقوال الربّ في اللغة العبريّة (أي في غير اللغة اليونانيّة، في اللغة الآراميّة)، فيجب أن توجد علاقة بين الإنجيل ومتى. لقد استعمل الكتيّبُ الحاليّ عملَ مرقس، ومرجعًا أو مرجعين مكتوبين، وتقاليد شفهيّة، وأعطانا كتابًا مؤلّفًا بعناية واهتمام. نتخيّل المؤلّفَ «كاتبًا متعلّمًا في ملكوت الله يخرج من كنزه الجديد والقديم» (مت ١٣ : ٥١). إنّه وحده يطبّق على المرسَلين المسيحيّين المصطلحات المعمول بها في أدب الرابّانيّين: هناك الكتبة والحكماء بجانب الأنبياء (مت ٢٣ : ٣٤). فالكتبة والحكماء المسيحيّون هم مسؤولون عن التقليد الإنجيليّ، كما كان الكتبة والحاخامون اليهود مسؤولون عن «تقليد الشيوخ».

وهناك إشارتان مهمّتان تجعلاننا في الخطّ عينه. أوّلاً: ذكر متواتر للكتب التي تمّت

(مت ١ : ٢٢ي؛ ٢ : ١٥، ١٧، ٢٣؛ ٨ : ١٧؛ ١٢ : ١٧؛ ١٣ : ٣٥؛ ٢١ : ٤؛ ٢٦ : ٥٤، ٥٦؛ ٢٧ : ٩؛ رج ٣ : ٣؛ ١١ : ١٠). وهذا ما يدلّ على اهتمام دفاعيّ تجاه اليهود الذين يقرأون التوراة. ثانيًا : إنّ استعادة وتنظيم الموادّ الإنجيليّة يدلّ على اهتمام دائم بالسلوك (هلكه) المسيحيّ الذي بقي على ارتباط بالشريعة والأنبياء وجاء ليتمّمها (مت ٥ : ١٧) : فعلى المؤمنين أن يمارسوا بِرًّا يفوق بِرَّ الكتبة والفرّيسيّين (مت ٥ : ٢٠) على خطى يسوع الذي «أتمّ كلّ برّ» (مت ٣ : ١٥). نحن لسنا أمام تهويد جديد للإنجيل، فيُصَبُّ مضمون جديد في كلام الرابّانيّين، كما تُصَبّ الخمرة الجديدة في زقاق بالية (مت ٩ : ١٨). ولكنّ المحيط الذي يتوجّه إليه الكاتب هو محيط مسيحيّ متهوّد، غير أنّه محيط منفتح يحاول أن يتلمذ كلّ الأمم (مت ٢٨ : ١٩). هل كانت حدود جماعة متّى الجغرافيّة في الجليل أم في سورية (مت ٤ : ١٤ – ١٦؛ ٢٨ : ١٦ي)؟ لا تزال القضيّة موضوع جدال. هل نضع في هذه الجماعة «مدرسة متّى» المرتبطة بواحد من الاثني عشر يسمّيه مرقس ولوقا لاوي (مر ٢ : ١٤؛ لو ٥ : ٢٧؛ مت ٩ : ٩)؟ إلى من ننسب الإنجيل؟ إلى متّى، إلى مدرسة متّى؟

عرف الكاتب اليونانيّ الذي استعاد أقوالاً جمعها متّى، أنْ يُرتّب بانسجام موادَّ تقليديّةً ويعيدَ النظر فيها ويكيّفها واهتماماته التربويّة واللاهوتيّة. إنطلق من إطار قدّمه مرقس، فبنى بواسطة كلمات يسوع خطبًا عديدة تشكل كلّ واحدة شميلة تدلّنا على تدخّل معلّم حكيم : فالسلوك المسيحيّ (مت ٥ : ٧) والقواعد المعطاة للمرسلين الذين سيحملون الإنجيل (مت ١٠)، والتأمّل في ملكوت الله (مت ١٣) وقواعد تصرّف الجماعة (مت ١٨)، والتعليم عن مجيء المسيح (مت ٢٤ : ٤ – ٢٥ : ٤٦)، كلّ هذا يقدّم قواعد سلوك عمليّ للمؤمنين ولخدّام الكلمة. والتشديد على الصراع بين يسوع والفريسيّين (مت ٢١ : ٤١ – ٤٣؛ ٢٣ : ١ي؛ ق مع مر ١٢ : ٩ – ١١) يفهمنا أنّ رَذْلَ العالم اليهوديّ للكنائس المسيحيّة مسألةٌ معاصرة (مت ١٠ : ١٧ – ٣٩؛ ٢٣ : ٣٤؛ ٢٤ : ٩ – ١٣). واللمسات على بعض كلمات يسوع تدلّ على أنّ الهجومَ ضدّ أورشليم قد تمّ وانتهى (مت ٢٢ : ٦ – ٧). والانفتاح الشامل على الرسالة يرتبط بالحدث (٢٤ : ١٤)، ولكن لا نجد أيّة معارضة مع السلطات الوثنيّة. قد نكون في سنة ٨٠ تقريبًا. يتمتّع المؤلّف بحرّيّة أدبيّة كبيرة تجاه الموادّ التي وصلت إليه عبر التقليد

الشفهيّ. هو يثبّتها ويستعملها ليترجم فكره اللاهوتي الخاصّ في مسيرة حياة يسوع أو في خبر الآلام والقيامة (٢٧ : ٣ – ٩، ١٩، ٤٣، ٥٢ – ٥٣، ٦٣ – ٦٦؛ ٢٨ : ٩ – ١٤)، أو في أخبار الطفولة (مت ١ – ٢).

في مقدّمة الإنجيل هذه ينبسط الإخبار (هاغادة) المسيحيّ ليقدّم تعبيرًا عن الكرستولوجيا. فنسب يسوع يؤسّس حقًّا مسيحانيًّا لميراث المواعيد المعطاة لإبراهيم وداود (مت ١ : ١ – ١٧). والحبل به بالروح القدس لا يرتبط في هذا المكان بلقب ابن الله المتواتر عند متّى: فهذا المُعْطى الذي تسلّمه متّى من التقليد غير المكتوب والذي يُتمّ الكتاب (مت ١ : ٢٢)، قد وُضع في خبر دعوة يوسف (مت ١ : ١٨ – ٢٥) الذي به يرث يسوع المواعيد (١ : ١٦). وخبر زيارة المجوس الذي يفترض عملاً مدراشيًّا سابقًا على نصوص توراتيّة عديدة (عد ٢٤ : ١٧؛ اش ٦٠ : ١ – ٦؛ مي ٥ : ١) يعطي للملك المسيحانيّ امتدادًا مسكونيًّا. واضطهاد هيرودس والهرب إلى مصر (٢ : ١٣ – ٢١) هما خبر اصطلاحيّ يتشبّه بنماذج توراتيّة (ق مت ٢ : ١٩ – ٢١ وخر ٤ : ١٩ – ٢٠) ويعلن مصير يسوع العتيد: سيتجاهله الكهنة والكتبة (مت ٢ : ٣ – ٦)، وسيلاحقه بغض السلطة السياسيّة (٢ : ١٦). كلّ هذا يترابط ليقوده إلى الناصرة حيث يبدأ دراما الحياة العلنيّة (٢ : ٢٢ي). فالكثافة التاريخيّة لهذه الأخبار تنحصر في عناصر تلتقي مع ما نجده في إنجيل لوقا. ولكنّ الكاتب يرجع إلى تفسير توراتيّ يشبه التفسير (بِشِر) القمرانيّ، فيعطي على المستوى اللاهوتيّ قيمة لمعطيات تقليد غامض. قد يكون الأصل البعيد لهذا التقليد محيط يسوع العائليّ الذي دخل في الكنيسة بعد قيامته (أع ١ : ١٤). ولكنّنا نحن هنا أمام فرضيّة عمل.

وهكذا يضمّ إعلان البشرى الآن كلّ وجود يسوع على الأرض، منذ الحبل به وميلاده. وهكذا يختلف متّى عن الرسمة الأولى التي اتّبعها مرقس والتي بدأت بكرازة يوحنّا المعمدان ومعموديّته. وتنتهي البشرى على منظور لا حد له، يشدّد على حضور المسيح القائم في كنيسته الآن ويشمل كلّ الأزمنة (مت ٢٨ : ١٨ – ٢٠).

٢ – عمل لوقا

أوّلاً: الإنجيل وأعمال الرسل

عُرف لوقا «الطبيب العزيز» (١ كور ١٤؛ رج فلم ٢٤) كرفيق بولس (٢ تم ٤ : ١١). فمقاطع سفر الأعمال المدوَّنة في صيغة المتكلّم الجمع تتيح لنا أن نتبع آثاره. يقول تقليد قديم إنّ أصله من أنطاكية، وإنّه اكتسب ثقافة يونانيّة عميقة ساعدته على تأليف أخبار رائعة. ولقد عرف أيضاً أن ينوّع أسلوبه فيقتدي بأسلوب مراجعه مع بعض اللمسات، أو يسير على خطى التوراة اليونانيّة ليتكيّف والظروف المذكورة ويعطي الأشخاص أقوالاً تليق بهم. كلّ هذا يدخل في هدفه كمؤرّخ يونانيّ يجعل فنّه في خدمة الكلمة ليساعد قرّاءه على التحقّق من متانة التعليم الذي تسلّموه (لو ١ : ٣ – ٤). قدّم عمله إلى يونانيّ اسمه تاوفيلوس (هل هو اسم حقيقيّ أو اسم مستعار؟) فانبسط على كتابين يصوّران الزمنين اللذين فيهما انتشرت الكلمة: كتيّب إنجيليّ يستند إلى بعض محاولات سابقة، وخبر يروي أعمال بعض الرسل فيدلّ على الامتداد التدريجيّ للشهادة المؤدّاة للمسيح. ألّف لوقا سفر الأعمال فاعتمد على وثائقَ تعطينا فكرةً كافيةً عن الكنيسة الأولى مع بُناها وحياتِها الداخليّة والوجهات المتعدّدة لأدبها الشفهيّ.

في أيّ محيط وفي أيّ زمن دوّن هذان الكتابان؟ قالوا: اليونان، سورية، آسية الصغرى، ولم يقدّموا برهانًا قاطعًا. لقد وُجد لوقا في كنيسة من كنائس المتوسّط الشرقيّ. ولقد وصلت إليه الكتابات المسيحيّة الأولى التي انتقلت من كنيسة إلى أخرى. أمّا المقاطع المكتوبة في سفر الأعمال في صيغة المتكلّم الجمع فهي تدلّ على أنّه عرف الكنائس البولسيّة المتعدّدة وعرف اليهوديّة قبل سنة ٧٠. ولقد عرف أيضاً بعض رسائل بولس، كما أنّه اتّصل بالتقليد اليوحنّاويّ. كتب في وقت استطاعت فيه الرسالة المسيحيّة أن تعمل في العمق في الأوساط الوثنيّة. والخبر الذي يقدّمه إلينا في سفر الأعمال يشدّد دومًا على العدالة الرومانيّة (أع ٣ : ١٣ – ١٣ : ٢٨). ويعلن في الإنجيل براءة يسوع بلسان بيلاطس (لو ٢٣ : ١٣ – ٢٤). هذان الواقعان يدلّان على هدف دفاعي غير مباشر: فحين تمّ الانفصال بين اليهود والوثنيّين، كان من المفيد أن تراعيَ السلطات مجموعات المؤمنين الموجودة في وضع حرج تجاه القانون الرومانيّ. لهذا تقرّ السلطات المعنيّة ببراءة

يسوع وببراءة الرسل. ولٰكنّ هذا الدفاع يبقى متكتمًا، وهو يدخل في عمل أدبيّ يهدف إلى بناء الإيمان في الكنائس التي ينتشر فيها.

تبدو بنيةُ هٰذه الكنائس متينةً والتواصلُ واضحًا بينها وبين زمن الرسل. ومن خلال الألقاب المتنوّعة التي تلتقي في الرسائل البولسيّة لتدلّ على الخِدَم، نرى في المستوى الأوّل الوظائفَ المسيحيّةَ المتهوّدة الأولى: القسوس (أو الشيوخ والكهنة) في الكنائس المحلّيّة. إنّهم يقومون بمهمة المراقبة والرعاية (أع ٢٠ : ٢٨؛ رج ١٤ : ٢٣). الأنبياء والمعلّمون (أع ١٣ : ١ – ٣). إنّهم يتابعون نشاط الرسل في الرسالة. والمدبّرون (إيجومينوس: لو ٢٢ : ٢٦؛ عب ١٣ : ٧ – ١٧) الذين قدّم لهم الرسل نموذج خدمة تحدّده كلمة يسوع. فالاثنان والسبعون الذين أرسلهم يسوع اثنين اثنين (لو ١٠ : ١) ينبئون بتعدّد المرسَلين المسيحيّين. ولكنّنا نجد أيضاً في الكنائس «إنجيليّين» (أع ٢١ : ٨؛ رج أف ٤ : ١١؛ ٢ تم ٤ : ٥ حيث نحن أمام مهمّة عمليّة). هل يرتبط عمل لوقا بممارسة هٰذه الوظيفة التي كان نموذجها الكامل؟ الأمر ممكن. متى دوِّن عمل لوقا؟ حوالي السنة ٨٠. فحين أورد لوقا خطبة يسوع عن أورشليم أوّن النصوص لتطابق كارثة سنة ٧٠ (لو ١٩ : ٤٣ ي؛ ٢١ : ٢٠ – ٢٢). بالنسبة إليه هٰذا هو «زمن الأمم» بانتظار أن يأتيَ الانتهاء (لو ٢١ : ٢٥ – ٢٨).

ثانيًا: لوقا اللاهوتيّ

هناك نوعان من الموادّ يدعواننا إلى أن نرى في لوقا الرجل اللاهوتيّ. أوّلاً: في الإنجيل: اللمسات الأخيرة للموادّ التقليديّة، الشكل الذي فيه صبّ أقوال يسوع (مثلاً: لو ١٠ : ٢٩ – ٣٧؛ ١٥ : ١ – ٣٢؛ ١٦ : ١٩ – ٣١)، تأليف المشاهد التي تسلّمها من التقليد الشفهيّ (مثلاً: لو ٧ : ٣٦ – ٥٠؛ ١٠ : ٣٨ – ٤٢؛ ٢٤ : ١٣ – ٣٥). فإذا قابلنا لوقا بمتّى ومرقس اكتشفنا الهدف اللاهوتيّ في هٰذه المقاطع. ثانيًا: يدلّ تكوين سفر الأعمال على تواصل الفنون الأدبيّة القديمة التي مارستها الجماعة إلى أن أجاز فيها الإنجيليّ تعليمه الخاصّ. فحين جعل بطرسَ وإسطفانُسَ وبولسَ ويعقوبَ وبعضَ المجموعاتِ المسيحيّةِ يتكلّمون، كيّف خُطَبَهُمْ على شخصيّتهم وقدّم كرازة لليهود (أع ٢ : ٢٢ – ٣٦؛ ١٠ : ٣٤ – ٤٣؛ ١٣ : ١٦ – ٤١) وللوثنيّين (أع

١٤ : ١٥ – ١٧ ؛ ١٧ : ٢٢ – ٣١)، وتأمّلاً في التاريخ المقدّس (أع ٧ : ١ – ٥٠) ومدراشًا كرستولوجيًّا مبنيًّا على المزامير (أع ٤ : ٢٥ – ٢٨) أو على الأنبياء (أع ١٥ : ١٤ – ١٨ ؛ ٢٨ : ٢٥ – ٢٨)، وتنبيهًا لشيوخ الكنيسة (أع ٢٠ : ١٨ – ٣٥). وهٰكذا استعاد موادَّ قديمةً وأدخلها في لاهوت مبنيّ حول موضوع رئيسيّ هو موضوع الخلاص الذي حمله المسيح إلى كلّ الأمم (لو ٢ : ٣١ – ٣٢ ؛ أع ٢٨ : ٢٨).

وتحدّث لوقا عن طفولة يسوع كما فعل متّى، فانطلق من تقاليدَ محدّدةٍ وأعطانا خبرًا أوجز فيه أهمَّ ما في تعليمه الكرستولوجيّ. شدَّد على التوازي بين يسوع ويوحنّا المعمدان لأنّه يوجد في الشرق جماعات من التلاميذ يرتبطون بيوحنّا (أع ١٩ : ١ – ٧) : حاول لوقا أن يجلبهم إلى المسيح فبيّن لهم أنّ يوحنّا كان السابق. واستعاد لوقا تراتيل مسيحيّة معروفة في كنيسته (لو١ : ٤٦ – ٥٥، ٦٨ – ٧٩؛ ٢ : ١٤) وزاد عليها ما ألَّفه بنفسه (لو ٢ : ٢٩ – ٣٢). واهتمّ، كمؤرّخ، بالأخبار (لو ٢ : ٢؛ ٣ : ١ – ٢)، ولكنّه ألّفها بأسلوب التاريخ المقدّس لبنيان الإيمان أكثر منه لإشباع روح الفضوليّة. عاد إلى تذكّرات مريم (لو ٢ : ١٩ – ٥١)، فدلّنا على أنّه اتّصل بها عبر الأوساط اليوحنّاويّة (نقرّب بين لو ٢ : ٣٥ ويو ١٩ : ٢٥ – ٢٧). لا شكّ في أنّ هناك توازيات بين لوقا وتقليد يوحنّا الإنجيليّ. هل نتحدّث عن إخبار (هاغاده) مسيحيّ كما عند متّى؟ لا شكّ في أنّنا أمام إخبار لاهوتيّ وتقويّ. ولكنّ الرجوعَ إلى التوراة لدى متّى يختلف عمّا لدى لوقا. ثمّ إنّ لوقا يتفوّق على متّى بالكثافة التعليميّة والتجذّر التاريخيّ. غير أنّنا لسنا أمام عمل مؤرّخ، كما يقول العالم الحديث. خبر لوقا بسيط وعميق، اصطلاحيّ في شكله الإخباريّ ولاهوتيّ في هدفه. ينقصه العلم التاريخيّ ولكنّه يكتسب غنى تعليميًّا.

ب – رسائل تحتفظ بتقليد الرسل

نستطيع هنا أن نتفحّص بعض الرسائل الذي يختلف النقّاد على أصلها وزمان كتابتها : يع، عب، ١ بط. أمّا الرسائل الرعاويّة فسندرسها في الجزء الثالث من هٰذا الفصل.

١ - رسالة يعقوب والتقليد المسيحيّ المتهوّد

كان يعقوب في التقليد القديم (١ كور ١٥ : ٥-٧) وسط مجموعة الرسل، كما كان بولس وسط مجموعة الاثني عشر. والرسالة التي تحمل اسمه تتوجّه إلى الأسباط الاثني عشر الذين في الشتات خارج فلسطين. نحن نتردّد في أن نرى فيها مقالة قديمة وسابقة لموت يعقوب (٦٢ ب م)، حتّى وإن نسبنا عملاً تأليفيًّا إلى المترجم الذي كيّف النصّ قبل أن يجعله في لغة يونانيّة أنيقة. والعنوان هو المقطع الوحيد الذي يعيدنا إلى شخص يعقوب. فإذا تركنا العنوان، يبدو مجملُ النصّ بشكل مجموعة من التحريضات المختلفة والمتعلّقة بمسائل السلوك المسيحيّ. وهذا التوجيه العمليّ الذي لا ينفي التلميح العماديّ في أحد المقاطع (١ : ١٦ - ١٨)، يدلّ على اهتمامات الكنائس المسيحيّة المتهوّدة. إنّها تُعنى بأن تجعل الكلمة تمرّ في العمل (١ : ٢٢). وأن تدفعنا إلى ممارسة الشريعة (٤ : ١١ ي) التي صارت شريعة الحرّيّة الكاملة (١ : ٢٥). وقد نتجت ردّة فعل على تجاوزات لبعض مبادئ وضعها القدّيس بولس (٢ : ١٤ - ٢٦) : ونحن نفهم هذا الموقف فهما أفضل إن عرفنا أنّنا في زمن تَتَنَظَّمُ فيه الكنائس وتُتَداوَلُ فيها رسائل القدّيس بولس. يمكننا أن نفكّر بمحيط سوريّ لا تزال تحمل فيه الجماعة المسيحيّة اسم المجمع (٢ : ٢)، كما هو الحال في الجماعة اليهوديّة. وعلى رأس كلّ كنيسة محلّيّة يلعب القسوس (أو الشيوخ) (٥ : ١٤) والمعلّمون دورًا هامًّا.

نستطيع أن نفكّك الرسالة إلى قطع مستقلّة تشكّل كلّ منها رسمة وعظ موجّهة إلى الجماعة الملتئمة في كنيسة. والإيرادات والتلميحات الكتابيّة هي عديدة، وهذا ما يفترض قراءتها في نصّها اليونانيّ. (٤ : ٦؛ رج أم ٣ : ٣٤ في السبعينيّة). ولكنّنا نحسّ أيضاً بتقنيّة المدراش في هذا المقطع أو ذاك. أمّا التلميحات إلى الكلمات الإنجيليّة. فتدلّ على أنّ للمؤلف مجموعة يعتمد عليها في كرازته. وقد تكون وجدت أيضاً مجموعة حكميّة هي صدى لكرازة يعقوب اسقف اورشليم. وهذا ما يبرّر عنوان الرسالة. متى دُوِّنَتْ رسالة يعقوب؟ في الزمن الذي دوّن فيه إنجيل متّى، في سنة ٨٠ تقريبًا، وفي المحيط المسيحيّ المتهوّد نفسه.

٢ - الرسالة إلى العبرانيّين ونقد العالم اليهوديّ

أشرنا سابقًا إلى عب وإلى زمن كتابتها. فإن دُوِّنت قبل سنة ٧٠ نبحث عن قرّائها في فلسطين. هل هم الكهنة العديدون الذين أطاعوا الإيمان (أع ٦ : ٧)؟ لو كان الأمر كذلك لتحدّث الكاتب عن الهيكل. هل هم جماعة قمران؟ ولكنّ الإشاراتِ ضعيفةٌ. وإن دوِّنت عب بعد سنة ٧٠ وقبل سنة ٩٥ (كما تقول رسالة إكلمنضوس الأولى) نبحث عن قرّائها في كنيسة مسيحيّة متهوّدة في فلسطين (قيصريّة) أو سورية (أنطاكية). ومهما يكن من أمر، فعظمة العبادة اليهوديّة لا تزال قريبة لتؤثّر على المسحيّين الذين نالوا التدرّج العماديّ (٦ : ١ - ٥، ١٠ : ٣٢) فتجتذبهم أو تجعلهم يتأسّفون حين يرون العبادة المسيحيّة وما فيها من فقر.

ينطلق المؤلف في عمليّة دفاعيّة تعتمد على التوراة، فينتقد العالم اليهوديّ كؤسّسة عباديّة. إنّه قريب من تيموثاوس (١٣ : ٢٣)، ولكنّ الرسالة لا تعطينا اسمه، غير أنّه يتكلّم بسلطة ظاهرة. وما هو واضح هو تربيته في الإسكندريّة، وهذا ما يقود بعض الشرّاح إلى القول إنّه أبلّوس الذي تعرفه رسائل بولس وأعمال الرسل. ولكن لا برهانَ قاطعًا في هذا المجال. نحن هنا أمام معلّم مسيحيّ خبير بالكتب المقدّسة. أسلوبه وجدليّته ونهجه التأويليّ وطريقة تفكيره تجعله قريبًا من فيلون، ولكنّ توجّهه اللاهوتيّ يجعله فريدًا في العهد الجديد. يعطي تلميحات سريعة إلى بُنى الكنائس : فاسم الرؤساء أو المدبّرين هو اسم عامّ (لو ٢٢ : ٢٦؛ أع ١٥ : ٢٢). وسيطبَّق على القسوس في كورنتوس (رسالة إكلمنضوس الأولى).

عب هي رسالة، إذا نظرنا إلى خاتمتها (١٣ : ٢٢ - ٢٥). ولكنها خطبة تحريضيّة (١٣ : ٥٢) لها مقدّمتها (١ : ١ - ٤) ونهايتها (١٣ : ٢٠ - ٢١). كُتبت لتُقرأ في جماعة ليتورجيّة. والتاريخ التكوينيّ يساعدنا على اكتشاف آثار عديدة لتأويل مسيحيّ يُسند العظة : عودة إلى الشهادات التي تؤسّس البرهان (١ : ٥ - ١٤؛ ٢ : ٥ - ١٧)، رسمة عظة على مز ٩٥ (٣ : ٧ - ٤ : ١١)، على تك ١٤ : ١٧ - ٢٠ ومز ١١٠ : ٤ (ف ٧)، على إر ٣١ : ٣١ - ٣٤ (٨ : ٦ - ٩ : ١٨ يحيط به إيرادات للنصّ)، على خر ١٩ : ١٦ - ١٩ وحج ٢ : ٦ (١٢ : ١٨ - ٢٩). فقبل تأليف الخطبة كلّها نجد مواعظ

على الكتاب المقدّس، كما كانت الحالة في الرسائل البولسيّة. ترك المؤلّف جانبًا التعليم البدائيّ (٦ : ١) وانتقل إلى الأشياء الصعبة يعرضها. نلاحظ لديه تقاليدَ مسيحيّةً متهوّدةً وهلّينيّةً تختلف عمّا في يع، وتقترب من إسطفانُس في انتقاده للشريعة العباديّة (أع ٧). نحن هنا أمام تيّار خاصّ لا ينتمي إلى أيّ رسول، ولكنّه يجد مكانته الخاصّة في الكنيسة.

٣ – الرسالة إلى أفسس والتقليد البولسيّ

نلاحظ أوّلاً تجذّر أف البولسيّ. فهي ترتبط ارتباطاً وثيقًا بالرسالة إلى كولسّي من جهة الأفكار التي توسّعها، والتلميحات إلى أسر بولس (٣ : ١ – ٤ : ١) والتوازيات الأدبيّة. إنّها تستعيد مواضيعَ من الرسائل الكبرى مع بعض تبديل في المعاني يدلّ على تطوّر في التعبير اللاهوتيّ. ينطلق بولس من دعوته الخاصّة تجاه الأمم غير اليهوديّة (٣ : ٨؛ رج غل ٢ : ٧؛ روم ١٥ : ١٥ – ١٩) ليتوجّه إلى قرّائه الذين من أصل وثنيّ: لقد آمنوا بالإنجيل فجعلهم الله، بموت المسيح، «مواطني القدّيسين» أي أعضاء في الشعب المقدّس (٢ : ١١ – ٢٢). أتكون الرسالةُ موجّهةً إلى أفسس أم إلى كلّ مجموعة كنائس آسية؟ نحن نلاحظ تحوّلاً في الأعضاء الذين ينتمون إليها. حين تأسّست هذه الكنائس غلب عليها طابع التمازج. أمّا الآن، فلم يعد يدخلها أحد من اليهود. هذا ما حدث بعد مرور بولس. وهكذا يكون النصّ كتب حين كان بولس أسيرًا في قيصريّة (٥٧ – ٥٩ أو ٥٨ – ٦٠) أو في رومة (٥٩ – ٦٠ أو ٦٠ – ٦٢).

ولكن هناك إشارات تجعلنا في فرضيّة أخرى. فتطوّر اللغة اللاهوتيّة يبعدنا عن اللغة التي نجدها في كو. والطريقة التي بها تتكلّم أف عن الرسل والأنبياء (٢ : ٢٠ – ٣ : ٥) تدلّ على ماضٍ سحيق. والتحديدات على بنية الكنائس الخدَميّة (٣ : ١١ ي) تتجاوز معطيات ١ كور وروم، وكأن عملا تنظيميًّا تمّ في ذلك الوقت. أمّا التلميحات إلى وضع الرسول الشخصيّ فهي قليلة جدًّا (٣ : ١؛ ٤ : ١؛ وق ٦ : ٢١ مع كو ٤ : ٧ي). والأمور الجديدة التي تغني التأمّل في المسيح وفي كنيسته، تدلّ على أنّ التعليم البولسيّ (المنبثق من رسائله) قد دوِّن بيد تلميذ من تلاميذ بولس حوالي السنة ٧٠ – ٨٠، أي بعد موت الرسول. هذه فرضيّة قراءة لا تفرض نفسها وهي تتجاوز فكرة التلميذ السكرتير الذي يملي عليه الرسول فيكتب، ولكنّها تبيّن حيويّة وتأثير التقليد البولسيّ في محيط آسية

الصغرى بعد دمار أورشليم. لم يكن المؤلّف مجدِّدًا، ولكنّه كان ابنَ التقليد، فحاول أن يحافظ بقوّة على الإرث الذي تركه بولس. غير أنّه استعمل لغة جديدة ليعبّر بها عن التعليم الذي أخذه من بولس. لقد كان المؤلّف لاهوتيًّا مُبْدِعًا يعمل في تقليد حيّ فلم يُرَدِّدْ ميكانيكيًّا ما قاله بولس الرسول في زمان غير زمانه.

هل نحن أمام رسالة ذات هدف لاهوتيّ؟ قد يكون، ولكنّ النظريّة التكوينيّة توجّهنا نحو فرضيّة مختلفة. فلو قبلنا بصحّة نسبتها إلى بولس بسبب التلميحات إلى دعوة الرسول (٣ : ١٧ ي) وأسره (٣ : ١ – ٤ : ١) وإرساله تيخيكس (٦ : ٢١ ي)، فنحن نكتشف فنونًا أدبيّة عرفتها الجماعات الكنسيّة: تنتهي المباركة الليتورجيّة في ١ : ٣ – ١٤ بقطعة عماديّة (١ : ١٣ ي). والتحريض العماديّ يتوجّه إلى المهتدين بعد قبول السرّ (ف ٢). نجد مدراش مز ٦٩ : ٨ (٤ : ١ – ١٣) داخل تحريض على الحياة الجديدة في المسيح (٤ : ١ – ٦ : ١٨). هناك نشيد عماديّ يشير إلى الطقس الذي نمارس (٥ : ١٤) ويدلّ على المكانة الليتورجيّة لهذا التحريض. إذًا نحن أمام مجموعة موحَّدة تدفعنا عناصرها في وجهة واحدة: نحن أمام خطبة نموذجيّة مؤلّفة من أجل التدرّج العماديّ حيث سينضمّ الوثنيّون المهتدون إلى الكنيسة. هذا ما يفسر طابع أف الخطابيّ وتوازياتها مع التعليم العماديّ الذي نجده في ١ بط.

بعد هٰذا لن نهتمّ للزمن الذي دوِّنت فيه أف. فتقليد الجماعات الليتورجيّة الذي رأينا تأثيره في أيّام الرسائل الكبرى يتفتّح هنا في محيط آسيويّ تكلَّف به تلاميذ الرسول منذ مروره في أفسس. أمّا كاتب أف فهو «راع ومعلّم» (٤ : ١١) يتسلّم وظيفة جوهريّة في توزيع الخدم (٤ : ١٢). وإذا كانت وجدت مجموعة رسائل بولس في أفسس، كما قلنا سابقًا، فقد تكون هذه المدينة هي المكان الذي ألّف فيه نصّ هو أوّل شميلة للاهوت البولسيّ بعد الرسالة إلى أهل رومة.

٤ – رسالة بطرس الأولى وتقليد بطرس الرومانيّ

حين درسنا ١ بط أشرنا إلى ارتباط بعض مقطوعاتها بالليتورجيّا العماديّة. ما قلناه عن أف يتيح لنا أن نخطو خطوة في تقييم مضمونها ملاحِظين التوازيات في البنية: مباركة أولى

(١ بط ١ : ٣ - ٥ وأف ١ : ٣ - ١٢) تنتهي بخطبة في صيغة المخاطب الجمع (١ بط ١ : ٦ ي وأف ١ : ١٥ - ٣ : ٢١). التحريض عينه على سلوك يليق بدعوة المسيحيّ (١ بط ٢ : ١١ - ٤ : ١١ وأف ٤ : ١ - ٦ : ١٨) مع إعلان الواجبات الخاصّة بحالة كلّ إنسان (١ بط ٣ : ١٣ - ٤ : ٧ وأف ٥ : ٢١ - ٦ : ٩). أمّا خاتمة الخطبة في أف ٦ : ١٠ - ١٨ (مع امتداده البولسيّ في ٦ : ١٩ ي) فتجد ما يوازيها في ١ بط ٥ : ٨-٩. هذه الملاحظات الموضوعيّة تدلّ على أنّ جسم ١ بط بالنسبة إلى التقليد البطرسيّ هي مثل أف بالنسبة إلى التقليد البولسيّ، وإن اختلف زمان تدوين كلّ من الرسالتين.

غير أنّ ١ بط ٤ : ٢ - ٥ : ١١ شكّل قطعة مستقلّة لها بدايتها (أيّها الأحبّاء) ولها خاتمتها (٥ : ١١ : له العزّة إلى الأبد. آمين). أمّا إطار هذا المقطع فهو زمن الاضطهاد : هناك حريق وسط المؤمنين الذين يتألّمون كمسيحيّين (٤ : ١٢ - ١٦). وفي تحريضات هذه البطاقة تَظْهَرُ بوضوح بنيةُ الكنائس الداخليّة : على رأسها قسوس (أو شيوخ أو كهنة) يقومون بوظيفة الرعاية (٥ : ١ - ٤). وهذا الوضع يوازي ما يفترضه لوقا في أع ٢٠ : ١٧، ٢٨ - ٣١ وما نجده في رسالة إكلمنضوس الأولى. والكاتب الذي يسمّي نفسه «الشيخ» (٥ : ١)، هل هو ذلك الذي ألّف الخطبة العماديّة السابقة؟ مهما يكن من أمر، فالنصّان يرتبطان بواسطة العنوان (١ : ١ - ٢) والخاتمة (٥ : ١٢ - ١٤) التي تشير إلى بطرس المقيم في رومة (= بابل). توجّهت الخطبة العماديّة إلى وثنيّين اهتدوا إلى المسيحية. ولكن مجمل النص أُرسل الى المسيحيّين الذين يقيمون كغرباء (رج عب ١١ : ١٣ ؛تك ٢٣ : ٤ = ١بط ٢ : ١١) في مقاطعات آسية الصغرى الوسطى والشماليّة. إنّ امتداد المسيحيّة إلى هذه الأصقاع ليس مستحيلاً قبل سنة ٦٥. ولكنّه معقول في العصر الذي بعد الرسل.من هذا القبيل نفهم الموازاة بين ١ بط وأف. غير أنّ الاضطهاد المذكور في البطاقة الأخيرة يبقى غامضاً. فاضطهاد نيرون صار في رومة فقط، واضطهاد دوميسيانس كان متأخرًا (سنة ٩٥). ولكنّه وصل إلى آسية الصغرى (١ بط ١ : ١) كما يقول سفر الرؤيا. أمّا في عهد ترايانس فقد تألّم المؤمنون لأنّهم مسيحيّون في بيتينية حين كان بلينوس الأصغر حاكمًا هناك (حوالي ١١٠). ولكن هل نذهب إلى ذلك الزمان البعيد؟ ومهما يكن من أمر، فرسالة بطرس الأولى تدلّ على استمراريّة التقليد البطرسيّ في رومة. ألّفت في عهد نيرون أو دوميسيانس أو في بداية القرن الثاني.

ج – زمن المجابهات

١ – المجابهات العقائديّة

ظلّ بولس عشر سنوات يحارب الفئة الراديكاليّة في المسيحيّة المتهوّدة (رج غل؛ فل ٣؛ ٢ كور ١٠ – ١٣). ولقد احتفظ هذا التيّار بحيويّة حقيقيّة في بعض الكنائس المحلّيّة، وسيظهر بقوّة في القرن الثاني. وفي كنائس آسية حيث كان عدد المهتدين من الوثنيّة ضعيفًا، حذّر بولس المؤمنين من الميول التلفيقيّة التي تشير إليها كو ٢ : ٤، ١٦ – ٢٣؛ رج أف ٥ : ٦. ويشير سفر الأعمال (٢٠ : ٢٩ – ٣٠) إلى قلق بولس في الخطبة التي ألقاها أمام شيوخ أفسس: حذّرهم من الذئاب الخاطفة التي ستجتاح القطيع. ولكنّ لوقا يؤوّن في هذا المكان أقوالَ الرسول ليدلّ على مشاكل عصره (حوالي ٨٥). في الربع الأخير من القرن الأوّل بدأت الأزمة حين أخذ بعض المعلّمين الكذبة ينشرون أفكارهم في الجماعات الشرقيّة. ونحن نجد رسائلَ عديدةً تبين ردّة فعل المسيحيّة القويمة ضدّ غنوصيّة سابقة لأوانها.

أوّلاً: رسالة يهوذا

يصعب علينا أن نحدّد موقع هذا المؤلَّف القصير جدًّا في الزمان وفي المكان. هل اسم يهوذا، أخي يعقوب (رج لو ٦ : ١٦ ولكن لا مر٣ : ١٨ ومت ١٠ : ٣ حيث نجد اسمي تدّاوس ولابا) هو اسم المؤلّف أم اسم مستعار؟ وهكذا يكون وضع يع مثل وضع يهو. في أيّ مكان سنبحث عن قرّائه، والرسالة لا تتضمّن أي تلميح ملموس إلى جماعة خاصّة؟ ويتحدّد الزمان بعض الشيء حين يعيد الكاتب المؤمنين إلى «الإيمان الذي تسلّمه القدّيسون مرّة واحدة» (آ ٣)، وحين يلمّح إلى الرسل وكأنّهم أشخاص من الماضي أنبأوا بالصعوبات الحاضرة (آ ١٧ – ١٩). نستنتج من هذا أنّه لا ينتمي إلى مجموعة الرسل، وأنّ نظرته إلى المشاكل الحاضرة تذكّرنا بنظرة لوقا في سفر الأعمال. وهذا ما يجعلنا نفكّر بزمن يقع بين سنة ٨٠ وسنة ٩٥، أي قبل أن يبرز في الأفق الخطر الآتي من السلطات العامّة. فتجاديف (آ ٨) الأشرار (آ ٤) تحوّل نعمة الله إلى فجور. إنّهم ينكرون الله. لا نجد توضيحًا عن هذه المجموعة، ولكنّ تعليمهم يجرّ الناس إلى فوضى أخلاقيّة. امتزجوا

بالمؤمنين وما زالوا يشاركون في عشاء المحبّة في الكنائس (آ ١٢). نحن هنا أمام إشارة ليتورجيّة. وإذ أراد الكاتب أن يندّد بهذه المجموعة، وسّع بعض المواضيع التي أخذها من التوراة (آ ٧، ١١) وعالم الخطابة اليونانيّ (آ ١٢ – ١٣). واستعمل أيضاً تقليدًا أسطوريًّا قد يكون جاء من «انتقال موسى» أو من كتاب مشابه، وأورد بوضوح آية من سفر أخنوخ (آ ١٤ – ١٦). فيبدو هكذا أنّه متّصل بالعالم اليهوديّ الجليانيّ الذي امتلك لائحة موسّعة من الأسفار المقدّسة. ولكنّنا نلاحظ في الوقت عينه أنّ لائحة الأسفار القانونيّة لم تكن محدَّدة داخل بعض الكنائس، أو بالأحرى كانوا يستعملون بعض الكتب اليهوديّة المأخوذة من القطاع الجليانيّ. وينهي الكاتب رسالته فيعطي تعليمات تنظّم سلوك المؤمنين (آ ٢٠ – ٢٣). إنّه لا يقدّم شيئًا جديدًا، ولكن يُعْلِمنا عن بعض وجهات مفيدة في وضع بعض كنائس الشرق.

ثانيًا: الرسائل الرعائيّة

نشير هنا إلى ثلاث رسائل في المجموعة الرعائيّة: ١ تم، ٢ تم، تي. نسبتها الأدبيّة هي موضوع جدال كما رأينا، والآراء تتعارض.

فالأسلوب يفترض كاتبًا حرًّا في تأليفه. والمواضيع المطروقة تشير إلى مشاكل جديدة قرب مشاكل خاصّة طُرحت على مبعوثي بولس في تتميم رسالتهم. أمّا تعبير اللاهوت فيشبه قليلاً لاهوت الرسائل الكبرى (روم، ١ كور، ٢ كور، غل) أو رسائل المنفى (كو، أف...) حتّى ولو قبلنا بتطوّر في فكر الرسول. وتنظيمُ الكنائس العمليّ وتسميةُ الخدَم يختلفان عما نجد في الرسائل الكبرى وفي أف. ويفترض مضمون التعليم عن الحياة المسيحيّة إطارًا إجتماعيًّا يختلف بعض الشيء. ثمّ إنّ المسائل العقائديّة والتنظيميّة المتعلّقة بالحاضر اليوميّ لا تشبه ما نجد في سائر رسائل مار بولس.

ومن جهة ثانية يُبرز النقّادُ التلميحات إلى مسيرة بولس الرسوليّة: دعوته (١ تم ١: ١٢ – ١٤) آلامه (٢ تم ٣: ١٠ – ١٢)، خيبات أمله مع بعض المؤمنين (١ تم ١: ٢٠)، بل مع بعض معاونيه (٢ تم ١: ١٥؛ ٤: ٩ – ١٠، ١٤، ١٦)، فرحه بأمانة الآخرين (٢ تم ١: ٣؛ تي ١: ٥؛ ٣: ١٢ – ١٣؛ ٢ تم ٤: ٩)، تربية تلميذه تيموثاوس (٢ تم ١: ٥؛ ٣: ١٤ – ١٥). ومواجهته مع الموت القريب تترجمه ٢ تم

٤ : ٦ – ١٨ في كلمات مؤثّرة خلال محاكمة تمّت في رومة، جعلت بعض النقّاد يتكلّم عن بطاقة حميمة قد أقحمت فيما بعد في تأليف لعبت فيه يد ثانية.

أراد الكاتب أن يدعو الكنائس لتحافظ على الوديعة (١ تم ٦ : ٢٠؛ ٢ تم ١ : ١٤؛ ٢ : ٢؛ ٣ : ١٤) كما سلّمها الرسول أوّلاً إلى تلميذيه تيطس وتيموتاوس، ثانيًا إلى المسؤولين عن الجماعات المحلّيّة الذين سينقلونها بدورهم ويسهرون عليها. ولكنّ هذه «الوديعة» قد تكيّفت تكيّفات عمليّة من أجل الوضع الذي تبدّل. والمقاطع اللاهوتيّة تفترض معرفة بالرسائل البولسيّة وقراءة مواظِبة للتوراة (٢ تم ٣ : ١٤ – ١٦). من هذا القبيل تشكّل هذه الرسائل محطّة في تكوين القانون (أي لائحة الأسفار المقدّسة) المسيحيّ. أمّا التلميحات إلى سيرة بولس فقد تعود إلى تقاليد شفهيّة.

إنّ الإطار التاريخيّ للتأليف يفسّر مضمون هذه الرسائل الثلاث: فطبقًا لما أنبأت به الكتب (١ تم ٤ : ١) عانت الجماعات من دعاية المعلّمين الكذبة (١ تم ١ : ٣ – ٦؛ ٤ : ١ – ٧؛ ٦ : ٣ – ٥، ٩ – ١٠؛ تي ١ : ١٠ – ١٦؛ ٢ تم ٢ : ١٤ – ١٨؛ ٣ : ١ – ٩، ١٣؛ ٤ : ٣ – ٤) فوجب عليها أن تجابههم. وتيموتاوس وتيطس، مبعوثا بولس الخاصّان في رسالاته، هما نموذج هؤلاء المسؤولين عن الكنائس. فيجب أن توكل مسؤوليّة الإيمان في الكنيسة المحلّيّة، ومسؤوليّة الاجتماعات، ومسؤوليّة العبادة المسيحيّة إلى رجال أكْفاء. وتعطيهم الرسائل تعليمات محدّدة (١ تم ٣ : ١ – ١٣؛ ٥ : ١٧ – ٢٢؛ تي ١ : ٥ – ٩). وبنية الخِدَم هي قريبة ممّا نجد في سفر الأعمال، وهي امتداد لبنية المسيحيّة المتهوّدة مع وجود القسوس أو الشيوخ (١ تم ٥ : ١٧ – ٢٢؛ تي ١ : ٥ – ٦). ولكنّها تستعيد أيضاً ألقابًا تشهد بها الرسائل البولسيّة (فل ١ : ١): الأسقف مذكور دومًا في صيغة المفرد (١ تم ٣ : ١ – ٧؛ تي ١ : ٧ – ٩)، والشمامسة (١ تم ٣ : ٨ – ١٣) يمارسون وظيفة محدودة، ويتألّفون من رجال ونساء (١ تم ٣ : ١١؛ رج روم ١٦ : ١). فالمساندة المتبادلة في الجماعات تُبرز مجموعة الأرامل اللواتي يكرّسن حياتهن للصلاة وعمل الخير (١ تم ٥ : ٣ – ١٦). إلّا أنّ دور النساء في الجماعات الليتورجيّة ظلّ متأخّرًا بالنسبة إلى ١ كور ١١ : ٣ – ٤: فالقاعدة المتّبعة في ١ تم ٢ : ١١ – ١٥ والتي تستعيد ١ كور ١٤ : ٣٣ – ٣٤ تنتج في الظاهر عن اختبار طويل وجّه الممارسة نحو النموذج اليهوديّ. أمّا التعليم المعطى لفئات المؤمنين المتعدّدة، فيبدو

بشكل تحريض عمادي (١ تم ٦ : ١ - ٢ ، ١٧ - ١٩ ؛ تي ١ : ١ - ١٠) : إنّه يشير إلى جماعات منظّمة يسير فيها كلّ شيء بترتيب ، على أن تبقى الجماعة مكان التعليم ، وقراءة التوراة وشرحها ، والصلاة. الشيوخ يرئسون الجماعة الآن فيقومون بوظيفة التعليم (١ تم ٥ : ١٧).

ونستشفّ هكذا الحياة العمليّة للكنائس المحلّيّة في نطاق جغرافيّ يضمّ عدّة مقاطعات شرقيّة في أوروبة وآسية (بما فيها كريت : تي ١ : ٥). المقطوعات الليتورجيّة الواردة قليلة جدًّا (أناشيد ، مباركة أو رسمة عظة). أمّا التعليم فيرجع إلى السلطة الرسوليّة ليؤسّس حقًّا وضعيًّا من أجل الخير العامّ: نحن هنا أمام وجهة من التقليد يجب على الجماعات أن تحفظها. وهكذا استُعيد هنا الشكل الأدبيّ للرسالة ليحدّد بعض نقاط السلوك المسيحيّ ، وقد استُعمل هذا الشكل لينظِّم ليتورجيّا عماديّة توافق بطرس (١ بط) وبولس (أف).

٢ - المجابهة مع الإمبراطوريّة الوثنيّة المضطهدة : سفر الرؤيا

قبل سنة ٧٠ وفي أيّام سلالة فلافيوس ، تميّز موقف الكنائس تجاه السلطات السياسيّة بالولاء ، ولكنّه لم ينعم بالاعتراف الشرعيّ الذي نعم به العالم اليهوديّ الرسميّ. وهذا الموقف نجده في روم ١٣ : ١ - ٧ و ١بط ٢ : ١٣ - ١٧ ، في سفر الأعمال وفي الرسائل الرعائيّة (١ تم ٢ : ١ - ٢ : نجد الصلاة من أجل السلطة ؛ تي ٣ : ١). وإذا جعلنا هذا الموقف خارج الإطار اليهوديّ ، وجدناه أبعد من الجواب حول الجزية التي تؤدّى لقيصر : في هذا الجواب رفع يسوع الجدال فتجاوز المستوى السياسيّ الذي حصر اليهود الوطنيّون فيه أنفسهم (مر ١٢ : ١٣ - ١٧). ولا يدلّنا أي نصّ من الرسائل أنّ هذا الموقف تبدّل على إثر اضطهادات نيرون التي كان ضحيّتَها مسيحيّو رومة. أمّا في عهد دوميسيانس (٩٥ - ٩٦) فاصطدمت الكنيسة بجملتها بالسلطة الوثنيّة التوتاليتاريّة ، ودل سفر الرؤيا على ردّة الفعل المسيحيّة أمام هذه المسألة الجديدة التي ذكرتهم بسياسة أنطيوخس إبّيفانيوس المضطِهدة تجاه العالم اليهوديّ.

أوّلاً: الفنّ الأدبيّ والتعليم

العالم الجليانيّ هو عالم وُلد فيه اللاهوت المسيحيّ. ارتبط ارتباطاً وثيقًا بالتقليد النبويّ، ولكنّه خضع لقواعد أدبيّة خاصّة فترك أثرًا واضحًا في بعض خطب يسوع التي استعادتها المجموعات الإنجيليّة (مر ١٣ : ١ي وما يقابله من نصوص عند الإزائيّين)، وفي مقاطع من الرسائل تتعلّق بيوم الربّ والدينونة والقيامة الأخيرة (١ تس ٤ : ١٣ – ١٨؛ ٢ تس ١ : ٦ – ١٠؛ ٢ : ٣ – ٨؛ ١ كور ١٥ : ٢٠ – ٢٨، ٥١ – ٥٣)، وفي التعبير عن الرجاء المسيحيّ (رم ٨ : ١٨ – ٢٢)، وفي الكرستولوجيا (كو ٢ : ١٥). ولكنّ «وحي يسوع المسيح» الذي وُهب لنبيّه يوحنّا (رؤ ١ : ١) هو «الكلمة النبويّة» (رؤ ٢٢ : ١٨) التي ترجع إلى هذا الفنّ الأدبيّ اليهوديّ لتوجِّه إلى الكنائس تعليمَ رجاء في وقت محنة يهدّد فيه الموت المؤمنين «من أجل شهادة يسوع وكلمة الله» (رؤ ٦ : ٩؛ ٢٠ : ٤). التعليم واضح: بدأ التنين (= الشيطان) حربًا ضد المرأة صاحبة الاثني عشر كوكبًا (= المسيحية الجديدة)، أمّ الولد الذكر (= المسيح يسوع) وباقي أبنائها (= المسيحيّون) (رؤ ١٢ : ٥ – ٥، ١٣ – ١٧). لهذا جعل سلطانه في يد وحش البحر (= سلطة رومة السياسيّة: ١٣ : ١ – ١٠) الذي يخدمه وحش الأرض (= العالم الوثنيّ المسيطر) ويلعب دور النبيّ الكذّاب (١٣ : ١١ – ١٨). حين وُضعت رومة في هذا الإطار لم تعد حاملة السلطة الشرعيّة التي تحدثت عنها الرسائل سابقًا، بل صارت الزانية الكبرى، وبابل التوراة (رؤ ١٧ : ١٨) التي ينتظرها قضاء الله مع كلّ محازبيها (رؤ ١٩؛ ٢٠ : ٧ – ١٢). وعدد الوحش (١٣ : ١٨) يقابل اسم «نيرون قيصر» الذي انتقل إلى دوميسيانس، ذلك النيرون الذي عاد إلى الحياة. إذًا، تحارب الكنيسة على الأرض. ولكنّ استشهادَ أبنائها يدلّ على أنّها تشارك منذ الآن في مجد الحمل المذبوح الذي هو المسيح القائم من الموت (رؤ ٤ – ٥)، وأنّها بفضل هؤلاء الأبناء تستطيع أن تنتظر المشاركة في أعراسه في العالم الجديد (رؤ ١٩ : ٦ – ٩، ٢١ – ٢٢).

وتُضَم إلى تعليم الرجاء الذي يملأ السفر كلّه، سبعُ رسائل وجهّها إلى كنائس آسية النبيُّ المنفيّ في جزيرة بطمس (رؤ ١ : ٤ – ٣ : ٢٢). إنّها تستعيد بشكل فرديّ تعليم الرجاء عينه، وتزيد عليه تنبيهات ملحَّةً تشير إلى الصعوبات الخاصّة بكلّ كنيسة. نلاحظ في هذه الكنائس نشاط المعلّمين الكذبة (النقولاويّين) الذين يشبهون أولئك المذكورين

في رسالة يهوذا وفي الرسائل الرعاويّة (رؤ ٢ : ٦، ١٤ – ١٦، ٢٠ – ٢٥). ونلاحظ أيضاً عداء اليهود (رؤ ٢ : ٩؛ ٣ : ٩) وسقوط المؤمنين في الفتور والتراخي (رؤ ٢ : ٤ – ٥، ٣ : ٢ – ٣، ١٥ – ١٧). تلك كانت حالة كنائس آسية حوالي سنة ٩٥.

ثانيًا: متى أُلّف سفر الرؤيا

إذا كان الوجه الأخير للكتاب يرتبط باضطهاد دوميسيانس (حوالي سنة ٩٥)، يبقى لنا أن نُخضِع النصّ لعملين. الأوّل: تحليل يُبرز موادَّ خاصّةً تتعلّق بالليتورجيّا (أناشيد وهتافات)، بالكرازة (التنبيهات التي تتضمّنها الرسائل إلى الكنائس)، بتفسير الكتب المقدّسة وقراءتها قراءة مسيحيّة (وبالأخصّ حزقيال ودانيال وغيرهما من النصوص الخاصّة التي تؤلّف نسيج الكتاب). تقدّمُ لنا هذه العناصرُ معلوماتٍ عن الاجتماعات في الكنيسة (مثل الحديث عن يوم الربّ، رؤ١ : ١٠؛ رج ١ كور ١٦ : ٢؛ أع ٢٠ : ٧). العمل الثاني: نكتشف طبقات مختلفة قد تكون دوِّنت في أزمنة متفاوتة. قد يكون هناك نصّ يهوديّ قديم أعاد كتابتَه مؤلِّف مسيحيّ. وقد يكون أنّ النبوءة الموجَّهة ضدّ رومة في أيّام دوميسيانس استعادت نصوصاً دوِّنت في أيّام فسباسيانس يوم ميَّز دمارُ أورشليم تاريخًا مهمًّا في الإسكاتولوجيا المسيحيّة المتهوّدة. وجاء أخيرًا ناشرُ الكتاب، فوضع في المقدّمة الرسائل السبع التي هي صدى للحروب العقائديّة ضدّ اليهود (٢ : ٩؛ ٣ : ٩) والنقولاويّين (٢ : ٦، ١٤ – ١٥) والأنبياء الكذبة الذين يميلون نحو الغنوصيّة (٢ : ٢٠ – ٢٥).

وهكذا تُرينا النظرةُ التكوينيّة وراء الكتاب إطارًا ليتورجيًّا يفسر الخاتمة (٢٢ : ٢٠ ي) بعد أن ترك أثره في التاريخ الإفخارستيّ (٣ : ٢٠) وفي لوحات من الليتورجيّا السماويّة (ف ٤ – ٥؛ ٦ : ٩ – ١١؛ ٧ : ٩ – ١٢؛ ١٤ : ١ – ٣؛ ١٥ : ٢ – ٤؛ ١٩ : ١ – ٤). ولكنّ التاريخ التأليفيّ والبحث عن المراجع يذكّراننا أنّ الأدب الجليانيّ ليس فقط وعظاً وغناء دينيًّا واحتفالاً ليتورجيًّا بل تعليمًا مكتوبًا ومعروضاً ليتأمّل فيه القرّاء (١ : ٣؛ ٢٢ : ١٨ ي). وقد يكون الكتاب قرئ في الجماعة، والأمر واضح بالنسبة إلى الرسائل السبع.

أمّا الكاتب فهو نبيّ. اسمه يوحنّا (١ : ١ – ٢). جعله التقليدُ يوحنّا بنَ زبدى،

مؤلّف الإنجيل الرابع ، لا شكّ في أنّ هناك تقاربًا بين الرؤيا والإنجيل الرابع : المسيح هو الحمل المذبوح وهو كلمة الله... في الكتابين. ولكنّ الفروقات الأدبيّة كبيرة بحيث يصعب علينا أن نتصوّر أنّ الذي كتب الإنجيل هو الذي كتب الرؤيا. يهتمّ صاحب سفر الرؤيا بشعب إسرائيل (٧ : ١ – ٨) بأورشليم وبهيكلها (١١ : ١ – ٣)، ويستعيد نصوصاً كتابيّة عديدة (خاصّة حز ودا)، وهذا ما يدلّ على أنّه مسيحيّ متهوّد. وهو يعارض العالم اليهوديّ المتصلّب (٢ : ٩ ، ٣ : ٩) ويقدّم صورة شاملة عن الكنيسة (٧ : ١٤ – ١٧ ؛ ٢١ : ٢٤). لغة الكتاب لغة بربريّة ، ولهذا قيل إنّه أُلِف في الآراميّة. ولكنّ أفضلَ افتراض هو أن نقول بمدرسة يوحنّاويّة ترتبط بها كلّ الأسفار التي وضعها التقليد تحت اسم يوحنّا.

د – تقليد يوحنّا

١ – الإنجيل الرابع

أوّلاً : الإنجيل والشهادة

منذ القرن الثاني اعتبر التقليد القديم أنّ آسية الصغرى هي الوسط الذي دوِّن فيه الإنجيل الرابع في بداية عهد ترايانس (٩٨ – ١١٧)، وبعد عودة السلام الدينيّ الذي حمله نارفا (٩٦ – ٩٨). فليس من سبب قاطع يدفعنا إلى تبديل هذه النظرة باسم النقد الداخليّ. ولكنّ مسألة التقليد التي سبقت الإنجيل تبقى مفتوحة ، فكانت إطارًا لتاريخه التأليفيّ ولتنظيم الموادّ الأوّليّة.

وتبقى مفتوحة أيضاً مسألة العلاقات بين الكتيِّب الانجيليّ وبين الوسط الثقافيّ الذي فيه دوّن : تقليد يهوديّ امتدّ في رابّانيّة فرّيسيّة ، تقليد إسكندرانيّ ارتبط بفيلون ، أتّصالات بنظريّة هرمس والعالم الغنوصيّ المولود حديثًا.

أمّا الكتيّب في شكله الحاليّ وتكوينه الأدبيّ فهو يدخل في الفنّ الأدبيّ الإنجيليّ الذي تحدّثنا عنه آنِفًا : عودة تاريخيّة إلى يسوع ، رجوع إلى الكتب التي تبرز شخصيّة يسوع ، رجوع إلى الآنيّة المسيحيّة حيث يفعل المسيح القائم في كنيسته ويكشف لها سرّ

نشاطه الخلاصيّ. ولكنّ هذا الإنجيل يجدّد نفسه شهادة (يو ٢١ : ٢٤). إنّ الكتاب يتأمّل في أعمال يسوع، ويستمع إلى كلماته انطلاقًا من الآنيّة المسيحيّة: ففي لحمة الأخبار والخطب، نرى المسيح يحقّق الخلاص لأناس أمناء لكلمته، وذلك من خلال الحجاب الرمزيّ لتاريخ تمّ سابقًا. إنّه يتوجّه إلى كنيسته ليكشف لها سرّ وجوده وأعماله. بعد هذا، لن نبحث فقط عن حقيقة أخباره وخطبه في التذكّر بما حدث في حياة يسوع على الأرض، وفي استعادة الأقوال عينها التي تلفّظ بها. إنّ هذه الحقيقة تكمن أيضاً في الشهادة التي يقدّمها الإنجيليّ عن المعنى العميق لهذه الأحداث، وعن البعد الكامل لهذه الكلمات لمؤمنين يجدون نفوسهم أمام ربّهم. فقراءة الأخبار والخطب اليوحنّاويّة تكون على مستويين. أوّلاً: في الإيمان اليوم حيث ندرك حضور المسيح الحيّ بفضل عمل الروح (يو ١٤ : ٢٦؛ ١٦ : ١٣ - ١٤). ثانيًا: في التجذّر التاريخيّ الذي لولاه لم يكن للمسيح الحيّ وجه حقيقيّ. وإنّ دَمْجَ هذين الأفقين يُعطي الكتاب أصالته الأدبيّة التي لا تجارى.

ثانيًا: تكوين الإنجيل

قد أشرنا سابقًا إلى تجذّر التقليد اليوحنّاويّ في اليهوديّة قبل سنة ٧٠، كما أشرنا إلى بعض موادّه كما نجدها في متّى ولوقا (حوالي السنة ٨٠). هذه الإشارات تجعلنا نستشفّ كيف انتقل التقليد المرتبط بالتلميذ الحبيب (يو ٢١ : ٢٤) من اليهوديّة إلى سورية ثمّ إلى آسية الصغرى حيث دوّن. هذا التقليد كان موضوع وعظ قبل أن يجمع ويدوّن، فارتبط ارتباطاً وثيقًا بالجماعات المسيحيّة حيث أخذت كرازة التلميذ مكانها، كتذكير للزمن الذي فيه تحقّق إرسال ابن الله في الجسد، وكإعلان لحضوره الآتي في كلمة يبشّر بها، وكقبول لجسده ودمه. هكذا نفسّر التداخل الدائم بين اللحمة الإخباريّة التي نرى فيها يسوع يتكلّم ويعمل وبين المواضيع الأسراريّة التي تتجلّى في هذه اللحمة فتربطها بالاختبار العماديّ والإفخارستيّ. أمّا فيما يخصّ تاريخ التقليد، فمن الممكن أن تكون أولى التآليف المكتوبة لبعض الموادّ قد ظهرت حوالي السنة ٨٠، وأنّه وجد فيما بعد «كتاب الآيات» (ف ١ - ١٢). ما عدا المطلع، «وكتاب المجد» (ف ١٣ : ٢٠). ولكنّنا لا ننسى الزيادات والتحويرات وانتقال بعض النصوص من مكان إلى آخر.

ووصلت هذه المسيرة التأليفيّة المعقّدة إلى نسخة إجماليّة نجد خاتمتها في ٢٠ : ٣٠. ومن الممكن أن تكون بدايتها (كما في الأناجيل الإزائيّة) شهادة يوحنّا المعمدان (١ : ٦ – ٨ ، ١٩ي). أمّا النسخة الأخيرة التي جهّزها تلاميذ الإنجيليّ بعد موته (٢١ : ٢٣) فقد تركت أثرًا ملحوظاً في الفصل الأخير (ف ٢١) وفي المطلع الحاليّ الذي يتكوّن من نشيد للكلمة (١ : ١ – ٥ ، ٩ – ١٤ ، ١٦ – ١٨). وقد ينسب إلى هذه النسخة الأخيرة تأليفات يوحنّاويّة قديمة مثل بعض التكرارات (يو ١٤ يقابل ١٦ : ١٦ – ٣١)، والتوازيات مع الأناجيل الإزائيّة (١٥ : ١٨ – ١٦ : ٤)، أو الزيادات (٣ : ١٦ – ٢١ ؛ ٣ : ٣١ – ٣٦ ؛ ١٧ : ٣) أو كتلة ضائعة (١٢ : ٤٤ – ٥٠). كلّ هذه المسائل هي موضوع جدال بين الاختصاصيّين. ولكن مهما يكن من أمر، فهناك نفحة لاهوتيّة واحدة بين الطبقات التأليفيّة المختلفة، نكتشفها رغم التبدّل في المنظور بين نسخة وأخرى.

هنا نشدّد على دور الجماعة الليتورجيّة كمكان لتكوين كلّ النصوص اليوحنّاويّة، الشفهيّة منها والخطّيّة. هذا لا يعني أنّنا نُخضع الكتاب إلى دورة من ثلاث سنوات تقرأ فيها النصوص الكتابيّة (كما في العالم اليهوديّ، على ما يبدو). ولكن إذا تذكّرنا أنّ السنة الليتورجيّة المسيحيّة المركّزة على فصح يسوع قد استعادت الإطار العامّ للسنة الليتورجيّة اليهوديّة، نفهم أن يكون الكاتب جعل أعمال يسوع في إطار الأعياد اليهوديّة الكبرى: الفصح والمظالّ والتدشين (٦ : ٤ ؛ ٧ : ٢ ؛ ١٠ : ٢٢). وهكذا يدلّ على أنّ هذه الأعياد تمّت في يسوع. وفي المقابل كان كتاب الساعة (بدأ في ١٣ : ١) قراءة ليتورجيّة للاحتفال بالفصح المسيحيّ.

٢ – رسائل يوحنّا

أوّلاً: أصل النصوص

جاءت رسائل يوحنّا الثلاث من محيط الإنجيل: فالنشيد للكلمة في الإنجيل يرتبط ارتباطاً وثيقًا بالرسالة الأولى (١ يو ١ : ١). وفي الرسالتين الثانية والثالثة يسمّي الكاتب نفسه «الشيخ» دون اسم علم (٢ يو ١ ؛ ٣ يو ١). لسنا أمام لقب رسول، بل لقب رئيس

كنيسة في محيط مسيحيّ متهوّد. من أجل هذا ميّزت بعض النصوص الآبائيّة بين يوحنّا الرسول ويوحنّا الشيخ. ولكنّ اسم يوحنا بن زبدى ولقب رسول هما غائبان أيضاً من الإنجيل والرسائل، غير أننا نجد في الرسائل والإنجيل تقليد التلميذ الحبيب عينه. قد يكون تدخّل مؤلّفون عديدون في تدوين كلّ هذه الكتابات. ولكنّ مؤلّف الرسائل يمكن أن يكون مسؤولاً عن إحدى الطبقات التأليفيّة التي نكتشفها في الإنجيل.

ثانيًا: ١ يو: رسالة أم كرازة؟

الرسالة الثانية هي بطاقة موجّهة من كنيسة (السيدة المصطفاة) أفسس حيث يقيم الشيخ، وهي تستعيد مواضيع عديدة تتوسّع فيها ١ يو، وتناهض المضلّلين الذين يدلّون على أنّ المسيح الدجّال ما زال يعمل (٢ يو ٧ – ١١). ووُجّهت الرسالة الثالثة إلى تلميذ اسمه غايوس فأعطت إيضاحات عن حياة الكنائس في أرض آسية: عمل الوعّاظ المتجوّلين، استقبال سيّئ لرئيس كنيسة يهمّه المقام الأوّل، سلوك أخ (أو رسول) اسمه ديمتريوس. نحن هنا أمام رسالة شخصيّة وهي تختلف عن ٢ يو الموجّهة إلى الجماعة لتقرأ قراءة علنيّة.

ولكنّ ١ يو تختلف عن الثانية والثالثة. لا عنوان لها ولا خاتمة، وهي لا تبدو بشكل رسالة إلّا في المقاطع التي يقول فيها المؤلّف: «أكتب إليكم» أو «كتبت إليكم» (١: ٤؛ ٢: ٢١، ٧ – ٨، ١٢ – ١٤، ٢١، ٢٦؛ ٥: ١٣). أمّا مجمل الرسالة فيبدو بشكل خطبة أو سلسلة من الخطب، وهٰذا ما يقرّبنا من يع، ١ بط، أف، مع اختلاف في الأسلوب. إذًا، نجد في كلّ هٰذه الرسائل أساسًا أدبيًّا بلاغيًّا واحدًا. ثمّ إنّ الإطار العماديّ الذي سيطر على تأليف ١ بط وأف ترك آثارًا واضحة في المواضيع الموسّعة هنا: اعتراف وغفران الخطايا، قبول وصيّة المحبّة، حرب ضدّ الشرير، اعتراف بيسوع كابن الله الذي جاء في الجسد، التزام بالإيمان الذي يؤمّن النصر على العالم... لا شكّ في أنّ التحذير من المسحاء الدجّالين (٢: ١٨ – ١٩، ٢٢ – ٢٣؛ ٤: ١ – ٦) يتجاوز الإطار العماديّ. ونحن نفهمه في الحالة التي تعيشها كنائس آسية: الحرب ضدّ المعلّمين الكذبة كما في يهو والرسائل الرعائيّة. وتتوضّح طبيعة الخطر الذي يهدّد الإيمان. نحن أمام ظاهريّة (قالت: لم يكن جسد يسوع حقيقة) ماثلتها المسيحيّة القديمة بنظام قارنتيس. ولكنّ

إقحام هذه الحرب في النصّ لا يمنع أن تكون العظات المجموعة قد شكّلت أوّلاً خطبات نموذجيّة لليتورجيّا عماديّة، هذا مع العلم أنّ تمييز المقاطع وترتيبها يطرحان مشاكل صعبة. وهكذا تكون ١ يو بالنسبة إلى التقليد اليوحنّاويّ ما كانت أف بالنسبة إلى التقليد البولسيّ وما كانت ١ بط بالنسبة إلى التقليد البطرسيّ مع فارق في الأسلوب وفي تدخّل الكاتب الذي جمع هذه العظات وأعطاها شكلها النهائيّ.

٣ - جذور التقليد اليوحنّاويّ

من الصعب أن نضع في المكان عينه التقليد البولسيّ حول أف والتقليد اليوحنّاويّ حول يو، ١ يو، ٢ يو، ٣ يو. فصمت أغناطيوس الأنطاكيّ (+ حوالي ١١٠) وبوليكربوس الإزميريّ (+ حوالي ١٥٠) يقلقنا. ولكنّنا نجد عوضاً عنه ما قاله بوضوح بوليكرتيس الأفسسيّ وإيريناوس أسقف ليون الذي هاجر من آسية الصغرى إلى الغرب. إذًا، نستطيع أن نحتفظ بهذا المُعْطى من التقليد القديم ونترك على غاربها المجادلات حول مدوِّني الإنجيل والرسائل والرؤيا. فهنالك يوحنّا بن زبدى الذي هو التلميذ الذي كان يسوع يحبّه، ويوحنّا الشيخ، مؤلّف الرسائل الذي تدخَّل في مرحلة من المراحل في تدوين الإنجيل، ويوحنّا النبيّ ومؤلّف الرؤيا. إنّ تماثل الأسماء الثلاثة أنتج دمج هذه الأسماء في تقليد القرن الثاني.

هـ - نحو مجموعة الأسفار المقدّسة

١ - قانونيّة الكتابات الرسوليّة

حين تتبّعنا أثر انتشار الكنيسة حتّى بداية القرن الثاني وجدنا نشاطاً أدبيًّا أصيلاً شكَّل على هامش التوراة اليهوديّة مجموعةً من النصوص الوظيفيّة تهدف إلى تغذية حياة الإيمان وتنظيمها والتعبير عنها. وكان لهذه النصوص طابع القاعدة الإيمانيّة، لأنّها الشاهدة الحقيقيّة للتقليد الرسوليّ، وهذا بِغَضِّ النظر عن هُوِيَّةِ كاتبها. وهذا الطابع لا يعني فقط الشكل النهائيّ الذي اتّخذته هذه الأسفار لتدخل في المجموعة الحاضرة، بل يضمّ كلّ مراحل تكوينها وتأليفها. فلقد لعب التقليد دوره في إنتاجها وحفظها قبل أن تنضمّ إلى

مجموعة أوسع. فيمكننا في هذا المجال أن نتكلّم عن قانونيّة حيّة يشهد عليها استعمال الكنائس لهذه النصوص. وبفضل هذه النصوص استطاعت الكنائس أن تتحقّق من مكانة التعليم الذي تسلّمته وسلّمته، ومن أمانة حياتها الجماعيّة للإنجيل الذي أعلنه رسل المسيح القائم من الموت. وفي الوقت ذاته، قدّمت هذه النصوص مبدأً تفسيرساعدنا على قراءة التوراة اليهوديّة قراءة مسيحيّة.

لا شك في أنّ كلّ شيء لم يحفظ في الأدب الأوّل الذي تساعدنا الأسفار الحاليّة على اكتشاف أثَرِهِ. ولكن ما بقي لم يُحفظ مصادفة: نحن أمام وثائق متنوّعة كانت لها منذ البداية سلطتها في الكنائس. والمبدأ ذاته يسري بأولى حجّة بالنسبة إلى الأسفار نفسها التي دوّنت اتّفاقًا لتلبّيَ حاجاتٍ عمليّةً في زمان ومكان محدَّدين. ولقد شدّدنا دومًا على حياة الجماعة المسيحيّة كموضع إنتاج كلّ هذا الأدب المسيحيّ. فبعد أن كانت الإطارَ السوسيولوجيّ الذي فيه تكوّنت هذه النصوص، عملت على جمعها في شميلة (الأناجيل، أعمال الرسل، الرسائل، الرؤيا) ثمّ في مجموعات جزئيّة. ووجود هذه المجموعات نال تثبيتًا من آخر ما دوّنه العهد الجديد، عَنَيْتُ بهما نهاية إنجيل مرقس ورسالة بطرس الثانية.

٢ - آخر نصوص العهد الجديد

أوّلاً: خاتمة إنجيل مرقس

إنّ مرقس ينتهي فجأة في ١٦: ٨ في عدد كبير من الشهود مثل الفاتيكانيّ والسينائيّ، يسندهما إكلمنضوس الإسكندرانيّ وأوريجانس. ولكنّنا نجد في مكان آخر ثلاث خاتمات تطرح علينا مسألة هامّة في عالم نقد النصوص، فتشهد على التقليد الذي حمل إلينا نصّ إنجيل مرقس، ولكنّنا نقيِّم كلّ خاتمة بحسب قِدَمِها. في هذا الإطار نتفحّص مجموعة النصوص التي توردها هذه الخاتمات بطريقة غير مباشرة. أوّلاً: قول عرفه إيرونيموس (القرن الرابع) ولم يكتب في مكان آخر. هو قول جليانيّ ولا يبدو قديمًا جدًّا. ثانيًا: خاتمة قصيرة تطعّمت على آ ٨ ففرضت عودة إلى لوقا (لو ٢٤: ٩ - ١٢ يذكر بطرس) وإلى سفر الأعمال (إعلان شامل لتعليم الخلاص). ولكنّنا نشكّ في قدمها.

ثالثًا: خاتمة طويلة (مر ١٦: ٩ - ٢٠) هي الأكثر شيوعًا. اعتبرتها لائحة القانون التريدينتينيّ قانونيّة بسبب قيمتها الكبيرة. إنها نسيج تلميحات إلى متّى (آ ١٥ - ١٦، ق مت ٢٨: ١٩ - ٢٠)، وإلى لوقا (آ ١٢ - ١٣ ق لو ٢٤: ١٣ - ٣٥؛ آ ١٤ ق لو ٢٤: ٣٦ - ٤٩) وإلى يوحنّا (آ ٩ - ١٠ ق يو ٢٠: ١١ - ١٨؛ آ ١٤ ق يو ٥٠: ١٩ - ٢٣)، وإلى سفر الأعمال (آ ١٧ - ١٨؛ ق أع ٢: ٤؛ ٩: ١٨؛ ١٠: ٤٦؛ ٢٨: ٣ - ٦، ٨). فصاحب هذه النصوص عرف إذًا مجموعة تضمّ الأناجيل الأربعة وسفر الأعمال. ولقد أقرّ القرّاء بسلطة هذه المجموعة في الثلث الأوّل من القرن الثاني.

ثانيًا: رسالة بطرس الثانية

أراد كاتب ٢ بط الذي اختبأ وراء هامة الرسل، أن يحفظ في الكنائس تقليد الرسول الذي اختاره الربّ وجعله على رأس كنيسته. وهكذا تبدو ٢ بط وصيّة تركها الرسول قبل رحيله (١: ١٣ - ١٥).

عرف كاتب ٢ بط رسالة بطرس الأولى واستقى منها (٣: ١)، كما أفاد من رسالة يهوذا وتابع جهادها ضدّ المعلّمين الكذبة، وكيَّف نصّها حسب هدفه. وهو إلى ذلك عرف مجموعاتٍ إنجيليّةً أخذ منها بصورة خاصّة مشهد تجلّي يسوع (١: ١٦ - ١٨). وهو يستعمل أيضاً رسائل القدّيس بولس. هو لا يحدّد الكنيسة التي إليها يتوجّه، ولكنّ التلميح إلى ١ بط يدلّ على أنّ قرّاءه يعرفون هٰذه الرسالة. إذًا، نحن في آسية الصغرى، والأخطار التي تهدّد الإيمان واضحة جدًّا وسببها معلّمون كذبة حاربهم يهوذا والرسائل الرعائيّة (٢ بط ٢: ١ - ٢؛ ٣: ٣ - ٧). إنّ تأثيرهم المضرّ يتنامى. فيجابههم المؤلّف ليس فقط بشهادة التوراة النبوية التي وضعها أناس ألهمهم الروح القدس (١: ٢٠ - ٢) بل بالشهادة الرسوليّة التي كشفت معرفة المسيح الحقيقيّة (١: ١٢ - ١٨). فعلى المؤمنين أن يتذكّروا «الأشياء التي قالها الأنبياء القدّيسون، ووصيّة الرسل» التي هي« وصيّة الربّ والمخلص» (٣: ٢).

وتتمثّل هذه الشهادة الرسوليّة بكتابات، يذكر منها المؤلّف رسائل مار بولس التي ضمّت في مجموعة تشمل الرسائل الرعائيّة، وهو يجعلها على قدم المساواة مع سائر الكتب

(أي كتب التوراة). هذه أولى الإشارات إلى مجموعة مسيحيّة. ولكنّ لا بدّ من فهم هذه النصوص فهمًا صحيحًا، لأنّ «الجهّال وضعفاء النفوس يحرّفون معناها» (٣ : ١٦). هذا التلميح يدلّ على أنّ هراطقة ذلك الوقت يستندون إلى أسفار العهدين ليعطوا تعليمهم أساسًا ظاهرًا. أمّا الوضع المصوَّر هنا، فهو وضع بداية القرن الثاني. إذًا يمكن أن تكون ٢ بط كتبت بين سنة ١١٠ وسنة ١٢٥. وتقليد بطرس الذي تحاول أن تحافظ عليه بقوّة وتعطيه سلطة تعليميّة، والارتكاز على سلطة الأسفار النبوّية (أي كلّ أسفار العهد القديم) والكتابات الرسوليّة، يفسّران أنّ ٢ بط دخلت بين الأسفار القانونيّة فكانت آخر حلقة منها، فربطت أسفار العهد الجديد بأقدم كتابات الآباء.

الفصل الحادي عشر
في أصول قانون الكتب المقدّسة

أ – التقليد الحيّ تجاه الانحرافات الدينيّة

١ – استمرار التقليد الحيّ

لم يطبع أيٌّ تاريخ العبورَ من التقليد الرسوليّ إلى التقليد الكنسيّ: فقد مرَّ وقت قبل أن نميِّز بين هذا وذاك، ونقولُ إنّ التقليد الكنسيّ جعل «الوديعة» تثمر بعد أن ثبَّتها التقليد الرسوليّ. وعلى المستوى العمليّ، تمَّ الانتقال بطريقة لا شعوريّة، يوم كان الرسل لا يزالون أحياء: سلَّموا الكرازة الإنجيليّة إلى المُرسلين، ومسؤوليّة الكنائس إلى رؤساء، ولم يكن هؤلاء وأولئك ممّن أرسلهم المسيح القائم إرسالاً مباشرًا. وعلى مستوى العهد الجديد، أعطانا «رجال رسوليّون» النسخة الأخيرة لكتابات تقرّ الكنيسة بأنّها الشهادات الصادقة للتقليد الرسوليّ. وقبل أن نتفحّص الظروف التي فيها تمَّ التعرّف إلى هذه الأسفار المقدّسة، نشير إلى نقطتين أظهر فيهما التقليد الحيّ استمراره الحقيقيّ، حين انتقل من المرحلة الرسوليّة إلى المرحلة الكنسيّة، وهما: المؤسّسات والخلق الأدبيّ.

أوّلاً: استمرار المؤسّسة

في العهد الجديد، كانت البنى المؤسّسية الإطارَ الذي أُلِّفت فيه الكتابات الرسوليّة، وفي هذه البنى لعبت هذه النصوص وظائف متعدّدة: وهذا ما حاولت أن تبيّنه التحاليل السابقة. هنا لا بدّ من أن نقدّر ديناميّة المواهب التي ساعدت على انتشار الإنجيل وسط

العالم اليهوديّ والعالم الوثنيّ، والتي ظهرت بعطايا الروح في الكنائس. ولكنّنا لن نعارض المواهب بالمؤسَّسات، فنميِّز بين جماعات مواهبيّة ظهرت في نطاق بشارة بولس الرسول، وبين جماعات من النمط المسيحيّ المتهوّد. فكلّ الجماعات وعت أنّ الروح يقودها، ووعت أنّها لا تستطيع أن تستغنيَ عن البنى. فهٰذه البنى، مهما اختلفت أشكالها وتنوّعت تسمياتها، هي قديمة قدم الكنيسة نفسها. لهٰذا ارتبطت منذ البدء ارتباطًا حميمًا باجتماعات الكنائس. ولعب المسؤولون دورًا في خدمة الكلمة أو في وظيفة الرعاية والرئاسة، فكانوا مسؤولين عن النظام الداخليّ، عن الوحدة، عن الخير المشترك. وظلّ همٌّ «حفظ الوديعة» (أي الإنجيل الحقيقيّ) الواجبَ الأساسيّ.

غير أنّ آخر أسفار العهد الجديد جعلنا نلاحظ انتقال خدمة الكلمة من الأنبياء والمعلّمين (١ كور ١٢ : ٢٨؛ أع ٣ : ١ - ٢) إلى الشيوخ (أو القسوس) ورؤساء الجماعات. في أع ٢٠ : ٢٩ - ٣١ نرى بولس يسلّم إلى شيوخ أفسس مهمّةَ الدفاع عن القطيع ضدّ التعاليم الضالّة التي تلقيها «ذئاب خاطفة». ونقرأ في ١ تم ٥ : ١٧ أنّ بعض الشيوخ الذين يرئسون «يتعبون في الكلمة والتعليم»، وقد سُلِّمت إليهم في تي ١ : ٩ وظيفةٌ تعليميّة مهمّة. وفي ٢ يو ٧ - ١١ نرى شيخًا (أو قسًّا) يحذّر المؤمنين من المسحاء الدجّالين (١ يو ٢ : ١٨ - ٢٣؛ ٤ : ١ - ٦). يقابل هذا التطوّرُ مرحلةَ تنظيمٍ وصلت إليها الكنائس، وإمكانيّةَ كرازة توسّعت لدى الممسكين بوظائف خدَميّة (رئيس، شيخ، راع). ولكنّه يقابل أيضاً حاجات العصر العمليّة. وهذا ما سيتيح للبنى التحتيّة (التي لم تكن كلّها حسب النموذج عينه) أن تتوحّد توحّدًا تدريجيًّا.

وإنّ أولى الوثائق المسيحيّة الآتية من خارج العهد الجديد تدلّ على سرعة هذه المسيرة. فمنذ نهاية القرن الأوّل، أو بداية القرن الثاني، أقرّت الديدا كيه (أو تعليم الرسل) باستمرار النموذج المسيحيّ المتهوّد مع أنبيائه ومعلّميه في كنائس سورية. وحوالي سنة ٩٥ شهدت رسالة إكلمنضوس (التي وجّهتها كنيسة الله المقيمة في رومة إلى كنيسة الله المقيمة في كورنتوس) لكنائس تلك الأمكنة عن بنية تشبهُ بنيةَ الرسائل الرعائيّة : فعلى رأس الجماعات حلقة شيوخ يقومون بوظائفهم «الرقابيّة» متضامنين. ولكنّنا نفترض أنّه كان لواحد منهم دور الرئاسة وسط الآخرين. وحوالي سنة ١١٠ - ١١٥، دلّت رسائل أغناطيوس الأنطاكيّ على أنّ «المراقب» يرئس مجلس الكهنة المحلّي في كلّ الشرق، وهو

يقوم بالوظائف المعطاة للأساقفة ابتداء من القرن الثاني. نحن أمام هدف هو تحقيق مثال رسمه أغناطيوس لأهل مغنيزية: «اسعَوا أن تقيموا ثابتين في فرائض الربّ والرسل لتنجحوا في كلّ ما تقومون به حسب الجسد والروح، بإيمان ومحبّة، في الآب والآبن والروح، منذ البداية إلى النهاية، مع أسقفكم الموقّر والإكليل الروحيّ الثمين الذي تشكّله حلقة كهنتكم والشمامسة حسب الله». فالوحدة في الجماعات وبين الجماعات، وهي مؤسّسة على الإنجيل الحقيقيّ، تسبق سائر الهموم. فأصحاب الخدَم يعملون لهذه الوحدة، وبدونهم ليس من كنيسة: قلب الكنيسة هو حلقة الكهنة المتحدّين بالأسقف كالأوتار بالقيثارة. لهذا، فأعمال الجماعة الكنسيّة (المعموديّة، عشاء المحبّة، الإفخارستيّا) لا تكون شرعيّةً وصحيحةً ولا يرضى عنها الله، إلّا إذا تمّت حول الأسقف أو الشيخ الذي يعيّنه. والوحدة الظاهرة بهذه العلامات المنظورة، تجد أساسها في الرجوع إلى الرسل الذين يربطون الكنائس بالربّ. وهذا الرجوع يجد سِمتَه الملموسة في مبدأ التتابع الرسوليّ الذي تشدّد عليه رسالة إكلمنضوس.

فإذا نظرنا إلى الأمور من هذه الزاوية، بدا لنا استمرار التقليد الحيّ واقعًا متعدّد الجوانب تترابط عناصره: اجتماع الكنائس حول الرعاة الشرعيّين، خدمة الكلمة في خطّ الوديعة الرسوليّة الصحيحة، قراءة التوراة وشرحها على ضوء الإنجيل الواحد الذي تحدّده هذه الوديعة، تعلّق بالسلوك المسيحيّ الذي يسهر عليه رؤساء الكنائس. فالبنى المؤسّسيّة هي في خدمة هذه الأمانة، كما قالت الرسائل الرعائيّة. ونحن نفهم تشديد أغناطيوس على هذه النقطة بسبب إطار تاريخيّ محدَّد سنعود إليه: فعلى هامش الكنائس نجد مجموعات هرطوقيّة تغتصب الاسم المسيحيّ وتشوِّه الإيمان وتقوم باجتماعاتها الخاصة. أما رسالة إكلمنضوس فتبين أنَّ تحقيق المثال الذي تركه الرسل يصطدم بصعوبات تعود إلى الضعف البشريّ، حين نكون أمام خصومة حول وظيفة الأسقف. إذًا، يجب أن نتمسّك بالوحدة في الكنائس.

ثانيًا: الاستمرار الأدبيّ

إنّ الإطار الكنسيّ الذي حدّدناه هو الإطار لخلق أدبيّ يتواصل من دون انقطاع. وأشكال النصوص التي بدأوا بتأليفها في الحقبة السابقة داخل الجماعات المسيحيّة،

أخذت تمتدّ وتتقبَّل تحولاّت ملحوظة. فالديداكيه قريبة من الأدب المسيحيّ القديم، وتشكلّ قاعدة كنسية للحياة الجماعيّة. ورسالة إكلمنضوس تختلف عنها بقدر ما تُبرز تدخّلَ كنيسة (كنيسة رومة التي تربط نفسها بشهادة بطرس وبولس) لتحلّ أزمة تتخبّط فيها كنيسة كورنتوس وريثة التقليد الذي تركه بولس ورسائله. لسنا أمام عمل سلطويّ، بل أمام محبّة أخويّة. وتدلّ رسائل أغناطيوس الأنطاكيّ وبوليكربوس الإزميريّ دوام فنّ أدبيّ دشّنته الرسائل البولسيّة. ولكنّ هدفها لم يعد في تنظيم حياة الجماعات باسم السلطة الرسوليّة: إنّها تدلّ على الشركة بين الكنائس ورعاتها، مع التشديد على أخطار الساعة الحاضرة. ورسالة إكلمنضوس الثانية (وثيقة من القرن الثاني) ترتبط بفنّ الوعظ الذي اكتشفنا أهمّيّته في رسائلَ كاملةٍ (عب، ١ بط، أف، ١ يو) أو في مقاطعَ من الرسائل. وهناك مؤلّفات ضاعت، فاحتفظ لنا أوسابيوس القيصريّ بعناوينها ومقاطع منها، وهي تكمّل هذه اللوحة. أوّلاً: «شرح أقوال الربّ» لبابياس أسقف هيرابوليس (حوالي سنة ١٢٥). ثانيًا: عمل هاجاسيب التاريخيّ. ثالثًا: «دفاعات» كوادراتوس وأرستيدس الأثينيّ... إنّها تدشّن في الأدب الكنسيّ فنونًا أدبيّة جديدة. وفي أواسط القرن الثاني شكّل «راعي هرماس» انبعاثًا أصيلاً للفنّ الجليانيّ. ونعرف بواسطة «قانون موراتوري» أنّ مؤلّفه هو شقيق البابا بيّوس الذي مات على أيام أنطونينوس (١٣٨ - ١٦١). وفي الوقت نفسه، اتّخذ الأدب الخلّاق أشكالاً جديدة مع الفيلسوف يوستينوس في دفاعَيْهِ (١٤٨ - ١٦١) اللذين أرسلها إلى الإمبراطور أنطونينوس وإلى مجلس الشيوخ الرومانيّ، وفي «حواره مع تريفون» (دوّن حوالي سنة ١٦٥)، فشهد على الجدال مع العالم اليهوديّ وعلى تفسير للتوراة المقروءة في اليونانيّة تفسيرًا مسيحيًّا.

ونشير في هذا الإطار العامّ إلى دوام اصطلاح أدبيّ في العالم الجليانيّ اليهوديّ وفي آخر مراحل العهد الجديد، وهو اللجوء إلى إغفال الأسماء. تُجعَل مؤلّفات دوّنها كتّاب مجهولون تحت اسم شخص من العالم القديم، يهوديًّا كان أو مسيحيًّا. وقد كمِّلت بعضُ الأسفار اليهوديّة المنحولة وحوِّرت في الجماعات المسيحيّة ابتداء من القرن الثاني. وهكذا نجد مؤلّفاتٍ يقبل بها الإيمان المسيحيّ القديم مثل «صعود أشعيا» الذي يترجم صوفيّةً مسيحيّةً قريبة من العالم الجليانيّ اليهوديّ. ونسبت إلى أبطال الزمن الرسوليّ مؤلّفاتٌ جليانيّة. مثلاً: «رؤيا بطرس» التي قرئت في بعض الجماعات المسيحيّة. «رسالة برنابا»

التي تحارب اليهود وتقلّل من قيمة العهد القديم. ولٰكنّ خدعة اللجوء إلى أسماء الرسل جعلت من الضروريّ أن يتدخّل رؤساء الكنائس المتعلّقون بالتقليد الصحيح: فهناك مؤلّفات لا قيمةَ تعليميّة أو روحيّة فيها، وهناك مؤلّفات وضعتها الشيع المتفرّعة من المسيحيّة فروّجت لأفكارها، وهذا ما شكّل خطرًا للمؤمنين.

٢ - خطر الانحرافات

من الصعب أن نصنّف التيّارات التي زاحمت «الكنيسة الكبرى» منذ القرن الثاني، ولا سيّما وإنّ حدود الإيمان المستقيم لم تظهر إلّا في ردّة فعل ضدّها. نبدأ بالمسيحيّين المتهوّدين، ثمّ نراقب في المحيطات «الأرثوذكسيّة» توسّع تقوى مشبوهة، ونكتشف أخيرًا الدور الذي لعبته غنوصيّة مجتاحة ومونتانيّة متحمّسة ومنوّرة. كلّ هؤلاء تركوا نتاجًا أدبيًّا نحتاج إلى معرفته لنفهم مشاكل العصر.

أوّلاً: تصلّب المسيحيين المتهوّدين وتطوّرهم

طُرد المسيحيّون المتهوّدون من الجماعات اليهوديّة ومن المجامع بين سنة ٨٥ وسنة ١٠٠، فلم يخسروا أصالتهم في الحال. لقد كان وضعهم المدنيّ والدينيّ متزعزعًا: طُردوا من العالم اليهوديّ فشكّلوا انفصالاً تخفّى وراء التشريع الذي تعترف به الإمبراطوريّة الرومانيّة حيال اليهود. ولٰكن من هٰذا القبيل، أبعدهما الخضوع لممارسات الشريعة عن سائر الكنائس التي سيطر فيها العنصر اللايهوديّ. ولكنّنا نلاحظ تأثيرهم في قسم من الأدب المسيحيّ القديم. ثمّ إنّ جماعات تفرّعت من هٰذا النموذج فعاشت في الشرق ولا سيّما في سورية حتّى القرن السادس. ما نعرفه عن هٰذه الجماعات هو تحجرّ متزايد وانغلاق على الذات قتل كلّ إشعاع. ولكن كان لها أدب خاصّ ولا سيّما كتيّبات إنجيليّة عرفها القدّيس إيرونيموس.

وهذا التحجرّ دفع بعضهم إلى تكوين شيع أنتجت أدبَ حربٍ ودعايةٍ، وُضع تحت اسم بطرس ويعقوب. فعند الأبيونيّين (كان لهم إنجيل خاصّ) انحرفت نظرتهم إلى المسيح عن النماذج الرسوليّة فوصلوا إلى التبنويّة (نظرة تعتبر أنّ المسيح صار ابن الله بالتبنّي في العماد) أو الظاهريّة. وآخرون دخلوا في التيّار الغنوصيّ وأدخلوا فيه أفكارهم الخاصّة،

وهذا ما يفسّر الدور المنسوب إلى الرسل مثل توما ويعقوب في الغنوصيّة السوريّة والمصريّة. وهكذا تكوَّن، انطلاقًا من مسيحيّة قديمة مقسّمة إلى تيّارات متعدّدة، أدبٌ إنجيليّ من الدرجة الثانية لا يكفله كفيل، وقد حاول أن يغطّيَ تعليمه المنحرف أو المشكوك فيه بالسلطة الرسوليّة.

ثانيًا: من تقوى مشكوك فيها إلى أدب مغرِض

إهتمّت الكنيسة الكبرى بالمحافظة على الإيمان القويم. ولكنّ الميلَ إلى الأدب المُغْفَلِ مما فشكّل خطرًا بقدر ما نسبت ترجمةُ الإيمان والتقوى إلى الرسل نتاجًا ذات مضمون ملتبس أو هزيل. رأينا في الكنيسة توسيعًا إخباريًّا (هاغاده) للتقاليد الإنجيليّة: نجده في خبر الطفولة لدى متّى وهو يعبّر عن الكرستولوجيا الصحيحة. واحتفظ خبر الآلام والقيامة ببعض سمات الهاغاده في الأناجيل القانونيّة حين ألقى على التقاليد الشفهيّة صورة بيبليّة ترتبط بالفنّ لا بالتاريخ وتعبّر عن الفكر اللاهوتيّ بطريقة ملموسة (مثلاً: مت ٢٧ : ٤٥، ٥١ – ٥٣؛ ٢٨ : ٢ – ٤). وتحتفظ توسيعاتُ هذا الفنّ بمكان محدود في نصوص أغناطيوس الأنطاكيّ ويوسيتنوس دون أن تحتميَ وراء سلطة الرسل أنفسهم.

ولكنّ نوعين من الانحرافات أدخلا في هذا المجال عناصرَ مشبوهة تتعدّى حصّة الحرّيّة التي يتركها الإيمان لمخيّلة المسيحيّ. أوّلاً: هناك توسّعات أسطوريّة تطعّمت في تقاليد الطفولة وتقاليد الآلام والقيامة. فترك الكتّاب العنانَ لمخيّلتهم وتوغلوا في عالم المعجزات دون رادع ولا قاعدة. في «إنجيل يعقوب» (القرن الثاني) رافقت التقوى نظرة مشبوهة إلى بتوليّة مريم. وفي «إنجيل بطرس» (حوالي ١٣٠) «ورسالة الرسل» (بين ١٣٠ و ١٥٠) اتّخذ عرض التعليم سيرًا منحرفًا فجعلنا نهمل «قاعدة الإيمان». ثمّ إنّ فكرة وحي باطنيّ سلّمه المسيح القائم إلى رسله فتح الطريق أمام المجموعات «السرّيّة» التي ستنتشر في الغنوصيّة. من هذا القبيل وحده، وجب أن نميِّز إرث الرسل الصحيح من العناصر الخياليّة التي تطعّمت فيه.

ثانيًا: إنّ التقليد الجليليّ ملأ المخيّلات بحُمّاه. فنحن نعرف بواسطة أوسابيوس القيصريّ أنّ بابياس أسقف هيرابوليس استسلم للأحلام الألفية المنسوبة إلى الشيوخ الذين

استمعوا إلى الرسل: وسارت هذه العناصر مسيرتها، فصدّقها إيريناوس وأدخلها في إسكاتولوجيّته عن إيمان الشيوخ. إنّ مثَل إيريناوس يدلّ على الصعوبة في تمييز التعليم الصحيح وسط المعطيات التي نقلها التقليد الشفهيّ.

ثالثًا: من المعلّمين الكذبة إلى الغنوصيّة

ولكنّ الخطر سيزداد. رأينا أنّ كتابات العهد الجديد الأخيرة نَدَّدَتْ بمحاولات الأنبياء الكذبة الذي تغلغلوا في الجماعات فأفسدوا الإيمان: هذا ما تقوله رسالة يهوذا والرسائل الرعائيّة وسفر الرؤيا ورسائل يوحنّا ورسالة بطرس الثانية (هذا لا يعني أنّ الخصوم هم هم في كلّ هذه الكتابات). وبين سنة ١٠٠ و ١٥٠ تبلورت الميول السابقة للغنوصيّة الحاضرة على حدود العالمين اليهوديّ والمسيحيّ، فدخلت في عدّة تيّارات تلفيقيّة محورها ميتولوجيّات الخلاص. وحاولت هذه الغنوصيّة التي ثبّتت أقدامها، أن تُدخل في نهجها أكبر عدد من العناصر المسيحيّة. ومع أنّ طابعها طابع باطنيّ لأنّها تنقل تعليمًا سرّيًّا يعطي المعرفة «الخلاصيّة»، فقد تركت الغنوصيّة أدب دعاية غزيرًا انتشر في الشرق الأوسط: في سورية مع الكسائيّة (شيعة تحافظ على عادات يهوديّة) والمعمدانيّين الذين سيلدون التيّار المندعي (أو العارفين). وفي الإسكندريّة التي ظلّت مكان تخمير فكريّ. ومن هناك انتقلت إلى المراكز المثقّفة في عالم البحر المتوسّط (رومة، أثينة) وفي العالم الفارسيّ حيث ستنفصل عنها المانويّة في القرن الثالث.

كان لهذا الأدب سوابقُ وثنيّةٌ ولا سيّما في مجموعة هرمس. ولكن حين أدخل النهج الغنوصيّ عناصر مسيحيّة. دخل في عالم المعمّدين والموعوظين. من جهة، اقتدى الكتّاب بالفنون الأدبيّة في الكتابات الرسوليّة فدوّنوا أناجيلَ ورؤىً (لا رسائل لأنّهم لا يقدرون أن يزيّفوها). ومن جهة ثانية، تخفّت المؤلّفات تحت اسم رسل المسيح: توما، يعقوب، فيلبّس، برثلماوس، متّيّا... وهكذا عُرض تعليمُ المعلّمين الغنوصيّين في مؤلّفاتهم. مثلاً: تفسير يوحنّا لهيراكليون، الذي سيرد عليه أوريجانس. «رسالة من بطليموس إلى فلورا». كتبها تلميذ إيطاليّ لولنطينس واحتفظ بها إبّيفانيوس. وانتقل التقليد الدينيّ لباسيلديس (بين ١٢٠ و ١٥٠) وولنطينس (بين ١٣٥ و ١٦٠) من خلال الأدب المنحول، فانتشر

في أوساط واسعة : إنّ مسيح الإيمان قد أعطى تعاليم سريّة لبعض تلاميذَ مختارين ، قبل انطلاقه من هٰذا العالم أو بعد قيامته. واتّخذ مضمون هذا التعليم شكلَ «أقوال» انحرفت فيها بعض الموادّ الإنجيليّة الأولى عن معناها ، فأعيد تفسيرها وتأليفها ، وصيغت صياغةً جديدةً وموسّعة. إنّ إنجيل توما (يعود إلى القرن الثاني وإلى محيط سوريّ) يعطينا أمثلة عن هذه العمليّات المختلفة.

رابعًا : الاستناريّة النبويّة عند مونتانوس

نشر الغنوصيّةَ معلّمون جعلوا الإنجيل يتكيّف ومتطلّبات الروح الدينيّة عند اليونانيّين والرومانيّين، وضمّوا المسيح إلى أساطيرهم في التحرّر. وإذ عادوا إلى الأدب الرسوليّ المزيّف، عارضوا عمل رؤساء الكنائس ، وجابهوهم بسلطة تفوق سلطتهم ، هي سلطة الرسل ، وادّعَوا أنّهم يستندون إليها. ومن جهة ثانية ، رأى الأساقفة أنّ سلطتهم يعارضها تيّار مختلف يقدّم نفسه وارثًا للروح النبويّة المواهبيّة : أنّه تيّار مونتانوس الذي يخصّص له أوسابيوس القيصريّ مقطعًا هامًّا. فحماس مونتانوس الاستناريّ وُلد في فريجية حيث انتشرت عبادة قيباليس ، إلاهة الخصب. تأثّر مونتانوس حين اهتدى إلى المسيحيّة بهذه العبادة ، فاعتبر نفسه «أُرْغُنَ» الروح القدس ، وأنّه يحمل وحيًا جديدًا يتفوّق على وحي التقليد والكتابات الرسوليّة. ولهذا رفضت المجموعات المرتبطة بهذا الانبعاث الروحيّ سلطة الأساقفة المحلّيّين المتعلّقين بالتقليد القديم، ولكنّ أصحابها بَقُوا في الكنيسة وحاولوا أن يدخلوا إليها التقشّف والتقوى. حارب أساقفة آسية هذا التيّار ، ولكنّه انتشر في الغرب فوصل إلى ليون (فرنسا) ورومة وقرطاجة (ربحوا ترتليانس سنة ٢١٠ — ٢١١ الذي أسّس جماعة منشقّة). حاولت المونتانيّة أن تفبرك «كتبًا مقدّسة جديدة» ولٰكن لم يبق لنا إلّا كتابات ترتليانس الأخيرة. بدأت الحرب ضدّ المونتانيّة مع ديونيسيوس أسقف كورنتوس (بين ١٦٠ و ١٧٠) وامتدّت حتّى القرن الثالث ، حين شجبها البابا زافيران حوالي السنة ٢٠٠.

ب - تثبيت مجموعة الأسفار المقدّسة

١ - التعلّق بالتقليد الرسوليّ

كلّ المسائل التي أثارها الانشقاق وجدت حلاً لها في وقت كانت الكنيسة مضطهدة على يد سلطات الإمبراطور أو الولاة المحلّيّين، فافتقرت إلى سلطة مركزيّة تتدخّل في الوقت المناسب. أمّا أهمّيّة رومة المتنامية فكانت وليد الاعتراف بدورها كحكَم. وأمّا رؤساء الكنائس في مختلف أصقاع المملكة، فحاولوا كلّ في مكانه أن «يحفظوا الوديعة» (١ تم ١: ٢٠؛ ٢ تم ١: ١٤) لئلا يضلّ المؤمنون بسبب «تعاليم مختلفة وغريبة» (عب ١٣: ٩). وقاموا بعملهم مستندين إلى مبدأ أساسيّ هو الرجوع إلى التقليد الرسوليّ. فهٰذا اللجوء العمليّ سيطر على الموقف الذي اتّخذه الأساقفة المحلّيّون بوجه المعلّمين الغنوصيّين والأنبياء المونتانيّين. لا شكّ في أنّ الغنوصيّين انتسبوا إلى تقليد سرّيٍّ نُقل مشافهة. ولٰكن واجههم الأساقفةُ بالتقليد الحقيقيّ الآتي من الرسل والمحفوظ في الكنائس بفضل تعاقب الشيوخ. وهذا التقليد الذي ظهر في العالم كلّه، يستطيع أن يدركه في كلِّ كنيسةٍ كلُّ الذين يريدون أن يَرَوُا الحقيقة. لهذا يعدّد إيريناوس سلسلة التعاقبات التي تربط رعاة الكنائس الحاليّين بالرسل. وهكذا أصاب الغنوصيّين في الصميم بالرجوع إلى التقليد، كما أصاب كلّ من اعتبر نفسه حاملاً وحيًا يتفوّق على وحي الرسل.

ولٰكن كيف يُعرَف تقليد «خارجيّ» بطريقة أكيدة وصحيحة؟ إنّ التتابع الأسقفيّ يحتفظ به بشكل عمليّ بواسطة النظم والليتورجيّا وقواعد السلوك وشروح الإيمان، التي هي خبز الكنيسة المشترك. ويشهد عليه النصوص التي تساعده على التحقّق من أسسه: من جهة، هناك الأسفار التي ورثتها الكنيسة من العالم اليهوديّ، أي أسفار العهد القديم. ومن جهة ثانية، يجب أن نعرف بتأكيد الأسفار التي تنتسب إلى الرسل: نضع جانبًا الأناجيل والأعمال والرسائل والرؤيا التي تمثّل تقليد الرسل، ونميّزها عن كتابات انتشرت فروّجت لتعليم الهراطقة. إنّ العهدين يشكّلان كنز الكنيسة الذي يغتصبه الهراطقة.

وسلطة الكتب الرسوليّة هذه تفترض معيارين مجتمعين يساعداننا على التعرّف إليها. الأوّل يرتبط بمضمون الكتب وعقيدتها. نحن نرذل الكتابات التي تنتسب إلى الرسل وتنحرف عمّا آمن به وعلّمه بطرس وبولس ويوحنّا ويعقوب والآخرون. فتواصلُ التقليد

الحيّ الذي يكفله التتابع الأسقفيّ، يتدخّل ليرفض كلّ قيمة لكتب باطنيّة تعارض الوحي العامّ.

والمعيار الثاني يؤكّد ويحدّد المعيار الأوّل: نحن ننطلق من استعمال الكنائس لنعرف أيًّا هي الكتب التي تتسلّمها كشاهدة صادقة عن التعليم المستقيم. فالكتب التي ترتبط فعلاً بتقليد كلّ من الرسل أو الأشخاص الرسوليّين، والتي نحتفظ بها بحقّ في الكنائس، تحمل سمة أصلها بنسبتها الأدبيّة أو بقربها من الرسل. ولهذا يَجمع إيريناوس كلَّ المعلومات الممكنة عن تأليفها وقرّائها. يعتمد على استعمال قديم يقرّ بأنّ هذه الكتب هي قاعدة الإيمان والحياة، فيبيّن أنّه رجل التقليد.

ويمكننا أن نتكلّم في هذا المجال عن «قانونيّة» ناشطة. فالكتب تشهد لقاعدة الحقيقة، لقاعدة الإيمان. هذا هو المعنى الأوّل لكلمة «قانونيّ» نطبّقها على الأسفار المقدّسة. لا شكّ في أنّ الاعتراف العمليّ بقانونيّتها سبق التحديد الذي أعطاه إيريناوس. وحين يلجأ الآباء الرسوليّون والمدافعون إلى الأناجيل والرسائل دون أن يذكروا اسم مؤلّفها، فهم ينسبون لها سلطة خاصّة هي سلطة التقليد الرسوليّ. مثلاً: يرجع يوستينوس إلى الأناجيل ويسمّيها «مذكّرات الرسل» كما يقول اليونانيّون، ويعيد إلى «مذكّرات بطرس» نصًّا أخذه من إنجيل مرقس. وهو يقول حرفيًّا إنّ «المذكّرات» أو «الأناجيل» تُقرأ مع أسفار الأنبياء في الجماعة المسيحيّة. وهكذا تبقى الجماعة الكنسيّة المكان الذي تُحفظ فيه الأسفار وتُقرأ وتُفسر، كما كانت المكان الذي فيه دُوّنت: فالاستمرار كامل بين تكوينها في الزمن الرسوليّ، واستعمالها خلال القرن الثاني. نحن هنا أمام تقليد «عمليّ» يكفل التقليد التعليميّ في وقت عارضه الهراطقة.

٢ - نحو لائحة رسميّة للكتابات الرسوليّة

أوّلاً: ضغط الظروف

كانت ردّة فعل ضدّ الكتب العديدة التي دوّنها الأنبياء المونتانيّون. اعتبروا أنّهم يحملون وحيًا جديدًا يفوق وحي الإنجيل، فاندفعت الكنيسة تُبرز الأناجيلَ وسائر الكتب الرسوليّة، وتُذَكِّرُ أنّ الإيمان المسيحيّ يجد فيها قاعدته النهائيّة، وأنّ لا شيء يمكن أن

يزاد عليها. وكانت أيضاً حرب ضدّ الدعاية الغنوصيّة التي لجأت إلى سلطة المسيح ورسله لتؤكّد سلطة كُتبها التي تحيد عن الإيمان. فوجب على الكنيسة أن تعرّف إلى الأناجيل والرسائل والرؤى التي تمثّل حقًّا التقليد الرسوليّ. وهكذا أُبعدت الكتب الكاذبة وتميّز القمح من الزؤان.

وعجلّت مبادرتان فرديّتان في تحرّك الكنائس المختلفة. أوّلاً: جاء إلى رومة حوالي السنة ١٤٠ معلّم غنوصي أصلة من البنطس واسمه مرقيون. فعلّم نظامًا ثنائيًّا يعارض فيه العهدان الواحدُ الآخر. رذل مرقيون كلّ أسفار العهد القديم واعتبرها من عمل العقل الخلّاق الشرّير ولم يحتفظ من العهد الجديد إلّا بإنجيل لوقا بعد أن شوّهه، وبقسم من رسائل القدّيس بولس. حُرم سنة ١٤٤ وناقضه يوستينوس، ولكنّه ربح تبّاعًا كثيرين سيحاربهم ترتليانس بعد نصف قرن في كتابه «ضد مرقيون» (دوِّن في نسخة أولى سنة ٢٠٠، وثانية سنة ٢٠٧، وثالثة سنة ٢١١). هذا الكتاب هو مرجعنا الأساسيّ للتعرّف إلى «النقائض» التي نشرها المعلّم الهرطوقيّ. أمّا ردّة الفعل على هذه المحاولة فكانت إجبار الأساقفة والمعلّمين المسيحيّين على وضع لائحة كاملة بكتبهم المقدّسة وإبعاد الأسفار المنحولة والمشبوهة.

المبادرة الثانية: بين سنة ١٧٠ و ١٨٠ ألّف طاطيانس وهو تلميذ ليوستينوس انجرّ إلى جماعة المتعفّفين (أو ربّما المرقيونيّين)، ألّف «التناغم الإنجيليّ» أو «دياتسارون» (عبر الأربعة أناجيل): حذف كلّ تكرار، مزج الأناجيل الأربعة، وضمّ إليها بعض التقاليد المنحولة، وقدَّم للمسيحيّين عملاً جديدًا يقرأونه فيستغنون به عن الأناجيلِ الأربعة. نجح الكتاب نجاحًا باهرًا ففسّره أفرام في القرن الرابع. ولكنّ الرجال المتعلّقين بالتقليد أعادوا الانتباه إلى الإنجيل الرباعيّ الذي يملك وحده سلطة رسوليّة لا جدال فيها.

في الظروف المعقّدة، وخلال القرن الثاني، تمّ عملان كانت نتيجتها تثبيت العهد الجديد. من جهة، كوَّنت الكنائس لائحة رسميّة تمثّل بالنسبة إليها قاعدة الإيمان. ومن جهة ثانية حاول الناسخون المسيحيّون أن يحسّنوا نصّ الكتب التي يعتمد عليها إيمانهم وكرازة الكنيسة: انتقلوا من نصّ شعبيّ فيه اختلافات عديدة إلى نصّ مثبت وعلميّ بانتظار النصوص المنقّحة في القرن الرابع.

ثانيًا: الإشارات الأولى إلى لوائح رسميّة

ظلّ الآباء حتّى إيريناوس يعتبرون أنّ الكتاب المقدّس هو العهد القديم لأنّه «نبوءة عن المسيح». إذًا لا نستطيع أن نهمل تثبيت لائحته الرسميّة في الكنائس. من هذا القبيل كان المعيار الأساسيّ استعماله القديم في الجماعات. في مختلف أصقاع الشتات اليونانيّ، كانت التوراة أوسع ممّا هي عليه في الإطار الفلسطينيّ. إلّا أنّ الكنائس التي اتّصلت بوسط يهوديّ مهمّ، والكتّاب الذين انخرطوا في الجدال مع اليهود، تأثّروا بالقرارات التي اتّخذها معلّمو يمنية. مثلاً: هناك شهادة للائحة ضيّقة عند مليتون السرديسيّ (النصف الثاني من القرن الثاني) الذي يعلن في رسالة إلى أونسيموس أنّه تسلّمها من الشرق (كما يقول أوسابيوس القيصريّ). ونجد أثرًا لهذا التأثير في القرن الرابع (مثلا كيرلُّس الأورشليميّ). ولكنّ استعمال إيريناوس الذي هو معاصر لمليتون السرديسيّ يطابق ممارسة الكنائس المغروسة في الشتات اليونانيّ، ولا سيّما في الإسكندريّة، إنّه يستعمل سفرَي الحكمةِ وباروك (يسمّيه إرميا) والأجزاء اليونانيّة من دانيال بل أيضاً سفر عزرا الرابع (الذي هو سفر منحول). ويعتبر إيريناوس النسخة اليونانيّة ملهمة من الله، وهذا ما يسمح بقراءته في الليتورجيّا. في هذا المعنى عينه كتب أوريجانس إلى يوليوس الأفريقيّ ليبدّد شكوكه بالنسبة إلى أسفار لا تتضمّنها اللائحة اليهوديّة التي أثبتها الرابّانيّون: عرف اللائحة المؤلّفة من ٢٢ كتابًا، ولكنّه ضمّ إلى توراته كلّ الأسفار القانونيّة الثانية.

أمّا فيما يخصّ العهد الجديد فلا نملك إلّا شهادات قليلة ومباشرة عن اللوائح الموضوعة في الكنائس المحلّيّة. فقانون موراتوري هو لائحة رومانيّة موضوعة بين سنة ١٦٥ وسنة ١٨٥. هو يعرف الأناجيل الأربعة وسفر الأعمال وكلّ رسائل القدّيس بولس (ما عدا عب). وهو يرذل الرسائل المنحولة فيدلّ على ردّة الفعل ضدّ مرقيون وسائر الهراطقة. وهو يعرف رسالة يهوذا ورسالتين ليوحنّا ورؤيا بطرس «التي يرفض بعض منّا أن يقرأوها في الكنيسة». أمّا المقدّمات المعارضة لمرقيون فلها هدف ضيّق. ترجمت من اليونانيّة فجاءت متأخّرة ولكنّها تستند إلى استعمال سابق. لن نجد في القرنين الثاني والثالث لوائح، لهذا سنلجأ إلى الكتّاب، والاختلاف بينهم ضئيل. بعضهم يؤكّد أنّ رسالة برنابا (إكلمنضوس الإسكندرانيّ) وراعي هرماس (إيريناوس) ورؤيا بطرس (قانون موراتوري، إكلمنضوس الإسكندرانيّ) هي قانونيّة. يرفض الكاهن الرومانيّ كايوس

كلّ ما كتبه يوحنّا في ردّة فعل ضدّ المونتانيّة. كثيرون يجهلون الرسالة إلى العبرانيّين (قانون موراتوري) أو لا ينسبونها إلى بولس (هيبّوليتس، ترتليانس) بسبب الصعوبات النقديّة التي أشار إليها أوريجانس. أجل، لم تدخل عب في المجموعة البولسيّة في كلّ مكان في الوقت عينه. أمّا رسائل يعقوب ويهوذا وبطرس الثانية ويوحنّا الثانية والثالثة فلم تذكر إلّا قليلاً، لهذ حسبها أوسابيوس القيصريّ في القرن الرابع بين الكتب المختلف عليها.

هذه التردّدات لا ترتبط بمبدأ القانونيّة الذي رأينا أهمّيّته. ولكنّنا نلاحظ أنّ كلمة «قانون» لا تدلّ على لائحة الأسفار المقدّسة إلّا في مجمع لاودكية سنة ٣٦٠: ولكنّها عنت إلى هٰذا الوقت قاعدة الإيمان كما رأينا عند إيريناوس. فالكتابات الرسوليّة (بالمعنى الواسع الذي يجعل منها شهودًا للتقليد الرسوليّ) تشكّل قاعدة العقيدة التي إليها نعود. من هذا القبيل يكون من الخطأ أن نقول إنّ مرقيون كان صاحب الكتاب المقدّس المسيحيّ أو البادىء بأوّل قانون مسيحيّ. حين شكلّ أوّل لائحة ضيّقة كان أوّل من حاول أن يثبت قانونًا في القانون وإنجيلاً أساسيًّا يقيّم سائر الكتابات ويبعدها عن اللائحة المستعملة. ولكنّ محاولة مرقيون التي كانت مجدِّدة ظاهريًّا، قد باءت بالفشل في الواقع. لقد كان القانون بحسب تحديد إيريناوس موجودًا في الحياة العمليّة منذ كانت الكنائس المحلّيّة تقرأ في اجتماعها النصوص التي ترى فيها إرث الرسل الصحيح على مستوى الإيمان والحياة المسيحيّة. في هٰذا الإطار، لا تقدر المسائل النقديّة أن تتدخّل إلّا بطريقة ثانويّة مشكّكة بسلطة هٰذا الكتاب أو ذاك: تساءل الآباء منذ القرن الثاني: هل بولس هو صاحب عب؟ وفيما بعد شكّكوا في بعض الرسائل الكاثوليكيّة وفي الرؤيا وقالوا: لم تكن صحّتها الأدبيّة أكيدة. أمّا التأويل الحديث فميّز بوضوح هاتين المسألتين: بعد أن أبرز التوسّعَ الأدبيّ الذي تركه الرسل، دعانا إلى أن لا نخلط بين سلطة كتاب يُعتبر قاعدة حياة، وبين صحّته الأدبيّة وطرائق تأليفه. هنا تُترك الحرّيّة للنقّاد لأن يتحرّكوا داخل تعلّقهم بالتقليد الرسوليّ الذي هو قاعدة الإيمان الأخيرة.

الفصل الثاني عشر

الفنون الأدبيّة في العهد الجديد

مقدّمة

تكلّمنا سابقًا عن النقد الأدبيّ والكتاب المقدّس وحصرنا موضوعنا في كتب العهد القديم . وها نحن نتوقّف في هٰذا المقال على الفنون أو الأنواع الأدبيّة في العهد الجديد، متوخّين أن نجعل النصّ الكتابيّ أكثر شفافيّة، فنفهمه لا بصورة سطحيّة خارجيّة بل بصورة رصينة متقنة تدخلنا إلى أعماقه، فلا نعود نقرأ الأناجيل وكأنّها فقط حياة يسوع التي جرت منذ ألفي سنة وكتبها الإنجيليّون على غرار المؤرّخين الذين كتبوا حياة الإسكندر أو سقراط، ولا نتهرّب من التمرّس برسائل القدّيس بولس بسبب تركيبها وصعوبة فهمها رج ٢ بط ٣ : ١٥ – ١٦)، ولا نخاف من الولوج في سفر الرؤيا الذي هو أوّلاً وأخيرًا كتاب الرجاء في عالم يائس ورسالة تعزية وسط المحن والاضطهادات.

أ – الفنون أو الأنواع الأدبيّة

عندما نتكلّم عن الفنون الأدبيّة لا نبحث عن مستوى الكتاب صناعة وأسلوبًا بل نتأمّل طريقة من طرائق الكتابة ونوعًا من الأنواع الأدبيّة يلجأ إليه الكاتب لإيصال الكلمة إلى الناس. وكما أنّ هناك أنواعًا من السينما وأنواعًا من الفنّ المعماريّ، كذلك هناك أنواع من الفنون الأدبيّة. ونحن عندما نعرف الفنّ أو النوع الذي ينتمي إليه النصّ، موضوع درسنا، حينئذ يسهل علينا فهمه.

إنّ كلامنا على الفنون الأدبيّة ينطبق على التراث الذي انتقل إلينا من شفة إلى شفة فوصل إلينا شفهيًّا، أو ذلك الذي دوّنته الأيادي فوصل إلينا مكتوبًا. لا شكّ في أنّ هناك أنواعًا تختصّ بالأدب الشفهيّ دون الأدب المكتوب، كالمثل والمرافعة والنكتة، وأنواعًا تختصّ بالأدب المكتوب، كالمذكّرات الشخصيّة. ولكن قلّما نجد في النصّ الأدبيّ الموسّع فنًّا أدبيًّا واحدًا، بل نجد الكاتب ينتقل من فنّ إلى آخر فلا يملّ القارئ أو السامع.

إنّ الفنون الأدبيّة أمر مألوف عند الذين يدرسون في الصفوف التكميليّة والثانويّة، إذ يطّلعون على فنّ الشعر أو النثر، وعلى الفنّ القصصيّ أو الملحميّ أو الروائيّ. وهي أمر مألوف في حياتنا أيضاً، دون أن نعيره انتباهنا. فعندما نقرأ الجريدة نحن نميّز بين الافتتاحيّة والصفحة المحلّيّة، ونلاحظ الصفحة الأدبيّة أو السينمائيّة أو الرياضيّة، ونتوقّف على الإعلانات وأسعار العملة وصفحة الوفيّات، ويمكننا أن نغوص في قراءة الرواية المتسلسلة أو ننكبّ على الكلمات المتقاطعة. وهكذا تكون جريدتنا انعكاسًا للتنوّع الأدبيّ الذي نجده في الكتب. فإنْ كنّا لا نمزج بين الرواية العاطفيّة والمقالة العلميّة، ولا نخلط بين ديوان الشعر والكتاب المدرسيّ، فلماذا نقرأ مجموعة من سبعة وعشرين كتابًا تمثّل أسفار العهد الجديد وكأنّها نوع أدبيّ واحد؟ ولماذا نطالع سفر الرؤيا وكأنّه حدث واقعي فَنَتِيْه في عالم الأشكال والألوان وتتزاحم أمامنا الأعداد والأرقام، وننسى أنّنا أمام فنّ أدبيّ هو الفنّ الجليانيّ الذي يتوسّل الصور المموّهة ليوصل الخبر والحقيقة إلى المؤمنين في زمن الاضطهاد؟

إنّ الفنون الأدبيّة هي إذًا أشكال عامّة وفنّيّة للفكر لها سماتها وشرائعها الخاصّة وهي تكوّن ضروبًا وأصنافًا من الكتابة ينتظم في داخلها نتاج الفكر. هي أطر تُسكَب فيها المعرفةُ البشريّة ووسائلُ من التعبير يعتمد عليها الكاتب ليفصح بها عمّا في فكره بحسب الهدف الذي يضعه أمام عينيه. فنحن نستطيع أن نروي الخبر ذاته وكأنّه قصّة واقعيّة أو نكتة ونادرة، ولكلّ طريقة أسلوبها. وهكذا عندما ندخل في بنية مقالة من المقالات فنعرف الفنّ الأدبيّ الذي أخذ به الكاتب، نستطيع أن نفهم قصده عندما كتب ما كتب.

اعتاد دارسو الآداب أن يرتّبوا الفنون الأدبيّة فذكروا الفنّ الشعريّ والفنّ النثريّ والفنّ الملحميّ والفنّ الغنائيّ والفنّ الروائيّ. واعتاد البعض أن يميّز بين الفنون الأدبيّة الرئيسة والفنون الأدبيّة الثانويّة. فالأولى هي التي تتضمّن آثارًا واسعة وذات نفس طويل وبنية متشعّبة، كالرواية والملحمة والقصّة، والثانية هي التي تتضمّن آثارًا ذات نفس قصير، كالقصيدة والمثل والرسالة الصغيرة... وسنأخذ نحن بهٰذا التمييز لدى قراءتنا أسفار العهد الجديد، فنجعل الفنّ الإنجيليّ، كما نقرأه في الأناجيل الأربعة، والفنّ الإخباريّ، كما نقرأه في أعمال الرسل، في إطار الفنون الأدبيّة الرئيسة، ونجعل المثل وخبر المعجزة، إلخ... في إطار الفنون الأدبيّة الثانويّة.

من أين يأتي الفنّ الأدبيّ؟ إنّه يرجع إلى تقليد شعب أو جماعة من الشعوب ترتبط فيها مضامين الأفكار والعواطف ببنى أدبيّة خاصّة وأسلوب مميَّز. فالمعلّقات ولدت في إطار الجزيرة العربيّة بحياتها القبليّة حيث للحبّ والفخر والحرب طبيعة خاصّة؛ والروايات التمثيليّة ولدت في بلاد اليونان حيث علّمت الديموقراطيّة الناس المحادثة والحوار؛ والزجل الشعبيّ الذي نعرفه في لبنان ولد مرتبطاً بشعب تمرّس في حضارة السريان فأراد أن يعبّر عن أفكاره وعواطفه بقوالب عرفها في حياته وترسّخت في لاوعيه؛ والأناجيل أيضاً ولدت في الشعب المسيحيّ قبل أن تدوَّن كتابةً. فلقد تناقلت الأفواه كلمات قالها يسوع وأمثال ضربها ليفسّر سرّ الملكوت، وأورد هٰذا أو ذاك من الشهود العِيان ما فعله يسوع من عمل أو اجترحه من معجزة. ثمّ جُمعت كلمات يسوع في مجموعة أولى فكان فصل يذكر الأمثال وكأنّها قيلت في يوم واحد (مرقس ٤ : ١ وما يلي)، بينما ردّدها يسوع في المناسبات المتعدّدة، وكان فصل يذكر العجائب العشر (مت ٨ – ٩) التي اجترحها يسوع بحسب الظروف والأوقات. وكذلك نقول عن رسائل القدّيس بولس حيث نجد ترانيم دينيّة قيلت في الجماعة المسيحيّة قبل أن يجعلها القدّيس بولس في رسائله (مثلاً، فل ٢ : ٦ – ١٠)، أو نقاشًا بين المؤمنين عن أهمّيّة الشريعة والإيمان في حياة المسيحيّين عرضه القدّيس بولس فيما بعد في رسالته إلى أهل رومة.

والكاتب، عندما يستعمل فنًّا أدبيًّا معيّنًا غايته التسلية أو التعلّم والإقناع أو التأثير في الناس وهزّ مشاعرهم، يتوسّل المعطياتِ الخاصة بهٰذا الأدب والأسلوبَ الذي يميّزه عن أيّ أدب آخر. فأسلوب التشريع والفقه غير أسلوب الحبّ والخمر، والأسلوب التاريخيّ

غير الأسلوب القصصيّ. فعلى هٰذا السبيل يقف كتاب أعمال الرّسل بين الفنّ التاريخيّ والفنّ القصصيّ الدينيّ، وقد توخّى كاتبه أن يحضّ المؤمنين على الحياة المشتركة وأن يجتذب غير المؤمنين إلى هٰذه الجماعة التي تتّسم حياتها بالفرح والعطاء والتضحية من أجل نشر ملكوت الله.

ولٰكن كيف نطّلع على فنّ أدبيّ، كيف نتبيّن سماتِه الأساسيّة؟ هناك طريقتان، الأولى بالمقابلة والثانية بالتحليل.

عندما درسنا نصوص العهد القديم على ضوء النقد الأدبيّ عارضناها بنصوص عديدة من آداب شعوب مصر وبابل وفينيقية فرأينا وجه التماثل في البنية والمضمون والأسلوب والمفردات وخلصنا إلى القول بوجود هٰذا الفنّ الأدبيّ أو ذاك مشدّدين على الناحية الروحيّة والدينيّة. وهٰذه هي المقابلة. أمّا التحليل فهو عمليّة صعبة وطويلة نلجأ إليها خاصّة عندما ندرس آثار الأقدمين فنلاحظ الترادادات وصور الكتابة والتشابيه والايقاع في موسيقى اللغة والألفاظ، فنربط النصّ الذي ندرسه بفنّ أدبيّ معروف. هٰكذا عمدنا إلى درس رسائل القدّيس بولس على ضوء الرسائل العديدة التي وصلتنا من العصور القديمة، وهٰكذا قابلنا سفر أعمال الرسل بكتب تيطس ليفيوس أو بلينوس الأصغر أو يوليوس قيصر التاريخيّة.

وعندما نعرف إلى أي فنّ أدبيّ ينتمي أثر من الآثار، وعندما نكتشف القواعد والاصطلاحات التي يخضع لها هٰذا الفنّ، لا يبقى علينا إلّا أن نقرأ النصوص من خلال هٰذا المنظار، وحينئذ يكون تفسيرنا صحيحًا.

ب – الفنون الأدبيّة الرئيسيّة

١ – مبادئ عامّة

قال بيّوس الثاني عشر في رسالته «بفيض من الروح القدس»: «على المفسّر أن يرجع إلى عصور الشرق القديم فيستعين بعلم التاريخ والآثار والاتنيّات وسائر العلوم، ويكشف الفنّ الأدبيّ الذي لجأ إليه الكاتب الملهم في ذلك الزمان. إنّ الشرقيّين رجعوا إلى طرق للكتابة خاصّة ببلادهم وعصرهم ليعبّروا عمّا في أفكارهم...».

ولقد بلور المجمع المسكونيّ ما قيل في هٰذا الشأن فأعلن في دستور الوحي الإلٰهيّ (عدد ١٢): «لمّا كان الله يتكلّم في الكتاب المقدّس بواسطة البشر وعلى طريقتهم، وجب على شارح هٰذا الكتاب، ليتفهّم ما أراد أن يوصله الله إلينا، أن ينتبه في تنقيبه إلى ما كان في نيّة الكتّاب القدّيسين أن يعبّروا عنه حقًّا وإلى ما راق الله أن يظهره بكلامه.

«لتوضيح نيّة الكتّاب القدّيسين يجب إذًا، من بين ما يجب اعتباره، اعتبار الفنون الأدبيّة أيضاً. فالحقيقة تُعَرض وتفسَّر بصور مختلفة، في نصوص تاريخيّة أو نبويّة أو شعريّة أو غيرها. فمن الواجب على الشارح أن يفتّش عن المعنى الذي كان في نيّة الكاتب المقدّس أن يعبّر عنه، والذي عبّر عنهِ حقًّا في الظروف المعيّنة التي عاش فيها وبواسطة الفنون الأدبيّة المتداولة إذ ذاك».

لماذا تشدّد النصوص الرسميّة في الكنيسة على هذا الأمر؟ لأنّ الكتاب المقدّس، بحسب العقيدة المسيحيّة، كتاب أوحى الله به فكان هو مؤلّفه وكاتبه الأوّل، إلّا أنّه قد لجأ إلى الكاتب البشريّ كأداة يعبّر بها عن كلامه بطريقة البشر. فما يقوله هٰذا الكاتب في لغة بشريّة يقوله الله عينه. وإذا أردنا أن نفهم كلام الله، علينا أن نفهم ما نوى الكاتب أن يقوله، وهٰذا يفترض أن نكتشف بصورة خاصّة الفنّ الأدبيّ الذي استعمله الكاتب لينقل كلام الله إلينا.

إنّ صعوبة درس الفنون الأدبيّة في العهد الجديد تكمن في أنّنا لسنا أمام كتاب واحد بل أمام مكتبة واسعة تتألّف من سبعة وعشرين كتابًا علينا أن نكتشف الفنّ الأدبيّ الأساسيّ الذي ينتمي إليه كلّ منها، ثمّ الفنونَ الأدبيّة الثانويّة التي يصطبغ بها هٰذا السفر أو ذاك. إنّ الفنون الأدبيّة الكبرى هي الإنجيل وأعمال الرسل والرسالة والرؤيا. أمّا الفنون الأدبيّة الصغرى فهي المثل والجدال وسرد العجائب وقصّة الالام...

ولٰكن قبل الحديث عن كلّ فنّ أدبيّ بمفرده نودّ أن نعرض بعض مبادئ التفسير العامّة التي تستند إليها الفنون الأدبيّة في العهد الجديد.

إنّ المبدأ الأوّل هو أنّ الفنون الأدبيّة في العهد الجديد تتميّز عن الفنون الأدبيّة في سائر الكتب. فالهدف الدينيّ الذي توخّاه الكتّاب الملهمون صبغ تفسير النصّ الكتابيّ بصبغة خاصّة. لقد توخّوا قبل كلّ شيء أن ينقلوا إلينا حقيقة الخلاص، أن يعطونا درسًا

عن عمل الله ومخطّطه في التاريخ وعن الطريقة التي ينخرط بها الإنسان في هذا التاريخ المقدس. ولقد سعَوا كذلك إلى نقل إيمانهم إلى الآخرين وتوطيد إيمان المؤمنين ورجائهم ومحبّتهم، وهدفُهم أن يعلّموا ويوبّخوا ويشجّعوا لا أن يسلُّوا الناس أو يرضوهم بالكلام المنمّق أو ينقلوا إليهم معلومات تاريخيّة أو علميّة. وبالتالي فإنّ الفنّ الأدبيّ في الكتاب المقدّس، وإن شابَهَ فنًّا أدبيًّا في غيره من الكتب، يبقى خاضعًا للهدف الدينيّ الذي توخّاه الكاتب الملهم.

أمّا المبدأ الثاني فيقوم على ما يمتاز به كلّ فنّ في الكتاب المقدّس. فإذا كان هدف التفسير أن ندرك فكرة الكاتب الملهم الذي يكشف عن بعض قصده عبر الفنّ الأدبيّ الذي يختاره، فعلى شارح الكتاب أن ينبّه في شرحه إلى النواميس والمعطيات التي يخضع لها هذا الفنّ الأدبيّ. ونعطي على ذلك بعض الأمثلة: هل نفسّر نشيدًا ليتورجيًّا نقرأه في رسائل بولس (أف ١ : ١ – ١٠؛ فل ٢ : ٦ – ١١) كما نفسّر خبرًا يروي أسفار بولس وتجوالاته (رج أع ١٣ : ١ ي)؟ وهل نشرح نصًّا من سفر الرؤيا (١٢ : ١ ي) فيه الخيال والتصوّر غير المألوف كما نشرح تفاصيل سيرة بولس من خلال رواية أسره وانتقاله من أورشليم إلى رومة (أع ٢٧ : ١ ي)؟

أمّا المبدأ الثالث فهو المرونة في استعمال الفنون الأدبيّة. فلقد أظهر الكتّاب الملهمون مرونة في استعمال الفنون الأدبيّة كما أخذوها عن عصرهم، فلم يتقيّدوا بها تقيّدًا حرفيًّا بل أعطَوها منحى خاصًّا يتوافق والتعليم الذي ينقلونه ويلائم عبقريّتهم الموجّهة بفعل الروح القدس. على هذا النحو كانت كتب الرؤى تتورّع من ذكر واضع الكتاب وتشرع في الحديث عن نشأة الكون بطريقة أسطوريّة تجعل القارئ يعيش في عالم سرّيّ باطنيّ. أمّا القدّيس يوحنّا فقد ذكر اسمه في بداية كتاب الرؤيا (١ : ٤، ٩) وفي نهايته (٢٢ : ٨)، وبدأ خبره على طريقة الأنبياء المتكلّمين باسم الله (١ : ٣) بانيًا مسيرة التاريخ كلّها حول شخص المسيح كما عرفه الرسل.

٢ – الفنّ الأدبيّ الإنجيليّ

في البداية لم يعرف المؤمنون إلّا الإنجيل. وكلمة إنجيل تعني التبشير (فل ١ : ٣، ٥؛

٢ كور ٢ : ١٢) ؛ وتعني أيضاً مضمون البشارة التي ينادي بها الرسول (١كور ٩ : ١٤) ويطلع الناس عليها (١ كور ١٥ : ١) ويكلّمهم بها (١ تس ٢ : ٤) ؛ وفي العهد القديم تعني «البشارة» الخبر المفرح (٢ صم ١٨ : ٢٠ ، ٢٥ ؛ ٢ مل ٧ : ٩) ؛ وعند اليونان تعني خبر النصر المفرح والإعلام بالسلام. فالإنجيل هو إذاً إعلان الخلاص في شخص يسوع المسيح وليس كتاباً أو أثرًا أدبيًّا أو تاريخيًّا.

لقد استُعملت كلمة إنجيل أوّل ما استعملت على يد يوستينوس الذي كتب دفاعه الأوّل (عدد ٦٦) سنة ١٥٠ ب. م. فقال: «إنّ الرسل نقلوا إلينا في مذكّراتهم المسمّاة أناجيل...». وإذا كانت كلمة إنجيل قد نُسبت إلى ما دوّنه كلّ من متّى ومرقس ولوقا ويوحنّا ، فلأنّ كلّ واحد منهم أعلن على طريقته هٰذه البشارة.

هٰذا وإنّ قراءة الإنجيل تستدعي الملاحظاتِ التاليةَ لتكون قراءةً صحيحة.

أوّلاً ، إنّ الإنجيل هو شهادة إيمان ، وكرازة تستند إلى وقائع ، ونداء يتوجّه إلى الناس ليبعث فيهم الإيمان ويثبّته ، قبل أن يكون نَسْخًا آليًّا دقيقًا لكلمات يسوع أو تحقيقًا مباشرًا يصوّر أحداثًا بطريقة جافّة جامدة. نحن لسنا أمام صورة فوتوغرافيّة عن يسوع بل أمام شهادة أناس عرفوه وعاشوا معه وقالوا لنا من هو وكيف ولجوا سرّه فتبدّلت حياتهم. ولو وصل إلينا تحقيق مباشر عن يسوع لما عرفنا عنه الكثير ولظلّت حياتنا خارجًا عنه. أمّا وأنّنا أمام شهادة الرسل فنحن نكتشفه من الداخل.

ثانيًا ، لدى قراءتنا الإنجيل لا ينبغي التوقّف على ما نجده فيه من إشارات إلى الزمان (في ذلك اليوم ، بعد ذلك ، حينئذ) أو إلى المكان (في الطريق ، على الجبل ، عند البحيرة) ، وهي إشارات غامضة وضعت لتكون إطارًا لكلام يسوع وأعماله. ولا ينبغي أن نبحث عمّا قاله يسوع حرفيًّا ، لأنّ بحثنا هٰذا لا يجدينا نفعًا ، بل علينا أن نبحث عن الفكرة التي أراد يسوع أن يعبّر عنها ، فنميّز بين التعليم الذي يريد أن يقوله لنا والطريقة الملموسة التي بواسطتها يعرض علينا هٰذا التعليم. في مثل الوكيل الخائن (لوقا ١٦ : ١ – ٨) لن ننظر إلى تصرّفه في سرقة معلّمه بل إلى فطنته في عمله ؛ وفي مثل العملة الذين أُرسلوا إلى الكرم (مت ٢٠ : ١ – ١٦) نعرف كَرَمَ ربّ الكَرْم ورحابةَ صدره فلا نجادل باسم عدالة بشريّة ضيّقة.

ثالثًا، إنّ أقوال يسوع وأعماله جمعت تبعًا لمضمونها. ضمّ متّى في خطبة الجبل (٥ – ٧) مجموعة من التعاليم الجديدة التي تسمو على تعليم موسى، ثمّ سلسلة من عشر معجزات (٨ – ٩). وجعل مرقس في فصل واحد (٤ : ١ – ٣٣) الأمثال التي قالها يسوع في ظروف متعدّدة. فمن النافل إذًا البحث عن تسلسل زمنيّ يجعل هٰذه المعجزة قبل تلك وهٰذا المثل قبل ذاك. إنّ الإنجيليّين يطلعوننا على مراحل حياة يسوع الكبرى ويُعرضون عن التفاصيل. لذٰلك نعتبر نحن أنّ الكتب التي تحاول أن تعرض علينا حياة يسوع متوخّيةً السياق التاريخيّ الدقيق، تبقى محاولة فاشلة. وهٰذا ما فهمته الكنيسة السريانيّة بشخص أحد أساقفتها ربولا الرهاويّ (بداية القرن الخامس)، الذي حرّم استعمال الدياتسارون، أي الإنجيل المستخلص من الأناجيل الأربعة، وأمر باستعمال الأناجيل المتفرّقة: فإذا كان أمامنا أربع لوحات من الفسيفساء، هل نفكّ حجارتها ونأخذها لنكوّن منها قطعة جديدة؟ وإذا كان أمامنا أربعة أناجيل كلّ واحد يشكّل بحدّ ذاته تحفة فنّيّة، كيف لا نمسخها إنْ مزجنا بعضها ببعض؟ كلّ ما نستطيع أن نفعله هو أن نقابل النصّ بالنصّ لنرى وجه التماثل أو التخالف بينهما، أن نجعل النصّ بإزاء النصّ الآخر لنكتشفَ التفاصيل الخاصّة بكلّ إنجيل، فتتوضّحَ أمامنا ملامحُ وجه يسوع كما انطبعت في هٰذا الإنجيل أو ذاك.

رابعًا، إنّ كلّ إنجيل من الأناجيل يعكس المحيط الذي كتب فيه ويتوجه بكلامه إلى مستمعين معيّنين. فمتّى كتب إنجيله إلى الكنائس المؤلّفة من أناس ارتدّوا من اليهوديّة إلى المسيحيّة، ولهذا اهتمّ بأن يوضح لهم أنّ يسوع هو وارث المواعيد التي حصل عليها داود وأنّه المسيح الذي أعلن عنه الأنبياء. وكتب لوقا إنجيله إلى الكنائس التي أسّسها بولس الرسول في العالم اليونانيّ والرومانيّ، مريدًا أن يثبّت إيمان المؤمنين المرتدّين من الوثنية ويبيّن لهم أنّ التعليم الذي قبلوه هو أهل للثقة. ومن هذا المنطلق علينا أن نفسّر الاختلافات في التفاصيل. فإذا قابلنا مثلاً عظة السَهل عند القدّيس لوقا (٦ : ٢٠ – ٤٩) بعظة الجبل عند القدّيس متّى (٥ – ٧) رأينا أنّ هذا يورد مقاطع عديدة من التوراة (مثلاً خر ٢١ : ٢٤؛ لا ١٩ : ١٨؛ تث ٥ : ١٨) ليبيّن سموّ الشريعة الجديدة بيسوع على الشريعة القديمة بموسى؛ بينما يكتفي القدّيس لوقا بالتشديد على وصيّة المحبة وعلى واجب ممارسة الرحمة: كونوا رحماء كما أنّ أباكم رحيم.

خامسًا، إنّ نصّ الإنجيل موحى كلّه، فلا حاجة إلى التمييز بين ما قاله يسوع نفسه وما تأمّلت فيه الكنيسة الأولى وما دوّنه الكاتب الملهم. فكلّ ما في كتاب الإنجيل هو قاعدة حياة للمؤمنين، فلا نعتبرْ أنّ ما هو أصيل أكبرُ قيمةً ممّا ليس بأصيل. فإن نسبنا الرسالة إلى العبرانيّين إلى بولس أو إلى أحد تلاميذه فقيمتها اللاهوتيّة هي هي؛ وإن قلنا إنّه ليس مرقس الذي كتب نهاية إنجيله (١٦ : ٩ – ٢٠)، بل أحد تلاميذه، فهٰذا لا يؤثّر في قيمة هٰذا المقطع الذي لا يختلف من حيث العقيدة عن سائر مقاطع الإنجيل.

٣ – الفنّ الأدبيّ الإخباريّ

في هٰذا الفنّ يندرج سفر أعمال الرسل الذي كتبه القدّيس لوقا رفيق درب القدّيس بولس، فسرد فيه أحداثًا عرفها أو شارك فيها. فبعد أن صوّر حياة الجماعة المسيحيّة الأولى في أورشليم (١ – ٥) وضع أمام عيوننا نشاط الكنيسة الأولى (٦ – ١٥) ثمّ جعلنا نرافق بولس في رحلاته التي ستنتهي به إلى الأسر في رومة (١٦–٢٨).

إنّ أعمال الرسل لا تمثّل فنًّا أدبيًّا فريدًا كالأناجيل، ولٰكنّها تتميّز بسمات خاصّة تجعلها تختلف عن فنّ الإخبار التاريخيّ، إذ فيها أكثر من الخبر والتاريخ وهي قبل كلّ شيء عمل تاريخيّ دينيّ.

إذا نظرنا إلى المبنى رأينا كتاب أعمال الرسل يندرج في الفنّ التاريخيّ كما عرفه اليونان والرومان: بنية دراماتيكيّة، وبحث عن الجمال، وأسلوب خطابيّ يدخل فيه الكاتب خطبته التي يجعلها في فم شخص رئيسي لإيضاح الاحداث، وتركيز على شخصيّات تعتبر مثالاً ونموذجًا. أمّا إذا نظرنا إلى المعنى فالفرق يبدو شاسعًا بين كتاب الأعمال وغيره من كتب التاريخ، لأنّه كتاب دينيّ. إنّ هيرودوتس المؤرّخ اليونانيّ يلمّح إلى دور القدر في معاكسة الأبطال، وتيطس ليفيوس الرومانيّ يندّد بالانحلال الخُلقيّ في رومة عصره فيعزوه إلى طالع المدينة وحظّها. أمّا سفر الأعمال فيشدّد على عمل الروح في الكنيسة الأولى وعلى حضور يسوع في جماعته التي أسّسها.

وإذا قابلنا سفر الأعمال بكتب التاريخ عند العبرانيّين اكتشفنا هنا وهناك عمل الله الحاسم في التاريخ ومشاركة الشعب كلّه في هٰذا التاريخ. ولكن كما أنّ نظرة القدّيس لوقا

تختلف عن النظرة اليونانيّة التي تعتبر التاريخ عمل بعض الأبطال وتسلسل العلل على مستوى قرارات البشر، كذلك تختلف نظرته عن النظرة العبرانيّة التي تعرض أشخاصاً يقاومون الله أكثر المرّات. إنّ القدّيس لوقا يضع أمام عيوننا شخصين رئيسيين، بطرس وبولس، خاضعين كلّ الخضوع للربّ الذي يقود حياتهما. وهو يستوحي أيضاً من الفنّين النبويّ والجلياني ليبرز حتميّة عملِ الله ككلّ وقدرته التي تجعل التاريخ يتقدّم في خطّ مستقيم، مع العلم أنّ حرّيّة البشر تبقى فاعلة ومؤثّرة في مجرى الأحداث التفصيليّة. فرغم حضور الله الفاعل دائمًا، فحياة بولس، مثلاً، تبدو في خطر: تآمر عليه اليهود في دمشق ليقتلوه (٩ : ٢٣ – ٢٥)؛ أراد أهل إيقونية أن يرجموه (١٤ : ٥ – ٧)، لا بل رجموه وتركوه بين حيّ وميت (١٤ : ١٩ – ٢٣).

إلى أيّ نوع أدبيّ يرجع كتاب الأعمال؟ إنّه ليس كتابًا تاريخيًّا محضاً كالسيرة والمذكّرات والحوليّات، والمؤرّخ الذي يدرسه من هٰذه الزاوية يجد فيه نقصاً كبيرًا: فالفصول الأولى لا تشير إلى أيّ تسلسل زمنيّ بل تكتفي بعرض لوحات تكاد تكون مستقلّة بعضها عن بعض. ثمّ إنّنا لا نجد أيّ ذكر لتأسيس كنائس دمشق والجليل وحيفا وفينيقية والإسكندريّة وأفسس وعكّا وروما، مع العلم أنّ سفر الأعمال يشير إلى وجودها. ولا نجد كذلك أيّ إشارة إلى رسالة بطرس خارج فلسطين وإلى نهاية حياته، ولا نعلم شيئًا عما فعله سائر الرسل ولا عن أزمة كنيسة غلاطية التي يلمّح إليها القدّيس بولس (١ : ١ ي)، ولا عن خلاف بولس مع أهل كورنتوس، ولا عن نتيجة الدعوى المقامة عليه في رومة.

ومع ذٰلك، لا تنتمي أعمال الرسل إلى الفنّ الكرازيّ أو التعليميّ المحض، لأنّ التاريخ يحتلّ فيها مكانة هامّة. فرغم النقص الذي نجده هنا وهناك، فالسفر يحتوي على تفاصيل عديدة، كأسفار بولس مرحلة مرحلة ووقائع محاكمته في أورشليم وقيصريّة (٢١ – ٢٤).

إنّ موقع سفر الأعمال هو بين التاريخ والكرازة، ويمكننا أن نعتبره تاريخًا دينيًّا يهدف إلى بنيان الجماعة أو نظرة لاهوتيّة إلى التاريخ. أمّا هدفه فيمكننا أن نقرأه من خلال موضوعه العامّ، ألا وهو إعلان خلاص الله على جميع الأمم. لقد أبلغ يسوع الرسل أنّهم سينالون قوّة ويكونون له شهودًا في أورشليم وكلّ اليهوديّة والسامرة حتّى أقاصي الأرض

(١ : ٨). وفهم الرسل بدورهم أنّ الربّ فتح باب الإيمان للوثنيّين أيضاً (١٤ : ٢٨)، وأنّه أرسل خلاصه إليهم وأنّهم سيستمعون إليه (٢٨ : ٢٨). وهٰذا الخلاص الذي بدأ ببداية حياة يسوع (إنجيل لوقا) ثمّ امتدّ في حياة الكنيسة وتاريخها، يشكّل امتدادًا لتاريخ بني إسرائيل. فإنّ الربّ أمين في مواعيده وهو سيّد التاريخ الذي يحقّق قصده تدريجيًّا بقيادة الروح. إنّ أعمال الرسل تصوّر انتشار المسيحيّة في المسكونة فتبيّن كيف بدأت البشارة بقوّة الروح القدس وما زالت مستمرّة إلى يومنا. وهٰذه البشارة تتمّ بإعلان الإنجيل حتّى يصل إلى رومة، إلى أقاصي الأرض. وهٰكذا ينتهي الكتاب عندما يصل القدّيس بولس إلى رومة (٢٨ : ٢٥ ي).

الهدفان الرئيسيان لسفر الأعمال هما إذًا تعليم المؤمنين ودعوة الوثنيّين لكي يفهموا التاريخ المقدّس الذي يشاهدونه. غير أنّ هناك أهدافًا أخرى وإن كانت أقلّ أهمّيّة. فقد أراد القدّيس لوقا أن يبيّن للسلطات الوثنيّة أنّ المسيحيّين أبرياء ممّا يلصق بهم من اتّهامات، وأن يعلّم المسيحيّين المهدّدين بالأخطار أن لا يتحدّوا السلطات المحلّيّة، وأن يبرّر رسالة بولس إلى الوثنيّين رغم معارضة المسيحيّين الذين من أصل يهوديّ.

أمّا بناء سفر الأعمال فينطلق من ثلاثة مبادئ، مبدأ لاهوتيّ وهو الرسالة إلى الأمم الوثنيّة، ومبدأ جغرافيّ وهو انتشار الإنجيل بصورة تدريجيّة من أورشليم حتّى رومة، ومبدأ رسوليّ وهو التحدّث عن رسولين، بطرس رسول الربّ إلى اليهود (١ – ١٢)، وبولس رسول الربّ إلى الوثنيّين (١٣ – ٢٨). في هٰذا البناء تلعب الخُطب، وهي تربو على العشرين خطبة وتشكّل ثلث أعمال الرسل، دورًا هامًّا وتؤلّف وحدة أدبيّة تامّة. لقد ألّفها القدّيس لوقا، كما كان يفعل المؤرّخون اليونان، انطلاقًا من تقليد وصل إليه، وجعلها في المكان المناسب من كتابه ليشرح مضمون الأحداث التي رواها.

وطلبًا للمزيد من الوضوح في نظرتنا إلى أعمال الرسل لا بدّ لنا من إبداء الملاحظات التالية.

أوّلاً، إنّ لوقا كتب سفر الأعمال فعرض فيه تاريخ انتشار الإنجيل في المسكونة وقدّم تعليمًا دينيًّا يهدف إلى بناء الجماعة المؤمنة. فلا يجوز لنا أن نقلّل من أهمّيّة الكتاب التاريخيّة أو ننكر على لوقا أمانته للأحداث كما وصلت إليه بواسطة شهود عِيان (لو

١ : ٢)، وإلّا عارضنا هدفًا أساسيًّا من أهداف الكتاب، ألا وهو تبيان استمرار الاتّصال بين الجماعة الأولى التي أسّسها يسوع في أورشليم والجماعات التي تأسّست في مدن العالم اليونانيّ والرومانيّ. كما أنّه لا يجوز لنا أن نكثر من أهمّيّة الكتاب التاريخيّة، لأنّ القدّيس لوقا أخذ بطريقة عصره في تدوين التاريخ فتصرّف بشيء من الحرّيّة في عرضه الأحداث وإنشائه الخطب ومحاضر المحاكم. فهو مثلاً يذكر أنّ بولس أقام مرّة واحدة في دمشق ومرّتين في أورشليم، بينما يذكر بولسُ نفسُه أنّه أقام في دمشق مرّتين وفي أورشليم ثلاث مرّات؛ ونراه أيضاً يجمع في نصّ واحد نقاشين حدثا بمناسبة مجمع أورشليم ويعرض الأمور وكأنّها تمّت بصورة هادئة، بينما يبدو من كلام القدّيس بولس أنّها كانت صاخبة (ق أع ١٥ ١ي مع غل ٢ : ١ي).

ثانيًا، إنّ المؤرّخ في القديم كان يتصرّف بحرّيّة حيال التقاليد التي تصل إليه. فلا يجب إذًا أن ننطلق من الحدث لنشرح النصوص بل من النصّ لنفهم غاية الكاتب الدينيّة. لا ينبغي الاهتمام أكثر مما يلزم بتفاصيل ليست أساسيّة ولا بما أغفله الكاتب من ذكر الوقائع والتواريخ ولا بما نراه من تضارب كما هي الحال في روايات ارتداد بولس الثلاث (رج أع ٩ : ١ي؛ ٢٢ : ٥ - ١٦؛ ٢٦ : ١٠ - ١٨؛ رج غل ١ : ١٢ - ١٧)؛ كما أنّه يجدر بنا أن لا نتوقّع أن يورد القدّيس لوقا بدقّة حرفيّة ما قاله الرسل وما فعلوه، بل أن نعلم أنّه عندما يتكلّم عن حالة الكنيسة لا يصوّر الأمور كما حدثت تمامًا بل يسبغ عليها طابعًا مثاليًّا. لهٰذا نراه يصف الجماعة الأولى تعيش بالوئام والمحبّة (٢ : ٤٢ - ٤٧؛ ٤ : ٣٢ - ٣٥؛ ٥ : ١٢ - ١٦)، بالرغم من الخلافات الموجودة في كلّ جماعة، ويصوّر مجمع أورشليم وقد تحلّى بروح السلام، مع أنّنا نتخيّل الجدال بين بطرس وبولس.

ثالثًا، إنَّ هدف سفر الأعمال الأوّل هو هدف دينيّ يتوخّى التعليم والبنيان. فلهٰذا يجب أن نفسّر الكتاب كلّه كنصّ دينيّ غايته دينيّة قبل أن تكون تاريخيّة، وأن نعطي الأهمّيّة الأولى للخطب لا للأخبار، لأنّ الخطب تتوجّه بصورة خاصّة إلى معاصري القدّيس بولس فتنقل إليهم نِظرته اللاهوتيّة وتجعلهم يستمعون إلى كلمة خلاص الله وكأنّها تقال لهم للمرّة الأولى؛ كما يجب أن لا ندهش إنْ أغفل لوقا أمورًا لا تشرّف الكنيسة، كالصراع بين بطرس وبولس والأزمة الغلاطيّة والجدل بين بولس وجماعة

كورنتوس، فإنّ همّه التعليميّ دفعه إلى إغفال بعض الأمور والتشديد على البعض الآخر من أجل البنيان.

رابعًا، لقد كان من أهداف القدّيس لوقا الدفاع عن الإنجيل والإعلان عن شموليّته، لإقناع المسيحيّين الآتين من الشعب اليهوديّ بصحّة العقيدة الجديدة، واجتذاب الوثنيّين إلى الدين الجديد، وحماية المسيحيّين الآتين من الأمم الوثنيّة من هجوم المسيحيّين المتهوّدين. لهٰذا نرى أنّ القدّيس لوقا يطيل الحديث عن رسالات بولس في الأمم وجداله مع اليهود. وبما أنّه حاول أن يستميل السلطات الرومانيّة إلى الديانة المسيحيّة، فأظهر أنّ الدين الجديد لا يتدخّل في سياسة الدولة، فنحن لا نعجب إن هو تساهل تجاه المملكة الرومانيّة وما تمثّله من سلطة وثنيّة.

٤ – الفنّ الرسائليّ

تشكّل الرسائل أكثر من ثلث العهد الجديد وهي كناية عن كتابات موجّهة إلى فرد أو جماعة، معظمها من بولس والباقي من يوحنّا وبطرس ويعقوب ويهوذا.

إنّ الآداب القديمة عرفت الفنّ الرسائليّ وقد وصل إلينا منه ما يربو على الأربعة عشر ألف رسالة منها سبع مئة وستّ وتسعون لشيشرون خَطِيبِ رومة (١٠٦ – ٤٣ ق.م.)، نجد فيها الرسالة الخاصّة الحميمة التي تقيم حوارًا مع الصديق البعيد، وتلك التي تتوجّه إلى قرّاء عامّيّين فتتّخذ شكل مقالة أو كتاب.

إنّ الرسائل التي نقرأها في العهد الجديد تتوجّه إلى شخص معلوم، تيموثاوس أو تيطس أو فيلمون أو غايوس، أو إلى جماعة معروفة، كنيسة غلاطية أو كورنتوس أو تسالونيكي... ثمّ إنّ هٰذه الرسائل كتابات أَمْلتها ظروف طارئة فجاءت جوابًا على حاجة معيّنة وهدفت إلى توطيد الإيمان وتشجيع المسيحيّين في الاضطهاد وتحديد العقيدة وإصلاح الضالّين والوقوف بوجه البدع والهرطقات... وهٰكذا صارت الرسالة بسبب اتّساعها كتابًا مطوّلاً وبحثًا لاهوتيًّا يهمّ الجماعة المسيحيّة أن تسمعه وتعمل به.

كتب القدّيس بولس رسائله على طريقة معاصريه. في المقدّمة يذكر أوّلاً اسمه: بولس رسول المسيح (٢ كور ١ : ١؛ أف ١ : ١) أو عبد يسوع المسيح (روم ١ : ١؛ فل

١ : ١). ثمّ يذكر اسم معاونيه ليشدّد على أنّ الكلام الذي يقوله ليس كلامه وحده: سُستينسُ (١ كور ١ : ١) وتيموثاوس (٢ كور ١ : ١ ؛ فل ١ : ١) وسلوانس (١ تس ١ : ١). وبعدها يسمّي الأشخاص الذين كتب إليهم ويسلّم عليهم لا على طريقة الوثنيّين بل على طريقة الجماعة المسيحيّة. والمرسَل إليهم هم المسيحيّون المؤمنون (أف ١ : ١) أحبّاء الله (روم ١ : ٧) القدّيسون (٢ كور ١ : ٢)، وهم كنائس غلاطية (١ : ٢) أو أساقفة فيلبّي (١ : ١) وشمامستها مع جميع القدّيسين، وهم تيموثاوس، ابن بولس في الإيمان (١ تم ١ : ٢) وتيطس (١ : ٤) وفيلمون. أمّا السلام الذي به يحيّي المرسَل إليهم فهو: عليك النعمةُ والسلام من لَـدُن الله الآب ومن لدن مخلّصنا يسوع المسيح (تي ١ : ٤ ؛ روم ١ : ٧). وأخيرًا يرفع صلاة إلى الله يشكر له إنعاماتِه في ساعة الشدّة والضيق(٢ كورنتوس ١ : ٣)، ويحمده على إيمان أهل رومة (١ : ٩) وغنى أهل كورنتوس (الأولى ١ : ٤)، ويباركه لأنّه اختار المؤمنين ليكونوا عنده قدّيسين بلا عيب في المحبّة (أف ١ : ٤).

بعد المقدّمة التي تطول أو تقصر، ينتقل القدّيس بولس إلى جسم الرسالة وفيه قسمان، قسم نظريّ تعليميّ يشرح فيه الرسول ناحية من العقيدة لم يفهمها المؤمنون، وقسم عمليّ يحضّ فيه المؤمنين على أن يسيروا سيرة مؤسّسة على العقيدة التي تعلّموها. وينهي القدّيس بولس رسائله بأخبار معاونيه، ويسلّم على المسيحيّين ذاكرًا اسم هٰذا وذاك: سلّموا على برسكلّة وأكيلا معاونيّ في المسيح يسوع... سلّموا على حبيبي أبينيتوس... سلّموا على مريم... سلّموا على أندرونيكس ويونيّاس (روم ١٦ : ٣ ي).

يمكننا أن نقسم رسائل القدّيس بولس أربع مجموعات تشكّل كلّ منها مرحلة من مراحل تفكيره. فالمجموعة الأولى التي تتكوّن من ١ و ٢ تسالونيكي (سنة ٥١) نشدّد على مواضيع الكرازة المسيحيّة الأولى وتوجّه انتباهنا إلى مجيء المسيح القريب. والمجموعة الثانية التي تتكوّن من ١ و٢ كورنتوس وغلاطية ورومة وفيلبّي (سنة ٥٦ – ٥٨) تشدّد على الخلاص بالإيمان بيسوع المسيح الذي ما زال يعمل في كنيسته. والمجموعة الثالثة التي تتكوّن من الرسائل إلى كولسّي وأفسس والصديق فيلمون (سنة ٦١ – ٦٣، وكان بولس في السجن) تشدّد على مكانة المسيح في التاريخ والكون. والمجموعة الرابعة التي تتكوّن من ١ و ٢ تيموثاوس (أسقف أفسس) وتيطس (أسقف كريت) التي كتبت سنةً قبل وفاة بولس (سنة ٦٧) تهتمّ بتنظيم الكنائس والمحافظة على وديعة الإيمان.

في الختام، نوجز هنا بعض المبادئ التي تسهّل لنا عمل تحليل الرسائل التي كتبها كلّ من بولس وبطرس ويعقوب ويوحنّا ويهوذا.

أوّلاً، علينا أن نحترم تنوّع هٰذه الوثائق دون أن نحاول خلطها بما نعرفه من رسائل كتبت في العصور القديمة. كما علينا أن نفسّرها دون أن ننسى سماتِها الثلاث: هي رسائل، وهي وثائق رسميّة، وهي أدب دينيّ.

ثانيًا، علينا أن نلجأ إلى كلّ الوسائل الممكنة لنطّلع على الظروف التي فيها كتبت هٰذه الرسائل: متى كتبت؟ لمن كتبت؟ من كتبها؟ ما هي العلاقة التي تربط الكاتب بالقارئ؟ حينئذ نجد نفوسنا أمام تلميحات وإشارات مألوفة لدى القرّاء الأوّلين وغامضة بالنسبة إلينا.

ثالثًا، إنّ هٰذه الرسائل كتبت في المناسبات، فلا ننتظرنّ أن نجد فيها مقالة لاهوتيّة تعالج كلّ جوانب المسائل الدينيّة. فالرسالة إلى أهل رومة، مثلاً، لا تكلّمنا عن الكنيسة ولا عن سرّ القربان المقدّس؛ والرسالة الأولى إلى كورنتوس تحاول الإجابة عن أسئلة محدّدة دون غيرها: الزواج والبتوليّة وذبائح الأوثان...

رابعًا، إنّ هٰذه النصوص تختلف بغايتها الدينيّة عن سائر الرسائل التي عرفها الأدب القديم. فرسائل القدّيس بولس، وإنْ كُتبت في مناسبات محدودة، إلّا أنها تنقل إلينا تعليمًا يغذّي إيماننا اليوم، وهٰذا ما يفرض علينا أن نبحث عن أبعادها الدينيّة إذا أردنا أن نفهمها بالروح الذي كتبت فيه.

٥ – الفنّ الجليانيّ أو الرؤيويّ

يعيش كاتب الفنّ الجليانيّ في زمن من الضيق فيرى على ضوء الإيمان خلاص الله متجليًا وينكشف له ما سيفعله الله من أجل أحبّائه في نهاية الأزمنة. ينظر إلى الحاضر نظرة متشائمة لأنّه يراه في قبضة الشرّ، غير أنّ هٰذا الحاضر سيتجلّى له في رؤية متفائلة لأنّ الله سينتصر في النهاية فيخلُق أرضاً جديدة وسماء جديدة (رؤ ٢١ : ١).

هٰذه هي الروح التي كُتب الفنّ الجليانيّ فيها، وقد انتشر بين القرن الثاني ق. م. والقرن الثاني ب. م.، فترك لنا آثارًا عديدة نذكر منها على سبيل المثال كتبًا غير قانونيّة:

كتاب أخنوخ، كتاب اليوبيلات (القرن الثاني ق. م.)، ارتفاع موسى، رؤيا باروك السريانيّة، رؤيا إبراهيم، رؤيا موسى أو حياة آدم وحوّاء (القرن الأوّل ب. م.)، وصيّة إبراهيم، رؤيا صفنيا (القرن الثاني ب. م.).

لم يحفظ الكتاب المقدّس من هٰذا الفنّ الجلياني إلّا كتابين اثنين هما سفر دانيال في العهد القديم ورؤيا يوحنّا في العهد الجديد. إلّا أنّ هٰذا الفنّ تمثّل أوّلاً في بعض صفحات الأنبياء (أش ٢٤ – ٢٧؛ حز ١ – ٣؛ زك ٩ – ١٤) وفي مقاطع من العهد الجديد (مت ٢٤؛ مر ١٣؛ لو ٢١؛ ١ تس ٤: ١٣ – ٥: ١١).

في الفنّ الجلياني نحن أمام كشف يرسله الله عبر رؤى ترافقها كلمات تفسّر ما تعنيه، نحن أمام صورة مملوءة بالرموز تهدف إلى إدخالنا في عالم القدس، عالم السرّ، عالم يفوق الوصف، فتدلّنا على أنّ الله حاضر وفاعل في التاريخ. أمّا مضمون تعليم هٰذا الوحي فهو بسيط جدًّا بالرغم من التعقيد في الصور والأسلوب. فالكاتب يريد أن يقول إن الله، بالرغم من الظواهر المعادية، يفعل منذ اليوم في الكون وسوف يكشف لنا انتصاره على عالم الشرّ في مستقبل مُشرق وقريب. فهدف كتب الرؤيا هو تطمين المؤمنين في أزمنة الضيق وتعزيتهم في الشدائد وتقوية رجائهم بالله ودعوتهم للرجوع إليه بتوبة صادقة.

أجل، إنّ كتب الرؤيا هي كتب الأمل والرجاء. ولكي يضع أساسًا لهٰذا الرجاء يعرض المؤلّف مقاله بشكل كتاب قديم حُفظ سرًّا إلى الآن ثمّ انتقل إلينا عبر خادم من خدّام الله الأقربين مثل أخنوخ وإبراهيم وموسى... ينظر «خادم الله» إلى المستقبل القريب بالنسبة إليه والماضي بالنسبة إلى الكاتب، ثمّ يمدّ نظره إلى المستقبل البعيد، إلى يوم يتدخّل فيه الله بصورة حاسمة فيظهر مجد الملك مسيحه. وبما أنّ النبوءة عن المستقبل القريب تحقّقت، فالقارئ يثق بما يتنبّأ به الرائي عن نهاية العالم، وهو المتأكّد أنّ إرادة الله لا تقاوَم ومخطّطه سيتمّ مهما فعلت إرادة الشرّ لتقف بوجهه.

إنّ الفنّ الرؤيويّ قريب جدًّا من الفنّ النبويّ. والفارق بينهما هو أنّ النبيّ ينقل إلينا ما سمع ويتطلّع إلى الحاضر داعيًا المؤمنين إلى العيش بأمانة للعهد، أمّا الرائي فينقل إلينا عبر الصور الخياليّة تعليمًا يتعلّق بمعنى التاريخ النهائيّ تاركًا لنا أن نتّخذ الموقف الذي نراه مناسبًا.

في اللغة الجليانيّة تلعب الرموز دورًا هامًّا يفسّر الرائي بعضاً منها ويبقى الباقي لغزًا بالنسبة إلينا لنبحث عن معناه. فسفر الرؤيا يشرح لنا أنّ النجوم هي ملائكة الله (١ : ٢٠) وأنّ المنارات هي الكنائس (١ : ٢٠) وأنّ السبع أعينًا هي أرواح الله السبع (٤ : ٥؛ ٥ : ٦) وأنّ رؤوس الحيوان السبعة تمثّل سبع تلال وسبعة ملوك (١٧ : ٩ – ١٠) هي تلال رومة وأباطرتها، وأنّ الكتّان الأبيض يرمز إلى أعمال المؤمنين الصالحة (١٩ : ٨). فعندما نقرأ هٰذه الصور لا نحاول أن نتخيّل ما تمثّله؛ وبعضها لا يقبل به العقل. فمن رأى حيوانًا بسبعة رؤوس وعشرة قرون (١٣ : ١)، أو حملاً بسبعة قرون وسبع عيون وهو يحمل بيده كتابًا (٥ : ٦ – ٧)؟

إنّ رؤيا القدّيس يوحنّا هي كتاب يحمل كلمة الأمل إلى المسيحيّين المضطَهدين لأجل إيمانهم بالإنجيل (٢ : ٨ – ١٠؛ ٦ : ٩ – ١١؛ ٧ : ١٤)، وهي تعرض أمامهم الحرب الأخيرة التي فيها يتغلّب الله على الشرّ بيد المسيح الذي هو قائم وسط التاريخ كلّه. أجل، في المسيح بدأت نهاية الأزمنة وإن ظلّت بالنسبة إلينا موضوع إيمان. نحن نعيش اليوم مجابهة بين قوى الشرّ وقوى الخير، بين الشيطان والمسيح، ولٰكنّ المسيح وقدّيسيه (أي المؤمنين) سينتصرون في النهاية. فما علينا إلّا أن نعيش إيماننا ومحبّتنا منتظرين تدخّل المسيح الظافر. وانطلاقًا من هٰذه المعطيات نقول:

أوّلاً، إنّ رؤيا القدّيس يوحنّا تحمل رسالة تعزية وأمل انطلاقًا من نظرة لاهوتيّة ونبويّة إلى التاريخ وبشكل وحي رمزي في خطّ كتب الجليان المعروفة. لهٰذا لا نبحث عن تصوّر دقيق لأحداث محدودة في التاريخ، فهدف الكاتب دينيّ ورعائيّ، وهو إن لجأ إلى أسلوب تصويريّ ورمزيّ ليحدِّثنا عن التاريخ فإنّه لم يتوخَّ إشباع فضول قرّائه وإعطاءهم معلومات مسبّقة عن أحداث ستقع في هٰذه السنة أو تلك. إنّ من يبحث في هٰذا الكتاب عن صورة مفصّلة لتاريخ الكنيسة والكون يضلّ السبيلَ ولا يفهم شيئًا من كلام يوجّهه الله إلينا.

ثانيًا، إنّ تعليم سفر الرؤيا إجماليّ، أي إنّه ينطبق على التاريخ ككلّ لا على عصور أو عهود محدودة. لهٰذا يجب أن لا نقابل بين أحداث من تاريخنا الحاليّ وما نقرأه بين سطور سفر الرؤيا، فنطبّق صورة الجرادِ والوحشَيْنِ أو الضربات السبع على ما نعيشه اليوم، ونعتبر مع بعض المعتبرين أنّ نهاية العالم قد حلّت ونحدّد لها السنة والشهر واليوم.

ثالثًا، إنّ سفر رؤيا القدّيس يوحنّا يتوجّه إلى كنائس آسية السبع (١ : ٣، ١١) ويتضمّن تلميحاتٍ عديدةً إلى الظروف التاريخيّة التي عرفتها هٰذه الكنائس في القرن الأوّل المسيحيّ. لهٰذا علينا أوّلاً أن نطّلع على هٰذه الظروف التي دفعت يوحنّا إلى تدوين كتابه، حالة الكنيسة في نهاية القرن الأوّل ووضع رومة السياسيّ والدينيّ، ثمّ على ضوء ذلك نفهم معنى التلميحات العديدة إلى الوحشين، والزانية الكبرى، والرؤوس السبعة والقرون العشرة.

رابعًا، إنّ رؤيا القدّيسِ يوحنّا تتوجّه أيضاً إلى كلّ كنائس المسيح، والعدد سبعة يدلّ على الملء والكمال والكلّ. إنّ الله أراد أن يطلع عباده على ما سوف يحدث (١ : ١)، ولهٰذا أرسل كلامه إلى كلّ من يريد أن يسمع الأقوال النبويّة الموجودة في هٰذا الكتاب (٢٢ : ٨). وعلينا نحن أن نلقيَ على الكتاب نِظرة إيمان فنكتشف فيه ما أوحى به الروح إلى الكنيسة في كلّ الأزمنة، فنفهمَ أنّ الصراع بين المسيح والشيطان لا يزال قائمًا وكذلك الاضطهادات على الكنيسة، ونعلم أنّ الوحشين (السلطة التي تعبد نفسها، والمال وما يتبعه من سعي وراء الملذّات) ما زالا حاضرين اليوم وأنّ المؤمنين ما برحوا يسفكون دماءهم شهادة للمسيح.

خامسًا، إنّ القدّيس يوحنّا يلجأ في رؤياه إلى أسلوب الإعادة والتكرار ليؤثّر في قلب القارئ، فنرى في تسلسل اللوحات والصوَر الفكرةَ ذاتها وهي الحرب بين الشرّ والخير التي ستدوم إلى نهاية الكون. فنِظرتنا إلى تسلسل الرؤى ليست إذًا نِظرة إلى تسلسل للأحداث في الزمن، بل إلى تسلسل يتدرّج من الغموض إلى الوضوح، بقدر ما نستطيع أن نتكلّم عن الوضوح في الأدب الجليانيّ.

سادسًا، نحن نعرف أن غلافًا من الرمزيّة يحيط ببعض كلمات سفر الرؤيا، كالأعداد والألوان والحيوانات وعناصر الطبيعة، يهدف إلى تمثيل خياليّ لأحداث روحيّة. لهٰذا لا ينبغي أن نأخذ بالأعداد والأرقام وما إليها في حرفيّتها، بل في ما ترمز إليه من أمور لا تعدّ ولا تقاس. فالعدد ٧ هو عدد التمام والكمال والكلّيّة، ونصفه هو عدد النقص يدلّ على زمن المحنة والاضطهاد والألم، والعدد ١٢ هو عدد شعب الله بقبائله الاثنتي عشرة أو برسله الاثني عشر، والعدد ٤ يرمز إلى العالم بجهاته الأربع، والعدد ١٠٠٠ يدلّ على الكِمية التي لا تعدّ ولا تحصى. وهناك رموز عديدة نفهمها إن قابلناها بما ورد في كتب

العهد القديم. فالنخل يمثّل النصر، والعينُ المعرفةَ، والجناحُ الحَرَكةَ، والأبيض الانتصار، والأسود الموت... ويكفي أن نقرأ أيّ تفسير لسفر الرؤيا لنجد فيه شرح الرموز ومعنى الألغاز.

ج - الفنون الأدبيّة الثانويّة

لن نطيل الكلامَ على الفنون الأدبيّة الثانويّة كما أطلناه على الفنون الأدبيّة الرئيسة. نكتفي بذكر بعضها مع لمحة قصيرة عن كلّ نوع منها.

١ - المثل

هو القول السائر بين الناس نماثل فيه حالة بحالة باحثين عن وجه الشبه بين الحالتين: «يشبه ملكوت السماوات عشرَ عذارى أخذن مصابيحهنّ» (مت ٢٥ : ١). والمثل هو أيضاً قول حكميّ طويل أو قصير يهدف إلى الإرشاد والتعليم: «من له أذنان سامعتان فليسمع» (مت ١١ : ١٥؛ ١٣ : ١٩).

حين نقرأ المثل نتساءل: لمن قال يسوع هٰذا المثل؟ وما هي المناسبة التي قاله فيها؟ وما كان هدفه؟ عندئذ يمكننا أن نفهم الفكرة الأساسيّة. فمثل حبّة الخردل يلفت نظرنا إلى المسافة الشاسعة بين الحبّة الصغيرة والشجرة الكبيرة (مت ١٣ : ٣١، ٣٢)؛ ومثل الوزنات ينبّهنا إلى الطريقة التي بها عامل ربّ البيت عبيده بحسب ربح كلّ واحد منهم (مت ٢٥ : ١٤ - ٣٠). ويمكننا أن نطبّقَ المثل على حياتنا فنعرفَ ما هو فرح الراعي الذي يجد خروفه الضالّ (لو ١٥ : ٣ - ٧)، ونتعلّمَ الرحمة من السامريّ (لو ١ : ٢٥ - ٣٧)، ونتجنّبَ قساوة القلب التي مارسها الدائن الظالم (مت ١٨ : ٢١ - ٣٥).

إنّ الأمثال عديدة في الإنجيل وقد ضربها يسوع ليعطي الجموع تعليمًا سهلاً ويدفع السامعين إلى أخذ موقف من التعليم الذي يلقيه على مسامعهم. هٰذا ما نقرأه في مثل الكرّامين القتلة (مت ٢١ : ٣٣ - ٤٦). فلقد سمعه الأحبار والفرّيسيّون فأدركوا أنّه يعرّض بهم في كلامه، ولٰكن بدل أن يرتدّوا ويغيّروا حياتهم حاولوا أن يمسكوا المسيح ليقتلوه.

٢ – سرد المعجزة

عندما نقرأ خبر معجزة نقع على خمس مراحل: أوّلاً مقدّمة تعرض الوضع أمامنا، وثانيًا الطلب إلى يسوع ليتدخّل مع صلاة تنمّ عن إيمان الطالب أو رفاقه، وثالثًا تدخّل يسوع واجتراحه للمعجزة، ورابعًا النتيجة التي تحصل، وخامسًا ردّة الفعل عند الحاضرين: خوف ودهشة وإعجاب أو رفض ومقاومة.

ولنأخذ على سبيل المثال معجزة شفاء مُقْعَدِ كفرناحوم (مر ٢ : ١ ي)، فهناك عرض للحالة وطلب صامت إلى يسوع (آ ١ – ٤)، ثمّ تدخّل يسوع وشفاء المقعد (٥ – ١١)، وأخيرًا دهشة الجميع: مجّدوا الله (آ ١٢). وكذلك معجزة تسكين العاصفة (مر ٤ : ٣٥ – ٤١)، ففيها أيضاً عرض للحالة (آ٣٥ – ٣٧) ثمّ الطلب إلى يسوع أن يتدخّل (آ٣٨)، ثمّ تدخّل يسوع وزجر الريح (آ٣٩، ٤٠)، وأخيرًا ردّة الفعل عند الرسل: خافوا خوفًا شديدًا (آ٤١).

وكذلك معجزة طرد الشياطين من رجُل في ناحية الجراسيّين (مر ٥ : ١ – ٢٠)، فهنالك عرض مطوّل لحالة «المريض» (آ١ – ٦)، ثمّ تدخّل يسوع (آ٧ – ١٤)، ثمّ النتيجة (آ١٥)، وأخيرًا خوف وإعجاب (آ١٦ – ٢٠).

إنّ كاتبي الأناجيل أرادوا أن يلفتوا انتباهنا، عندما سردوا خبر المعجزات، لا إلى الناحية المدهشة فحسب، والدهشة يمكنها أن تقرّبَ الإنسان إلى الله أو تبعدَه عنه، بل خصوصاً إلى نتيجة الإيمان وعظمة أعمال الله. فالكلمات التي استعملها العهد الجديد للحديث عن المعجزة تشير إلى الناحية الروحيّة الدينيّة أكثر منه إلى الناحية الخارقة (رج مثلاً مت ٢٤ : ٢٤ حيث نقرأ كلمة آية). فالمعجزة هي عمل الله (يو ١٠ : ٢٥) وهي تدلّ على قدرته ووسع سلطانه (يو ٦ : ٢ – ١٤) فتكون علامة تجعل الناس يؤمنون. فلا نتوقّفنّ إذًا عند الخارق من المعجزة متناسين الهدف الأوّل منها ألا وهو الكشفُ عن شخصيّة يسوع، أو تخليصُ الإنسان من كلّ ما يستعبده، أو إنعاشُ الإيمان وتثبيتُه، أو التأكيدُ على صحّة أقوال يسوع.

٣ – لائحة الفضائل والرذائل

نجد في العهد الجديد ما يقارب الأربعين مقطعًا عن الفضائل التي نمارسها والرذائل التي نتجنّبها. نعطي على سبيل المثال لائحتين بالرذائل، الأولى من إنجيل مرقس (٧ : ٢١ – ٢٢) : «لأنّه من باطن الناس، من قلوبهم تنبعث المقاصد السيّئة والفحش والسرقة والقتل والزنى والطمع والخبث والغِشّ والفجور والحسد والشتم والكبرياء والغباوة»، والثانية من رسالة القدّيس بولس إلى أهل كولسّي (٣ : ٥ – ٨) : «اميتوا إذًا أعضاءكم التي في الأرض بما فيها من زنى ودعارة وشهوة وهوى فاسد وطمع وهو عبادة الأوثان... دعوا عنكم كلّ ما فيه غضب وسخط وخبث وشتيمة، لا تنطقوا بقبيح الكلام ولا يكذب بعضكم على بعض». ونعطي أيضاً لائحتين بالفضائل، الأولى من رسالة القدّيس بولس إلى أهل غلاطية (٥ : ٢٢) : «أما ثمر الروح فهو المحبّة والفرح والسلام وطول الأناة واللطف ودماثة الأخلاق والأمانة والوداعة والعفاف»، والثانية من الرسالة إلى كولسّي (٣ : ١٢ – ١٤) : «وأنتم الذين اختارهم الله وقدّسهم وأحبّهم، البَسُوا عواطف الحنان والرأفةِ واللطفِ والتواضعِ والوداعةِ والصبر. احتملوا بعضكم بعضاً... والبسوا فوق ذٰلك كلّه ثوبَ المحبّة : إنّها رباط الكمال».

إنّ هٰذه الطريقة في سرد الرذائل والفضائل أمر معروف في كتب العهد القديم وعند الفلاسفة الرواقيّين وفي ديانات فارس، وقد اهتمّ بها القدّيس بولس بصفة خاصّة.

٤ – المرافعة والجدال

في المرافعة نجد أحد الرسل أمام الحاكم : بطرس أمام السنهدرين، محكمةِ اليهود (أعمال ٤ : ٨ – ١٢) وكذلك إسطفانُس (٧ : ١ – ٥٣) وبولس أمام الحاكم فيلكس (٢٤ : ١٠ – ٢١) ثمّ أمام أغريبا (٢٦ : ٢ – ٢٣). وفي كلّ هٰذه المواقف لا يتراجع الرسل عمّا قالوا، لا بل يستفيدون من المرافعة ليبشّروا باسم المسيح. ولنا مثال على ذلك في الحوار بين أغريبا وبولس. قال أغريبا لبولس : «تريد أن تقنعني بوقت قليل فتجعلني مسيحيًّا». فأجاب بولس : «إني أرجو من الله، ليس لك وحدك، بل لجميع الذين يسمعونني اليوم، أن يصيروا بالقليل أو بالكثير، إلى ما أنا عليه (أن يصيروا مسيحيّين) ما عدا هٰذه القيود» (أع ٢٦ : ٢٨، ٢٩).

أمّا في الجدال والمناظرة فنحن أمام فنّ أدبيّ عرفه اليهود واستعمله الإنجيليّون. يقوم يسوع بحركة أوكلام فيثير الدهشة والاستغراب عند الحاضرين. يشفي رجلاً يوم السبت أو يقول للمخلّع: «مغفورة لك خطاياك»، فيبدأ الجدال ويجيب يسوع: «ليس الأصحّاء محتاجين إلى طبيب، بل المرضى»، «أعَمَلُ الخير يحلّ يوم السبت أم عمل الشر؟» (مر ٣: ٤)، «أيّها المراؤون، أحسن أشعيا في نبوءته عنكم» (مر ٧: ٦). وحينئذ على الحاضرين أن يتّخذوا موقفًا، فمنهم من يكون مع يسوع ومنهم من يكون عليه.

٥ – الصلاة والنشيد وخطبة الوداع

إنّنا نجد الكثير من الصلوات في كتب العهد الجديد، أوّلها الصلاة التي علّمنا إيّاها يسوع، «أبانا الذي في السماوات» (مت ٦: ٩ – ١٣)، ثمّ تلك التي قالها أمام رسله: «أحمدك يا أبتِ، ربّ السماوات والأرض» (مت ١١: ٢٥)، وأيضاً تلك التي قالها ليودّع فيها تلاميذه ليلةَ آلامه وموته: «يا أبتِ، قد أتت الساعة: مجدِّ ابنَك ليمجدّك ابنُك... احفظهم باسمك الذي وَهبته لي ليكونوا واحدًا كما نحن واحد» (يو ١٧: ١ – ٢٦). وعلى خطى يسوع صلّى الرسل والتلاميذ: صلىّ إسطفانُس ساعة موته (أع ٧: ٥٩، ٦٠) كما صلىّ يسوع على الصليب (لو ٢٣: ٣٤ – ٣٦)، والرسل قبل أن يختاروا متّيا ليكون معهم (أع ١: ٢٤ – ٢٥) كما فعل يسوع قبل أن يختار الاثني عشر رسولاً (لو ٦: ١٢).

أمّا الأناشيد فنقرأُها خاصّة في رسائل القدّيس بولس، وقد تكون ممّا كان يَتَرَنَّمُ به المسيحيّون الأوّلون في الصلاة الليتورجيّة. نذكر منها بداية الرسالة إلى أفسس (١: ٣ي): «تبارك إله وأبو ربّنا يسوع المسيح الذي باركنا في المسيح بكلّ بركة روحيّة في السماوات، ذلك بأنّه اختارنا قبل إنشاء العالم لنكون عنده قدّيسين بلا عيب في المحبّة»؛ ونورد نصّ الرسالة إلى فيلبّي (٢: ٢ي): «تخلّقوا بخلق المسيح. فمع أنّه في صورة الله لم يعدّ مساواته لله غنيمة، بل تجرّد من ذاته متّخذًا صورة العبد»؛ ونذكر أيضًا ما قاله القدّيس بولس إلى أهل كولسّي (١: ١٣ي) عن يسوع المسيح الذي «هو صورة

الله الذي لا يُرى وبكر الخلائق كلّها. ففيه خُلق كلّ شيء ممّا في السماوات وممّا في الأرض، ما يُرى وما لا يُرى» (رج أيضاً ١ كور ١٢ : ٣١ – ١٤ : ١).

ولنا في العهد الجديد خُطَب وداعيّة عديدة، الأولى قالها يسوع ليلة آلامه وموته ليعطي تلاميذه التعليمات التي ستوجّه عملهم بعد ابتعاده عنهم (يو ١٣ – ١٧ ؛ لو ٢٢ : ٢١ – ٣٢)، والثانية قالها القدّيس بولس لشيوخ الكنيسة المجتمعين في أفسس لوداعه: «أنا أعلم الآن أنّكم لن تَرَوا وجهي بعد اليوم، أنتم الذين سرت بينهم كلِّهم أنادي بالملكوت» (أع ٢٠ : ٢٥)، والثالثة والرابعة نقرأهما في الرسالة الأولى (٤ : ١ ي) والثانية (٣ : ١ ي) إلى التلميذ تيموثاوس وفيهما يعلن القدّيس بولس أنْ قد اقترب وقت رحيله، ثمّ يسدي النصح إلى من يتابع عمل الرسالة بعده: «لا يستخفّنّ أحد بشبابك، بل كنْ قدوة للمؤمنين بالكلام والسيرة والمحبّة والإيمان والعفاف. ثابر على القراءة والوعظ» (١ تم ٤ : ١٢).

ويمكننا أن نطيلَ اللائحة فنتحدّثَ عن التطويبات (مت ٥:٣–١٢) التي تجعلنا في جوّ التيّار الحكميّ الذي يعلن الهناء والسعادة لخائفي الربّ وسامعي كلمته والعاملين بها، وعن السيرة الذاتيّة (غل ١ : ١١ – ٢ : ١٠) حيث يروي القدّيس بولس أو غيره من الرسل بعض نتف من حياته، وعن الالام والقيامة، وعن رواية البشارة لمريم وزكريّا، وعن خبر ولادة يسوع ويوحنّا...

خاتمة

تحدّثنا عن الفنّ الإنجيليّ والإخباريّ والرسائليّ والجليانيّ وعن فنون ثانويّة أخذ بها الكاتب الملهم ليؤثّر في قرّائه ويدخلهم في سرّ كلمة الله الحاضرة فينا أمس واليوم وإلى الأبد. ومهما كان اللباس الذي ارتدته كلمة الله لتصل إلينا، فهي ترجع إلى شخص يسوع وهي تعمل لكي يكون الكلام الذي كتب في الماضي حاضرًا في حياتنا نحن الذين لأجلهم كتبت هٰذه الكلمات: «كتب هٰذا لتؤمنوا بأنّ يسوعَ هو المسيحُ ابنُ الله، ولتكون لكم، إذا آمنتم، الحياةُ باسمه» (يو ٢٠ : ٣١).

الفصل الثالث عشر

الأسفار القانونيّة في العهد الجديد والأسفار المنحولة

سنةَ ٣٨٢ انعقد مجمع في رومة برئاسة البابا دماسيوس (٣٦٦ – ٣٨٤) وأعلن قرارًا (سمّي فيما بعد «قرار دماسيوس») يحتوي لائحة أسفار الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد. يقول هٰذا القرار: ونتطرّق الآن إلى الكتب الإلهيّة التي تقبلها الكنيسة الجامعة... وبعد أن يعدّد أسفار العهد القديم يتابع كلامه. وأيضاً، لائحة أسفار العهد الجديد الأبديّ التي تلقّتها الكنيسة المقدّسة الكاثوليكيّة، أناجيل متّى ومرقس ولوقا ويوحنّا (٤ أسفار)، ورسائل القدّيس بولس إلى أهل رومة وكورنتوس وأفسس وتسالونيكي وغلاطية وفيلبّي وكولسّي، وإلى تيموثاوس وتيطس وفيلمون والعبرانيّين (١٤ سفرًا)، ورؤيا يوحنّا وأعمال الرسل (سفران)، والرسائل القانونيّة السبع لكلّ من الرسل بطرس ويعقوب ويوحنّا ويهوذا (٧ أسفار).

هٰذه اللائحة سيوردها الآباء مرارًا، وستعلنها الكنيسة في مجامعها فترفض وتحرّم كلّ ما نسمّيه كتبًا منحولة كتبها أحد الأشخاص ونسبها إلى رسول من الرسل. أجل، إزاء الكتب المسمّاة قانونيّة نجد الكتب المنحولة. ونحن سنتساءل في مقالنا هٰذا عن الإطار الذي حدّدت فيه الكنيسة لائحة الكتب التي تقرأها في اجتماعاتها المقدّسة لأنّها تعتبرها قاعدة إيمانها، ثمّ نستعرض الأسفار المنحولة التي تخفّت وراء أسفار العهد الجديد لتروج وتشتهر في صفوف المؤمنين.

أ - كيف تكوَّن قانونُ العهد الجديد؟

يقول المثل اللاتينيّ: يعيش الإنسان أوّلاً ويتفلسف ثانيًا. ونحن نقول: إنّ الكنيسة عاشت عقائدها قبل أن تجد الحاجة إلى تحديدها، وقرأت الأسفار أجيالاً قبل أن تشعر بالحاجة إلى وضع لائحة الأسفار القانونيّة (أي قانون العهد الجديد) التي تحمل إليها وحي الله وإلهامَه. فلولا انحراف في الدين وعدول عن جادة الصواب لظلّ التقليد ينتقل في كنيسة المسيح حيًّا نقيًّا من كلّ شائبة. ولٰكنّ التيّاراتِ العديدةَ التي دفعت كتّاب العهد الجديد إلى أن يدوّنوا ما سمعوه ورأوه واختبروه ستدفع الآباء والمعلّمين في الكنيسة إلى تثبيت الكتب القانونيّة واستبعاد سائر الكتب التي دوَّن أكثرها الهراطقةُ والمنشقّون.

١ - التقليد الحيّ

إنّ ما يميّز التقليد الحيّ هو تواصله واستمراريّته. لقد انتقل تعليم المسيح بغير انقطاع من يد الرسل إلى يد الذين حملوا المشعل بعدهم. كان للرسل دور في تثبيت نصوص العهد الجديد، وكان لخلفائهم دور في جعل هذه الوديعة المسلّمة إليهم تثمر أفضل الثمار في العالم. ولقد تمّ هٰذا الانتقال منذ أيّام الرسل الذين أُوكلوا إلى من بعثوهم الكرازة بالإنجيل، وسلّموا مسؤوليّة الكنائس إلى قادة لم يتّصلوا مباشرة بالمسيح القائم من بين الأموات. هٰذا ما فعله القدّيس بولس عندما أرسل كلاًّ من تيطس وتيموثاوس، والقديسُ يوحنّا عندما كتب إلى غايُس (٣ يو ١) وإلى أسقف (أو ملاك أو رسول) الكنيسة التي بأفسس وبرغامس... (رؤ ٢ : ١، ١٢). هؤلاء الذين ساعدوا الرسل وخلفوهم هم الذين وضعوا اللمساتِ الأخيرةَ على الكتب التي تعتبرها الكنيسة حقًّا تقليدًا رسوليًّا.

إنّ استمراريّة هٰذا التقليد الحيّ تبدو عبر النُظُم الكنسيّة وعبر المؤلّفات الأدبيّة.

أوّلاً: الاستمراريّة في النُظُم الكنسيّة

إنّ تأليف الكتابات الرسوليّة قد تمّ في إطار بنى منظّمة، وقد لعبت هٰذه الكتابات دورها في هٰذه البنى. وهنا نستطيع أن ندرك الزخم الذي دفع الإنجيل إلى أن ينتشر في

كلّ العالم اليهوديّ والوثنيّ، والذي ظهر من خلال مواهب الروح في الكنائس. فكلّ جماعة كانت واعيةً لدور الروح فيها، فكانت تنتظم داخل إطار خاصّ بها، وكان المسؤولون في كلّ جماعة، أحاملي الكلمة كانوا أم مهتمّين بالرعاية، يحسبون الحفاظ على وديعة الإنجيل أوّل واجباتهم.

ولٰكن، عندما نقرأ آخر أسفار العهد الجديد نلاحظ أنّ مسؤوليّة خدمة الكلمة انتقلت من يد الأنبياء والمعلّمين إلى الأساقفة والشيوخ والشمامسة. قال القدّيس بولس: «وقد أقام الله في الكنيسة الرسل أوّلاً والأنبياء ثانيًا والمعلّمين ثالثًا» (١ كور ١٢ : ٢٨؛ رج أع ١٣ : ١، ٢)، ولٰكنّه سيعمد فيما بعد إلى تسليم مسؤوليّة القطيع إلى شيوخ الكنيسة في أفسس، إلى أساقفة جعلهم الروح القدس على هٰذا القطيع ليرعوه (أع ٢٠ : ٢٨) ويحفظوه من الذئاب الخاطفة. هٰذا التطوّر يقابل مرحلة التنظيم التي بلغتها الكنائس، وإمكان الكرازة لدى شيوخ الكنيسة (١ تم ٥ : ١٧) وأساقفتها وشمامستها القادرين على الوعظ في التعليم الصحيح والردّ على المعارضين (تي ١ : ٩).

وإنّ أولى الوثائق المسيحيّة، **كالديداكيه** (أو تعليم الرسل الذي كتب في نهاية القرن الأوّل أو بداية القرن الثاني)، **ورسالة البابا إكلمنضوس** (٩٥ ب. م.)، تدلّ على تشابه بين الكنائس الأولى وهٰذه الجماعات التي يصوّرها لنا القدّيس بولس في رسائله الراعويّة. نقرأ مثلاً في **رسالة إكلمنضوس** إلى الكورنثيّين (٤٢ : ٤، ٥) أنّ الرسل وعظوا في المدن والقرى، واختبروا في الروح القدس المسيحيّين الأوّلين وأقاموا منهم أساقفة وشمامسة للمؤمنين المقبلين.

وتدلّ **رسائل أغناطيوس الأنطاكيّ** (١١٠/١١٥ ب. م.) على أنّه كان في كلّ كنيسة مجلس محلّيّ يرئسه الأسقف: «اهتمّوا أن تعملوا عملكم بإتقان مع الله، تحت رعاية الأسقف القائم مقامه، والكهنة القائمين مقام الرسل، والشمامسة الأحبّاء حدًّا إليّ، والذين أُسندت إليه خدمةُ يسوع المسيح» (**إلى كنيسة مغْنيزية**، ٤)؛ ويضيف: «إنّ الوحدة في الجماعة الواحدة وبين الجماعات تتأسّس على التعلّق بالإنجيل الحقيقيّ، وهي أوّل واجبات المسؤولين الذين لا تكون أعمالهم مقبولة إلّا إذا كانت مع الأسقف» (**إلى كنيسة إزمير**، ٨؛ راجع: **إلى كنيسة فيلبّي**، ٤).

من هٰذا المنطلق تبدو استمراريّة التقليد الحيّ واقعًا متشعّبًا ترتبط عناصره بعضها ببعض: قيام جماعات بقيادة الراعي الشرعيّ، خدمة الكلمة في خطّ التعليم الرسوليّ الصحيح، قراءة الكتب المقدّسة على ضوء الإنجيل، العمل بحسب الشرائع الأخلاقيّة. ومن أجل كلّ هٰذا يسهر الأساقفة على القطيع ليبقى على أمانته للإنجيل، لأنّ هناك جماعات عديدة ومنشقّة تعيش على هامش الكنائس فتنتحل الاسم المسيحيّ وتفسد الإيمان وتقوم باجتماعات خاصّة بها فتضلّل الذين يسيرون وراءها.

ثانيًا: الاستمراريّة في المؤلّفات الأدبيّة

كان هٰذا الإطارُ الكنسيُّ الذي ذكرناه موضعَ خَلْقٍ أدبيّ سيعمل باستمراريّة وتواصل. ففي هٰذه الجماعات المسيحيّة الأولى دوّنت نصوص العهد الجديد، ثمّ دوّن كتاب **الديداكيه** الذي ينظّم حياة الجماعة الكنسيّة، **ورسالة اكلمنضوس** التي تتوجّه إلى أهل كورنتوس بمناسبة الخلاف على السلطة الأسقفيّة، **ورسالة بوليكربوس الإزميريّ**، **ورسائل أغناطيوس الأنطاكيّ** التي جاءت شبيهة برسائل القدّيس بولس. هٰذه الكتابات أبرزت الشركة القائمة بين الكنائس ورعاتها وشدّدت على أخطار الساعة.

وفي مرحلة ثانية نقرأ **رسالة اكلمنضوس الثانية**، **وتفسير كلمات الربّ** لبابياس، **ودفاع كوادراتوس** وأرستيدس **وراعي هرماس**، وما كتب يوستينوس وغيره من الآباء فجدّدوا الفكر الدينيّ. في هٰذه المرحلة نجد أيضاً كتبًا دوّنت تحت أسماء مستعارة وكان لها بعض الرواج، منها **صعود أشعيا ورسالة برنابا ورؤيا بطرس** التي قرأتها الجماعات المسيحيّة في اجتماعاتها.

كتبٌ عديدة دُوِّنت، بعضها في زمن تدوين العهد الجديد، والبعض الآخر بعده، وكان الخطر في الانحراف عن التعليم وفي تكوين كنائس إزاء «الكنيسة الكبيرة». وظهرت تيّارات المتهوّدين الذين ما زالوا يحنّون إلى الشريعة اليهوديّة وممارساتها، وبرزت حركات التقوى المشبوهة التي تريد أن تفرض باسم الإنجيل مفاهيم فلسفيّة، وسيطرت الغنوصيّة في الشرق وانتشرت المونتانيّة في الغرب. وكان لكلّ فئة من هٰذه الفئات كتبها «المقدّسة» إزاء الكتاب المقدّس الواحد. فأمام هٰذا الخطر ستعمل الكنيسة على تحديد عقيدتها وتعيين

كتبها المقدّسة فلا ينساق المؤمنون إلى تيّارات الضلال ولا تتباعد الكنيسة عن أختها في تقاليدها وتعاليمها وطقوسها.

نشر المتهوّدون كتبهم ونسبوها إلى بطرس ويعقوب، وكان للأبيونيّين إنجيل خاصّ بهم انحرفت فيه نظرتهم إلى المسيح عن المثال الرسوليّ، وانجرّت جماعات أخرى في التيّار الغنوصيّ وأقحمت في كتبها أفكارًا خاصّة بهذا التيّار.

ثمّ قامت جماعات تخفّت وراء الرسل وقدّمت لنا باسم الإيمان والتقوى مؤلّفات فيها المضمون الرديء إن لم يكن مضمونًا مشتبهًا فيه، وتركت العنان لمخيّلتها وتصوّراتها على حساب الإيمان، على نحو ما كتب عن طفولة يسوع وآلامه وموته وقيامته. ففي **إنجيل يعقوب** مثلاً تطالعنا نظرة خاصّة إلى بتوليّة مريم، وفي **إنجيل بطرس ورسالة الرسل** نُجعل في موقف يفقدنا الثقة بقاعدة الإيمان. هذه الكتب وغيرها تنطلق من رأي انتشر في الأوساط المسيحيّة ويقول إنّ المسيح القائم من بين الأموات سلّم رسله وحيًا سرّيًّا باطنيًّا، وهذا ما برّر وجود الأسفار الخفيّة (أي الأبوكريف). من هذه الوجهة بدا من الضروري للكنيسة أن تميّز بين إرث الرسل الحقيقيّ الصريح وما علق بهذا الإرث من عناصرَ ولّدتها المخيّلة ولم يكن للإيمان فيها أيّ دور.

ولما أطلّت المونتانيّة (شيعةٌ أسّسها مونتانوس في آسية الصغرى) اعتبر مؤسّسُها أنّه تلقّى من الروح القدس وحيًا مباشرًا يسمو على الوحي الموجود في الأسفار المقدّسة، فأخذ يختلق من عندياته كتبًا مقدّسة جديدة لم يبقَ لنا منها إلّا النزر اليسير. أمّا الغنوصيّة التي تهدف إلى إدراك الأسرار الربّانيّة والوصول إلى الخلاص عبر المعرفة، فقد قلّدت الفنون الأدبيّة المعروفة في العهد الجديد، وكتب أصحابها أناجيل ورسائل ورؤى نسبوها إلى توما أو يعقوب أو فيلبّس أو برتلماوس أو متّيا، وأقحموا فيها تعليمًا خاصًّا بهم، وقالوا إنّ يسوع أعطى تعليمًا سرّيًّا لبعض تلاميذه بشكل أقوال متفرّقة («لوغيون» في اليونانيّة) جمعها الغنوصيّون وفسّروها وتوسّعوا فيها بعبارات نجد بعضها في **إنجيل توما**.

٢ - تثبيتُ مجموعةِ أسفارِ العهدِ الجديد

علينا، نحن الذين وصلت إليهم وديعة الإيمان، أن نطّلع على الصعوبات التي

جابهت الكنيسة في الحفاظ على هٰذه الوديعة، وأن نتيقّن أنّ الروح الذي ألهم الكتّاب ليدوّنوا هٰذه الأسفار هو عينه يساعد الكنيسة على تمييز النصّ الصحيح عن النصّ المُنتحِل صفة ليست له.

أوّلاً: تعلّق وتقيّد بالتقليد الرسوليّ

السؤال المطروح هو: أيّة سلطة ستجيب على تساؤلات الكنيسة العديدة؟ لا ننسَ أنّه لم يكن للكنيسة سلطةٌ مركزيّة، كما هي الحالة اليوم، ولا سيّما أنّها كانت تلاقي الاضطهاد من السلطات الرومانيّة. لهٰذا كان على السلطات المحلّيّة في كلّ كنيسة أن تسعى لحفظ الوديعة الكريمة (٢ تم ١: ١٤) التي هي سفينة الإيمان (١ تم ١: ٢٠) فلا تنكسرَ بالمؤمنين ولا يضلّوا بتعاليم مختلفة غريبة (عب ١٣: ٩). والسبيل إلى ذلك كان في الرجوع إلى التقليد الرسوليّ الذي نقله الرسل إلى الشيوخ (أو الكهنة) وحافظ عليه هؤلاء في كلّ كنيسة محلّيّة. قالوا: لا تعليم يسمو على تعليم الرسل، لا تعليم حقيقيًّا خارجًا عن تعليم الرسل. بهٰذه الطريقة أغلقوا الباب على كلّ وحي جاء بطريقة سرّيّة باطنيّة أو كشف عنه الروح لهٰذا أو ذاك من أصحاب الرؤى المتوهّمين أنّ الله كلّمهم بمعزل عن الكنيسة عمودِ الحقّ وأساسه (١ تم ٣: ١٥).

وهناك سؤال ثانٍ هو: أين نجد هٰذا التقليد الرسوليّ بصورة أكيدة وصريحة؟ إنّ الأساقفة المتعاقبين بطريقة شرعيّة على الكنائس المحلّيّة قد حفظوا لنا هٰذا التقليد الرسوليّ عبر النظم والليتورجيّا وقواعد السلوك وشروح الإيمان، وكلّها ثروة الكنيسة المشتركة. ونجد أيضاً هٰذا التقليد في نصوص الكتاب المقدّس الذي ورثته الكنيسة عن العالم اليهوديّ.

في مرحلة أولى فرز «الآباء» الكتب الملهمة في التوراة وميّزوها عن سائر الكتب التي كانت تتكاثر متخفّية وراء شخصيّات العهد القديم. وفي مرحلة ثانية أكّدت الكنيسة أنّ كتابات العهد القديم هٰذه قد تمّت في شخص المسيح. وفي مرحلة ثالثة أدركت بتأكيد كتب العهد الجديد التي يمكنها أن تنسبها إلى التقليد الرسوليّ. فلقد كانت أناجيل عديدة إزاء الأناجيل الأربعة القانونيّة، وكتب لأعمال الرسل إزاء سفر أعمال الرسل الواحد الذي

كتبه القدّيس لوقا، ورسائل عديدة إزاء رسائل بولس وسائر الرسل التي اعتبرتها الكنيسة قاعدة إيمانها، وأسفار رؤى إزاء سفر رؤيا يوحنّا. وهٰكذا ستعمل الكنيسة بهدي الروح القدس فتميّز الكتب القانونيّة عن المنحولة وتدلّ المؤمنين على الأسفار المقدّسة التي يحقّ لها أن تدخل في لائحة العهد القديم والعهد الجديد.

ولٰكن كيف ندرك سلطة الكتب الرسوليّة؟ هناك معيار أوّل يتّصل بمضمون الكتب وتعليمها: نحن ننبذ كلّ كتاب يُنسب إلى الرسل ولٰكنّه ينحرف عمّا آمن به وعلّمه بطرس وبولس ويعقوب ويوحنّا وسائر الرسل. إنّه تقليد حيّ وصل إلينا عبر سلسلة من الأساقفة مستمرّة، ينفي كلّ قيمة للكتب الباطنيّة التي تعارض الوحي، ويشدّد على أنّ الكنيسة تنادي علنًا بالتعليم الذي سلّمه إليها ربُّنا. وهناك معيار ثانٍ يُثَبِّت المعيارَ الأوّل ويوضحُه: عندما نعرف أيّة كتب استعملتها الكنائس نستطيع أن نعرف أيّة كتب قبلتها الكنائس شاهدًا حقيقيًّا على تعليمها. إنّ الكتب التي ترتبط حقًّا بالرسل أو بمن تتلمذ لهم تحمل طابع أصلها بانتسابها إلى هٰذا الرسول أو ذاك. من أجل هٰذا اهتمّ القديس إيريناوس بجمع المعلومات عن تأليف هٰذه الكتب وعن الأشخاص الذين وُجّهت إليهم.

في هٰذا الإطار يمكننا أن نتحدّث عن قاعدة الحقّ والإيمان التي هي صفة هٰذه الكتب القانونيّة. فالآباء الرسوليّون والكتّاب المدافعون عن الإيمان يوردون نصوصاً من الأناجيل أو الرسائل دون أن يذكروا اسم كاتبها، وهٰذا يبيّن أنّهم ينسبون إليها سلطة خاصّة هي سلطة التقليد الرسوليّ. فيوستينوس يرجع إلى الأناجيل ويسمّيها مذكّرات الرسل، ويورد نصوصاً من إنجيل القدّيس مرقس الذي يسمّيه مذكّرات بطرس. ثمّ يقول إنّ هٰذه الكتابات تقرأ وأسفار الأنبياء (أي أسفار العهد العتيق) في الجماعة المسيحيّة. وهٰكذا فالجماعة المسيحيّة هي المكان الذي تحفظ فيه هٰذه الكتب وتُقرأ وتُفسَّر كما كانت المكان الذي فيه أُعدّت وكُتبت. وتكون الاستمراريّةُ كاملةً بين تأليف هٰذه الكتب في الزمن الرسوليّ واستعمالها أبّان القرن الثاني المسيحيّ.

ثانيًا: لائحة الكتب الرسوليّة

قلنا إنّ الكنيسة عاشت من الكتب القانونيّة فلم تحتجْ إلى تحديدها وتثبيت لائحة بها. ولٰكن الظروف فرضت عليها أن تعلن أسفارها المقدّسة وتميّزها عن الكتب المنحولة التي

كانت تقرأ هنا أو هناك عند المونتانيّين والغنوصيّين وغيرهم، فقالت: لا وحيَ يسمو على وحي الإنجيل، ولا كتب رسوليّة إلّا التي تقرأها الكنيسة وتجد فيها قاعدة إيمانها.

كان هناك كتّاب ضلّوا عن الإيمان فتخفّوا وراء سلطة الرسل ونشروا الكثير من الضلال، نذكر منهم مرقيون الذي نبذ العهد القديم كلّه، لأنّه عملُ إله شرّير، ولم يحتفظ من العهد الجديد إلّا بإنجيل القدّيس لوقا، بعد أن شوّهه وحذف بعضاً من أجزائه، وبقسم من رسائل القدّيس بولس. حُرِمَ هٰذا المبتدع سنة ١٤٤ ب. م.، ولٰكنّ تبّاعه ظلّوا يعملون على خطاه في القرن الثالث المسيحيّ (بشهادة ترتليانس) والرابع وما بعده (بشهادة أفرام السريانيّ). ونذكر أيضاً طاطيانس السوريّ (القرن الثاني) الذي تتلمذ ليوستينوس قبل أنْ يميل إلى المرقيونيّة، وألّف **الدياتسارون** أي التناغم الإنجيليّ، وفيه دمج نصوص الأناجيل القانونيّة الأربعة، فأزال كلّ ترداد في النصوص وزاد بعض المقاطع المنحولة وقدّم كتابًا أخذ محلّ الأناجيل الأربعة في بعض الجماعات المسيحيّة. تجاه هٰذين المضلّين وغيرهما كان لا بدّ للكنائس من أن تتّخذ موقفًا فتفصل القمح عن الزؤان، فأثبتت لائحة الكتب المقدّسة واستبعدت كلّ ما هو متخفٍّ وباطنيّ ومشتبَه به، وشدّدت على قراءة الأناجيل بالصِيَغ القانونيّة الأربع التي تتمتّع وحدها بسلطة رسوليّة لا تقبل الجدل.

في هٰذه الظروف المتشعّبة أخذت الكنائس تنظّم لنفسها لائحة رسميّة تمثّل بالنسبة إليها قاعدة الإيمان، ثمّ سعى النسّاخ إلى تحسين نصّ الأسفار التي يعتمد عليها إيمان الكنيسة وتعليمها، فانتقلوا من نصّ شعبيّ فيه العديد من القراءات المختلفة إلى نصّ مثبت بطريقة علميّة، وهٰكذا مهّدوا للنصوص المحقّقة التي سيعرفها القرن الرابع، كالنصّ الفاتيكانيّ والسينائيّ والإسكندرانيّ والأفراميّ.

أمّا إذا أردنا أن نبحث عن إشارات تدلّنا على لوائحَ رسميّةٍ بأسفار العهد الجديد، فلنا على الأخص قانون موراتوري الرومانيّ الذي كُتب بين سنة ١٦٥ وسنة ١٨٥ والذي نقرأ فيه أسماء الأناجيل الأربعة وكلّ رسائل بولس ويهوذا ويوحنّا وبطرس وسفر الأعمال وسفر الرؤيا.

ونجد أيضاً لوائح هنا وهناك همّها أن تقف بوجه الدعاوة المرقيونيّة وتستبعد الكتب التي تحمل معها روح البدعة والهرطقة.

ب – الأسفار المنحولة

لم تنتظر الكنيسةُ نهايةَ العالم لتدلّ على زؤان الكتب المنحولة وتفردَه عن قمح الكتب القانونيّة (رج مت ١٣ : ٢٤ – ٣٠)، واعتبرت أنّه ليس خفيّ إلّا سيظهر، ولا مكتوم إلّا ويجب أن يُعْلَـمَ ويُعلن (مت ١٠ : ٢٦)، وأنّ السرّ (أف ١ : ٩؛ كو ١ : ٢٧) الذي أعلنه الربّ في ملء الزمن(غل ٤ : ٤) لم يعد مخفيًّا على المؤمنين، وأنّ الربّ عندما أعطانا ابنه أعطانا معه كلّ شيء (روم ٨ : ٣٢). إنّ الربّ بعد أن كلّمنا بابنه قال لنا به كلّ شيء، وليس من كلام يعتبر نفسه وحيًا بعد الوحي الذي حمله إلينا المسيح في الأناجيل خاصّة والعهد الجديد عامّة. هٰذا هو الأساس الذي استندت إليه الكنائس فاعتبرت أنّ الوحي انتهى بموت آخر الرسل، وأنّ كلّ ما كتب بعد ذٰلك لا يتعدّى كونه كتبًا تقويّة، إذا ظلّت داخل إطار الإيمان المستقيم، أو كتبًا مبدعة ومضلّلة إن خرجت عن هٰذا الإطار.

ليس كلّ ما سُـمِّـيَ إنجيلاً هو إنجيل يسوع المسيح ابن الله (مر ١ : ١)، وليس كلّ ما سمّي رؤيا قد كشفه يسوع المسيح (رؤ ١ : ١)، ولا تتلى كلّ رسالة على الإخوة أجمعين (١ تس ٥ : ٢٧) وكأنّها رسالة من القدّيس بولس، ولا تقرأ إلّا رسائل الرسل الحقيقيّة على الكنيسة المجتمعة في اللاذقيّة وكولسّي (كو ٤ :١٦) وغيرها من الكنائس، ولا يتزعزع المؤمنون سريعًا من قول أو رسالة (٢ تس ٢ : ٢) حملها أحدهم وغلّفها بكلام نبوءة، وقدّمها وكأنّها إلهام من الروح القدس. فلا بشارة إلّا التي بشّر بها الرسل (غل ١ : ٧ – ٩)، ولا تعليم إلّا الذي نقرأه في الأسفار المقدّسة كما تسلّمتها الكنيسة وديعة تحافظ عليها. فمن بشّر بخلاف هٰذا التعليم فليكن ملعونًا، ومن اتّبع غير هٰذه البشارة لم يعد خادمًا للمسيح يتوخّى رضاه. هٰذا ما فهمه المؤمنون في الأجيال الأولى المسيحيّة، وهٰذا ما يجب علينا أن نفهمه نحن الذين تتقاذفهم أمواجُ المذاهب وتميل بهم كلُّ ريحِ تعليم فتخدعنا وتقودنا إلى الضلال (أف ٤ : ١٤).

١ – الأناجيل المنحولة

نجد خارج الأناجيل الأربعة مجموعاتٍ عديدةً حملت اسم «إنجيل». فهناك مجموعة أولى تتعلّق بالتيّارات المسيحيّة المرتبطة باليهوديّة، ولم يبق لنا منها إلّا أجزاء بسيطة؛ وهناك

مجموعة ثانية كتبت في زمن متأخّر فجاءت بشكل قصص خياليّة ؛ وهناك مجموعة ثالثة بدأ الغنوصيّون يدوّنونها منذ القرن الثاني ب. م. ويضمّنونها تعاليم خاصّة ينشرونها في الأوساط المسيحيّة والوثنيّة على السواء.

أوّلاً: المجموعة الأولى: أناجيل المتهوّدين

نجد في هٰذه المجموعة **إنجيل العبرانيّين وإنجيل الناصريّين وإنجيل الأبيونيّين** (أو إنجيل الرسل الاثني عشر) وإنجيل المصريّين وإنجيل بطرس. ونسارع إلى القول إنّه لم يبق لنا من هٰذه الأناجيل إلّا بضعة أجزاء ومقاطع إن لم تكن نتفًا. ولو بقيت لنا هٰذه الأناجيل لعَلِمنا الكثير عن تاريخ المسيحيّة الأولى وعن مراحل تكوين النصّ الإنجيليّ.

إنجيل العبرانيّين

اكتشف هٰذا الإنجيلَ القدّيسُ إيرونيموس (القرن الرابع ب. م.) إذ وَجَدَ نسخة منه في قيصريّة وبيره، قرب أنطاكية. قرأه قراءة سريعة، وكان مكتوبًا بالآراميّة، فبدا له وكأنّه الأصلُ الساميّ لإنجيل متّى. فنسخ منه بعض المقاطع وترجمها وأدرجها في كتبه.

إذا اطّلعنا على ما وصل إلينا من إنجيل العبرانيّين وجدنا فيه شرحًا مسهبًا لنصّ يسرده متّى اليونانيّ بإيجاز. نقرأ مثلاً كيف يبيّن يسوع مطوّلاً لعائلته، قبل اقتبال معموديّة يوحنّا، أنّه ليس بحاجة إلى المعموديّة ؛ ونقرأ أيضاً من كلمات يسوع: «لا تكونون سعداء إلّا إذا نظرتم إلى أخيكم بالمحبّة» ؛ وأيضاً: «أُلمسوني وجسّوني واعلموا أنّني لست روحًا، بل جسدًا».

إنجيل الناصريّين

يذكره هيجيسيب وأوسابيوس القيصريّ، ويعتقد بعض العلماء أنّه إنجيل العبرانيّين، بدليل اكتشاف إيرونيموس له عند الناصريّين قرب أنطاكية. بقي لنا ثلاثون شاهدة من هذا الإنجيل الذي يعطي أهمّيّة كبيرة لشخصيّة يعقوب أخي الربّ.

إنجيل الأبيونيّين (أو إنجيل الرسل الأثني عشر)

كتب في اليونانيّة في النصف الأوّل من القرن الثاني، واستعملته الجماعات المسيحيّة المنشقّة في شرقيّ الأردنّ. يروي خبر عماد يسوع واختياره للاثني عشر دامجًا نصوص الإزائيّين الثلاثة متّى ومرقس ولوقا. وهو ينكر ولادة يسوع مع بقاء مريم في البتوليّة، ويعتبر أنّ يسوع صار ابن الله لمّا قبل العماد، ويُعرض عن الذبائح وشعائر العبادة، ويجعل من يوحنّا المعمدان إنسانًا نباتيًّا لا يأكل إلّا البقول، ويتردّد في جعل يسوع يأكل خروف الفصح. ونلاحظ لدى قراءة هٰذا الإنجيل ميلاً إلى الهرطقة وتأثيرًا غنوصيًّا في التعليم عن المسيح.

إنجيل المصريّين

يبدو أنّه كتب في الزمان الذي فيه كتب إنجيل الأبيونيّين، وهو يرتبط مثله بالتيار الغنوصيّ. وُجّه إلى المسيحيّين الآتين من الوثنيّة، ولم يبق لنا منه إلّا مقطعان (حوار بين يسوع وسالومة بنت هيرودس وهيروديا، مت ١٤: ٣ - ١٢) أوردهما القدّيس إكلمنضوس الإسكندرانيّ، وفيهما ما فيهما من التشديد على منع الزواج.

إنجيل بطرس

لم يبق لنا من هٰذا الإنجيل إلّا جزء بسيط. يبدأ بالحكم على يسوع وينتهي بظهوره بعد قيامته في أورشليم والجليل. كتب حوالي سنة ١٣٠ في سورية، وذكره سرابيون الأنطاكيّ (حوالي سنة ٢٠٠) وحذّر المؤمنين من قراءته. يبدي كاتبُه معرفةً بالأناجيل القانونيّة الأربعة، ويورد الشواهد النبويّة دون أن يشدّد على أنّها تمّت في آلام المسيح وموته، ويعتبر بيلاطس بريئًا من تهمة قتل يسوع وينحي باللائمة على هيرودس الذي حكم على يسوع بالموت، بحسب زعمه. وخلال آلام يسوع نلاحظ أنّه الإلٰه الذي لا يمكنه أن يتألّم، وهٰذا ما يجعلنا قريبين من بدعة الظاهريّين الذين يعتبرون أنّ الربّ لم يتجسّد بل أخذ شبه جسد. ثمّ إنّ تمجيدَ يسوع تمَّ حالاً بعد موته على الصليب. أمّا خبر قيامته وظهوره أمام أعدائه فهو يحوي عناصرَ جليانيّةً يبدو فيها الصليب كائنًا حيًّا: «خرج ثلاثة رجال من القبر يتبعهم صليب. كان رأس كلّ من الرجلين الأوّلين يصل إلى

السماء، أمّا رأس الرجل الثالث الذي يقودهما فكان يتجاوز السماء. وسمعوا صوتًا من السماء يقول: هل بشّرت الموتى؟ فأجاب الصليب: نعم». ويروي هٰذا الإنجيل أنّ يسوع تراءى بعد قيامته للنسوة القدّيسات، وأنّه لما ظهر للرسل على بحيرة طبريّا كانوا على جهل بقيامته.

ثانيًا: المجموعة الثانية: الأناجيل المطبوعة بالقصص الخياليّ

أرادت أناجيل المجموعة الأولى أن تجمع تعليم المسيح وتنقله إلى المؤمنين؛ أمّا أناجيل المجموعة الثانية فبغت أن تخبرنا بما سكت عنه الإنجيليّون، متوخيّة إرضاء رغبة الاطّلاع عند الشعب المسيحيّ بالنسبة إلى مريم ويوسف وبالنسبة إلى طفولة يسوع وآلامه. وهٰكذا كان لنا في هٰذه المجموعة الثانية قَصَصٌ قريب من الخرافات ومطبوع بطابع الخيال، كتب بين القرن الثالث والقرن الرابع ب. م.

كتابان يلفتان انتباهنا: **إنجيل يعقوب وإنجيل انتقال مريم**، إذ فيهما الخطوط الأولى لِلَاهوتٍ مريميّ وفكر دينيّ عن الحياة الأخرى، يستند إلى مواضيعَ مأخوذةٍ من العهد القديم.

نجد في هٰذه المجموعة: **إنجيل يعقوب وإنجيل متّى المزيَّف وإنجيل انتقال مريم وإنجيل يوسف النجّار وإنجيل توما** الفيلسوف الإسرائيليّ **وإنجيل نيقوديمس وإنجيل جملائيل**.

إنجيل يعقوب

تعود أوّل مخطوطة اكتشفت إلى القرن الثالث وكان عنوانها: «ميلاد مريم، رؤيا يعقوب» (أخو الربّ). يروي هٰذا الإنجيل أحداثًا بعضها سبق الأحداث المروية في الأناجيل القانونيّة، ثمّ يرجع إلى الأناجيل الأربعة وإلى تقاليدَ شفهيّةٍ قديمة من القرن الثاني المسيحيّ (وقد أثبتها الآباء الأوّلون في كتاباتهم) ليحدّثنا عن ميلاد يسوع في المغارة، كما ورد عند يوستينوس وأغناطيوس الأنطاكيّ. ونقرأ فيه أنّ يواكيم وحنّة (والدَيِ العذراء) كانا شيخين عقيمين فعرفا بواسطة الملاك أنّه سيكون لهما ولد في وقت قريب. وهٰكذا كان، فرزقهما الله ابنة سمّياها مريم وكرّساها للربّ منذ ولادتها وقدّماها

إلى الهيكل وهي بعمر الثلاث سنوات. وكانت تقتات بطعام يحمله إليها كلّ يوم ملاك من السماء. ولمّا بلغت اثنتي عشرة سنة وكل الكاهن الأعظم حماية بكارتها إلى يوسف (وكان أرملاً وكان له أولاد) الذي اختاره الله لهٰذه المهمّة بطريقة عجيبة. وأتى الملاكُ مريم مرّة أولى عند عين البلدة ثمّ مرّة ثانية في غرفتها ليُبْلِغَها أنّها ستكون أمّ يسوع. وعند ولادة يسوع امتلأت المغارة بسحاب (علامة حضور الله) حلَّ محلّه نور يعمي البصر. وما إن اختفت السحابة المضيئة حتّى بدا الطفل في المغارة (تشديد على سرّ ولادته). وشكّت سالومة ببتولية مريم فكان عقابها قاسيًا. وعرف الجميع أنّ مريم بقيت عذراء قبل الميلاد وفيه وبعده.

إنجيل متّى المزيّف

هٰذا الإنجيل هو ترجمة لاتينيّة لإنجيل يعقوب مع بعض الزيادات، كالهرب إلى مصر وفيه ما فيه من إسهاب في ذكر المدهشات، وميلاد يسوع المملوء عجائب، ولقاء حنة ويواكيم عند الباب الذهبيّ (تشديد على ولادة مريم العجيبة)، ووجود الحمار والثور قرب يسوع لتتم نبوءة أشعيا (١ : ٣) وحبقوق (٣ : ٢، بحسب الترجمة السبعينيّة).

إنجيل انتقال مريم

دُوِّن هذا الإنجيل في القرن الخامس في اللغة اليونانيّة وتُرجم إلى السريانيّة والأرمنيّة والقبطيّة واللاتينيّة، فانتشر في كلّ أنحاء الكنيسة. يروي هٰذا الإنجيل في أحد أجزائه أنّ يسوع سلَّم نفس أمّه مريم إلى الملاك ميخائيل بحضور بولس وسائر الرسل. وبعد أن دُفنت مريم في وادي يوشافاط، تراءى يسوع مرّة ثانية وأقامها، فصعدت إلى السماء مع ابنها تحملها أجواق الملائكة. ونلاحظ في النسخة العربيّة لإنجيل انتقال مريم مقاطع كثيرة تحكي عن عبادتها وطلب شفاعتها وأولى عجائبها والأعياد المنظّمة إكرامًا لها.

إنجيل يوسف النجّار

كُتب باليونانيّة في القرن الرابع وبقي لنا منه ترجمة في العربيّة وأخرى في القبطيّة. في هٰذا الإنجيل نسمع يسوع يروي لتلاميذه على جبل الزيتون حياة أبيه بحسب الجسد،

وموته ودفنه. مات يوسف الشيخ بين يدي يسوع ومريم وعمره ١١١ سنة، وكان آنذاك صحيح الجسم والعقل. أمّا نفسه فوُضعت في ستار مضيء وحملها الملاكان ميخائيل وجبرائيل، وأمّا جسده فسيبقى من دون فساد إلى يوم يملك المسيح الممجّد ألف سنة على الأرض (رؤ ٢٠ : ٢). وينهي يسوع حديثه فيوصي المؤمنين بطلب شفاعة يوسف والاحتفال بعيدة مرّة كلّ سنة.

إنجيل توما الفيلسوف الإسرائيليّ

كتبه باليونانيّة في القرن الخامس أحدُ المسيحيّين وقد كان على جهل بالحياة اليهوديّة وعاداتها. تُرجم إلى السريانيّة والجيورجيّة والسلافونيّة، ودمج بإنجيل يعقوب، فنتج من هٰذا الدمج إنجيلُ الطفولة كما نقرأه في الأرمنيّة والعربيّة.

يروي هٰذا الإنجيل أحداثًا مثل زيارة حوّاء إلى مغارة بيت لحم وشفاء الطفل الأبرص، أو أخبارًا صبيانيّة كتلك التي تجعل يسوع يصنع عصافير من تراب الأرض يوم السبت ويمنحها الحياة.

إنجيل نيقوديمس (أو أعمال بيلاطس)

مؤلّف وصلنا في صيَغ متعدّدة، في اليونانيّة والسريانيّة والقبطيّة والأرمنيّة والحبشيّة واللاتينيّة. في قسمه الأوّل نقرأ رواية حكم بيلاطس على يسوع بلسان نيقوديمس، للردّ على التجديف على يسوع، الذي وضع على لسان بيلاطس في القرن الرابع. ثمّ يدلي نيقوديمس ويوسف الراميّ ببراهينَ على قيامة يسوع فيقنعان حنّان وقيافا. وفي القسم الثاني يروي شقيقان توأمان، هما ابنا سمعان الشيخ، كيف نزل يسوع إلى الجحيم وكيف قاما معه من الموت يوم موته. هٰذا الخبر المطبوع بطابع صبيانيّ يشرح نصّ رسالة القدّيس بطرس الأولى (٣ : ٩) ويجيب على تساؤلات المسيحيّين عمّا فعله يسوع خلال رقاد جسده بعد الموت.

إنجيل جملائيل

كُتب باللغة القبطيّة في القرن الخامس أو السادس، وبقي لنا منه نصّ في اللغة العربيّة وآخر في اللغة الحبشيّة. يروي أحداث الالام بروح العداء ضدّ الشعب اليهوديّ.

ثالثًا : المجموعة الثالثة : أناجيل الغنوصيّين

إنّ الغنوصيّة التي تغرز جذورها في عالم مجهول قد ظهرت في سورية في بداية العهد المسيحيّ فوجدت أرضاً خصبة في الآداب الجليانيّة ، ثمّ انتقلت إلى مصر في بداية القرن الثاني ، ومن هناك انتشرت انتشارًا واسعًا في كلّ العالم المسيحيّ ، وكان من ثمارها الديانة المانويّة .

لم نكن ، إلى هٰذه السنوات الأخيرة ، نعرف الكثيرَ عن الغنوصيّة المسيحيّة . ما كنّا نعرفه يقتصر على شواهدَ وجدناها في كتب الآباء يردّون عليها (مثل إيريناوس وهيبوليتس وإبيفانيوس) . غير أنّ اكتشافات في نجع حمادي (مصر ، سنة ١٩٤٥) وضعت بين أيدينا مكتبة في اللغة القبطيّة تحتوي ثلاثة عشر كتابًا في ألف صفحة تتضمّن ٤٤ مؤلّفًا من مؤلّفات الغنوصيّين. نجد كتبًا ترتبط بالغنوصيّة الوثنيّة وغيرها تتقارب وأسفار العهد الجديد القانونيّة إمّا بعناوينها (إنجيل ، أعمال ، رؤيا) وإمّا بنسبتها إلى يوحنّا أو توما... وهي تكشف عن سرّ خَفِيَ على العامّة ونقلَه يسوع إلى بعض أخصّائه الذين ليسوا كتبة الأناجيل الأربعة .

نذكر في هٰذه المجموعة الثالثة : **إنجيل توما وإنجيل الحقيقة وأبوكريفون يوحنّا وإنجيل فيلبّس**.

إنجيل توما (أو أقوال يسوع الخفيّة لتوما)

هٰذا الإنجيل هو أقدم شاهد بين أيدينا على الغنوصيّة السريانيّة في بداية عهدها . كُتب في القرن الثاني وانتقل إلى القبطيّة في القرن الثالث . غرف كاتبه من نصوص وتقاليد قديمة فجمعها وبدّل فيها على هواه وأصحبها بتعابير غنوصيّة وسبكها في مجموعة سمّاها أقوال يسوع . تتكوّن هٰذه المجموعة من ١١٤ قولاً أوحى بها يسوع إلى توما (يظهر اسمه في القول الثالث عشر) الذي يعتبره الكاتب فوق بطرس ومتّى .

إنجيل الحقيقة

هو عظة لا نعرف من كتبها ولا إلى مَنْ وُجِّهت ، وهي ترمي إلى الكشف عن حقيقة

الأناجيل الخفيّة. كتب في القرن الثاني في الإسكندريّة وارتبط بولنطينس الغنوصيّ الذي هاجمه إيريناوس في شخص تلاميذه ونسب إليهم اختلاق إنجيل الحقيقة.

أبوكريفون يوحنّا (أو إنجيل يوحنّا المنحول)

هو وحي يوصله المسيح الممجّد إلى يوحنّا على جبل الزيتون. كُتب في بداية القرن الثاني ورمى إلى عرض التعليم الغنوصيّ بشكل تفسير لسفر التكوين. لهٰذا يرتبط هٰذا الأبوكريفون باليهوديّة المعاصرة للمسيح وبحركة المسيحيّين المتهوّدين.

إنجيل فيليبّس

سمّي بهٰذا الاسم لأنّ فيليبّس هو الرسول الوحيد الذي يذكره الكتاب. يبدو هٰذا الإنجيل بشكل رسالة لا تصميم لها تطلعنا على أسرار الغنوصيّين المأخوذة عن الليتورجيّا المسيحيّة. ونجد فيه مقابلة بين الصبغة والمعموديّة: فالصابغ يرمي في قِدْرِهِ موادّ ملوّنة فتخرج بيضاء، والمسيحي يخرج نقيًّا من مياه المعموديّة. ونقرأ فيه إشارة إلى أنّ خشب الصليب هو جذع شجرة زرعها يوسف النجّار، ترتبط بشجرة الحياة في الفردوس.

وهناك كتب عديدة أخرى نجدها بين نصوص نجع حمادي: **رؤيا بولس**، **رؤيا يعقوب**، **رسالة بطرس إلى فيليبّس**، **أعمال بطرس**، **رؤيا بطرس**، **كتاب توما** وفيه كلمات دوّنها متّيا، **صلاة الرسول بطرس**. وما نلاحظه من خلال هٰذه الكتب هو أنّ الغنوصيّين يبرزون بشكل خاصّ **إنجيل فيليبّس وإنجيل توما وكتاب توما** لأنّهم يعتبرون هٰذين الرسولين المؤتمنين الوحيدين على البشارة الجديدة، ويتجاهلون كلاًّ من متّى ومرقس ولوقا.

٢ – سائر الكتب المنحولة

كما حاول كتّاب الأناجيل المنحولة أن يقلّدوا الأناجيل القانونيّة، حاول غيرهم أن يقلّدوا أعمال الرسل ورسائل بولس وسائر الرسل ورؤيا القدّيس يوحنّا. ولٰكنّ أهمّيّة هٰذه الكتب هي دون أهمّيّة الأناجيل؛ لذٰلك سنكتفي بِنظرة عاجلة إلى الأعمال والرسائل والرؤى المنحولة.

أوّلاً: الأعمال المنحولة

كُتبت هٰذه الأعمال في القرنين الثاني والثالث فكوّنت بينها وحدة متماسكة رغم اختلاف في التعليم وتباعد في التأليف. أمّا وحدتها فظاهرة في ميول مؤلّفيها التعليميّة، وأمّا أسلوبها الأدبيّ فهو الإخبار الشعبيّ الذي تكثر فيه الصور العجيبة والخارقة.

منبع هٰذه الأعمال آسية الصغرى أو سورية، وقد جمعها المانويّون في كتاب واحد ليعارضوا بها سفر أعمال الرسل القانونيّ، مشدّدين على ما فيها من آثار تعففيّة وتعاليم غنوصيّة.

نذكر في هٰذا الإطار: **أعمال يوحنّا وأعمال بولس وأعمال بطرس وأعمال توما وأعمال أندراوس.**

أعمال يوحنّا

دُوِّنت بين السنة ١٤٠ والسنة ١٦٠، وقد استفادت منها سائر الأعمال المنحولة التي سنوردها. تبدأ ساعة يستقدم دوميسيانس يوحنّا الرسول من أفسس إلى رومة، فيقيم الموتى ويشرب سمًّا فلا يلحق به أذى ويُلقى في أتّون من الزيت المغليّ. بقي لنا من هٰذا الكتاب نسخة يونانيّة طويلة ونسخة لاتينيّة مشذّبة مهذّبة.

أعمال بولس

يُقسم الكتاب ثلاثة أقسام: أعمال بولس واستشهاده ورسالته إلى الكورنثيّين. يؤكّد ترتليانس في مقالته «**في العماد**» أنّ كاهنًا من آسية كتب أعمال يوحنّا والرسول لم يزل على قيد الحياة، فكذّبه وعزله من خدمته. ونلاحظ في هٰذه الأعمال ما كُتب عن القدّيسة تقلا، وقد أخذت به الكنيسة الأولى على أنّه خبر تاريخيّ، وما ورد عن وجه بولس وشكله، وقد استوحاه رسّامو الإيقونات للصورة التي نعرفها عن القدّيس بولس.

أعمال بطرس

بقي لنا من هٰذه الأعمال مقاطعُ عن بطرس وسمعان الساحر، تخبرنا أنّ الرسول جعل

الكلب يتكلّم والسمكَ المجفّفَ تعود إليه الحياة فيسبح من جديد، وترينا زعيم الرسل الهارب من رومة بسبب الاضطهاد، كيف التقاه الربّ فقال له إنّه ذاهب إلى رومة ليُصلب مرّة ثانية، فتشجّع بطرس وعاد أدراجه إلى رومة وصُلب هناك، وتفيدنا أخيرًا أنّ بطرس أقام اثنتي عشرة سنة في أورشليم بعد صعود ربّنا إلى السماء ثمّ توجّه إلى رومة حيث مات بعد أن قضى فيها سنة واحدة.

أعمال توما

كُتبت باليونانيّة في منطقة الرها في القرن الثالث، غير أنّه لم يصل إلينا منها إلّا الترجمة اليونانيّة المتأثّرة بإنجيل توما. تروي هٰذه الأعمال بطريقة أسطوريّة نشاط توما في الهند وموته هناك شهيدًا. ونجد فيها «**أناشيد الدرّة**» التي ستروج في عالم الشرق (راجع أفرام السريانيّ في **أناشيد الإيمان ٨١ – ٨٥**)، كما نجد مزامير توما التي سيستعملها المانويّون لما فيها من ميول غنوصيّة وتعففيّة.

أعمال أندراوس

لم يبقَ لنا منها إلّا النسخ اليونانيّة واللاتينيّة المنقّحة، وهي تروي كيف أنّ حاكم أخائية رمى الرسول أندراوس طعمًا للحيوانات لأنّه علّم امرأته العفّة بفضل الكرازة المسيحيّة، غير أنّ الحيوانات لم تمسّ الرسول بأذى، فجلده الحاكم وصلبه، ولٰكنّه ظلّ يكرز بالإيمان المسيحيّ من على صليبه مدّة ثلاثة أيّام.

ثانيًا: الرسائل المنحولة

لا نجد الكثير من الرسائل المنحولة لأنّ هٰذا الفنّ الأدبيّ لا يسمح للكاتب بأن يرخي العنان لتصوّرات مخيّلته.

رسائل منسوبة إلى بولس

هناك **الرسالة الثالثة إلى أهل كورنتوس** التي كتبت على ما يبدو في القرن الثالث

وأقحمت في أعمال بولس التي ذكرناها. تتكوّن من ستّين سطرًا، وهي تحارب بدعة سمعان وكليوبيوس في كورنتوس، وتناهض التعليم الغنوصيّ مشدّدة على قيامة الأجساد؛ وهناك **الرسالة إلى اللاذقيّين** (راجع كو ٤ : ١٥) التي تؤلّف بين مقاطعَ مأخوذةٍ من رسائلِ بولس القانونيّة، ولا سيّما الرسالة إلى أهل فيليبّي (بقي لنا نسخة في اللاتينيّة)؛ وهناك **المراسلة بين بولس وسينيكا** (الكاتب الرومانيّ) التي كتبت باللغة اللاتينيّة في القرن الرابع ب. م.، وقد عرف إيرونيموس منها أربع عشرة رسالة.

رسالة الرسل (أو وصيّة ربّنا في الجليل)

نعرفها في ترجمة قبطيّة وأخرى حبشيّة، إلّا أنّها كُتبت على ما يبدو باليونانيّة في القسم الأوّل من القرن الثاني، في مصر أو في سورية. هٰذه الرسالة يوجّهها الرسل إلى جميع الكنائس لينقلوا إليهم الكلام الذي أوحى به السيّد المسيح، بعد قيامته، عن نزوله إلى الجحيم وتبشيره الموتى ومجيئه الثاني والدينونة الأخيرة. نلاحظ في هٰذه الرسالة ردّة فعل على الغنوصيّة ورجوعًا إلى نصوص العهد الجديد القانونيّة، كما اعتاد المسيحيّون المتهوّدون أن يفعلوا.

كرازة بطرس

ذكر هٰذه الكرازة إكلمنضوس الإسكندرانيّ، وعرفها أوريجانس الكاتب المسيحيّ وهرقليون الكاتب الغنوصيّ، ولٰكن لم يبقَ لنا منها إلّا بضعة مقاطع تساعدنا على القول إنّها دوّنت في القرن الثاني ب. م. وإنّها ترتبط بأدب الدفاع المسيحيّ الذي انتشر في ذٰلك الوقت.

ولدينا إلى جانب «**كرازة بطرس**» كتاب «**كرازات بطرس**» حيث يعطي كاتبها ليعقوب المقام الأوّل، ويهاجم بولس على طريقة المسيحيّين المتهوّدين. كتبت باليونانيّة، في القرن الثالث في سورية، وتأثير الغنوصيّة واضح فيها.

ثالثًا: الرؤى المنحولة

لقد انتشر الأدب الجليانيّ عند اليهود انتشارًا واسعًا من القرن الثاني ق. م. إلى القرن

الأوّل ب. م. ولمّا حرمته أوساط المعلّمين اليهود ضعف جدًّا وكاد يتلاشى لو لم ينتقل إلى اليونانيّة على أيدي المسيحيّين الذين عرفوا سفر رؤيا يوحنّا القانونيّ وأسفار رؤى تخفّت وراء هٰذا الرسول أو ذاك. من هٰذه الرؤى نذكر: **رؤيا بطرس ورؤيا بولس** وغيرهما.

رؤيا بطرس

من المرجّح أنّها ترجع إلى القرن الثاني، وقد ذكرها **قانون موراتوري** مع رؤيا يوحنّا وقال فيها إنّ بعضًا يرفضون قراءتها في الجماعة المسيحيّة. وصلت إلينا باللغة الحبشيّة واللغة اليونانيّة مع إنجيل بطرس، فبدت بشكل وحي أوصله يسوع إلى بطرس، ونقله هٰذا إلى تلميذه إكلمنضوس. أمّا موضوع هٰذه الرؤيا فهو عودة المسيح بالمجد للدينونة العامّة مع تصوير مطوّل لعذابات المحكوم عليهم بالموت الثاني في جهنّم. ونقرأ فيها نصوصاً من الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد، ونرى صورًا مأخوذة من أساطير العالم اليونانيّ، وقد وصل إلينا بعضها عبر ما قيل في الكتب القديمة عن عذاب جهنّم وأنواعه.

رؤيا بولس

يُقال إنّ نصّ هٰذه الرؤيا اكتشف في عهد تيودوسيان وغراسيان (سنة ٣٨٠) في بيت بولس الطرسوسيّ. كتبت في فلسطين باللغة اليونانيّة، ولكنْ لم يبقَ لنا منها إلّا الترجمات. ينطلقُ الكاتب في تدوين هٰذه الرؤيا من انخطاف بولس (٢ كور ٢ : ٢) فيعمل خياله في الحياة الأخرى ويطيل شرحه عن عذابات الهالكين.

وهناك أيضاً رؤى متعدّدة جاءت في زمن متأخر: **رؤيا العذراء**، **رؤيا توما**، **رؤيا يوحنّا**، **رؤيا إسطفانس**، وأخرى عديدة ورثها المسيحيّون عن اليهود ومهروها بطابع العهد الجديد: **رؤيا باروك**، **رؤيا عزرا**، **رؤيا شدرك**، **رؤيا إيليّا**، **رؤيا صفنيا**. ونذكر أيضاً **صعود أشعيا** بعد موته شهيدًا، **وكتاب الأمثال** المقحم في سفر أخنوخ. وإنّ هٰذه اللائحة الأخيرة تبيّن لنا اتّصال فنون أدبيّة عرفتها التقاليد اليهوديّة بفنون عرفتها التقاليد المسيحيّة.

خاتمة

بعد هذا العرض السريع نتساءل: أيُّ جديد جاءت به الأسفار المنحولة المرتبطة بالعهد الجديد، وأي فائدة تحملها إلينا لمعرفة الكتاب المقدّس ولدرس المسيحيّة الأولى درسًا أدبيًّا وعلميًّا؟

بالنسبة إلى الكتاب المقدّس، لم تحمل إلينا هٰذه الكتب الشيء الكثير. قد نجد في الأناجيل بعض العبارات والنصوص المختلفة عن النص القانونيّ، أو بعض كلمات ليسوع لم ترد في الأناجيل القانونيّة، أمّا الرسائل والرؤى فلا تضيف شيئًا إلى العهد الجديد.

أمّا بالنسبة إلى المسيحيّة الأولى، فنلاحظ أنّ الفنون الأدبيّة التي لجأ إليها كتّاب العهد القديم قد أثّرت في الكنيسة في بداية عهدها، وكان تبّاع هٰذه الفنون عديدين. وأمّا قيمة هٰذه المؤلّفات فمختلفة: فالمؤلّفات الآتية من عالم المسيحيّين المتهوّدين تبيّن استمرار تعبير جليانيّ ورثه المسيحيّون عن اليهود، ولٰكنّها ستنحرف سريعًا إلى تيّارات متشعّبة كالأبيونيّة أو الغنوصيّة؛ أمّا المؤلّفات التي تحتوي عناصر التقوى الشعبيّة فهي تلفت انتباهنا بما تقوله عن طفولة يسوع والعذراء وعن أسرار الحياة الأخرى وانتظار نهاية كلّ شيء. لا شكّ في أنّ هٰذه المؤلّفات الأخيرة تتضمّن قيمة لاهوتيّة لا بأس بها، ولٰكنّها لا تعتم أن تنحرف إلى حُبِّ الاطّلاع الباطل وتبعد بنا عن الذوق السليم؛ أمّا ما انتقل من الأناجيل وأسفار الرؤى إلى كتب الآباء الشرقيّين وإلى الفنّ الذي عرفته القرون الوسطى في الغرب فيبقى أمرًا منوطاً بالفنّ لا بالإيمان.

أمّا أخطار الأسفار المنحولة فعديدة نذكر منها اثنين: الخطر الأوّل هو أن نجعل الأناجيل المنحولة مساوية للأناجيل القانونيّة الأربعة: فالأناجيل المنحولة لا تعدو أن تكون كتبًا تقويّة إن لم تحمل في طيّاتها البدعة والضلال التي أثّرت في كتب كثيرة دوّنت بعدها في عالمنا الشرقيّ. أمّا الأناجيل القانونيّة ففيها وحدها نجد قاعدة الإيمان المسيحيّ. وإن كان في الإمكان أن نورد نصًّا من الأسفار المنحولة كعنصر أدبيّ نزيّن به أفكارنا، إلّا أنّنا لا نستطيع أن نخدع أنفسنا ونخدع الآخرين عند إيراد مثل هٰذا النصّ معتبرينه نصّاً إنجيليًّا وهو لا يحمل من الإنجيل إلّا اسمه. أمّا الخطر الثاني فآتٍ من الالتباس في الأفكار، بعد أن أخذ أصحابُ الشيَع بإقحام نصوص من العهد الجديد في كتبهم، فأخفَوا تعاليمهم

وراءها وخدعوا مؤمنين بسطاء. وهٰذا ما فعله التيّار الغنوصيّ وكان هدفه ابتلاع نصوص الأناجيل القانونيّة وكتابتها بروح جديدة وتعبير أفضل. إلّا أنّ الكنيسة وقفت بوجه هٰذا التيّار فجمعت الكتب التي تجد فيها الكنائس التقليد الرسوليّ الصريح وقاعدة الإيمان الواحد وأوصلتها إلينا خالية من كلّ شائبة وضلال.

القسم الثالث

الأناجيل الإزائيّة

أي

متّى ومرقس ولوقا

تحدّث التقليد الغربيّ منذ إيريناوس عن إنجيل تترافورم أي في أربعة أشكال.

وتحدّث التقليد السريانيّ عن الأناجيل الممزوجة – هٰكذا فعل طاطيانس – وعن الأناجيل المنفصلة. حاربت الكنيسة كلّ المحاولات لدمج الأناجيل في إنجيل واحد، لأنّها اعتبرت أنّ هٰذا الدمج يشوِّه وجه يسوع. فسارت على خطى شهادات أربع لتكتشف غنى شخصيّة يسوع الذي لا تستنفده كلّ كتب العالم.

وعرف العالم الحديث ما يسمى الاناجيل الازائية، اي متى ومرقس ولوقا، ونصوصهم تتوازى وتتقابل. لهذا سندرس في هذا القسم الأناجيل الازائية حسب الترتيب التالي:

الفصل الرابع عشر: الإنجيل والأناجيل.

الفصل الخامس عشر: الإنجيل بحسب متّى.

الفصل السادس عشر: الإنجيل بحسب مرقس.

الفصل السابع عشر: الإنجيل بحسب لوقا.

الفصل الثامن عشر: المسألة الإزائيّة.

الفصل التاسع عشر: الإنجيل والتاريخ.

الفصل الرابع عشر

من الإنجيل إلى الأناجيل

لم يكتب سقراط كلمة واحدة، ولٰكنّ أفلاطون تلميذه دوَّن له فكره. والباحثون اليوم يدرسون أفلاطون ولٰكنهم يهتمّون بشخص سقراط.

وهٰكذا لم يكتب يسوع، بل كتب مرّة على الرمل (يو ٨ : ٦). أمّا عمله وشخصه فما زالا أساس كتابات عديدة. والناس يدرسون الأناجيل اليوم ليقتربوا من شخص يسوع الذي سحرهم.

كلّ شخص هو سرّ مغلق ومن المستحيل أن نحصره داخل صورة واحدة. والأمر صحيح بالنسبة إلى شخص يسوع الذي رأى فيه المؤمنون المسيحَ وابن الله. لم يبق لنا فقط صورة واحدة عن يسوع، بل أربع صور هي الأناجيل الأربعة التي تحاول أن تقدّم لنا بعضاً من غنى ذاك الذي رأوه بعيونهم، وسمعوه بآذانهم، ولمسوه بأيديهم (١ يو ١ : ١).

وقبل أن نتوقّف على كلّ من الأناجيل الأربعة التي وُلدت في جماعات مختلفة، وقَدّمت لنا صورة خاصّة عن يسوع، نتعرّف إلى معنى كلمة إنجيل ونتتبّع مراحل تكوين الأناجيل وتدوينها.

أ - معنى كلمة إنجيل

١ - البشرى أو الخبر المفرح

حين نتكلّم عن يسوع لا نشبه ذٰلك الذي يتكلّم عن سقراط أو بودّا. فحين نربط

لقب المسيح باسم العَلَم نقرّ بأنّ في هٰذا الشخص التاريخيّ الذي هو يسوع الناصريّ قد تمّ انتظار البشريّة الباحثة عن الله.

وما نقوله عن يسوع نقوله عن الإنجيل. فنحن لا نقدر أن نتكلّم عن الإنجيل إلّا في الإيمان، كما لا نستطيع أن نقول يسوع المسيح إلّا بالإيمان. فكلمة إنجيل هي نسخ الكلمة اليونانيّة المؤلّفة من لفظتين. «أو» أي حسن، صالح، مفرح. «وأنجيلو» أي أعلن، حمل خبرًا، بلّغ رسالة. في الخبر نعلن أنّ حدثًا ما حصل بتلك الصورة في وقت من الأوقات، أمّا الإنجيل فيجعلنا على مستوى التفسير والبحث عن مغزى. نحن نتعرّف إلى الحدث ولٰكنّنا نكتشف فيه بشارة وخبرًا مفرحًا. هٰذا يتضمّن اعترافًا وفعل إيمان.

لقد اختارت الجماعات المسيحيّة الأولى كلمة إنجيل، فدلّت على شيء فريد لم يحصل من قبل. أرادت أن تشهد عنه وكشفت على أنّها تريد أن تلتزم بهٰذا التعليم. فالخبر المفرح ينفي كلّ موقف محايد، ويُبرز اعترافًا واضحًا، ويعبّر عن فعل إيمان. هٰذه هي ردّة الفعل عند المسيحيّ. وقد يتعرّف غير المسيحيّ إلى واقع يسوع المسيح فيبقى بعيدًا أو يتّخذ موقفًا سلبيًّا. ولنتّخذ مثلاً ما كتبه المؤرّخ تاقيتس (٥٥ – ١١٩): «إنّ هٰذا الاسم (مسيحيّ) قد جاء من المسيح الذي أسلمه إلى العذاب الوالي بيلاطس البنطيّ في أيّام الإمبراطور طيباريوس. إنّ هٰذه الشيعة البغيضة التي حوربت وقتًا من الزمن، عادت إلى الظهور لا في اليهوديّة فقط، موطن هٰذا الوباء، بل في رومة نفسها حيث تتبعها جماعة تتألّف من أكره وأسفل ما في العالم».

وحاول بعض المفكّرين اليوم، ولا سيّما اليهود منهم، أن يجعل الإنجيل خبرًا محايدًا. فترجم أحدهم بداية إنجيل مرقس: رأس خبر يشوع المشيح بن إلوهيم، بدل: إنجيل يسوع المسيح ابن الله. فن خلال كلمة إنجيل نكتشف شاهدًا يلتزم بما يقول. ووراء كلمة خبر نتعرّف إلى رجل محايد يقدّم تقريرًا. إنّ حامل البشارة هو غير الصحافيّ الذي يقدّم بلاغًا.

٢ – كلمة إنجيل في أدب اليونان

عرفت الآداب اليونانيّة كلمة إنجيل (إوَنجليون)، فعنت بها الهديّة التي يحصل عليها حاملُ الخبر المفرح. في اليونانيّة الكلاسيكيّة (القرن الخامس، القرن الرابع ق م) عنى

الإنجيل الهديّة، وعنى أيضاً الذبيحة التي نقدّمها حين يصلنا خبر سارّ. وفي اليونانيّة الهلّينيّة (بعد القرن الثالث) عنى الإنجيل الخبر المفرح نفسه فدلّ على إعلان نصر حربيّ. يستعمل هٰذه الكلمة بلوترخس المؤرّخ (٤٥ - ١٢٠ ب م) الذي عاصر البدايات المسيحيّة. وارتبطت الكلمة بالإمبراطور الرومانيّ الذي اعتُبر إلٰهًا، فكان إعلان ولادة وليّ العهد وبلوغه سنّ الرشد أو تنصيبه ملكًا بمثابة بشرى وخبر سارّ. وإليك بعض الأمثلة: كان بومبيوس (القائد الرومانيّ) يركب حصانه حين وصل إليه بعض محازبيه يحملون إليه بشرى (أو إنجيل). وكانت امرأته كورنيلية، فحملوا إليها بشرى وأخبروها أنّ الحرب انتهت. ونقرأ كلامًا منقوشًا يحتفل بمولد أوغسطس. يعود هٰذا الكلام إلى سنة ٩ ب م وقد وجد في بريانيس من أعمال آسية الصغرى (تركيا الحاليّة): «يستطيع كلّ واحد أن يعتبر بحقّ هٰذا الحدث كأصل حياته ووجوده، كالزمن الذي لا يحقّ له بعده أن يَندم لأنّه وُلد... فالعناية قد أوجدت بطريقة عجيبة الحياة البشريّة وزيّنتها حين أعطتنا أوغسطس... لتجعله المحسن إلى البشر ومخلّصنا نحن ومخلّص الذي سيأتون بعدنا... إنّ يوم ميلاد الإلٰه (أوغسطس) هو للعالم بداية بشارات (أناجيل) نلناها بفضله». ونقرأ أيضاً كلامًا منقوشًا في سرديس يعود إلى سنة ٥ ق م ويعتبر بلوغ الوارث سنّ الرشد إنجيلاً وبشرى. ونقرأ أخيرًا في برديّة مصريّة تعود إلى سنة ٢٣٧ ب م أنّ يوم تنصيب الملك هو خبر مفرح.

وهٰكذا تكثر في الحياة اليوميّة «الأناجيل» أو «الأخبار السارّة» وهي أحداث سعيدة تتوزّع حياة الملك، وهي انتصارات باهرة لمجد الملوك والقوّاد. أجل، عرف الوثنيّون بشارات عديدة، أمّا اليهود والمسيحيّون فلم يعرفوا إلّا بشرى واحدة، إلّا إنجيلاً واحدًا.

٣ - كلمة إنجيل في التوراة اليونانيّة

لم يخترع يسوع والمسيحيّون الأوّلون كلمة إنجيل، بل أخذوها عن التوراة اليونانيّة التي تستعمل فعل «أَنْجَلَ» نحو عشرين مرّة وكلمة إنجيل في المفرد والجمع ستّ مرّات. إليك هٰذه المقاطع: الأوّل على لسان داود بعد أن قُتل إشبوشت. قال: إنّ الذي أخبرني وقال لي: إنّ شاول قد مات وهو يظنّ أنّه يبشّرني بخبر، قبضت عليه وقتلته (٢ صم ٤: ١٠). الثاني يرتبط بمعركة داود ضدّ شاول. قال يوآب لأحيماعص بن صادوق: لست بصاحب

بشرى في هٰذا اليوم، وإنّما تبشّر في يوم آخر. أمّا اليوم، فلا بشارة لك (٢ صم ١٨ : ٢٠، ٢٢، ٢٥، ٢٧). والثالث يروي كيف ترك الآراميّون حصار السامرة. قال الرجال بعضهم لبعض: ليس ما نصنعه حسنًا. إنّ يومنا هٰذا يوم بشرى ونحن ساكتون (٢ مل ٧ : ٩).

نلاحظ أنّ كلمة إنجيل تقابل كلمة بشرى في اللغات الساميّة أكانت العربيّة أو العبريّة. وسنقرأها خاصّة في أشعيا الثاني وأشعيا الثالث. وإليك بعض الأمثلة. قال النبيّ: «إصعدي إلى جبل عال، يا مبشّرة صهيون. إرفعي صوتك بقوّة، يا مبشّرة أورشليم» (إش ٤٠ :٩). إنّه يدعو صهيون وأورشليم لأن تحمل البشرى والخبر السارّ إلى أهل يهوذا بعد أن حلّ ما حلّ بهم من خراب. وأعلن النبيّ أيضاً: «ما أجمل أن نرى الآتين على الجبال المُسْمِعين بالسلام، المبشّرين بالخير، المُسْمِعين بالخلاص، القائلين لصهيون: قد ملك إلٰهك» (أش ٥٢ :٧). هنا ترتبط البشارة ببداية عهد الملك. ولٰكنّ الملك ليس هنا شخصاً بشريًّا، إنّه الله بالذات. ونقرأ أخيرًا من أشعيا الثالث (٦١ : ١) هٰذه العبارة التي ردّدها يسوع فجعلها برنامج حياته الروحيّة: «إنّ روح السيّد الربّ عليّ، وقد مسحني لأبشّر المساكين، لأجبر المنكسري القلوب وأنادي المسبّبين بأنّهم أحرار والمأسورين بأنّ قيودهم سقطت» (رج لو ٤ : ١٨ - ١٩). أجل إنّ البشرى التي تُعلَن هي بشرى مجيء ملكوت الربّ، وهٰذا المجيء قريب. أمّا علاماته فهي السلام والتحرّر والسعادة. كان شعب إسرائيل منفيًّا في بابل بعد نكبة سنة ٥٨٧ ق م، فجاء النبيّ يقدّم إليه إنجيلاً وخبرًا سارًّا. ولقد هتف المرتّل أيضاً: «لقد بشّرتُ بأعمالك في الجماعة العظيمة» (مز ٤٠ : ١٠). ودعا الجماعة قال: «رنّموا للربّ، باركوا اسمه، بشّروا من يوم إلى يوم بأنّه المخلّص» (مز ٩٦ : ٢).

أجل، هناك بشرى واحدة لليهوديّ هي بشرى مجيء ملكوت الله. وفي هٰذا المعنى يستعمل يسوع كلمة إنجيل.

٤ - كلمة إنجيل في العهد الجديد

إذا قرأنا نصوص العهد الجديد نجد أنّ فعل «أنجل» استعمل ٥٤ مرّة واسم إنجيل ٧٦ مرّة. وتتوزّع هٰذه الاستعمالات على فئات ثلاث كبرى. أُعلن يسوع بشرى (إنجيل) مجيء

ملكوت الله. أعلن التلاميذ بشرى (إنجيل) يسوع. كتب مرقس إنجيل يسوع. وهٰكذا تبدّل المعنى. كان يسوع هو من يعلن الإنجيل فصار موضوع إعلان. لم يعد الرسل يتحدّثون عن ملكوت الله بل عن يسوع المسيح. ثمّ إنّ الإنجيل كان فعل إعلان يتنقل بالسماع من الفم إلى الأذن، فصار نصًّا مكتوبًا يقرأه المؤمنون على مدى أجيالهم.

أوّلاً: يسوع يعلن إنجيل الملكوت

وقف يسوع في خطّ تعليم أشعيا، واتّخذ من كلامه أساس الخطبة التي جعلها برنامج عمله في مجمع كفرناحوم. بعد أن قرأ أش ٦١ : ١ – ٢ أعلن: «اليوم تمّت هٰذه الآية التي تليت على مسامعكم». (لو ٤ : ٢١). وهٰكذا قَدَّمَ مجيئه على أنّه سنة الرضى التي أعلنها النبيّ قال: إنّ ملكوت الله الذي تنتظرون جاء بمناسبة كرازته.

ويمكننا أن نقرأ نصوصاً أخرى. فالقدّيس متّى (٤ : ٢٣) يتحدّث عن يسوع الذي يعلن بشارة (إنجيل) الملكوت ويشفي الشعب من كلّ مرض وعلّة (رج ٩ : ٣٥). وهو يسمعنا كلامه الذي يبرهن ليوحنّا أنّ ملكوت الله قد جاء: العميان يبصرون، الكسحان يمشون، الصمّ يسمعون، الموتى يقومون، والفقراء يبشَّرون (مت ١١ : ٥؛ لو ٧ : ٢٢؛ رج أش ٢٦ : ١٩؛ ٢٩ : ١٨؛ ٣٥ : ٥). هٰذه البشارة يعلنها يوحنّا قريبة (مر ١ : ١٤)، وهي حين تعمّ الكون تدلّ على أنّ النهاية جاءت (مت ٢٤ : ١٤). أجل، كانت الشريعة وكتب الأنبياء حتّى يوحنّا، ثمّ ابتدأت البشارة بملكوت الله (لو ١٦ : ١٦) مع يسوع ثمّ مع تلاميذه. مع فيلبّس الذي بشّر بملكوت الله واسم يسوع (أع ٨ : ١٢)، ومع بطرس (أع ١٠ : ٣٦) ومع بولس أع ١٣ : ٣٢) الذي أعلن أنّ ما وعد به اللهُ آباءنا من بشارة قد تمّ في يسوع المسيح.

يوم بدأ التلاميذ يدوّنون الأناجيل، استعملوا كلمة إنجيل في معناها الثاني (الإعلان عن يسوع) محافظين على المعنى الأوّل. وهٰكذا نصل إلى جوهر كرازة يسوع الذي يعلّمنا أنّ ملكوت الله جاء بمناسبة تعليمه وأعماله وحياته.

ثانيًا: الرسل يعلنون إنجيل يسوع

كان يسوع يعلن ملكوت الله، وها هم الرسل يعلنون يسوع القائم من بين الأموات. فمنذ القرن الثاني ق م والأزمة المكابيّة، آمن بعض اليهود بقيامة الموتى وانتظروا أن تكون هذه القيامة الحدث الذي يشير إلى نهاية الأزمنة وإلى مجيء ملكوت الله. فحين نعلن أنّ شخصاً قام، حين نعلن أنّ الله أقام يسوع. فنحن نعلن في الوقت عينه أنّ ملكوت الله جاء وأنّ نهاية الأزمنة بدأت. أجل، إنّ حضور يسوع هوالعلامة الجليّة أنّ هذا الملكوت قد جاء.

إذًا لا تكمن البشرى لدى المسيحيّين في مجموعة من الأحداث المتتالية والعابرة التي تزداد أهمّيتها أو تنقص، بل في حدث واحد رئيسيّ وأساسيّ: في يسوع المسيح اقترب الله من الناس بصورة حاسمة ونهائيّة. لقد جازف الربّ بنفسه من أجل البشريّة فدعاها إلى مشاركته في حياته. لم تعد معرفة الله والقرب منه والحياة معه حلمًا ممنوعًا عن البشر. ولم يعد الله كائنًا بعيدًا لا نصل إليه، ضائعًا في ضباب تساميه. بل تجلّى بيسوع المسيح في التاريخ كإله قريب، كإله يقدر كلّ الناس في كلّ الأزمنة أن يبلغوا إليه كأبناء تصالحوا معه. لقد حقّق الله في يسوع المسيح مشروع الاقتراب الذي كشف عنه لآبائنا بواسطة الأنبياء (عب ١ : ١). هذا هو الإنجيل الوحيد، هذه هي البشرى الوحيدة، هذا هو الخبر السارّ الذي يبدّل مسيرة التاريخ ويحوّل آفاق الوجود البشريّ. وهكذا تتحقّق البشرى التي أنبأ بها أشعيا (٥١ : ٧) فردّدها القدّيس بطرس (أع ١٠ : ٣٦): أرسل كلمته إلى بني إسرائيل، أعلن بشارة السلام بيسوع المسيح الذي هو ربّ كلّ البشر.

هذه الآية التي أوردناها هي جزء (أع ١٠ : ٣٤ – ٤٣) من خطبة بطرس أمام أوّل مجموعة وثنيّة تدخل الكنيسة. إنّها تعلن الكرازة المسيحيّة الأولى. والرسالة إلى أفسس تعطي الإنجيل مضمونًا مناسبًا في إطار لاهوتيّ متطوّر حيث نجد المقابلة بين الإنجيل وبين ما يعلنه أشعيا. كانت خطبة بطرس تحدّد موقع الإنجيل بالنسبة إلى الله (أع ١٠ : ٣٦) أمّا أفسس (٢ : ١٥ – ١٨) فبالنسبة إلى المسيح. إلّا أنّ المضمون الجوهريّ للبشرى يبقى هو هو: فبين الله والإنسان حلّ السلام بصورة نهائيّة وصارت المشاركة ممكنة. قال بولس الرسول: «فالمسيح هو سلامنا. جعل اليهود وغير اليهود شعبًا واحدًا... خلق في شخصه

من هاتين الجماعتين إنسانًا جديدًا. أصلح بينه وبين الله بصليبه فقضى على العداوة وجعلها جسدًا واحدًا. جاء وبشّركم بالسلام (أش ٥٢ : ٧) أنتم الذين كنتم بعيدين، كما بشّر بالسلام الذين كانوا قريبين (أش ٥٧ : ١٩). فلنا به جميعًا سبيل الوصول إلى الله الآب» (أف ٢ : ١٤ – ١٨).

وإذا أردنا أن نقدّم رسمة سريعة نجمع مضمون الإنجيل في عبارة مثلّثة:

تدخّل الله بصورة حاسمة

تدخّل في يسوع المسيح

تدخّل من أجلنا.

فإن شدّدنا على القسم الأوّل، على الأصل والمبادرة، تحدّثنا عن إنجيل الله (روم ١ : ١، ١٥، ١٦، ١٩ ...). أمّا إذا شدّدنا على القسم الثاني، على كيفيّة التدخّل، على الوجه التاريخيّ الملموس والشخصيّ الذي اتّخذه تدخّل الله، نتحدّث عن إنجيل المسيح (روم ١ : ٩؛ ١ كور ٩ : ١٢؛ ٢ كور ٢ : ١٢ ...). وإذا فكّرنا بالذين وصل إليهم تدخّل الله نتكلّم عن إنجيل السلام، كما في نصّ أفسس الذي ذكرنا، أو عن إنجيل الخلاص كما في أف ١ : ١٣.

ولقد تعمّق المؤمنون تدريجيًّا في مضمون الإنجيل ومداه وأوضحوا عناصر تدخّل الله في يسوع المسيح واكتشفوا السبل التي تقود إلى السرّ. فكان لنا أقدم الشهادات عن الإيمان المسيحيّ وهي التي سبقت زمن تدوين رسائل القدّيس بولس. وإنّ هٰذه الشهادات لفتت انتباهنا إلى القيامة وإلى ما صنعه الله من أجل يسوع: فيسوع هذا قد قام ونحن شهود على ذٰلك... فيسوع هٰذا الذي صلبتموه جعله الله ربًّا ومسيحًا (أع ٢ : ٣٣ – ٣٦؛ رج ١ تس ١ : ٩ي؛ ٢ كور ٤ : ١٤؛ روم ١٠ : ٩؛ أف ١ : ٢٠؛ ١ بط ١ : ٢١). وتوضّح كلّ شيء على ضوء القيامة: هُوِيَّة يسوع، معنى موته وحياته الجديدة بعد القيامة. وهٰكذا ما أحاط الإنجيل فقط بما صنعه الله ليسوع، بل بمَا فعله لأجلنا بواسطة يسوع. وهٰذا ما يشهد عليه قانون الإيمان القديم الذي أورده القدّيس بولس في الرسالة الأولى إلى كورنتوس (١٥: ١ – ١٥):

«أذكّركم أيّها الإخوة بالبشارة (الإنجيل) التي بشّرتكم (أنجلتكم) بها...

المسيح مات من أجل خطايانا كما جاء في الكتب.

قبر،

وقام في اليوم الثالث كما جاء في الكتب.

تراءى لبطرس ثمّ للرسل الاثني عشر».

وهٰكذا أعاد بولس مضمون إنجيله الأساسيّ إلى السرّ الفصحيّ، إلى موت يسوع وقيامته وتوضّح كلّ شيء على ضوء القيامة. فالقيامة هي جواب الله إلى ما عاشه يسوع. أحسّ الرسل بالأمر بطريقة غامضة قبل القيامة، ولٰكن جاء الموت فغطّى كلّ شيء وكاد الله يبدو وكأنّه يتراجع عن مخطّطه. ولٰكنّ كلّ شيء صار واضحًا. عاد الرسل إلى الماضي وفهموا بطريقة أفضل معنى رسالة يسوع: ما عاشه، ما فعله، ما قاله. هٰذا هو مضمون الإنجيل، هٰذا هو تدخّل الله من أجل البشر. وفي النهاية عادوا إلى الحقبة السابقة لإعلان الإنجيل، بل لخلق الكون فقال يوحنّا الإنجيليّ (١ : ١): «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله».

فإذا حدَّدنا موقع الإنجيل الرابع في نهاية القرن الأوّل المسيحيّ، هٰذا يعني أنّ مسيرة الجماعات المسيحيّة الأولى التي رسمنا مراحلها الرئيسيّة، قد امتدّت سحابة ثلاثة أرباع من القرن. لقد عُنِيَتْ هٰذه المسيرة بتوضيح معنى الحدث الذي هو يسوع وإيجاد أبعاد الإنجيل، على ضوء القيامة. ونحن نستطيع أن نجد عبارات مكثّفة لكلّ هٰذه المسيرة في النشيد القديم الذي أورده القدّيس بولس في رسالته إلى أهل فيلبّي (٢ : ٦ - ١١):

«فمع أنّه في صورة الله، لم يعدّ مساواته لله غنيمة (وجود سابق للكون)

بل تجرّد من ذاته متّخذًا صورة العبد (وجود الابن على الأرض)

وصار على مثال البشر، وظهر بمظهر الإنسان،

تواضع فصار طائعًا حتّى الموت (الموت)

لذٰلك رفعه الله (القيامة والارتفاع)

ووهب له الاسم الذي يفوق كلّ الأسماء

كيما تجثو لاسم يسوع كلُّ ركبة (وضع يسوع الحاليّ)

ويشهد كلُّ إنسان أنّ يسوع المسيح هو الربّ».

نجد قيامة يسوع وما سبقها: الموت، مجمل حياة يسوع على الأرض، وجود يسوع قبل خلق الكون. ونجد قيامة يسوع وما تبعها: الارتفاع بالمجد، إعطاء الروح القدس، عودة المسيح في النهاية. أما نكون هنا أمام بشارات عديدة؟ كلّا. فالمسيحيّون الأوّلون وحّدوا كلّ هٰذه الأمور حول شخص الله. فكلّ هٰذه الأحداث التي رسمت وجه تدخّل الله في ملء الزمان، شكّلت حدثًا واحدًا اكتشف فيه المؤمنون الخبر السارّ والمفرح، إنجيل الله.

ثالثًا: مرقس يكتب الإنجيل

بدء إنجيل يسوع المسيح ابن الله (مر ١ : ١). هٰذه هي بداية إنجيل مرقس، وهي تدلّنا على الجديد الذي حمله إلينا هٰذا الكتيّب. حتّى الآن، كان الإنجيل يُعلَن بطريقة شفهيّة، من الفم إلى الأذن. وكان ناقلو التعليم أشخاصاً أحياء، كانوا رسلاً وأنبياء ومعلّمين وشيوخًا وكهنة، وقد اهتمّوا أوّل ما اهتمّوا لا بنقل كلمات يسوع نقلاً حرفيًّا بل بتطبيقها على حياة الجماعات المختلفة. وكان هؤلاء الشهود الأحياء الكافلين لصحّة هٰذه الكلمات. لقد اختلف المسيحيّون في البداية عن اليهود، فلم يكن لهم كتب خاصّة بهم تعتبر مقدّسة. وهم إذا كانوا يتحدّثون عن الكتب كانوا يشيرون إلى أسفار العهد القديم.

ولهٰذا حين دوّن مرقس إنجيلاً قدّم شيئًا جديدًا. وسيخبرنا التقليد أنّ الشهود الأحياء كانوا متردّدين حيال هٰذه المحاولة الجريئة. وقد استند أوسابيوس القيصريّ (٢٦٥ - ٣٤٠) في تاريخه الكنسيّ (أنهاه حوالي السنة ٣٢٥) إلى أقوال إكلمنضوس الإسكندرانيّ (١٥٠ - ٢١٥) الذي يورد تقاليد الشيوخ القدماء في شأن تدوين الأناجيل: إليك الظروف التي دوِّن فيها الإنجيل بحسب مرقس: قدّم بطرس التعليم جهارًا في رومة، وعرض الإنجيل بقوّة الروح. وإذ كان سامعوه عديدين حثّوا مرقس، وهو الذي رافقه منذ زمن بعيد وتذكّر ذكرياته، على نقل ما قاله. وهٰذا ما فعله. فنقل الإنجيل إلى الذين طلبوه منه. ولما علم بطرس بالأمر لم يقدّم نصائح ليمنعه أو ليدفعه إلى مثل هٰذا العمل.

ما يسترعي انتباهنا من هٰذه الشهادة هو ارتباك بطرس أمام هٰذه المبادرة. أيوافق ويشجّع، أيمتنع ويمنع؟ لم يفعل شيئًا.

لقد جمع مرقس عناصر مختلفة حملها التقليد، فنظّمها في قصّة أو خبر يسوع، وهٰكذا فتح الدرب أمام فنّ أدبيّ جديد لا يقابله أيّ كتاب في سائر الآداب. وستدوّن العصورُ الأولى أناجيل عديدة، ولٰكن الحسّ المسيحيّ سيميز الغثّ من السمين ويحتفظ بأربعة أناجيل.

إنّ هٰذا التجديد لبّى حاجة ملحّة: بدأ الشهود الحقيقيّون يموتون. فكان من الضروريّ أن تواجه الكنيسةُ التفسيرات العديدة والمختلفة حول فكر يسوع، أن تضع حدودًا لا يتعدّاها المؤمنون، أن تغرز أصولها في حياة يسوع.

ولٰكنّنا دومًا أمام الإنجيل الوحيد الواحد الذي أعلنه شهود مختلفون سُمُّوا متّى ومرقس ولوقا ويوحنّا. في هٰذا المعنى نقول: الإنجيل بحسب لوقا، بحسب متّى أو مرقس... ولٰكنّ كلّ واحد منهم يشهد بطريقته الخاصّة وبأشكال مختلفة عن إنجيل الله الواحد.

وسوف ينتظر الآباءُ القرنَ الثاني المسيحيّ ليتحدّثوا عن الأناجيل بصيغة الجمع. فقد قال يوستينوس (+ ١٦٥): نقل إلينا الرسل في مذكّراتهم التي تسمَّى الأناجيل أنّ يسوع قدّم هٰذه التوصيات بشأن تأسيس سرّ الإفخرستيّا. وهٰكذا يكون يوستينوس أوّلَ شاهد عن استعمال أخذنا به، فصار الإنجيل لا المحتوى والمضمون، بل الكتيِّب الذي يحتوي هٰذا المضمون.

وقال إيريناوس (+ ٢٠٢): إن سيّد كلّ شيء أعطى الرسل السلطان أن يبشّروا بالإنجيل. بدأوا أوّلاً فأعلنوا هٰذا الإنجيل. ثمّ نقلوه إلينا بإرادة الله في كتب لتكون أساس إيماننا وعماده... والهراطقة أنفسهم يشهدون لمتانة الأناجيل.

بعد هٰذا ستنطبق كلمة إنجيل على أربع شهادات مدوّنة في العصر الرسوليّ هي أناجيل متّى ومرقس ولوقا ويوحنّا. قالوا: الإنجيل بحسب مرقس. ثمّ قالوا إنجيل مرقس. وهٰكذا عبر نصف قرن انتقلنا من الإنجيل إلى الأناجيل. كيف تمّ هٰذا العمل؟ هٰذا ما سنتعرّف إليه حين نتحدّث عن تكوين الأناجيل.

ب – تكوين الأناجيل

إذا أردنا أن نُجمل تاريخ تكوين الأناجيل تظهر أمامنا طريقان. طريق أولى تتبع نظام الاكتشاف. فننطلق من فصول مختارة ونكتشف الطبقات المختلفة التي أوصلتنا إلى النصّ الذي بين أيدينا. وطريق ثانية تتبع نظام التاريخ، فتلخّص أعمال الشرّاح. سنأخذ الطريق الثانية فنرى كيف مررنا من الكرازة المسيحيّة الأولى على يد التلاميذ إلى النصّ الحاليّ الذي نقرأه اليوم في كلّ من متّى ومرقس ولوقا ويوحنّا.

وتبرز أمامنا ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: يسوع يبشّر ويعمل في السنوات ٢٨ – ٣٠.

المرحلة الثانية: يبشّرُ التلاميذُ في الجماعات المختلفة بيسوع القائم من بين الأموات. بدأوا يجمعون أقوال يسوع وأخبارًا من حياة يسوع. هٰذا ما نسمّيه تاريخ تكوين الأناجيل.

المرحلة الثالثة: جاء أربعة كتّاب فجمعوا الموادّ المكوّنة هنا وهناك ودوّن كلّ منهم إنجيله. هٰذا هو تاريخ تدوين الأناجيل الذي سنعالجه في القسم الثالث من مقالنا.

١ – من يسوع إلى الأناجيل

إنّ يسوع هو الينبوع الأوّل للأناجيل. فكرازته وحياته اليوميّة خلقتا تيّارًا لا يزال حاضرًا إلى يومنا هٰذا. ولٰكنّ هٰذا التيّار أزعج السلطات في عصره فحكمت عليه بالموت. لو أنّ قصّة يسوع انتهت عند القبر لكتبنا سيرته كما تكتب سيرة العظام في التاريخ ولقدمناه نموذجًا للأجيال. ولٰكنّ موت يسوع لم يكن نهاية مصيره. فتلاميذه أعلنوا أنّه لم يزل حيًّا بعد موته، وأنّ الله أقامه من بين الأموات. والإيمان بقيامة المسيح يشكّل في نظرهم البشارة التي تعطي معنى جديدًا لحياتهم وتدفعهم إلى التبشير ثمّ إلى الكتابة.

ثمّ إنّ هٰذا الإيمان بالقيامة بدلّ تبديلاً عميقًا طريقةَ الرسل في نظرهم إلى سيرة يسوع. لقد فتحت لهم القيامة أبعادًا جديدة على عمل يسوع وشخصه، وبدّلت طريقتهم في تفسير حياته. لا شكّ أنّ هٰذا التفسير يتدرّج إلى معرفة أفضل ليسوع، إلى اكتشاف لشخصيّته ودوافع عمله العميقة. ولٰكنّها تطرح على المؤرّخ سؤالاً: إلى أيّ درجة حوّل

هٰذا الإيمانُ ذكرياتِ الرسل عن أقوال يسوع وأعماله؟ كيف روَوا خبر يسوع بعد الفصح، هل استطاعوا أن يعودوا إلى يسوع كما وُجد في التاريخ؟ لقد وَجد المؤرّخون بعض المقاييس. أمّا نحن فنكتفي بالقول إنّ يسوع هو في أساس الأناجيل. ولٰكنّ ولادة هٰذه النصوص تبدأ حقًّا مع إيمان الجماعات المسيحيّة بقيامة يسوع المسيح.

٢ - الأمكنة التي وُلد فيها الإنجيل

إذا انتقلنا من يسوع إلى الجماعات لنحدّد العمل الذي تمّ على ذكريات يسوع نتوقّف عند وجهتين اثنتين. الأولى: الأمكنة التي ولد فيها الإنجيل. الثانية: الأشكال (أو الفنون الأدبيّة) التي اتّخذها الإنجيل. ونتوقّف على الأمكنة رابطين الإيمان بالإنجيل وبالجماعة المسيحيّة.

أوّلاً: من الإيمان إلى الإنجيل

قلنا إنّ الإنجيل هو تفسير خاصّ لأحداث حياة يسوع، وموقف إيجابيّ هو موقف الإيمان. والحكم التقييميّ على الحدث بشكل خبر سارّ ينبع من الإيمان. من هٰذا القبيل، يسبق الإيمان الإنجيل. فالإيمان ينظر إلى الحدث، يتأمّله، يتملّكه فيكتشف فيه بشرى وخبرًا سارًّا. ينطلق الإيمان من سلسلة من الأحداث التاريخيّة فيقرّ أنّ يد الله هي هنا.

كيف تمّ هٰذا التأمّل وهٰذا التملّك؟ ما الذي ساعد مسيرة الإيمان؟ ما هي الأمكنة التي تعمّقت فيها الجماعات الأولى بمعنى الحدث؟ هناك ثلاثة أمكنة. النشاط الليتورجيّ، التأمّل في الأسفار المقدّسة، الحياة اليوميّة.

كان النشاط الليتورجيّ أحد هٰذه الأمكنة المميّزة. فنحن نقرأ في أع ٢ : ٤٢ : وكانوا يداومون على تعليم الرسل وعلى الحياة المشتركة وعلى كسر الخبز والصلاة. هم يسمعون تعليم الرسل ويعملون به. هم يجتمعون للصلاة والاحتفال بالإفخارستيّا التي يدلّ عليها كسر الخبز.

تحدّثنا عن العبارات السابقة لرسائل القدّيس بولس. إنّها تشكّل أناشيد واعترافات إيمان وُلدت واستُعملت في إطار ليتورجيّ كالعماد وغيره. فالاحتفالات بالليتورجيّا

والصلاة المشتركة كانت مناسبة لإعلان معنى الحدث وللتعمّق في سرّ المسيح. ويورد بلينوس الأصغر في بداية القرن الثاني ما عرفه عن المسيحيّين العائشين في منطقة البحر الأسود وعن اختباراتهم الجماعيّة. قال في رسالة بعث بها إلى الإمبراطور ترايانس لقد بيّن بحثي أنّهم يجتمعون في أيّام محدّدة، قبل شروق الشمس لينشدوا المدائح للمسيح كما لإله.

وكان الاحتفال الليتورجيّ بصورة خاصّة مناسبة لتذكّر ما عاشه يسوع وللتيقّن من حياته وحضوره اليوم ولإعلان الرجاء بمجيئه. نقرأ في ١ كور ١١ : ٢٦ بلسان المسيح: إصنعوا هٰذا لذكري. فكلّما أكلتم من هٰذا الخبز وشربتم من هٰذه الكأس تخبرون بموت الربّ إلى أن يجيء. وإنّ ف ٢٤ من إنجيل لوقا يعكس اختبارًا ليتورجيًّا عاشته الجماعة. شاركت في «كسر الخبز» (لو ٢٤ : ٣٩) كما شارك تلميذا عمّاوس، فكانت مشاركتها المكان المميّز للتعرّف إلى الربّ.

والمكان الثاني هو التأمّل في الأسفار المقدّسة. وعادت الجماعة إلى التوراة تقرأها على ضوء الحدث الذي هو يسوع المسيح، وتتأمّل فيها وتحاول أن تفسّرها. وارتبط كل هذا النشاط بالليتورجيّا والكرازة وتعليم الرسل. كلّ هٰذا نكتشفه في نصوص العهد القديم التي وردت في أسفار العهد الجديد. ففي قانون الإيمان الأوّل نقرأ مثلاً: مات من أجل خطايانا، كما في الكتب (١ كور ١٥ : ٣ – ٥). وفي الإنجيل الرابع نقرأ هٰذه الآية: لم يفهم تلاميذه أوّل الأمر معنى هٰذه الأشياء، ولكنّهم تذكّروا، بعدما تمجّد يسوع، أنّ هذه الآية كُتبت عنه (يو ١٢ : ١٦). كلّ هٰذا يجعلنا نعتقد أنّ تفسير الكتب شكّل وظيفة أساسيّة في حياة الكنيسة. وهٰذا ما ينعكس في خبر عمّاوس. قال لهما يسوع: ما أغباكما وأبطأكما عن الإيمان بكلّ ما قاله الأنبياء، أما كان يجب على المسيح أن يعانيَ هٰذه الآلام ليدخل في مجده؟ وشرح لهما ما جاء عنه في جميع الكتب المقدّسة، من موسى إلى سائر الأنبياء (لو ٢٤ : ٢٥ – ٢٧).

انطلق التلاميذ من الكتب المقدّسة فاتّخذت أحداث حياة يسوع أبعادًا جديدة، وبدت على أنّها تَدخُّلُ الله كما أُعلن عنه في العهد القديم. وهٰكذا تحدّد شيئًا فشيئًا مضمونُ الإنجيل وتوضّح وبرزَ كقمّة مخطّط الله وقصده النهائيّ.

والمكان الثالث هو الحياة اليوميّة التي ساعدت على توضيح مضمون إنجيل الله. فالحياة لها مشاكلها وحاجاتها ومسائلها واختباراتُها، وهي تتنوّع تنوّعَ الكنائس وأوضاعها الخاصّة. طُرح على الجماعة سؤال أو واجهت وضعًا جديدًا، فتعمّقت في وجهة من وجهات السرّ وتذكّرت هٰذا الحدث أو ذاك وردّدت هٰذه الكلمة أو تلك لتكون لها ضوءًا في طريقها.

ولنا مثال على هٰذا في ف ٧ من ١ كور. لقد طرح المسيحيّون في كورنتوس سؤالات عن الزواج. فاجاب بولس: أمّا المتزوّجون، فوصيّتي لهم، وهي من الربّ لا منّي، أن لا تفارق المرأة زوجها (١ كور ٧: ١٠). وهٰذا يعني: تذكّروا أنّ الربّ قال كلمته في هٰذا الشأن: ما جمعه الله لا يفرّقه الإنسان (مر ١٠: ٩). وطُرح سؤالٌ آخر: هل نقبل الوثنيّين في الكنيسة؟ أعلن بطرس: تذكّرت ما قاله الربّ: عمّد يوحنا بالماء، وأمّا أنتم فتتعمّدون بالروح القدس (أع ١١: ١٦). واستنتج حالاً: إذا كان الله وهب هؤلاء ما وهبنا نحن عندما آمنّا بالربّ يسوع المسيح، فمن أكون أنا لأقاوم الله (أع ١١: ١٧)؟ ويمكننا أن نتخيّل حالاتٍ أخرى فَرضت عليهم أن يعودوا إلى أقوال يسوع وأعماله. هل نحافظ على الشريعة، على السبت، على فرائض الطهارة؟ ماذا يكون موقفنا أمام الغنى، أمام الضرائب، أمام الاضطهادات؟ ما رأيكم بالبتوليّة؟ كم مرّة يخطأ إليّ أخي وأغفر له (مت ١٨: ٢١)؟ من هو قريبي (لو ١٠: ٢٩)، وكيف أحبّه؟ هل نبتعد عن الخطأة كالفرّيسيّين أم نفعل مثل معلّمنا الذي أكل مع العشّارين والخطأة (مت ٩: ١٣)؟ تلك بعض الأسئلة التي طرحها التلاميذ على نفوسهم فوجدت من قال: أتذكّر أنّ الربّ قال يومًا... أو تصرّف على هذا الشكل. وهٰكذا سار المسيحيّون حسب الظروف والحاجات، وأخذوا يوضحون شيئًا فشيئًا مضمون الإنجيل.

ثانيًا: من الإنجيل إلى الإيمان وإعلان البشرى

إكتشفنا بدهشة أنّنا أمام خبر سارّ وأنّ هٰذا الخبر يهمّ كلّ البشر، فهل نقدر أن نحتفظ به لنفوسنا. هل نبقيه في حوزتنا؟ لا، بل هناك المشاركة والإعلان والإرسال. قال بطرس ويوحنّا: أمّا نحن فلا يمكننا إلّا أن نتحدّث بما رأينا وما سمعنا (أع ٤: ٢٠). وكتب بولس: الويل لي إن كنت لا أعلن الإنجيل (١ كور ٩: ١٦).

فالإنجيل واقع نبشّر به، نبلّغه، نعرّف به، نعلّمه، وإليك بعض الأمثلة: أذكّركم أيّها الإخوة البشارة التي بشّرتكم بها وقبلتموها ولا تزالون عليها ثابتين، وبها تخلصون إذا حفظتموها كما بشّرتكم بها (١ كور ١٥ : ١). وقال بولس أيضاً (٢ كور ١١ : ٧): أتُراني أذنبت حين حملت إليكم مجّانًا بشارة الله (رج غل ١ : ١١؛ ١ كور ٩ : ١٤)؛

لقد بَلَّغَنَا الرسلُ بشارةَ الله (١ تس ٢ : ٩) وعرضوها علينا كرازة (غل ٢ : ٢) ونادوا بها (١ كور ١ : ٢٣). عرّفونا بالإنجيل (١ كور ١٥ : ١) وعلّمونا إيّاه بعد أن تعلّموه من يسوع المسيح (غل ١ : ١٢). لهٰذا يستطيع بولس الرسول أن يقول «إنجيلي» أو «إنجيلنا». نقرأ في روم ٢ : ١٦ : وسيظهر ذٰلك كلّه في اليوم الذي فيه يدين الله تصرّف الناس السرّيّ حسب إنجيلي بيسوع المسيح (رج روم ١٦ : ٢٥). ونقرأ في ٢ تم ٢ : ٨: واذكر يسوع المسيح الذي أقيم من بين الأموات، وكان من ذرّية داود، كما جاء في إنجيلي (رج ١ تس ١ : ٥؛ ٢ تس ٢ : ١٤؛ ٢ كور ٤ : ٣).

في هٰذا الإطار، ليس الإنجيل تابعًا للإيمان. إنّه يسبق الإيمان ويناديه. سمعتم الإنجيل الذي يخلّصكم والذي به آمنتم (أف ١ : ١٣). لسنا في معرض نقل تعليم محايد، لسنا في معرض نقل مضمون موضوعيّ وجملة من المعلومات. بل علينا أن نُعلن الحدث كما أحسسنا به، كما تقبّلناه (١ كور١٥ : ١). نعلنه كواقع له معناه، كواقع مهمّ ينتظر منّا جوابًا وموقفًا عمليًّا. وهٰكذا نُشرت الكرازة بطريقة شفهيّة سحابة ٢٠ سنة، أي منذ موت يسوع إلى أولى رسائل مار بولس، وأُعلنت داخل الجماعة المسيحيّة أو خارجها. فتثبّتت المواضيع ونضجت البراهين وتوسّعت الذكريات. وإنّ بعض خطب أعمال الرسل تشهد على مسيرة التعليم الذي انتقل من الطور الشفهيّ إلى الطور المدوّن. فإذا توقّفنا مثلاً عند خطبة بطرس الأولى (أع ٢ : ١٤ - ٣٦)، نرى فيها رسمة كرازة رسوليّة تتوجّه إلى اليهود: يذكر بطرس صلب يسوع (آ ٢٣) وقيامته بيد الله (آ ٢٤) ولمحة عن عمله الرسوليّ (آ ٢٢) وعن مجيئه النهائيّ. وتُـقَدِّم هٰذه الأحداث كامتداد للعهد القديم وتتمّة للنبوءات التي تحقّقت في يسوع الربّ والمسيح (آ ٣٦).

ثالثًا: جماعات متنوّعة

إنتشر الإيمان بالمسيح القائم من بين الأموات أوّلاً في جماعة التلاميذ في أورشليم، وفي

اليهوديّة، وفي الجليل، أي في مجموعات من اليهود صاروا مسيحيّين. ولٰكن امتدّ الإيمان سريعًا في محيطات قريبة من العالم اليهوديّ كالسامريّين. وبعد سنوات تأسّس مركز رسوليّ جديد هو جماعة أنطاكية في سورية، ومن هٰذا المركز انتشر الإيمان المسيحيّ في العالم الوثنيّ فكانت أكثرَ الجماعات التي أسّسها بولس في حوض البحر المتوسّط. فالإحساس الدينيّ عند هؤلاء الوثنيّين يختلف عما نجد عند اليهود، ولهٰذا فقد طبع بطابعه الخاصّ الطريقة التي تقبّل بها هؤلاء الناس التعليم المسيحيّ. ونحن سنكتشف هٰذه الإحساسات عندما ندرس الأناجيل التي هي صدى لهٰذه الجماعات، وسنتّخذ الأمثلة.

ففي الجماعات المتهوّدة (أي يهود صاروا مسيحيّين) نجد في شهادة متّى التربية الدينيّة والتقوى الخاصّة بالشعب اليهوديّ. والرجوع إلى الأسفار المقدسة أمر أساسيّ، وستهتمّ هٰذه الجماعات بتحديد موقع عمل يسوع في مخطّط الله بفضل إيرادات محدّدة تشرح على طريقة الرابّانيّين (أي المعلّمين). حينئذ يبدو يسوع كموسى الجديد. جاء يُتِمُّ الكتب ويعطي شعبه شريعة جديدة. والكنيسة التي يتحدّث عنها متّى هي جماعة ذات بنية وتنظيم مع ليتورجيّتها وتعليمها. ونحن نكتشف هٰذه الكنيسة في نهاية إنجيل متّى (٢٨ : ١٦ – ٢٠): إنّها تعمّد، إنّها تتنظّم وهي تنعم بحضور الربّ في وسطها إلى انقضاء العالم.

أمّا الجماعات السامريّة فقد كانت مهيّأة لأن تعبد الله بالروح والحقّ، لا في أماكن محدّدة مثل هيكل أورشليم (يو ٤ : ٢٤). وقد كانت منفتحة على كلّ العائشين على هامش المجتمع اليهوديّ: على البرص (لو ١٧ : ١١ – ١٩) ولا سيّما ذٰلك السامريّ الغريب الذي ارتمى على رجله عند قدمي يسوع يشكره، على العشّارين (أي جباة الضرائب) ولا سيّما ذٰلك الذي قبله الله الرحوم وفضّله على الفرّيسيّ (لو ١٨ : ٩ – ١٤). أجل، إنّ الحبّ المتجرّد يساوي ممارسة الشريعة مهما كانت دقيقة، والسامريّ الذي أشفق على الجريح (لو ١٠ : ٣٠ – ٣٧) هو مثال المؤمن بعد أن قال يسوع للمعلّم الذي سأله: إذهب أنت واَعمل مثله.

في الجماعات الأمميّة (أي الوثنيّون الذين صاروا مسيحيّين)، كان التعليم ينطلق أيضاً من الكتاب المقدّس، كما تشهد بذٰلك رسائل القدّيس بولس. ولٰكنّ الرسول لم يكن

يهتمّ بإيجاد إيرادات محدّدة، بل بتحديد موقع المسيح في تيّار التوراة الروحيّ. هٰذا ما نكتشفه إذا قابلنا خطبة الجبل في متّى (٥ : ١٧ ي) حيث ترد نصوص التوراة، مع خطبة السهل عند لوقا (٦ : ٢٧ ي). وإذا أردنا أن نبحث في الكتاب المقدّس عن صورة يسوع لن نجدها عند موسى، بل إيليّا، ذلك النبيّ الناريّ الذي دفعه الروح فذهب إلى الوثنيّين واجترح لأجلهم المعجزات (لو ٤ : ٢٥ – ٢٦). كان الانفصال مؤلمًا بين العالم اليهوديّ والعالم المسيحيّ، أمّا العالم الوثنيّ فلم يُحِسَّ بهذا التمزّق، فعاشت الجماعات الأمميّة شموليّة الكنيسة ببساطة وفرحت بكلّ ما قاله يسوع وعمله ليدلّ على وجه الكنيسة الشامل.

ويمكننا أن نتوقّف أخيرًا عند البنية الاجتماعيّة لهٰذه الجماعات. إنّ الديانة المسيحيّة نمت بسرعة في طبقات الشعب الوضيعة. هٰذا ما حدث في كورنتوس وقد قال بولس عن مؤمنيها: ما كان فيكم كثير من الحكماء بحكمة البشر ولا من الأقوياء أو الوجهاء... الله اختار ما يعتبره العالم حماقة، ما يعتبره ضعفًا. اختار الله ما يحتقره العالم ويزدريه ويظنّه لا شيء (١ كور ١ : ٢٦ – ٢٨). لقد اكتشف هؤلاء الناسُ حكمةً حرمَتْـهُم منها ظروفُ حياتهم، ونالوا قوّة ما كانوا ليجدوها في محيطهم. ولٰكن لا ننسَ أنّ الجماعات المسيحيّة الأولى عرفت منذ البداية أشخاصاً أغنياء ووجهاء لهم تأثيرهم في مجتمعهم. نذكر منهم على سبيل المثال برنابا (أع ٤ : ٣٦؛ كو ٤ : ١٠) وفيلمون ذٰلك الغنيّ الذي اقتنى الضياع والعبيد (فلم ١–٢) وبرسكلّة وأكيلا (روم ١٦ : ٣؛ ١ كور ١٦ : ١٩). ولٰكنّ الكنيسة، أحَوَتْ أغنياء أو فقراء، مدعوّةٌ لتسمع كلام يسوع عن السلطة في الكنيسة، عن الغنى والفقر، عن المغفرة وعن الحياة الأخويّة.

٣ – الأشكال التي اتّخذها الإنجيل

مهما كان الفكر مبتكرًا فهو سينصبّ في قالب، سيعبّر عن نفسه في فنون أدبيّة محدّدة. هناك فنون أدبيّة عامّة. مثلاً الحديث عن الألم هو هو في كلّ الحضارات وفي كلّ العصور. وهناك طرائق خاصّة. بعض الشعوب يفضّلون الأمثال وبعضهم الآخر يفضّلون الفكر المجرّد الذي يستنتج البراهين. وهٰكذا يفترق عالم الشرق حيث يسيطر التقليد الشفهيّ، عن عالم الغرب حيث تحتلّ الكتابة المكانة الأولى.

لقد كان يسوع وتلاميذه يهودًا من هٰذا الشرق. فأخذوا أساليب الشرق والطرائق التي عرفوها في محيطهم ليعبّروا عن حقيقة الإنجيل. وها نحن نتعرّف إلى ما سمّيناه الفنون الأدبيّة. هناك خبر المعجزة، والمثل، والقول الإطاريّ، والمجادلة، والبشارة والمدراش أو التعليق.

أوّلاً: خبر المعجزة

هناك طريقة لرواية المعجزة في العالم اليهوديّ والهلّينيّ والمسيحيّ لا تختلف كثيرًا من محيط إلى آخر. لقد عرف العهد القديم معجزات، ولا سيّما تلك التي اجترحها إيليّا وأليشاع، وعرف العالم اليونانيّ والرومانيّ أخبار معجزات نسبت مثلاً إلى أبولّونيوس (+ ٩٧) المطبّب والشافي، وإلى فسباسيانس الإمبراطور الرومانيّ (٦٩ – ٧٩).

أمّا في الأناجيل فأخبار الشفاء أو التدخّل في عالم الطبيعة أو طرد الشيطان تبدو بشكل رسمة في خمس نقاط:

مقدّمة تعرض الوضع.

طلب التدخّل من قبل شخص (أو محيطه) يدلّ على الثقة بيسوع.

تدخّل يسوع بشكل كلمة قصيرة أو حركة صغيرة.

النتيجة الحاصلة.

ردّة الفعل عند الحاضرين: الخوف، الدهشة.

نقرأ مثلاً معجزة طرد الشيطان من أحد الناس (مر ١: ٢٣ – ٢٧): كان في المجمع رجل فيه روح نجس فأخذ يصيح (النقطة الأولى: عرض الوضع: المريض هو أمامنا): «مالنا ولك، يا يسوع الناصريّ؟ أجئت لتهلكنا؟ أنا أعرف من أنت: أنت قدّوس الله» (الممسوس يوجّه الكلام إلى يسوع. هٰذه هي النقطة الثانية). فانتهره يسوع، قال: «أخرس واخرج من الرجل» (النقطة الثالثة: تدخَّلَ يسوع فأمر الشيطان بالخروج). فصرعه الروح النجس، وصرخ صرخة قويّة وخرج منه (النقطة الرابعة: النتيجة: شفاء الممسوس). فتعجّب الناس كلّهم وتساءلوا: ما هٰذا؟ أتعليم جديد يلقى بسلطان؟ حتّى الأرواح النجسة يأمرها فتطيعه (النقطة الخامسة: ردّة الفعل: تعجّبوا خافوا).

وإليك معجزة تهدئة العاصفة (مر ٤ : ٣٧ - ٤١) : فهبّت عاصفة شديدة وأخذت الأمواج تضرب القارب حتّى كاد يمتلىء (الوضع : صورة عن العاصفة)... فأيقظوه وقالوا له : «يا معلّم ، أما يهمّك أنّنا نهلك»؟ (التلاميذ يوقظون يسوع. طلب التدخّل). فقام وانتهر الريح وقال للبحر : اصمتِ اخرس (تَدَخُّلَ يسوع فأعطى أمره للعاصفة). فسكنت الريح ، وحدث هدوء تامّ (النتيجة : هدأت العاصفة)... ولٰكنّهم كانوا في فزع شديد. وقال بعضهم لبعض : «من هذا؟ حتّى الريح والبحر يطيعانه» (ردّة الفعل عند التلاميذ).

ويمكنك أن تقرأ أيّ شفاء بحسب هٰذه الرسمة التي اتّبعها الإنجيليّون كلٌّ بطريقته. فإذا قرأنا متّى وجدنا أنّه لا يترك إلّا شخصين على المسرح ، يسوع والمريض. في شفاء حماة بطرس (مت ٨ : ١٤ - ١٥) يختلف متّى عن لوقا (٤ : ٣٨ - ٣٩) ومرقس (١ : ٢٩ - ٣١) : يسوع شفاها فقامت تخدمه. ثمّ إنّ متّى يتوسّع أيضاً في الوجهة التعليميّة.

حين يجترح يسوع المعجزات فهو يريد أن يُبرز العلامات التي تعلن أنّ ملكوت الله جاء. هٰذا ما قاله لتلاميذ يوحنّا : العميان يبصرون ، العرج يمشون ، (مت ١١ : ٥ي ؛ لو ٧ : ٢٢ي). ولٰكن لمّا روى الرسل المعجزات حدّدوا لها وظيفتين ، وظيفة دفاعيّة ووظيفة تعليميّة. وهٰذا ما يوضحه كلام بطرس في خطبه. قال أمام الجموع المحتشدة يوم العنصرة : «كان يسوع الناصريّ رجلاً أيّده الله بينكم بما أجرى على يده من العجائب والمعجزات والآيات كما أنتم تعرفون» (أع ٢ : ٢٢). وقال أمام أهل بيت كورنيليوس : «مسح الله يسوع الناصريّ... فسار في كلّ مكان يعمل الخير ويشفي جميع الذين استولى عليهم إبليس لأنّ الله كان معه» (أع ١٠ : ٣٨). أظهر النصّ الأوّل أنّ بطرس نسب قدرة إلى رجل فأثار سؤالاً عند السامعين وفتح قلوبهم للتفسير الذي يعطيه المؤمنون : هٰذا الرجل هو المسيح الذي أرسله الله ليقيم ملكه. في النصّ الثاني ، يعطي بطرس المعجزة وظيفة بأن تبيّن بطريقة منظورة العمل الخفيّ الذي تمّ بواسطة يسوع : الإيمان ، التحرير من الشرّ...

ونلاحظ فرقًا أساسيًّا بين أخبار المعجزات في العهد الجديد وأخبار العالم الهلّينيّ. فهٰذه ترتبط بمعابد يريد القيّمون عليها المحافظة على النظام وعدم المساس بالبنى. وهي

تبدو أعمالاً سحريّة وترتبط بأشخاص سرّيّين. أمّا معجزات يسوع فهي عكس ذلك. إنّها ترتبط به وبشخصه، وهدفها أن تزرعَ الخير وتبنيَ ملكوت الله.

ثانيًا: المثل

كان المثل في العالم اليهوديّ أكثرَ الطرق استعمالاً لتقديم فكرة، لعرضها، للدفاع عنها. وهو يبدو بشكل مقابلة يتوسّع فيها الراوي بشكل خبر.في أمثال الرابّانيّين، يبدأ الكلام بالعبارة التالية: بماذا يشبَّه هذا الشيء أو: مثل ملكوت الله... ونرى على المسرح ملكًا أو صاحب أرض.

حين يعرض المثل خبرًا معقولاً يشبه وضع سامعيه، فهو يدفعهم إلى أن يحكموا على الخبر ومن خلاله أن يحكموا على نفوسهم. مثلاً، حين أراد النبيّ ناتان أن يعيَ داودُ خطيئةً اقترفها لمّا قتل القائد أوريّا الحثّيّ وأخذ له زوجته، روى له خبرًا. فأعطى داود رأيه: هذا الرجل يستحقّ الموت. فلم يبقَ لناتان إلّا أن يستنتج: أنت هو هذا الرجل (٢ صم ١٢: ١ ي). يجب أن تكون التفاصيل معقولة لئلاّ تثيرَ شبهة لدى السامع. ولكنّ التفاصيلَ لا أهمّيّةَ لها في ذاتها. فما يهمّ هو أن تجعل الخبر قابلاً للتصديق.

بما أنّ المثل مقابلة، يجب أن نلخّصه في جملتين: كما أنّ... كذلك... لهذا نترك الأمور الثانويّة التي لا نجدها في الخاتمة. فإذا أخذنا مَثَلَ عمّال الساعة الحادية عشرة (أي الخامسة مساء) نجد خمس فئات من العمّال. ولكنّنا في النهاية لا نجد إلّا الفئة الأولى والفئة الأخيرة. فالفئات الثلاث الباقية قد وُضعت هنا لتجعل الخبر معقولاً (مت ٢٠: ١ – ١٦).

يمكن أن يكون للمثل أكثر من خاتمة وأكثر من أمثولة بعد أن أعادت الجماعة قراءته وأوّنته، وبعد أنْ طَبَعَهُ الإنجيليُّ بطابعه. وهذا التأوين يرتبط بتبديل السامعين: كان يسوع يحدّث اليهود ورؤساءهم. أمّا التلاميذ فيحدّثون المسيحيّين. إذًا بدّل النصُّ وجهةَ المثل وشدّد على البعد الكرستولوجيّ فبيّن أنّ يسوع الذي تكلّم عن ملكوت الله تكلّم أيضاً عن نفسه وعن دوره في إقامة هذا الملكوت. في مثل الكرّامين القتلة (مت ٢١: ٣٣ – ٤٤؛ مر ١٢: ١١ – ١١؛ لو ٢٠: ٩ – ١٨) اهتمّ يسوع أوّل ما اهتمّ بمصير الملكوت: إذا رفض شعبُ إسرائيل الابن، آخر مرسلي الله، فسيُعطى الملكوت

لشعب آخر. ولٰكنّ الجماعة المسيحيّة أوردت آية من المزمور ١١٨ فاهتمّت بمصير يسوع وجعلت من كلامه إعلانًا مسبقًا لموت المسيح وقيامته.

وقد يتبدّل السامعون فيشدّد المثل على الوجهة الأخلاقيّة كما في مثل المدعوّين إلى الوليمة. أدخل لوقا في حديثه الأسباب الرئيسيّة التي تجعل أبناء جماعته مهملين في إيمانهم (لو ١٤ : ١٨ — ٢٠). أمّا متّى فزاد مقطعًا آخر (ثياب العرس) منبّهًا المسيحيّين: يمكن أن يُطردوا بعد أن دخلوا الوليمة (مت ٢٢ : ١١ — ١٤).

ثالثًا: القول الإطاريّ

نحن أمام قول وضع داخل إطار خبر. وهٰذا الخبر يمكن أن يكون معجزة أو جدالاً بين يسوع واليهود أو حادثة من حياة يسوع. إذًا، لا يشدّد النصّ على الخبر أو على الحادثة اللذين هما إطار للكلمة الواردة. ولنأخذ قولاً ليسوع: أريد رحمة لا ذبيحة (مت ٩ : ١٣؛ ١٢ : ٧؛ رج هو ٦ : ٦): دخل هٰذا القول في جدال أوّل بين يسوع والفرّيسيّين لأنّ يسوع يأكل مع الخاطئين، وفي جدال ثانٍ لمّا قطف التلاميذ سنبلاً وأكلوه يوم السبت.

وإذا أخذنا شفاء الرجل الذي يده يابسة (مر ٣ : ١— ٦)، فنحن نرى أنّ الكاتب لا يتبع رسمة خبر المعجزة التي تحدّثنا عنها. لا يقدّم لنا المريض، ولا يورد طلب شفاء، ولا يذكر دهشة أو إعجاب الحاضرين. ولٰكن منذ البداية توجّهنا آ ٢ إلى سؤال عن السبت. وهدف الخبر أن يبرز هٰذا السؤال الأساسيّ: أيحلّ في السبت عمل الخير أم عمل الشرّ؟

رابعًا: المجادلة

المجادلة أو المخاصمة بين يسوع والفرّيسيّين فنّ أدبيّ عرفه الرابّانيّون وتمرّسوا به. إنّه نقاش بين اختصاصيّين. في هٰذا الإطار تبدو العودة إلى الكتاب المقدس العنصر الرئيسيّ، والمجادِل يهيئ الطريق لإيراد النصّ الكتابيّ.

لقد واجه يسوع خصومه وتلاعب بالبرهان الكتابيّ بفنّ مذهل. ولما واجه التلاميذ الخصوم عينهم عادوا إلى ما فعله وقاله يسوع.

قال تلاميذ يوحنّا: «لماذا نحن والفرّيسيّون نصوم كثيرًا، وتلاميذك لا يصومون»؟ فأجابهم يسوع: «أتنتظرون من أهل العريس أن يحزنوا والعريس بينهم» (مت ٩: ١٤ ي)؟ وسأله الفرّيسيون ومعلّمو الشريعة: «لماذا لا يراعي تلاميذك تقاليد القدماء بل يتناولون الطعام بأيدٍ نجسة»؟ فأجابهم يسوع: «يا مراؤون، صدق أشعيا في نبوءته عنكم كما جاء في الكتاب: هذا الشعب يكرمني بشفتيه واما قلبه فبعيد عني. وهو باطلاً يعبدني بتعاليم وضعها البشر» (مر ٧: ٥ ي؛ أش ٢٩: ١٣). وسيجادل يسوع الفريسيّين. «ما قولكم في المسيح؟ ابن من هو»؟ قالوا له: «ابن داود». فقال لهم: «إذن كيف يدعوه داود ربًّا، وهو يقول بوحي من الروح: قال الربّ لربّي: إجلس عن يميني حتّى أجعلَ أعداءك تحت قدميك؟ فإذا كان داود يدعو المسيح ربًّا، فكيف يكون المسيحُ ابنَه»؟ فما قدر أحد أن يجيبَه بكلمة (مت ٢٢: ٤١ – ٤٦؛ رج مز ١١٠: ١). لقد طرح يسوع سؤالاً فأعطَوه جوابًا، ولكن بيَّن لهم أنّ هذا الجواب يتعارض والكتاب المقدّس.

لقد جمع مرقس (٢: ١ – ٣: ٦) خمس مجادلات بين يسوع وخصومه: حين قال للمخلّع: مغفورة خطاياك، قالوا في أنفسهم: إنّه يكفر. حين أكل في بيت لاوي؛ قالوا: ما باله يأكل مع العشّارين. حين كانوا يصومون، قالوا له: لماذا لا يصوم تلاميذك. حين قطف التلاميذ السنبل. وحين أراد أن يشفي رجلاً يوم السبت. وانتهى الجدال، فخرج الفرّيسيّون وتشاوروا مع الهيرودسيّين ليقتلوا يسوع (مر ٣: ٦). أجل لقد هاجم الخصومُ يسوعَ ظلمًا، ورفضوا أن يقبلوا تعليمه رغم أنّه أفحمهم.

وهناك مجموعة أخرى من المجادلات في أورشليم (مر ١١: ٢٧ – ٣٣. ١٢: ٢٣ – ٣٧) تريد أن تبيِّن أنّ يسوع أسكت في النهاية خصومه.

خامسًا: البشارات

يعلن الله لشخص من الأشخاص أنْ سيكون له مهمّة وسط الشعب. هذا الفنّ الأدبيّ عرفه العهد القديم واتّخذه عنه العهد الجديد. وهو يتضمّن سبع نقاط:

- يعرض الكاتب المشهد والأشخاص.
- يأتي رسول من الله ويحيِّي الشخص المدعوّ.

- يندهش هٰذا الشخص ويعبِّر عن خوفه.
- يُعلن الرسولُ الإلٰهيّ المهمَّة.
- يطرح الشخص سؤالاً: كيف يكون هٰذا؟ فيحدِّد الملاكُ المهمَّة.
- وتُعطى علامة.
- ويعود الرسول الإلٰهيّ.

يمكننا أن نقرأ خبر جدعون لمّا بشّره الملاك (قض ٦: ١١ – ٢٤). جاء ملاك الربّ. قال: الربّ معك أيّها الجبّار. قال جدعون: إن كان الربّ معنا فلماذا أصابنا هٰذا كلُّه. هنا يعلن الملاك المهمّة: إنطلقْ بقوّتك وخلِّص بني إسرائيل من قبضة المديانيّين. يطرح جدعون السؤال: بماذا أخلّص بني إسرائيل وعشيرتي أضعف عشيرة في مَنَسَّى، وأنا الأصغر في بيت أبي؟ والعلامة: أنا أكون معك فتغلب بني مديان كما لو كانوا رجلاً واحدًا.

ويمكننا أن نقرأ بشارة الملاك لزكريّا بمولد يوحنّا المعمدان (لو ١: ٥ – ٢٥).

زكريّا وأليصابات لا ولد لهما وقد كبرا في السنّ. وكان زكريّا يكهن حسب التقليد المتّبع عند الكهنة.

ظهر له الملاك واقفًا عن يمين مذبح البخور
حين رآه زكريّا اضطرب وخاف
كلمة الملاك: سيكون لك ابن
طرح زكريّا السؤال: كيف يكون هٰذا؟
أعطاه علامة: سيكون أخرس
وعاد الرسول الإلٰهيّ
ونتوقف أيضاً على بشارة مريم العذراء (لو ١: ٢٦ – ٣٨))
كانت عذراء مخطوبة لرجل اسمه يوسف
قال لها الملاك: افرحي

اضطربت لكلامه
أعلن الملاك المهمّة : ستحملين وتلدين ابنًا تسمّينه يسوع
كيف يكون هٰذا؟
الروح يحلّ عليك. أمّا العلامة فهي أليصابات العاقر
ومضى من عندها الملاك.

وهناك بشارات لإبراهيم (تك ١٢ : ١ ي) وموسى (خر ٣ : ١ ي) ويوسف (مت ١ : ١٨ – ٢٥) ورعاة بيت لحم (لو ٢ : ٨ – ١٥). المهمّ في هٰذه البشارات ليس نفسيّة الشخص المدعوّ، بل المهمّة الملقاة على عاتقه.

سادسًا : المدراش أو التعليق

المدراش هو البحث والتعليق. هو أسلوب تأويليّ وثمرة هٰذا التأويل. ينطلق المؤمن من الكتاب المقدّس ليرى كيف تعنيه هٰذه الآية الآن. المدراش هو محاولة تأوين الكتاب المقدّس. هناك أنواع من المدراش. المدراش هلكه (درب ، طريق) : نبحث في الكتاب عن قواعد للسلوك، عن شرائع تساعدنا على تسيير حياتنا. المدراش هاغاده (روى ، أخبر) : نحاول أن نبنيَ الجماعة بخبر تَقويّ (حياة القدّيسين كتبت في هٰذا الإطار). المدراش پشر (فسّر) : نبيّن كيف أنّ أحداث الكتاب أو أشخاصه تُحقّق نصّ الكتاب المقدّس.

لقد استعمل الإنجيليّون هٰذا الفنّ الأدبيّ بتحفّظ واعتدال وعكسوا وظيفته. في نظر يهوديّ من القرن الأوّل المسيحيّ يبدو نصّ موسى كقاعدة لأنّه موحى. والمدراش الذي هو تأوين للكلمة في الزمن الحاضر لا ينسى ارتباطه الجذريّ بالنصّ الملهم. أمّا المسيحيّون فقلبوا المعطيات : فيسوع القائم من الموت هو المرجع ، وصارت التوراة خادمة لكلمة الله الجديدة ، ليسوع المسيح. أجل ، لقد حلَّ يسوع محلّ التوراة وصار الوسيط الوحيد بين الله والبشر. بعد هٰذا ، لا يخدم المسيحيّ الأسفار المقدّسة ، بل يخدم الربّ مستندًا بطريقة جديدة إلى الكتاب المقدّس. فاليهوديّ في مدراشه ينطلق من الكتاب المقدّس ليعود إليه في توراة أُعيدت كتابتها وتكيّفت وعصرها. أمّا الإنجيليّ فينطلق من يسوع ويعلن هُوِيَّتَهُ

ويروي عمله الخلاصيّ مستعينًا بالتوراة والتقاليد الشفهيّة الموجودة في هذا الكتاب الجديد الذي هو الإنجيل.

إذًا، نستطيع أن نسمّي أخبار الطفولة مدراشًا ونحن نتذكّر أنّ الإنجيليّ ينطلق من يسوع، يستند إلى أسفار التوراة ويعود إلى يسوع. فإذا أخذنا زيارة المجوس للطفل الإلهيّ (مت ٢: ١ - ١٢) ننطلق ممّا نعرفه عن يسوع الذي ولد في بيت لحم على أيّام هيرودس، ونتذكّر صراعه في أورشليم مع الفرّيسيّين وإعلانه لملكوت الله فنصل إلى نتيجتين ستعيشهما الكنيسة الأولى: رفض الشعب اليهوديّ أن يستقبل يسوع وحاول قتله. الثانية: عمل الوثنيّون ما لم يعمله اليهود فسجدوا للطفل وعبّروا عن إيمانهم به بأنّه الإله الذي يقدَّم له البخور وبأنّه الإنسان الذي يحنَّط جسدُه.

ج - تدوين الأناجيل

١ - على طريق الأناجيل

وتكوَّنت في الجماعات المختلفة صورٌ عن يسوع ستنضمّ بعضها إلى بعض كما في سلسلة من اللقطات. وتقاربت مقاطع من فنّ أدبيّ واحد. فكان في يد الوعّاظ المسيحيّين لائحة من المواعظ أو الأمثال. وتجمّعت أقوال تلفّظ بها يسوع في ظروف متنوّعة، فشكّلت تعليمًا منسّقًا نجد نموذجًا له في عظة الجبل في إنجيل متّى (ف ٥ - ٧).

ولعبت الجغرافيا دورها. فتذكّر التلاميذ ما قاله يسوع وما صنعه في كفرناحوم، فتكوّن ما سمّاه الشرّاح «يوم كفرناحوم» الذي فيه نرى نشاط يسوع كواعظ ومجترح عجائب. وتجمّعت ذكريات متعلّقة بشخص من الأشخاص: يوحنّا المعمدان، بطرس... وتنظّم خبرُ الآلام في وقت مبكّر، منذ أُوقف يسوع في الجسمانيّة إلى دفنه.

وظهر ترتيبان نجد أثَرهما في الأناجيل. الأوّل أخذه مرقس وتبعه كلّ من لوقا ومتّى. إنّه التقليد المثلّث. والثاني عرفه كلّ من متّى ولوقا، إنّه التقليد المثنى. أمّا إنجيل يوحنّا فسنتحدّث عنه في وقته.

لقد حاول الشرّاح أن يكوّنوا حياة يسوع فلا يتركوا تفصيلاً واحدًا. ودوّن طاطيانس

حوالي السنوات ١٧٠ – ١٨٠ الدياتسارون. ولٰكنّ محاولته لقيت حربًا ضروسًا عليها في التقليد السريانيّ ولا سيّما بواسطة ربولا (+ ٤٣٥).

وفي نهاية القرن الثامن عشر ظهرت كلمة الإزائيّين التي تدلّ على الإنجيليّين الثلاثة الأوّلين أي متّى ومرقس ولوقا. فقد وضع العالِم الألمانيّ غريشباخ سنة ١٧٧٦ نصوص كلّ من متّى ومرقس ولوقا الواحد بإزاء الآخر ليكوِّن عنها نظرة شاملة. وسنعود إلى المسألة الإزائيّة في فصل لاحق.

٢ – من الحدث إلينا: الأناجيل

إنطلاقًا ممّا قلنا، يمكننا أن نحدّد موقع الأخبار الإنجيليّة أو الأناجيل المكتوبة بالنسبة إلينا، وبالنسبة إلى ما سبق هٰذه الأناجيل.

تهدف هٰذه الأخبار إلى الشهادة عن الإنجيل، عن الخبر الطيّب السارّ. وهٰذا الإنجيل يتطلّع إلى حدث أساسيّ هو تدخُّل الله في يسوع المسيح. وهٰذا التدخّل ظهر عبر سلسلة من الأحداث: القيامة وما سبقها، أي حياة يسوع قبل الفصح.

ولٰكنّ الأخبار دُوِّنت سنوات عديدةً بعد الأحداث التي ترويها. وهٰكذا انطبعت بمسيرة الإيمان التي حصلت في الجماعات المسيحيّة المهتمّة بتملّك معنى هٰذه الأحداث وإعلانها على الجميع. ثمّ إنّ هٰذه الأخبار دوِّنت على يد كتّاب مؤمنين، وقد كان لكلٍّ منهم نظرته الخاصّة إلى الأحداث وفهمه لها.

لهٰذا سنتوقّف على المراحل التاريخيّة والمراحل الأدبيّة.

أوّلاً: المراحل التاريخيّة

إذا أردنا أن نحدّد هٰذه المراحل المتعدّدة بحسب تسلسلها التاريخيّ نصل إلى الرسمة التالية: الحدث، الجماعات، الكتّاب، نحن. ونستطيع أن نجد هٰذه المراحل في مقدِّمة إنجيل لوقا (١ : ١ – ٤): «لأنّ كثيرًا من الناس أخذوا يدوّنون رواية الأحداث التي جرت بيننا» (هٰذا هو الحدث).

كما نقلها إلينا الذي كانوا من البدء شهودَ عِيان للكلمة وصاروا عاملين لها (هٰذه مرحلة الجماعات التي شهدت وعملت).

رأيت أنا أيضاً، بعدما تتبّعتُ كلَّ شيء من أصوله بتدقيق أن أكتبها لك حسب ترتيبها الصحيح (الكاتب).

يا صاحب العزّة تاوفيلوس، حتّى تعرف صحّة التعليم الذي تلقّيته (نحن القرّاء)».

فبين الحدث (أو الأحداث) ونحن القرّاء تقف الجماعات من جهة والكتّاب من جهة ثانية.

فما نُقل إلينا هو أحداثٌ فسّرَتْها في الإيمان الجماعاتُ المسيحيّة ثمّ الكتّاب. أحداثٌ أعيدت قراءتها على ضوء الفصح فتعمّقت الجماعات في مدلولها بالنظر إلى الكتاب المقدّس وإلى تساؤلات الجماعة وحاجاتها. ليست الأخبار الإنجيليّة وثائق من الأرشيف ولا محاضر رسميّة. وليست سيرة حياة يسوع، بل شهادة إيمان وإعلان بشرى نقلها المسيحيّون إلى الآخرين. ولا تهدف شهادتُهم إلى نقل الحدث من أجل ذاته (ما قاله يسوع وفعله في ذٰلك الوقت وفي ذلك المكان)، بل إلى التعبير عن المعنى العميق الذي تحمله هٰذه الأحداث. وهٰذا المعنى توضَّح مع الزمن بفضل الكرازة والخبرة ونضوج الإيمان عند الجماعات الأولى.

ثانيًا: المراحل الأدبيّة

ونعود إلى الرسمة لنحدِّدَ موقع الأخبار الإنجيليّة. هناك النصّ المكتوب بين أيدينا وهو يرتبط بالمرحلة الثالثة، مرحلة الكتّاب الذين هم متّى ومرقس ولوقا ويوحنّا. ولٰكنّ هٰذه الأخبار متجذّرة في تقليد ومطبوعة بما عاشته الجماعات المسيحيّة في الوقت الذي سبق التدوين. إذًا ترتبط المرحلة الثالثة بالجماعات فيكون لنا نصّ أوّلي ونصّ نهائيّ. فالنصّ الأوّليّ يكون على مستوى الجماعة، والنصّ النهائيّ يقدّمه لنا الكاتب.

كيف تتمّ مسيرة درس الأخبار الإنجيليّة؟ المراحل الثلاث الأولى (الحدث، الجماعات، الكتّاب) تعود إلى التأويل، والمرحلة الرابعة (نحن القرّاء) تعود إلى التفسيرة. المرحلتان الثانية والثالثة تعودان إلى النقد الأدبيّ. نحاول أن نفهم النصّ وشكله وبنيته

ومضمونه (المرحلة الثالثة) وتجذّره وتعلّقاته لنصل إلى الحدث (المرحلة الأولى). فالحدث يرجع بنا إلى النقد التاريخيّ. وهو يسعى إلى الإجابة على السؤال: ما الذي حدث؟ هل جرت الأمور كما رواها الكاتب؟ هل تلفّظ يسوع بهٰذه الكلمة الواردة في النصّ؟ وهٰكذا نحاول أن نصل إلى الحدث من خلال النصّ وما سبقه من خلال التفاسير والتعابير التي نقلها الكاتب الملهم والذين جاؤوا بعده.

ولٰكن قبل أن نَطرحَ السؤال: ما الذي حدث؟ يجب أن نعبُرَ مراحل النقد الأدبيّ. فبعد أن نتفحّص النصّ (المرحلة الثالثة) ونكتشف كيفيّة تدوينه (المرحلة الثانية) نطرح الأسئلة عن تاريخيّته وصحّته (المرحلة الأولى). فإذا وردت كلمة من كلمات يسوع في شكلين متباينين (التطويبات في مت ٥ : ٢ - ١٢ ولو ٦ : ٢٠ - ٢٦، الصلاة الربّية في مت ٦ : ٩ - ١٣ ولو ١١ : ٢ - ٤) نتساءل أيّها أقدم وأقرب إلى الينبوع المشترك. وبعد هٰذا، نتساءل إن كان يسوع تلفّظ بهٰذه الكلمة في هٰذا الشكل.

ونصل إلى التفسيرة التي تفترض أيضاً تحليلَ النصّ. فبعد أن نكتشف ما يقوله النصّ، نقدر أن نبحث عمّا يقوله لنا اليوم. فعمل التفسيرة عمل تأوينيّ، يوضح لنا اليوم ما يقوله نصّ دوِّن في الماضي. إنّ هذا النصّ يتوجّه إلينا ويريد أن يكون لنا بشرى وخبرًا سارًّا. فكيف يلقي ضوءًا على حياتنا اليوم؟ هنا تبدأ عمليّة الوعظ وشرح النصّ الإنجيليّ على المؤمنين.

٣ - التأويل على مرّ العصور

إذا كانت التفسيرة تُعنى بشرح النصّ لتطبيقه على حاضر الكنيسة، فالتأويل يدرس النصّ من الناحية اللغويّة والتعليميّة ليزيل كلّ غموض فيه. لا نستطيع أن نفصل بين التفسيرة والتأويل وغرض كلّ منهما يتداخل في الآخر، ولٰكنّنا نميِّز بينهما لنشدّد على أنّ التفسيرة تركّز على الناحية الآنيّة والحياتيّة، أمّا التأويل فيركّز على الناحية العلميّة المجرّدة.

ونتساءل عن تاريخ التأويل عبر العصور.

إهتمّ دارسوا الإزائيّين مدّة طويلة بتكوين الأناجيل. تحرّوا عن الاختلافات والتشابهات، وحاولوا أن يحدّدوا كيف يرتبط نصّ بآخر علّهم يصلون إلى الينابيع على

مستوى التقليد الشفهيّ وعلى مستوى الوثائق المكتوبة. هٰذا ما قام به العالمان الألمانيّان ديبليوس وبولتمان اللذان سيطرا على تاريخ التأويل في النصف الأوّل من القرن الحاليّ. انطلقا من النصّ الإنجيليّ فأخذا الوحدات الأدبيّة ورتّباها (خبر معجزة، مثل، حكمة، كلمة إطاريّة) وبحثا عن الإطار الكنسيّ والظروف والحاجات التي فيها دُوِّنت الوحدات قبل أن تُجمع في الإنجيل كما نعرفه.

في هٰذه المدرسة قلَّل العلماء من دور الكتّاب وجعلوهم مجرّد مقمِّشين جمعوا موادَّ مصنّعة وأدخلوها في إطار مصطَنَع. فقامت ردّة فعل على المدرسة التكوينيّة في المدرسة التدوينيّة. فهٰذه لم تتخلّ عن المرحلة الثانية (الجماعات المسيحيّة)، ولٰكنّها زادت اهتمامها بالمرحلة الثالثة، مرحلة الكتّاب. توقّفت عند القرينة التي رُتِّبت في داخلها الوحدات الأدبيّة التي اكتشفتها المدرسة التكوينيّة. كانوا في الماضي يتوقّفون عند كلّ قطعة على حدة ويتأمّلون فيها وكأنّها لؤلؤة، ولٰكنّهم نَسُوا أنّها تدخل في عقد. أمّا اليوم فأدخلوا كلّ مقطع في إطاره التدوينيّ. وهٰذا يعني أنّ متّى ومرقس ولوقا هم كتّاب بكلّ معنى الكلمة. لا شكّ في أنّهم استعملوا موادّ تقليديّة، ولٰكنّهم أدخلوها في نظرة لاهوتيّة خاصّة بهم. فيبقى علينا أن نكتشف رؤية كلّ من متّى ومرقس ولوقا ولاهوتهم وروحانيّتهم. بدأوا يطبّقون النصوص على حاضر كنيستهم وهم يفتحون الدرب لنا لنكتب الإنجيل اليوم في حاضر كنيستنا، لا كلامًا جافًّا وحرفًا ميتًا بل بشارة تعجّ بالحياة، لأنّ كلام الربّ هو روح وحياة (يو ٦ : ٦٣).

الفصل الخامس عشر

الإنجيل بحسب متّى

لعب الإنجيلُ بحسب متّى دورًا كبيرًا في تقليد الكنيسة اللاهوتيّ والليتورجيّ. لقد كان أولَّ كتاب فُسِر. وعاد إليه النحّاتون والرسّامون يستقون من صوره، ولا سيّما وإنّه يستفيد من العلائق الرمزيّة بين العهد القديم والعهد الجديد.

لم يُكتب إنجيل متّى بين ليلة وضحاها. فالتناوب بين الأقوال والأعمال يدلُّ على ممارسة ليتورجيّة وتعليميّة طويلة سبقت تدوين الكتاب.

عرفت الكنيسة هٰذا الكتاب في اللغة اليونانيّة ونقلته إلينا بعد أن دوِّن في السنوات ٨٠ – ٩٠ ب م. كان الكتاب قد دوّن، على ما يبدو، في اللغة الآراميّة، لغة يسوع وتلاميذه، فجاء ورثة الرسول الروحيّون وأعطوا الكتاب شكله النهائيّ في اليونانيّة.

إنجيل متّى هو أطول الأناجيل وهو يضمّ ٢٨ فصلاً مثل سفر الأعمال. عدد كلماته ١٨٢٧٨ وهي أقلّ من عدد كلمات إنجيل لوقا (١٩٤٠٤) ومن أعمال الرسل (١٨٣٧٤).

أمّا نحن فسنحاول الولوج إلى هذا الإنجيل متوقّفين على خمسة أقسام:

متّى وإنجيله

الجماعة التي انتمى إليها متّى

بنية الإنجيل بحسب متّى

طرائق متّى في تدوين إنجيله
التوجّهات اللاهوتيّة في الإنجيل الأوّل، إنجيل متّى.

أ - متّى وإنجيله

١ - من هو متّى

إعتبر التقليد المسيحيّ أنّ متّى هو لاوي الذي يتحدّث عنه الإنجيل. نحن لا نقدر أن نقدّم البرهان الشافي على هٰذا القول، ولٰكنّ مصداقيّة الإنجيل لا تتبدّل. فجذوره عميقة في المحيط الفلسطينيّ حيث سارت الكنيسة الرسوليّة أولى خطاها واحتملت أوّل اضطهاداتها. لن نكون بعيدين عن الحقيقة إن أرجعنا هٰذا الإنجيل إلى مجموعة الاثني عشر رسولاً وبالتحديد إلى متّى (لاوي)، أقلّه في نواته الأولى التي قد تكون دوّنت في الآراميّة. بعد هٰذا امتدّ عمل التدوين وشارك فيه تلاميذ رافقوا يسوع منذ البداية. يتحدّث الشرّاح عن «مدرسة القدّيس متى». يبقى أن نتعرّف إلى هٰذا الرسول الإنجيليّ الذي هو في أساس الأنجيل الأوّل.

أوّلاً: معطيات الإنجيل

اسم متّى يعني عطيّة الله. تذكره كلّ لوائح الرسل الواردة في العهد الجديد. نقرأ مثلاً في ١٠ : ٣ : وفيلبّس وبرتلماوس وتوما ومتّى العشّار. وفي مر ٣ : ١٨ : وأندراوس وفيلبّس وبرتلماوس ومتّى وتوما. وكذا نقرأ في لو ٦ : ١٥ وفي أع ١ : ١٣. ويورد التقليد الإزائيّ دعوة لاوي ذاك العشّار أو جابي الضرائب. يقول مر ٢ : ١٤ وبينما هو سائر رأى لاوي بن حلفى جالسًا في بيت الجباية. فقال له يسوع: «اتبعني» فقام وتبعه. (رج لو ٥ : ٢٧). وما شاء لاوي أن تمرّ هٰذه المناسبة دون أن يُولم وليمة يدعو إليها أصحابها الذين يحتاجون إلى يسوع احتياج المرضى إلى الطبيب والخاطئين إلى التوبة. يسمّيه مرقس «ابن حلفى»، أمّا الإنجيل الأوّل فيسمّيه متى (٩ : ٩) ويذكر مهنته (١٠ : ٣). إذا تتبّعنا نصّ الإنجيل نجد أنّ موطنه كفرناحوم، وقد حمل اسمين لاويَ ومتّى، كما حمل رئيس

الرسل اسمين سمعان وبطرس، وقد يكون يسوع أعطاه لقب متّى فأعطاه اسمًا جديدًا بعد أن جعل منه إنسانًا جديدًا.

ثانيًا: معطيات التقليد

اعتبر إكلمنضوس الإسكندرانيّ أنّ لاويَ هو متّى. وقال بابياس أسقف هيرابوليس (حوالي السنة ١٢٠): «إنّ متّى جمع في لغة العبرانيّين (أي اللغة الآراميّة) أقوال يسوع، وفسَّرها كلٌّ واحد حسب استطاعته».نقل إلينا أوسابيوس القيصريّ هٰذه الشهادة كما نقل إلينا شهادة أوريجانس الذي يقول: «عرفت، من التقليد، الأناجيلَ الأربعة التي لا جدال فيها في كنيسة الله التي تحت السماء. قد كتب الأوّل حسب متّى الذي كان عشّارًا ثمّ أصبح رسول يسوع المسيح. دوّنه للمؤمنين الآتين من العالم اليهوديّ وكتبه في لغة العبرانيّين».

ولقد اهتمّ إيريناوس بتثبيت قانون الأناجيل، فقدّم تحديدًا عن زمن كتابتها. قال: «وأظهر متّى لدى العبرانيّين وفي لغتهم الخاصّة إنجيلاً مكتوبًا يوم كان بطرس وبولس يبشّران رومة ويؤسّسان فيها الكنيسة».

نقل أوسابيوس شهادة بابياس وأوريجانس وأظهر اهتمام بولس بالرسالات البعيدة. قال: «بشّر متّى أوّلاً العبرانيّين. وإذ وجب عليه أن يذهب إلى غيرهم، دوّن في لغة أجداده إنجيله فعوّض عن حضوره بالكتابة تجاه الذين يبتعد عنهم». وتحدّث إيرونيموس عن الرجال المشهورين فأعلن أنّ متّى العشّار كان أوّل من كتب لأهل الختان إنجيلاً في حروف وكتابة عبريّة. وزاد قائلاً: «إنّ النسخة العبريّة لا تزال موجودة في مكتبة قيصريّة التي جمعها الشهيد بمفيليوس باهتمام». في الواقع لم ير إيرونيموس الإنجيل بعينه ولٰكنّه استند إلى معلومات حملها إليه مسيحيّون من بيره، قرب أنطاكية. وقد ذكر إيرونيموس أنّه استعمل بعض نصوص من هٰذا الإنجيل الموجَّه إلى المتهوّدين (يهود صاروا مسيحيّين). كتب: في الإنجيل المسمّى «حسب العبرانيّين» وجدت مكان «الجوهري» كلمة «محر» التي تعني غدًا. وهٰكذا صار المعنى: أعطنا اليوم «خبز الغد».

إذًا، يساعد التقليد على القول بأصل إنجيل متّى الرسوليّ. ونزيد: لم يهتمّ القدماء بالأصل الأدبيّ للكتاب، بل بمضمونه التعليميّ وسلطته في الكنيسة. إنّهم يشدّدون على

القيمة الرسوليّة لمتّى اليونانيّ الذي حفظ بين الأسفار القانونيّة ، لا على مراحل تأليفه الأدبيّة.

ونزيد في إطار التقليد بعض المعلومات التي تقول إنّ متّى ذهب سنة ٤٢ إلى الحبشة وبشّرها ، وقال آخرون بل إلى بلاد الفراتيّين أو فارس أو سورية أومكدونية وحتّى إرلندة. وتختلف المعلومات حول موته. يبدو أنّه مات موتًا طبيعيًّا. ولٰكنّ الكنائس اليونانيّة واللاتينيّة أكرمت استشهاده الذي تمّ في الحبشة. نُقلت رفاته إلى كاتدرائيّة سالرنة (في إيطالية) في القرن العاشر، وعيّدت له الكنيسة البيزنطيّة في ١٦ تشرين الثاني ، والكنيسة اللاتينيّة في ٢١ أيلول ، وقد صار متّى شفيع موظّفي الجمارك والصرّافين.

احتفظت لنا الايقونات برسوم للإنجيليّ متّى وقربه شابّ ، فصار رمز الإنجيل الأوّل لأنّ متّى يبدأ إنجيله بنسب يسوع البشريّ. نشير هنا إلى أن الحيوانات الأربعة قد ذكرت في حز ١ : ٥ – ١٤ فطبّقها آباء الكنيسة على الإنجيليّين الأربعة فكان الإنسان رمز متّى ، والأسد رمز مرقس ، والثور رمز لوقا ، والنسر رمز يوحنّا.

لقد شرح أوريجانس (+ ٢٥٣) إنجيل متّى فبقيت لنا منه مقاطعُ عديدةٌ ، وقدّمه يوحنّا فم الذهبيّ (+ ٤٠٧) للمؤمنين في ٩٠ عظة ، وشرحه كيرلّس الإسكندرانيّ (+ ٤٤٤). هٰذا في العالم اليونانيّ. أمّا في العالم اللاتينيّ فنعرف قراءة متواصلة لمتّى عند هيلاريون أسقف بواتييه (+ ٣٦٧) الذي أبرز سرّ الخلاص ، وَشْرحَ إيرونيموس (+ ٤٢٠) ألذي أبرز البعد التاريخيّ لهٰذا الإنجيل. أمّا في التراث السريانيّ والعربيّ فلا نجد شرحًا قبل القرن التاسع. نذكر إيشوعداد المروزيّ لدى السريان ، وأبا الفرج عبد الله ابن الطيّب الذي كتب في العربيّة «فردوس النصرانيّة» ففسّر الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد.

٢ – إنجيل متّى

أوّلاً : النصّ المطبوع

وصلت إلينا حتّى اليوم ١٥ برديّة كتبت معظمها بين السنة ٢٠٠ والسنة ٤٠٠ ،

ولكنّها لا تحتوي إلّا مقاطع صغيرة. فلا نجد أكثر من ١٠٪ من نصّ متّى على برديّات سابقة لسنة ٤٠٠.

أقدم كودكس على البرديّ يعود إلى سنة ٢٠٠ وقد حفظ لنا مقطعين. الأوّل في أوكسفورد (إنكلترّا) ورقمه ٦٤ وهو يضمّ ٣ : ٩، ١٥؛ ٥ : ٢٠ – ٢٢، ٢٥ – ٢٨. والثاني في برشلونة (إسبانيا) ورقمه ٦٧ ويضمّ ٢٦ : ٧، ١٠؛ ١٤ : ١٥، ٢٢ – ٢٣، ٣١ – ٣٣.

ونُشرت برديّات سنة ١٩٣٥ فتضمّنت مقاطع من ف ٢٠، ٢١، ٢٥ – ٢٦ تعود إلى القرن الثالث.

أمّا النصّ المطبوع لمتّى فهو نصّ المخطوطات الإسفينيّة العائدة إلى القرن الرابع. في الدرجة الأولى هناك النصّ السينائيّ ثمّ الفاتيكانيّ، والأفراميّ، وفي الدرجة الثانية النصّ الإسكندرانيّ الذي يعود إلى القرن الخامس.

ثانيًا: مراجع متّى وعلاقته بمرقس ولوقا

إذا قابلنا متّى مع الإزائيّين الآخرين، وجدنا أنّه قريب من مرقس فيما يخصّ الأخبار، وقريب من لوقا فيما يخصّ كلمات المسيح: هناك ٦٠٠ آية (من أصل ١٠٦٨ آية) مشتركة بين متّى ومرقس. لكنّ متّى لخّص مرقس، وافترق عن ترتيب مرقس في ٤ : ١٧ – ١٣ : ٥٨، واقترب منه بعد ف ١٤. وهناك ٢٤٠ آية مشتركة بين متّى ولوقا. وهكذا يبقى لمتّى ٣٣٠ آية خاصّة به. حينذاك قدّم بعض الشرّاح افتراضًا يقول إنّ متّى هو نسخة موسّعة ومحوّرة لمرقس. وما زاده متّى أخذه هو ولوقا من معين خاصّ. وهكذا نكون أمام مرجعين لإنجيل متى: إنجيل مرقس والمعين المشترك بين متّى ولوقا.

وتبقى الآيات الخاصّة بمتّى. من أين جاءت؟ هل عرف متّى مرجعًا خاصًّا به، هل عاد إلى التقاليد الشفهيّة؟ فنحن نلاحظ التقاليد عن طفولة يسوع والدور الأوّل ليوسف (ف ١ – ٢)، وأقوال يسوع عن طبيعة «البرّ» المسيحيّ (في خطبة الجبل) وتعليماته عن حياة الجماعة. هناك تقاليد تتّصل ببطرس (١٤ : ٢٨ – ٣١؛ ١٦ : ١٧ – ١٩؛ ١٧ : ٢٤ – ٢٧)، وتقاليد تناقلها اليهود عن يهوذا وحراسة القبر. وهكذا يبدو لنا متّى

ذٰلك الكاتب الذي «تتلمذ لملكوت السماوات» (١٣ : ٥٢) فأنمى كنزه بأبحاث طويلة وقدّم لنا اكتشافاته بطريقة خاصّة. لا، ليس متّى مقمِّشًا وجمّاعًا وحسب، إنّه مؤلّف مبتكر عرف أن يحوِّر في النصوص التي وصلت إليه لأسباب أدبيّة أو لاهتمامات لاهوتيّة.

ب – الجماعة التي انتمى إليها متّى

١ – جماعة متهوّدة

الجماعة التي عاش فيها متّى هي جماعة مسيحيّين جاؤوا من العالم اليهوديّ. إنّها جماعة حيّة ينعشها متّى بحضوره ويتكلّم باسمها. وهٰكذا يبدو كتابُه تعليمًا يتوجّه إلى هٰذه الكنائس المتهوّدة. كان أصلها من الجليل، وقد تكون هجرت أورشليم بعد الاضطهاد الأوّل لتقيم في شماليّ فلسطين أو في سورية الجنوبيّة، لأنّ إنجيل متّى يذكر هٰذه المناطق. وتحدّث بعض الشرّاح عن فينيقية أو أنطاكية كموطن محتمل لإنجيل متّى.

حين نقرأ هٰذا الإنجيل، نحسّ أنّنا أمام كنيسة منظَّمة تعود إلى نفسها على ضوء حياة يسوع وتعليمه. والذي دفعها إلى عمليّة الرجوع إلى الذات هو ضرورة اتّخاذ موقف تجاه العالم اليهوديّ الرسميّ الذي خرج المسيحيّون منه. فالمشكلة التي تعترضهم هي: هل يبقون على الاتّصال بجذورهم اليهوديّة أم يسجّلون على نفوسهم هٰذا الانفصال الذي لا دواء له؟ ليست المسألة بسيطة. ومتّى لا يتّخذ موقفًا قاطعًا. هو يحافظ على الاتّصال لأنّ يسوع يكمِّل تاريخ شعب إسرائيل، ولٰكنّ هٰذا الإكمال يحدث انفصالاً.

كان هؤلاء المسيحيّون أمام تقليد متجذّر في إبراهيم ويعود إلى ألفي سنة تقريبًا، فهل يمكنهم أن يُلغوه دون أن يتنكّروا لتاريخهم؛ فمن خصائص الشعب المختار أنّها تكفل وجود يسوع البشريّ، يسوع الذي هو المسيح وابن الله الحيّ. ويشدّد متّى على أمانة يسوع لعهد الله مع شعبه كما يظهر في الشريعة والأنبياء. هو ما جاء ليبطل، بل ليكمِّل (٥ : ١٧). هو يحفظ السبت ويحضّ تلاميذه على ممارسة الوصايا، ولٰكنّه يتميّز عن الرابّانيّين بطريقته الجذريّة، بسلطته القديرة ورحمته تجاه الخطأة والعائشين على هامش المجتمع.

في زمان يسوع، كان الكتبةُ اللاهوتيّين الذين يفسّرون الكتاب على ضوء تفسير

الفرّيسيّين، ويدعون إلى ممارسة الشريعة ممارسة تنبع من هٰذا التفسير. أمّا الرابّانيّون فهم الكتبة وقد اتّخذوا هٰذا الاسم بعد سنة ٧٠ ب م (الربّ هو من يسوس القوم لأنّه فوقهم وأعظم منهم)، فنقلوا التعليم في مدارسهم. اعتبروا محافظين على التقليد الشفهيّ الذي يعود إلى موسى مارًّا بالقدماء والحكماء في المجمع الكبير. واستندت سلطة الرابّانيّين إلى اتّساع علمهم وخضوعهم الدقيق لتقليد الآباء. فإذا قابلنا تعليم الرابّانيّين بتعليم يسوع نجد أنّ تعليم يسوع يثير انتباهنا بحرّيته وعمقه واتّساع آفاقه.

إنّ تعليم يسوع قد حرّر شعبه من شريعة صارت عبوديّة، لأنّ حارسيها أحلُّوا محلّ روح الحرّيّة مجموعة من الممارسات الدقيقة الّتي لا فائدة منها. غير أنّ هٰذا التحرّر لم يكن إلغاءً للشريعة بل تتميمًا لها. إذًا، على المسيحيّ أن يعيش شريعة العهد عينها، ولٰكن في استعداد بنويّ توجِّهه حرّيةُ أبناء الله. فعلى الكنيسة الأولى أن تحفظ نفسها من كلّ شريعانيّة (نزعة احترام الشرع بدقّة) تنكر هٰذا التتميم.

فالخطر لا يزال هنا وهو حقيقيّ ساعة كتب متّى: صار اليهود مسيحيّين، ولٰكنّهم ظلّوا يعيشون حسب فرائض الشريعة المعمول بها في الجماعات. ولٰكن بعد سقوط أورشليم سنة ٧٠ ودمار الهيكل، خاف الشعب اليهوديّ على نفسه من الزوال، فأراد أن يستعيد أنفاسه. وتجاه تدمير الأمّة، تنظَّمت حركة دينيّة بقيادة الفرّيسيّين واجتمعت في يمنية (على شاطئ البحر، تبعد ٢٠ كلم إلى الجنوب من يافا) فأعادت تلاحم الشعب الذي كاد يتفتّت. حُدِّدت الأسفارُ القانونيّة في التوراة، وفُرِضت الممارسات الجوهريّة لتمنع كلّ انحراف.

وعرفت الجماعة اليهوديّة أنّ الخطر الأساسيّ يكمن في المسيحيّين (وكانت تسمّيهم ناصريّين). اعتبرتهم شيعة منشقّة. أرادت أن تدافع عن نفسها فحرمت استعمال السبعينيّة (ترجمة التوراة اليونانيّة التي يستعملها المسيحيّون)، ونظّمت طقوسًا لا يمكن للمسيحيّين أن يقبلوا بها.

اقترح رابي جملائيل الثاني حوالي سنة ٨٠ إدخال المباركة الثالثة على صلاة الصبح التقليديّة المؤلّفة من ثماني عشرة مباركة. هٰذه المباركة تقال ضدّ المتشيّعين (أو الهراطقة ومنهم اليهود الذين ارتدّوا إلى المسيحيّة). وهٰذا نصّها: «لِيَزُلْ رجاء المفترين، ليتبدَّدْ

السيّئون، ليتدمّر الأعداء. لتَضعُفْ قريبًا قوّة الكبرياء وتتحطّمْ وتُذَلَّ في هٰذه الأيّام. مبارك أنت أيّها الأزليّ، لأنّك تحطّم أعداءك وتُذِلُّ المتكبّرين». أدخلت هٰذه المباركة، فامتنع المسيحيّون عن المشاركة في طقوس المجمع، ومُنعوا من وظيفة الترجمان (الذي يترجم النصوص العبريّة المقروءة في العبريّة، ويفسّرها ويؤوّنها).

وإنّنا نكتشف هٰذه المعارضة في خلفية إنجيل متّى. في هٰذا الإطار نفهم عبارة «مجامعهم» في ٤ : ٢٣؛ ٩ : ٣٥؛ ١٠ : ١٧؛ ١٢ : ٩؛ ١٣ : ٥٤؛ ٢٣ : ٣٤. صار المسيحيّون المتهوّدون غرباء في هٰذه المجامع، انفصلوا عن اليهود فصارت هٰذه المجامع مجامع اليهود، وبحثوا لهم عن مكان خاصّ يجتمعون فيه. بدأوا يجتمعون في البيوت بانتظار أن تكون لهم معابد خاصّة بهم.

ونفهم لماذا يشدّد متّى بقوّة على أنّ يسوع يتمّم الكتب. إنّه موسى الجديد الذي يجمع شعب إسرائيل في بنوّة الله. ولٰكنّ متّى يبتعد أيضاً عن الفرّيسيّين الذي نظّموا نفوسهم في يمنية فشكّلوا الدين اليهوديّ الرسميّ. كان موقفُ متّى موقفًا هجوميًّا، ولٰكنّ موقف الكنيسة لم يكن موقفًا متحيّزًا ومانعًا لأحد. إنّه واعٍ لخطر التحيّز الموجود أيضاً في الجماعات المسيحيّة. لهٰذا قال للمؤمن: «يا مرائي، أخرج الخشبة من عينك أوّلاً، حتّى تبصر جيّدًا فتخرج القشّة من عين أخيك» (٧ : ٥). وقال أيضاً: «كلّ شجرة لا تحمل ثمرًا جيّدًا تقطع وتُرمى في النار» (٧ : ١٩؛ رج ٧ : ٢١ – ٢٣). لهٰذا يفتح القلوب إلى المصالحة وإلى محبّة الأعداء: «أحبّوا أعداءكم، باركوا لاعنيكم، أحسنوا إلى مبغضيكم، صلّوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويضطهدونكم» (٥ : ٤٤).

٢ – كنيسة منظّمة ومنفتحة على العالم الوثنيّ

بدأ انفصال الكنيسة عن العالم اليهوديّ حين فتحت أبوابها لكلّ الناس من دون قيد ولا شرط. كلّ من اليهوديّ والوثنيّ يستطيع أن يدخل إلى الكنيسة. لا شكّ في أنّ الروح الشاملة وُجدت في العالم اليهوديّ، ولا سيّما عند الأنبياء الذي عاشوا بعد سبي سنة ٥٨٧ ق م، فأعلنت الزمان المسيحانيّ الآتي. ولٰكنّ هٰذه الروح كانت بشكل جاذب، أي تندفع نحو المركز وتقترب منه. أجل، كان اليهود يظنّون أنّ الأمم الوثنيّة سترتدّ إلى عهد

إسرائيل فتأتي وتعبد الله في أورشليم. نقرأ مثلاً في أش ٢ : ٢ – ٣ : «سيكون جبل الهيكل في رأس الجبال وفوق كلّ التلال فتأتي إليه جميع الأمم. يذهب إليه شعوب كثيرون ويقولون : هلمّوا نصعد إلى جبل الرب، إلى بيت إله يعقوب فهو يعلّمنا طرقه فنسلك فيها. فمِن صهيون تخرج الشريعة ومن أورشليم تصلنا كلمة الربّ». أمّا مع يسوع فصارت الروح الشاملة نابذة، أي ابتعدت عن المركز وسارت إلى الأطراف البعيدة، فذهبت إلى الآخرين ولم تحاول أن تأتي بهم إليها. أجل، لقد أرسل يسوع تلاميذه إلى العالم كلّه، وقال لهم : «إذهبوا وتلمذوا جميع الأمم» (٢٨ : ١٩).

أمّا الطريقة التي يقدّم فيها متّى انفتاح هٰذه الجماعة اليهوديّة فهي طريقة مثاليّة. يحدّثنا أوّلاً عن جليل الأمم (٤ : ١٥ ؛ رج أش ٨ : ٢٣ – ٩ : ١٠). وهٰذه العبارة تشير إلى الأرض التي رجع إليها شعب إسرائيل بعد المنفى. من هٰذا القبيل كان الجليل أرضاً مسيحانيّة يمتزج فيها الوثنيّون باليهود على مثال كنيسة متّى. وكان الجليل يمتدّ إلى صور وصيدا والجولان حيث أقام الغيورون (حزب المقاومة ضدّ الاحتلال الرومانيّ).

يبدو أنّ إنجيل متّى وُلد في هٰذا المكان : ترك يسوع الجليل ولٰكن ما زال يعود إليه خلال رسالته، وهٰذا الرواح والمجيء يدلّ على زمن الانسلاخ والمحنة، على زمن الاختلاء والتأمّل. وبعد الفصح سيجتمع الرسل في الجليل، على الجبل الذي دلّهم عليه يسوع (وظلّ مجهولاً بالنسبة إلينا)، ومن هناك أرسلهم إلى الأمم. لفت متّى نظر اليهود إلى هٰذه المنطقة الشماليّة من فلسطين، فعلّمهم كيف يكتشفون تتمّة الكتاب في شخص يسوع المسيح.

إنّ هٰذه الكنيسة التي ولدت في العالم اليهوديّ وانفتحت على العالم الوثنيّ بدت جماعة منظّمة كالجماعات اليهوديّة التي عرفتها. هناك نواة من التلاميذ يلتئم حولها الشعب. روح الجماعة تتحلّى بالأخوّة والمسؤوليّة والانفتاح. ليست تجمّعًا من الأبرار الحاصلين على شهادة، بل أناسًا يحاولون أن يعيشوا سعادة الملكوت البعيدة والقريبة منهم في قلب حياتهم اليوميّة.

تنظّمت هٰذه الكنيسة بطريقة ملموسة. فإعلان ملكوت السماء كأفق حاسم لكلّ وجود مسيحيّ، لم يُلغِ الكنيسة المؤسّسة، بل أقام فيها مجموعة منظّمة في الزمان والمكان

يعيش فيها الذين قبلوا التعليم وفهموه وحاولوا أن يعيشوا منه. فيجب على الكنيسة أن تكون لليهود والوثنيّين الذين تعيش بينهم علامة حضور الملكوت وفاعليّته من أجل البشر.

بعد موت يسوع، تنظّمت مجموعات من «الناصريّين» آمنوا بواقع القيامة. أقاموا أوّلاً في أورشليم، ثمّ انتشروا حيث انتشر الرسل والتلاميذ الأوّلون. كانوا جماعات نشيطة يوم كتب متّى، وتنظّموا في مؤسّسة نجد آثارها في الإنجيل. ولكنّنا لا نستطيع القول إنّ كنيسة متّى تشبه كنائسنا، كما لا نقول إنّ لا تقارب بين كنيسة متّى وكنائسنا. فالثمرة موجودة في البذرة، والشجرة الكبيرة هي بنت النبتة الصغيرة.

لهٰذا نجد في إنجيل متى آثارًا لحياة ليتورجيّة وأسراريّة واضحة المعالم. فالعماد موجود مع عبارة ثالوثيّة (٢٨ : ١٩) وهو يرجع بنا إلى عماد يسوع (٣ : ١٣ – ١٧). نحن نفهم معنى عماد يسوع وعمادنا على ضوء الموت والقيامة (٢٧ : ٤٥ – ٥٦). والإفخارستيّا التي أسّسها يسوع في العشاء الأخير (٢٦ : ٢٦ – ٣٠) هي جزء من تجمّع الجماعة لتأكل الخبز بأسم الربّ (١٤ : ١٣ – ٢١؛ ١٥ : ٣٢ – ٣٩). ويرافق الإفخارستيّا تعليمُ الكلمة المستوحى من العالم اليهوديّ، كما تشهد بذٰلك التوسّعات المدراشيّة في ف ١ – ٢ وفي الخطب الخمسة. ويلمّح إنجيل متّى إلى طريقة للمصالحة تساعدنا على الاهتمام بالأخ الذي ضلّ (١٨ : ١٥ – ١٧). هٰذا يدلّ على وعي الكنيسة لسلطتها: فهي على خطى يسوع (٩ : ٨) وبالسلطان المعطى لبطرس (١٦ : ١٨ – ٢٠) ولجماعة الرسل (١٨ : ١٨) تقدر أن تمنح غفران الله، كما تقدر أن تشفيَ (١٠ : ١)، وأن تُعلن بشرى الملكوت (١٠ : ٧). وتبقى الصلاةُ العملَ الجوهريّ (٦ : ٥ – ١٥؛ ٢١ : ٢٢: كلّ شيء تطلبونه وأنتم تصلّون بإيمان، تنالونه)، فتشهد على حضور يسوع القائم من بين الأموات وسط أحبّائه (١٨ : ١٩ – ٢٠).

وهناك مسؤوليّات داخل الجماعة تُمارَس لا بالتسلّط والاكتفاء بل بروح التواضع (١٨ : ٤)، ومن أجل الخدمة (١٠ : ٢٦ – ٢٨). وسيلعب الرسل دور الوسيط بالنسبة إلى الجماعة، وهٰذا ما نراه في بداية خطبة الجبل (٥ : ١) وفي الحديث عن الأمثال (١٣ : ١٠ – ١٧، ٣٤ : ٣٥)، وقبل مشهدَي تكثير الخبز (١٤ : ١٩. ١٥ : ٣٦: أعطى يسوع تلاميذه، والتلاميذ أعطوا الجموع).

وسيكون لبطرس مركز الصدارة، ولٰكنّه يبقى ملتصقًا بالرسل. يوم مشى على المياه كان مع الرسل (١٤ : ٢٢ – ٣٠)، وحين شهد لحقيقة يسوع تكلّم باسمهم (١٦ : ١٣ – ٢٨) كلام الله وكلام البشر (١٦ : ٢٣). إنّه يعبّر وَسْطَ إخوته عن سلطة يسوع التي أسّست الكنيسة وما تزال تؤسّسها. إنّه مسؤول عن نموّ الملكوت الذي أوكل إليه كما أوكل إلى رفاقه. إنّه المؤمن الذي يسمع، والصخرة التي بنى عليها يسوع كنيسته (١٦ : ١٨)، والمجرِّب الذي يضع حجر عثرة في طريق يسوع (١٦ : ٢٣) بانتظار أن ينكره (٢٦ : ٣٤، ٧٥). هٰكذا أظهر أوّلُ الرسل (١٠ : ٢) في حياته التوتّر بين كنيسة ملموسة وملكوت أعلن عنه وهو حاضر منذ الآن. وهٰكذا نقول عن سائر الرسل. هم ولا شكّ يؤمنون، ولٰكن يجب على يسوع دومًا أن يوبّخهم على قلّة إيمانهم (٦ : ٣٠؛ ٨ : ٢٦؛ ١٤ : ٣١؛ ١٦ : ٨). ويهوذا نفسه الذي دُعي «أحد الاثني عشر» (٢٦ : ١٤، ٤٧) خانه وباعه بثلاثين من الفضّة (٢٦ : ٢٠ – ٢٥، ٤٧ – ٥٠).

ج – بنية الإنجيل بحسب متّى

١ – تصميم الإنجيل

أراد بعض الشرّاح أن يستخرجوا تصميمًا فاستندوا إلى المعطيات الجغرافيّة التي تتوزّع مراحل حياة يسوع الخاصّة والعلنيّة. فهناك التناقض بين الجليل وأورشليم. أورشليم هي المدينة المنغلقة على نفسها، أمّا الجليل فهو زمن رجاء وانفتاح. في هٰذا يتبع متّى مرقس. ولٰكن متّى سيبيّن أنّ لمنطقة الجليل وجهين. في أثناء خدمة يسوع الرسوليّة، يُظهر الجليل كأنّه بلاد يهوديّة لم يكد يسوع يتجاوز حدودها. فإن ذهب إلى صور وصيدا، فهو لم يبشّر إلّا اليهود ونهى تلاميذه عن الذهاب إلى الوثنيّين والسامريّين (١٠ : ٥ – ٦). ولٰكن، بعد القيامة، أصبح الجليل أرض الانفتاح على العالم. في الجليل، لا في أورشليم، ظهر يسوع الممجّد لتلاميذه وأرسلهم يبشّرون في العالم كلّه (٢٨ : ١٦ – ٢٠).

إنّ هٰذه الملاحظات الجغرافيّة ضروريّة، ولٰكنّها لا تكفي لتبني تصميمًا لإنجيل متّى، لأنّ للجغرافيا كما رأينا بُعدًا لاهوتيًّا. لهٰذا راح بعض الشرّاح يَقْسُمُون إنجيل متّى حسب الطريقة التي بها استعمل مراجعه. ولٰكنّهم نسوا طريقة متّى المبتكرة، فما اكتشفوا مبدأ

ترتيب موادّه. وأبرزَ شرّاح آخرون الطابع الدراماتيكي لإنجيل متّى. أبرزوا عناصر أدبيّة عديدة تتوزّع النصّ. فهناك خلاصات تبدأ مجموعة من الأحداث أو تنهيها. فنحن نقرأ مثلاً في ٤ : ٢٣ – ٢٥ : «وكان يسوع يسير في أنحاء الجليل، يعلّم في المجامع ويعلن بشارة الملكوت ويشفي الناس من كلّ مرض وداء». (رج ١١ : ١٠؛ ١١ : ٢٠؛ ١٢ : ١٥ – ٢١؛ ١٤ : ٣٤ – ٣٦؛ ١٥ : ٢٩ – ٣١). وهناك مجموعات من أقوال منسّقة في خطب، وهناك ملاحظات جغرافيّة.

هناك دور يوحنّا المعمدان (٣ : ١ – ١٧؛ ١١ : ٢ – ١٩؛ ١٤ : ١ – ٢؛ ١٧ : ١٢؛ ٢١ : ٢٣ – ٢٧) والإنباءات بالآلام واختلاءات يسوع (١٤ : ٣؛ ١٥ : ٢١؛ ١٦ : ٤).

ولٰكنّ الأبحاث البنيويّة ساعدتنا على الإحاطة بهٰذا الإنجيل. فما يلفت انتباهنا أوّلاً هو الوجه التعليميّ، فتتناوب الأقسام الإخباريّة والخطب. فيمكننا أن نستخلص ستّة أقسام: ف ٣ – ٤، ف ٨ – ٩، ف ١١ – ١٢، ف ١٤ – ١٧، ف ١٩ – ٢٢، ف ٢٦ – ٢٨. وهناك محطّة أدبيّة مهمّة تفصل بين أقسام الكتاب. فنحن نقرأ في ٤ : ١٧ : «وبدأ يسوع من ذٰلك الوقت يبشّر فيقول: توبوا، لأنّ ملكوت السماوات اقترب» ونقرأ في ١٦ : ٢١ : «وبدأ يسوع من ذٰلك الوقت يصرّح لتلاميذه أنّه يجب عليه أن يذهبَ إلى أورشليم ويتألّمَ كثيرًا». وهٰكذا نكون في جزء أوّل (ف ٤ – ١٦) مع يسوع الذي يعلن ملكوت الله بتعليمه وأشفيته ويهيّئ الكنيسة. وفي جزء ثانٍ (ف ١٦ – ٢٨) نرى المعلّم الذاهب إلى آلامه يجمع التلاميذ ليكونوا جماعة الشهود للملكوت. هٰذا ما فعله مرقس. أمّا متّى فزاد عليه أنّه أنهى الخطب الخمس (ف ٥ – ٧، ف ١٠، ف ١٣، ف ١٨، ف ٢٣ – ٢٥) بالعبارة نفسها. فنقرأ بعد خطبة الجبل: «ولمّا أتمّ يسوع هٰذا الكلام، تعجّبت الجموع من تعليمه» (٧ : ٢٨). وبعد خطبة الإرسال: «ولمّا أتمّ يسوع وصاياه لتلاميذه الاثني عشر، خرج من هناك» (١١ : ١). وبعد الأمثال: «ولمّا أتمّ يسوع هٰذه الأمثال» (١٣ : ٥٣). وبعد الخطبة الكنسيّة: «ولمّا أتمّ يسوع هٰذا الكلام ترك الجليل» (١٩ : ١). وأخيرًا بعد خطبة نهاية العالم، قال متّى: «ولمّا أتمّ يسوع هٰذا الكلام كلّه، قال لتلاميذه» (٢٦ : ١).

وهٰكذا نرى أحداثًا ترتبط بأقوال: يعيش يسوع مع تلاميذه وعليهم سيبني جماعة

الملكوت، وإيّاهم يعطي تعليمات من أجل الزمن الذي بعد الفصح. إنّ الأخبار تدلّ على تجذّر يسوع في تاريخ شعبه، والخطب تشدّد على ارتباط الجماعة الكنسيّة بحياة يسوع على الأرض. في هٰذا الإطار، لم يعد إنجيل الطفولة مقدّمة بل هو يأخذ مكانه في المجموعة. ثمّ إنّ خبر الالام والقيامة يرتبط بخطبة نهاية العالم.

إذًا نحن أمام تصميمين متكاملين داخل الإنجيل الواحد، تصميم من قسمين كبيرين، وتصميم من ستّة أقسام. وسنتوقّف على التصميم الثاني: إنّ الكنيسة المؤسَّسة على بطرس وجماعة الاثني عشر هي كنيسة المسيح القائم من بين الأموات، كنيسة يسوع الذي نعرفه بالإيمان، لأنّها كانت كنيسة الناصريّ، كنيسة عمّانوئيل، كنيسة المسيح الذي عاش في التاريخ.

٢ – اثنتا عشرة مرحلة

وهٰكذا نرى اثنتي عشرة مرحلة، على عدد الأسباط الاثني عشر والرسل الاثني عشر وهي تشكّل ستّة أقسام يظهر كلّ قسم بحسب الرسمة: الكلام والعمل. هٰذا هو التقليد اليهوديّ الذي يقرن الخبر (هاغاده) بقواعد الحياة (هلكه). هٰذا هو التقليد المسيحيّ الذي يحتفل بالإفخارستيّا كلامًا يسمعه، وعملاً تقوم به الكنيسة، فتتذكّر حياة الربّ وموته وقيامته إلى أن يجيء.

أوّلاً: القسم الأوّل (ف ١ – ٤)

«لكي يتمّ ما قيل في الأنبياء» (٢ : ٢٣).

المرحلة الأولى (ف ١ – ٢)

نسب يسوع. تمّ التاريخ في يسوع الذي هو المسيح.

المرحلة الثانية (ف ٣ – ٤).

هيّأ يوحنّا المعمدان ملكوت السماوات، فأعلنه يسوع، ابن الله الحبيب، في مسيرته نحو جليل الأمم.

إن مسيرة طفولة يسوع الذي وُلد بالروح القدس، تعبِّر عن مخطّط خلاص الله في التاريخ البشريّ عبر تاريخ إسرائيل. ولمّا اعتمد يسوع حقَّق بصورة عجيبة الرجاء المسيحانيّ لشعب العهد، حسب أقوال الأنبياء، بمسحة الروح القدس.

ثانيًا: القسم الثاني (ف ٥ – ٩)

«لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السماء» (٥ : ٤٥).

المرحلة الثالثة (ف ٥ – ٧).

سلطة الملكوت كما عبَّر عنها تعليم يسوع.

المرحلة الرابعة (ف ٨ – ٩).

سلطة الملكوت كما ظهرت عبر الأشفية التي اجترحها يسوع.

وُضعت هٰذه الفصول الخمسة في إطار (٤ : ٢٣ = ٩ : ٣٥) محدَّد، فدلّت على سلطة يسوع بكلماته وأعماله الخيّرة. في شخصه اقترب ملكوت الله حقًّا من البشر.

ثالثًا: القسم الثالث (ف ١٠ – ١٢)

«حسب التلميذ أن يكون مثل معلّمه» (١٠ : ٢٥).

المرحلة الخامسة (ف ١٠).

تنتقل سلطة الملكوت إلى الرسل الذين سيلقَون الاضطهاد.

المرحلة السادسة (ف ١١ – ١٢).

الملكوت على المحكّ: يسوع موضوع شكّ وجدال.

نقل يسوع سلطته الخاصّة إلى رسله الاثني عشر، فجعلهم مثله ودعاهم لأن يقاسموه مصيره كعبد الله المتألّم. فمعه وعلى خطاه سيجابهون المعارضة في إطار يوم الدينونة.

رابعًا: القسم الرابع (ف ١٣ – ١٧)

«على هٰذا الصخر سأبني كنيستي» (١٦: ١٨).

المرحلة السابعة (ف ١٣).

سرّ الملكوت ونموّه: الأمثال.

المرحلة الثامنة (ف ١٤ – ١٧).

الملكوت ينمو: خطّ سير الإيمان في الكنيسة.

تتمحور هاتان المرحلتان على سماع الكلمة الذي يصبح فهمًا. أسرار الملكوت سهلة المنال للتلاميذ. أمّا الشعب فيبقى أصمّ وأعمى، لهٰذا يَقُوْتُهم يسوع ويشفيهم. وفي الوقت ذاته، يكرّس وقته لتربية جماعة التلاميذ (حيث يبرز بطرس)، ولتسييرهم بصبر إلى الإيمان الحقيقيّ بابن الله.

خامسًا: القسم الخامس (ف ١٨ – ٢٣)

«لا يريد أبوكم السماويّ أن يهلك أحد من هؤلاء الصغار» (١٨: ١٤).

المرحلة التاسعة (ف ١٨).

جماعة الصغار التي يتقبّلها المسيح ويغفر لها.

المرحلة العاشرة (ف ١٩ – ٢٣).

الملكوت في قفص الاتّهام: الطريق إلى أورشليم والمجادلات.

ظهر يسوع كديّان الجماعة الكنسيّة التي نظّمها. هو يعيش في وسطها كأنّه «الصغير». ويحمل أيضاً الدينونة الحاسمة في قلب أورشليم حيث الصغار يتعرّفون إليه وحيث السلطات تتنكّر له فتطلب موته. في إطار من التجادل يذكرنا بمحاكمات الأنبياء للشعب على ضوء العهد، يُطرح سؤال الدخول إلى الملكوت وانفتاحه للجميع.

سادسًا: القسم السادس (ف ٢٤ – ٢٨)

«إنّ ابن الإنسان يجيء في ساعة لا تنتظرونها» (٢٤ : ٤٤).

المرحلة الحادية عشرة (ف ٢٤ – ٢٥).

مجيء ابن الإنسان. النداء إلى السهر.

المرحلة الثانية عشرة (ف ٢٦ – ٢٨).

صلب ابن الإنسان وفصح الملكوت.

يأخذ تاريخُ الكون وتاريخُ كلّ إنسان معناه من مجيء الله الحالي في يسوع المسيح. فلا نجعل مجيء ابن الإنسان في نهاية الزمن. إنّه يتحقّق بموت ابن الله وقيامته، وهو الحدث الحاسم الذي يحدّد موقع الكنيسة.

الخاتمة (٢٨ : ١٦ – ٢٠)

إنّ رسالة التلاميذ الشاملة تشكّل الكنيسة الشاهدة على حضور ملكوت السماوات في تاريخ الناس اليوم.

قال بعضهم: إنّ إنجيل متّى يجعلنا نكتشف في يسوع سيّد التاريخ. إنّه قد أعطى معنى لكلّ ما سبقه، منذ خلق العالم ونداء إبراهيم إلى إعلان يوحنّا المعمدان. وإنّه ربّ الكنيسة، تلك الجماعة المسيحانيّة التي أسّسها. وفي نهاية الزمن سيُعْلَنُ ملكَ العالم ومخلّصَه.

٣ – مضمون إنجيل متّى

وهٰكذا ارتبطت حياة الكنيسة بحياة يسوع بفضل هٰذا التناوب بين الخطب والأخبار. فالخطب تشكل تعليم الربّ لتلاميذه ودستور تأسيس الكنيسة الذي أعطاه القائم من الموت للجماعة التي أسّسها. والأقسام الإخباريّة تدلّ على مماثلة تعليم يسوع لعمله خلال رسالته على الأرض، وهي تمنعنا من أن نحسب الخطب توسّعاتٍ نظريّةً.

وسنبيّن الآن مضمون إنجيل متّى مستعيدين بالتفصيل بنية الأقسام المختلفة مبرزين بعض التطابقات الأدبيّة.

أوّلاً: القسم الأوّل: كلمة الله تكشف الابن الحبيب.

مقدمة: نسب يسوع الذي يُتمّ تاريخ شعبه (١ : ١ – ١٧).

يسوع هو المسيح ابن داود وابن إبراهيم (١ : ١).

من إبراهيم إلى داود الملك (١ : ٢ – ٦).

من داود إلى سبي بابل (١ : ٧ – ١١).

من سبي بابل إلى يوسف ويسوع (١ : ١٢ – ١٦).

سلسلة الأجيال: ٣×١٤ (١ : ١٧).

المرحلة الأولى: من هو يسوع (١ : ١٨ – ٢ : ٢٣).

هو عمّانوئيل أي الله معنا (١ : ١٨ – ٢٥).

هو الرئيس وراعي شعبه (٢ : ١ – ١٢).

هو ابن الله (٢ : ١٣ – ١٥).

هو مخلّص أبناء راحيل (٢ : ١٦ – ١٨).

هو الناصريّ (٢ : ١٩ – ٢٣).

المرحلة الثانية: اقتراب ملكوت السماوات (٣ : ١ – ٤ : ١٧).

إعلان يوحنّا المعمدان (٣ : ١ – ٤).

يوحنّا ويسوع: مسيحانيّة الانتقام أو التواضع (٣ : ٥ – ١٥).

تنصيب الابن الحبيب مسيحًا (٣ : ١٦ – ١٧).

يسوع والشيطان: مسيحانيّة زمنيّة أو إلهيّة (٤ : ١ – ١١).

إعلان يسوع (٤ : ١٢ – ١٧).

ثانيًا: القسم الثاني: الابن الحبيب يعلّمنا البنوّة والأخوّة

انتقال – الأُخوّة على خطى يسوع (٤ : ١٨ – ٢٢).

– نشاط يسوع تتبعه الجموع (٤ : ٢٣ – ٢٥).

المرحلة الثالثة: جماعة الأبناء (٥ : ١ – ٧ : ٢٩).

أ – مقدّمة: تعليم على الجبل (٥ : ١ – ٢).
ب – مدخل: سعادة المسيحيّين (٥ : ٣ – ١٢).
ج – دورهم في العالم (٥ : ١٣ – ١٦).
د – برّ الملكوت (٥ : ١٧ – ٧ : ٢٢).

١ – أتمّوا الشريعة في العمق (٥ : ١٧ – ٤٨).

ما معنى أن نكون أبناء الله في الحياة اليوميّة؟

المبدأ: لقد أتمّ يسوع الشريعة وأسفار والأنبياء (٥ : ٧ – ٢٠) ومتطلّباتِها (٥ : ١٨ – ١٩).

تبدّل في العلاقات البشريّة (٥ : ٢١ – ٤٧).

بين الإخوة (٥ : ٢١ – ٢٤) حتّى المصالحة (٥ : ٢٥ – ٢٦).

بين الرجل والمرأة (٥ : ٢٧ – ٢٨) مع ذلك الذي يوقع في الخطيئة (٥ : ١٨ – ١٩) والطلاق (٥ : ٣١ – ٣٢).

احترام الكلمة المعطاة (٥ : ٣٣ – ٣٧).

تجاه الشرّير (٥ : ٣٨ – ٤٢).

محبّة الأعداء (٥ : ٤٣ – ٤٧).

الأصل: الآب (٥ : ٤٨).

٢ – الطابع الباطنيّ لهذا البرّ (٦ : ١ – ١٨).

كيف يُتمّ ابنُ الله الواجب المثلّث تجاه القريب، تجاه الله وتجاه نفسه؟

المبدأ: إعمل عملك أمام الآب لا أمام البشر (٦ : ١).

الأعمال الصالحة التقليديّة (٦ : ٢ – ١٨).

الصدقة (٦ : ٢ – ٤).

الصلاة (٦ : ٥ – ٦) والصلاة الربّيّة (٦ : ٧ – ١٥).

الصوم (٦ : ١٦ – ١٨).

٣ – متطلّبات برّ الملكوت (٦ : ١٩ – ٧ : ١٢).

كيف يعيش التلميذ حسب الموقف المطلوب منه تجاه الله وتجاه الإخوة؟

التزام حصريّ في خدمة الله (٦ : ١٩ – ٣٤).

القرار الضروريّ: الكنز، العين (٦ : ١٩ – ٢٤).

البحث الهادئ عن الضروريّ: ثقة في الآب (٦ : ٢٥ – ٣٤).

السلوك تجاه الإخوة (٧ : ١ – ١٢).

لا تدينوا: القشّة والخشبة (٧ : ١ – ٥).

احترم طريق كلّ واحد (٧ : ٦).

إسأل بثقة (٧ : ٧ – ١١).

الخاتمة: القاعدة الذهبيّة تلخّص الشريعة والأنبياء (٧ : ١٢).

هـ – النهاية: ننتقل إلى العمل (٧ : ١٣ – ٢٧).

الموقف الضروريّ: طريقان (٧ : ١٣ – ١٤).

نوعان من الأنبياء (٧ : ١٥ – ٢٠).

نوعان من التلاميذ (٧ : ٢١).

النقص: (٧ : ٢٢ – ٢٣).

نتيجة الموقف: البَيْتانِ (٧ : ٢٤ – ٢٧).

و – الخاتمة: تعليم بسلطان (٧ : ٢٨ – ٢٩). نزول من الجبل (٨ : ١).

المرحلة الرابعة : عبدالله يلازم شقاءنا (٨ : ٢ - ٩ : ٣٨).

ثلاث كلمات شفاء : أبرص يَطهُر (٨ : ٢ - ٤).

ضابط يُستجاب (٨ : ٥ - ١٣).

حماة بطرس تقوم (٨ : ١٤ - ١٥).

عبدالله - متطلّبات ممّن يريد أن يتبع يسوع (٨ : ١٦ - ٢٢).

ثلاث كلمات لها سلطان : العاصفة تهدأ (٨ : ٢٣ - ٢٧).

الشياطين تُطرد (٨ : ٢٨ - ٣٤).

المُقعد الخاطئ يقوم (٩ : ١-٨).

اتّباع يسوع : الطبيب والعريس (٩ : ٩ - ١٧).

أربع كلمات حياة : نازفة تخلص (٩ : ١٨ - ٢٢).

ابنة رئيس تقوم (٩ : ٢٣ - ٢٦).

أعميان بريان (٩ : ٢٧ - ٣١).

أخرس يتكلّم (٩ : ٣٢ - ٣٤).

انتقال : نشاط يسوع الشامل (٩ : ٣٥).

الراعي والحصاد (٩ : ٣٦ - ٣٨).

ثالثًا : القسم الثالث : المعلّم ينظّم الاثني عشر رسولاً

المرحلة الخامسة : الجماعة الرسوليّة (١٠ : ١ - ١١ : ١).

اختيار الاثني عشر (١٠ : ١ - ٥ أ).

إعلان السلام ودينونة المدن (١٠ : ٥ ب - ١٥).

الاضطهادات ومجيء ابن الإنسان (١٠ : ١٦-٢٣).

تماثل التلميذ مع معلّمه (١٠ : ٢٤ - ٢٥).

اضطهادات التلميذ وثقة أمام الآب (١٠ : ٢٦ - ٣٣).

السلام أو السيف ومكافأة الاستقبال (١٠ : ٣٤ – ٤٢).

ذهاب يسوع (١١ : ١).

المرحلة السادسة : المعلّم موضوع جدال (١١ : ٢ – ١٢ : ٥٠).

١ – أعمال المسيح : شكّ وتمييز (١١ : ٢ – ٣٠).

سؤال يوحنّا المعمدان عن أعمال المسيح (١١ : ٢ – ٦).

يوحنّا المعمدان هو نبيّ الملكوت ورسوله (١١ : ٧ – ١٥).

التمييز الذي تحدثه الحكمة (١١ : ١٦ – ١٩).

دينونة المدن التي لم تهتمّ بأعمال قدرة يسوع (١١ : ٢٠ – ٢٤).

الابن يكشف عن الآب للصغار (١١ : ٢٥ – ٣٠).

٢ – عبدالله هو رجاء الأمم وديّان الشعب (١٢ : ١ – ٥٠).

سؤال الفرّيسيّين عن السبت (١٢ : ١ – ١٤).

يسوع يشفي : عبدالله والديّان (١٢ : ١٥ – ٢٣).

التمييز الذي يحدثه مجيء الملكوت (١٢ : ٢٤ – ٣٧).

الأمم تدين هٰذا الجيل المعوّج (١٢ : ٣٨ – ٤٥).

قرابة يسوع الحقيقيّة، أن نكون تلاميذ (١٢ : ٤٦ – ٥٠).

رابعًا : القسم الرابع : يسوع هو مبدأ نموّ جماعة الملكوت

المرحلة السابعة : سرّ الجماعة التي تنمو (١٣ : ١ – ٥٢).

مقدّمة : يسوع يتكلّم بالأمثال (١٣ : ١ – ٣ أ).

١ – سماع الكلمة وفهمها : الجموع والتلاميذ (١٣ : ٣ ب – ٣٥).

الزارع (١٣ : ٣ ب – ٩).

لماذا الأمثال (١٣ : ١٠ – ١٧)؟

شرح مثل الزارع (١٣ : ١٨ – ٢٣).

نحو الملكوت.

القمح والزؤان (١٣ : ٢٤ – ٣٠).

حبّة الخردل (١٣ : ٣١ – ٣٢).

الخمير في العجين (١٣ : ٣٣).

الخاتمة: أمثال من أجل الجموع (١٣ : ٣٤ – ٣٥).

٢ – الملكوت ينكشف للعالم: التلاميذ والناس (١٣ : ٣٦ – ٥٢).

أبناء الملكوت وأبناء الشرّير، شرح مثل الزؤان (١٥ : ٣٦ – ٤٣).

إشتر واجمع: الكنز المخفيّ (١٣ : ٤٤).

الدرّة الثمينة (١٣ : ٤٥ – ٤٦).

الشبكة الملآنة (١٣ : ٤٧ – ٤٨).

الخاتمة: الاختيار النهائيّ، شرح مَثَل الشبكة (١٣ : ٤٩ – ٥٢).

المرحلة الثامنة: تكوين الجماعة ونموّها (١٣ : ٥٣ – ١٤ : ٣٦).

١ – نحو التعرّف إلى ابن الله (١٣ : ٥٣ – ١٤ : ٣٦).

قلّة إيمان في بلدة يسوع (١٣ : ٥٣ ب – ٥٨).

موت يوحنّا النبيّ (١٤ : ١٢ – ١).

بركة وعطيّة الخبز في البرّيّة (١٤ : ١٣ – ٢٣).

قلّة إيمان بطرس وسجود التلاميذ ليسوع (١٤ : ٢٤ – ٣٣).

اعتراف بيسوع كمخلّص البائسين (١٤ : ٣٤ – ٣٦).

٢ – نحو إفخارستيّا من أجل جميع البشر (١٥ : ١ – ٣٩).

تقليد القدماء وكلمة الله (١٥ : ١ – ٩).

عثار الكلمة وعدم فهمها لدى بطرس والتلاميذ (١٥ : ١٠ – ٢٠).

خبز الأولاد وإيمان الكنعانيّة (١٥ : ٢١ – ٢٨).

الجموع تمجّد إله إسرائيل (١٥ : ٢٩ – ٣١).

الجموع شبعت بالإفخارستيّا (١٥ : ٣٢ – ٣٩).

٣ – نحو مجيء ابن الإنسان (١٦ : ١ – ٢٨).

آية من السماء وآية يونان (١٦ : ١ – ٤).

الخبز والخمر: لقد فهم التلاميذ (١٦ : ٥ – ١٢).

وحي الله إلى بطرس الصخرة (١٦ : ١٣ – ٢٠).

أفكار البشر أو أفكار الله: تسمية بطرس الشيطان (١٦ : ٢١ – ٢٣).

أتريد أن تخلّص نفسك أم أن تَـهْلِكَ؟ مجيء ابن الإنسان (١٦ : ٢١ – ٢٣).

٤ – نحو حريّة الأبناء (١٧ : ١ – ٢٧).

تجلّى الابن فكشف عن نفسه لبطرس والتلاميذ (١٧ : ١ – ٨).

ابن الإنسان المتألّم. هل فهم التلاميذ (١٧ : ٩ – ١٣)؟

عجز عن شفاء مريض لقلّة الإيمان (١٧ : ١٤ – ٢١).

ابن الإنسان يسلَّم إلى البشر (١٧ : ٢٢ – ٢٣).

بطرس وضريبة الهيكل: حرّية الأبناء (١٧ : ٢٤ – ٢٧).

خامسًا: القسم الخامس: يسوع وَسْطَ جماعة الصغار

المرحلة التاسعة: جماعة الصغار يستقبلها الله ويغفر لها (١٨ : ١ – ١٩ : ٢).

١ – الصغير هو علامة حضور الابن في الجماعة (١٨ : ١ – ٢٠).

سؤال التلاميذ (١٨ : ١).

صيروا مثل طفل صغير (١٨ : ٢ – ٥).

اهتمّوا بالصغار: مثَل النعجة الضالّة (١٨ : ٦ – ١٤).

نتقبّل بعضنا بعضاً ونصلّي بعضنا من أجل بعض (١٨ : ١٥ – ٢٠).

٢ - نعمة الغفران بين الإخوة (١٨ : ٢١ - ٣٥).

سؤال بطرس (١٨ : ٢١).

إغفر دائمًا (١٨ : ٢٢).

مثل الغفران (١٨ : ٢٣ - ٣٤).

الخاتمة (١٨ : ٣٥).

الجموع تتبع يسوع (١٩ : ١ - ٢).

المرحلة العاشرة: جماعة الملكوت في محاكمة (١٩ : ٢ - ٢٣ : ٣٩).

١ - الانقلاب الإنجيليّ: (١٩ : ٢ - ٢٠ : ٣٤).

الحبّ الصعب (١٩ : ٢ - ٥).

التجرّد الصعب (١٩ : ١٦ - ٢٩).

النعمة التي نتقبّلها (١٩ : ٣٠ - ٢٠ : ١٦).

الأمكنة في الملكوت (٢٠ : ١٧ - ٢٨).

عيون العميان تنفتح (٢٠ : ٢٩ - ٣٤).

٢ - الإيمان بابن داود (٢١ : ١ - ٢٧).

كيف استقبلت ابنة صهيون ابن داود (٢١ : ١ - ٩)؟

التينة اليابسة وإيمان التلاميذ (٢١ : ١٨ - ٢٢).

سلطة يسوع وإيمان الشعب (٢١ : ٢٣ - ٢٧).

٣ - الجواب الحاسم أمام الملكوت (٢١ : ٢٨ - ٢٢ : ١٤).

إرادة الأب والابنان (٢١ : ٢٨ - ٣٢).

الكرّامون والابن: إنتقل الملكوت من يد إلى يد (٢١ : ٣٣ - ٤٦).

رَفَضَ المدعوّون المجيء إلى العرس رغم أنّ الدعوة شاملة (٢٢ : ١ - ١٠).

الإنسان الذي ليس عليه لباس العرس (٢٢ : ١١ - ١٤).

٤ - العالم اليهوديّ على المحكّ (٢٢ : ١٥ - ٤٦).

الجزية لقيصر (٢٢ : ١٥ – ٢٢).

قيامة الأموات (٢٢ : ٢٣ – ٣٣).

أعظم الوصايا (٢٢ : ٣٤ – ٤٠).

المسيح ابن داود وربّه (٢٢ : ٤١ – ٤٦).

٥ – كشف رياء الكتبة ودينونة أورشليم (٢٣ : ١ – ٣٩).

تمييز الأعمال بالخدمة المتواضعة (٢٣ : ١ – ١٢).

يسوع يعارض الرياء (٢٣ : ١٣ – ٣٢).

الحكم بدم الانبياء (٢٣ : ٣٣ – ٣٦).

رفضت أورشليم ولٰكن بقي أمل (٢٣ : ٣٧ – ٣٩).

سادسًا : القسم السادس : يسوع آت ، إنّه ربّ جماعته

المرحلة الحادية عشرة : مجيء ابن الإنسان في الكنيسة والعالم (٢٤ : ١-٢٦ : ١).

مقدّمة : كلمة عن الهيكل وسؤال من قِبَلِ التلاميذ (٢٤ : ١ – ٣).

١ – مجيء ابن الإنسان ونهاية الزمن (٢٤ : ٤ – ٣٦).

ضلال الشعب وقرب النهاية (٢٤ : ٤ – ١٤).

الضيقات العظيمة وتمييز المجيء (٢٤ : ٢٩ – ٣١).

علامات في السماء عن مجيء ابن الإنسان (٢٤ : ٢٩ – ٣١).

معرفة قرب هٰذا المجيء (٢٤ : ٣٢ – ٣٥).

انتقال (٢٤ : ٣٦).

٢ – آنيّة المجيء والسهر (٢٤ : ٣٧ – ٢٥ : ٣٠).

لا نعرف زمن المجيء. إذن لنسهر (٢٤ : ٣٧ – ٤٤).

الخادم الذي ينتظر مجيء سيّده (٢٤ : ٤٥ – ٥١).

الجماعة تذهب إلى لقاء العريس (٢٥ : ١ – ١٣).

التزام الخدم عند مجيء ربّهم (٢٥ : ١٤ - ٣٠).

٣ - مجيء ابن الإنسان في المجد يميّز الأمم (٢٥ : ٣١ - ٤٦).

الأمم أمام ابن الإنسان (٢٥ : ٣١ - ٣٣).

كلام المسيح للذين عن يمينه (٢٥ : ٣٤-٤٠).

كلام الملك للّذين عن شماله (٢٥ : ٤١ - ٤٦).

انتقال وخاتمة (٢٦ : ١ أ).

المرحلة الثانية عشرة : الربّ يأتي إلى تلاميذه عبر الموت (٢٦ : ١ ب - ٢٨ : ١٥).

مقدّمة : معنى الالام : الفصح (٢٦ : ١ ب - ٥).

١ - جاء الفصح وابن الإنسان يُسلَم (٢٦ : ٦ - ٥٦).

الطِيْب في بيت عنيا ومساومة يهوذا (٢٦ : ٦-١٦).

الجماعة الفصحيّة وكشف الخيانة (٢٦ : ١٧ - ٣٠).

الجماعة المشتّتة والاتّحاد بالآب (٢٦ : ٣١ - ٥٦).

٢ - أُسلِم ابن الإنسان ليُصلَب (٢٦ : ٥٧ - ٢٧ : ٤٤).

الاستجواب عند رئيس الكهنة ونكران بطرس (٢٦ : ٥٧ - ٧٥).

نَـدَمُ يهوذا والمُثول أمام بيلاطس (٢٧ : ١-٢٦).

صلبوا ملك اليهود ابن الله (٢٧ : ٢٧ - ٤٤).

جاء فصح ابن الله (٢٧ : ٤٥ - ٢٨ - ١٥).

٣ - موت ابن الله وحياة البشر (٢٧ : ٤٥ - ٥٦).

دَفْنُ يسوع وحِراسةُ القبر (٢٧ : ٥٧ - ٦٦).

قِيامة يسوع وَرشوةُ الحرس (٢٨ : ١ - ١٥).

الخاتمة: رسالة الرسل إلى العالم : الربّ القائم من الموت يأتي إلى العالم (٢٨ : ١٦ - ٢٠).

د – طرائق متّى في تدوين إنجيله

إنّ متّى أخذ بطرائق التأليف والتفسير المعروفة في العالم اليهوديّ في القرن الأوّل ب م، ولهٰذا فهو يحيّرنا. فسنحاول إذًا أن نكتشف أسلوبه في الكتابة.

١ – المدراش في ف ١ – ٢

أوّل طريقة استعملها متّى هي المدراش الذي هو في الواقع خطبة نبويّة عن طفولة يسوع.

المدراش هو تأمّل في الكتاب المقدّس. يأخذ المؤمن المعطيات الكتابيّة ويؤوّنها بالنظر إلى الحالة الحاضرة. فينتهي إلى تحريض بشكل عظة. يمكن أن يكون المدراش خبرًا تقويًّا لإفادة المؤمنين (هاغادة)، أو قواعدَ لسلوك الإنسان في حياته العائليّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة. عرفت المجامع المدراش في عهد المسيح والمسيحيّين الأوّلين. كانوا يقرأون مقطعًا من أسفار موسى ثمّ من أسفار الأنبياء ويبيّن الواعظ كيف يتمّ هٰذا الكتاب في حاضر الجماعة.

هٰكذا استعمل متّى مدراش موسى الطفل المستند إلى خر ٢. نجا موسى الطفل من القتل وخلص من المياه فصار مخلّص شعبه بواسطة الحكمة والجمال اللذين وهبهما الله له. كيَّف متّى الخبر على يسوع ولٰكن لا في جوّ أسطوريّ. فهو يتصرّف على غير طريقة الرابّانيّين. هم ينطلقون من الكتاب المقدّس ليكتشفوا آنيّته. أمّا متّى فينطلق من يسوع، من حياته الملموسة، من موته وقيامته فيلقي الضوء على هُوِيَّتِهِ وعلى عمله بواسطة الكتاب المقدّس والتقاليد الشفهيّة التي هي امتداد له والتي يعرفها قرّاؤه. فاستند إلى الأنبياء ليعلن ألقاب يسوع المسيحانيّة: هو عمّانوئيل (١ : ٢٣؛ أش ٧ : ١٤) هو الحاكم والراعي (٢ : ٦؛ صم ٥ : ٢)، هو ابن الله (٢ : ١٥؛ هو ١١ : ١). إنّه يحمل في مصيره شعب أبناء راحيل (٢ : ١٨؛ إر ٣١ : ١٥)، إنّه الناصري كما قالت الأنبياء (٢ : ٢٣).

٢ - الخطب

أوّلاً: أسلوب الخطب

من الأساليب المعروفة في العهد القديم أن نجعلَ بطل الخبر يُلقي خطبة. فسفر التثنية يبدو بشكل ثلاث خطب يلقيها موسى على شعب إسرائيل قبل الدخول إلى أرض الموعد. وقد استعمل العالم اليهوديّ هٰذا الأسلوب في الأسفار الجليانيّة (المنحولة) فجعل الشخصيّات العظام يتكلّمون (آدم، أخنوخ، نوح، الآباء، موسى، إيليّا، باروك، عزرا) فيكشفون مخطّط خلاص الله عبر التاريخ، منذ بدء التاريخ إلى الأزمنة الأخيرة.

ودخل إنجيل متّى في هٰذا التقليد فسمّى نفسه «كتاب نسب يسوع المسيح» (١ : ١) وانتهى في «انقضاء العالم» (٢٨ : ٢٠). إنّه في الواقع «وصيّة يسوع»، «موسى الجديد». كانت السماوات قد أُغلقت وغاب الأنبياء، فانفتحت في معموديّة يسوع (٣ : ١٦). نزل الروح القدس عليه قبل أن يفاض على التلاميذ يوم العنصرة. لقد وصل وحي الله إلى النقطة الحاسمة فَتَمَّ في يسوع الذي أتمّ بدوره الكتاب المقدّس الذي أنبأ به.

أجل، منذ موت الأنبياء، حجّاي وزكريّا وملاخي، انطلق اعتقاد في العالم اليهوديّ المتأخّر بأنّ الروح القدس أوقف أعماله على بعض الرجال المميّزين المُوْكَلِ إليهم أن يحملوا كلمة الله. كانوا يقولون: «أُغلقت السماوات». ولٰكن ما زال الروح ينعش تاريخ الشعب ويلهم الكتّاب في تفكيرهم في معنى التاريخ. تزيّا هؤلاء الكتّاب بزيّ أناس عظام رُفعوا في الماضي إلى السماء. وها هم عادوا إلى الارض «ليوحوا» في وصيّة، مسيرة التاريخ ونهايته. أمّا يسوع فدشّن انفتاح السماء وأجمل في شخصه كلّ الوحي الإلٰهيّ، ولمّا رُفع بدوره إلى السماء، بعد القيامة، أرسل الروح القدس الذي يعطي كلّ مسيحيّ أن يكون نبيًّا وأن يجعل من حياته شهادة للربّ.

وإذا عدنا إلى متّى، نرى أنّه وزّع تعليم المعلّم حسب تربية الجماعة. نحن أمام تعليم يساعد كلّ خليّة كنسيّة لتحيا وتنموَ. وما نلاحظه هو أنّ البعد الإرساليّ (ف ١٠) يسبق سرّ الجماعة النامية (ف ١٣) وتنظيمها الداخليّ (ف ١٨). وهٰكذا تسبق الإرساليّة استقرار الكنيسة وترتيبها. هٰذه الخطب هي رفيق يلازم المسؤولين عن الجماعة والمعلّمين الذين يعملون في المحيطات الخارجة من العالم اليهوديّ.

أمّا الرسالة التي أُوكل بها يسوع تلاميذه فهي أن يُدخلوا كلّ الأمم في جماعة أخوّة بالمعموديّة والتلمذة (٢٨ : ١٨ – ٢٠). ويسير المرسلون على خطى المسيح فيلعبون دور «الأنبياء» و «الأبرار» (١٠ : ٤١ – ٤٢) لينقلوا «ككتبة تتلمذوا لملكوت السماء» (١٣ : ٥٢) تعاليم المعلّم الحقيقيّة.

ثانيًا : شرعة الملكوت (ف ٥ – ٧)

تبدو خطبة يسوع على الجبل موجّهة إلى الجميع ، إلى التلاميذ والشعب المجتمعين ، وهي ترجع إلى مقالات الرابّانيّين الذين يتوسّعون في علم أخلاقيّ ينطلق من شرائع محدّدة. ولقد وجد بعض الشرّاح علاقة بين القسم الأوّل من خطبة الجبل (٥ : ١٧ – ٢٨) وأقسام المشناة الكبرى.

المشناة هي الدستور الأساسيّ لليهوديّة الرابّانيّة. إنّها تجميع لفرائض انطلاقًا من تقاليدَ قديمةٍ. قال الرابّانيّون : أعطى الله موسى على جبل سيناء «التوراة الشفهيّة» يوم أعطاه لوحَي الوصايا ، فنقل القدماء هٰذه التوراة الشفهيّة التي تساوي التوراة المكتوبة أي الكتاب المقدّس والتي تكمّلها وتكيّفها على ظروف الحياة. المشناة هي ترداد الكتاب المقدّس ، ولٰكنّ تدوينها منظّم بحيث نستخلص المبادئ الكبرى للمعرفة والعمل في شعب إسرائيل.

وهي تقسم إلى ستّة نظم أو أقسام : الأضرار (القتل ، شريعة المِثل) ، النساء (الحياة الزوجيّة) ، الأعياد (مع السبت وخدمة الهيكل) الطهارة (قواعد الطاهر والنجس) ، الزروع (مع الحديث عن العشور) ، المكرَّسات (أي الهيكل وشعائر العبادة).

منذ القرن الثالث صارت المشناة دستور حياة اليهود الذين يريدون الأمانة للتوراة. أعيد تفسيرُها في المدارس فاغتنت وتنظّمت بين القرنين الثالث والخامس في نسختين للتلمود (أو الدرس) : تلمود أورشليم المحافظ ، وتلمود بابل المنفتح.

يستعمل متّى كثيرًا من هٰذه المعطيات ليبرز أقوال يسوع عن برّ الملكوت الذي يبتعد عن فتاوى الرابّانيّين المدقّقة. إنّ يسوع لا يريد أن يضع ممارسة بدل أخرى ، بل ينظر بطريقة جذريّة إلى العلائق البشريّة بالنظر إلى الأخوّة التي تربط أبناء الله في خطّ حرّيّة

بنويّة. ويشير إلى بعض المواقف: حوِّل الوجه الآخر، أرفض كلَّ ما يشكّك ولو كانت يدك أو عينك.

والتعليم عن الصدقة والصلاة والصوم (٦: ١ – ٨) يذكرنا بالممارسات التقليديّة في العالم اليهوديّ (رج لا ٢٣: ٢٢ – ٢٧). ولٰكنّ يسوع لا يفرض هنا عملاً محدّدًا، وهو يرذل رياء معاصريه الذين يفضّلون نظرة الناس على نظرة الله. ما نقرأه في هٰذا الفصل ليس تنظيمًا على طريقة الرابّانيّين، بل عيش أبناء الله.

والتوجيهات العمليّة التي تتبع هٰذا التعليم (٦: ١٩ – ٧: ٢٧) تهدف إلى إعطاء نمط حياة أخويّ للجماعة المسيحيّة، وتبيّن كيف أنّ الالتزام المطلق نحو الله يفترض انفتاح الرحمة تجاه القريب وصدقًا يجعلنا نميّز العمل الذي نقوم به. إنّ الاهتمام الأوّل لعظة الجبل هو اهتمام رعاويّ.

ثالثًا: إرسال التلاميذ (ف ١٠)

خطبة إرسال التلاميذ الذين اختارهم المعلّم هي موسّعة عند متّى. وتبدو كمجموعة من التعليمات موجّهة إلى الرسل لتعطيَهم روح الرسالة. نحن نجد مثل هٰذه التحريضات في الأسفار الجليانيّة اليهوديّة (المنحولة) التي فيها يعطي الآباء توجيهات إلى أبنائهم.

من المفيد أن نقابل بين خطبة يسوع هٰذه ووصيّات الآباء الاثني عشر حيث يتوجّه كلّ من أبناء يعقوب إلى أبنائه ليدعوَهم إلى اتّباع مثله، والحذر من التجارب، ومعارضة المحيط الذي يعيشون فيه، ومحاولة التحلّي بفضيلة خاصّة.

أمّا عند متّى، فالعمل الرسوليّ الواجب تحقيقه هو امتداد لعمل يسوع (١٠: ١ = ٩: ٣٥): أن نذهب إلى الخراف الضالّة من بيت إسرائيل، أن نعلنَ اقتراب الملكوت، أن نشفيَ المرضى والمتضايقين. إنّ الإنجيليّ يعرف صعوبة الشهادة المسيحيّة، ومع ذٰلك يشدّد على مجّانيّة الرسالة وعلى الاضطهادات التي تنتظر التلاميذ كما رافقت معلّمهم. عليهم أن يتبعوا يسوع، أي أن يكونوا مستعدّين لأن يضحّوا بحياتهم من أجل قيام الملكوت، وهم متّكلون على الذي يرسلهم (١٠: ٢٤ – ٢٥، ٤٠).

ونلاحظ أنّ متّى لم يتكلّم عن ذهاب التلاميذ إلى الرسالة. فيسوع هو الذي ذهب

أمام تلاميذه فلاقى المعارضة ودلّ رسله على الطريق. أمّا هم فسيذهبون في نهاية الإنجيل (٢٨ : ١٦ - ٢٠).

رابعًا: سرّ الملكوت النامي (ف ١٣)

تستعمل خطبة الأمثال فنًّا أدبيًّا معروفًا في الأسفار التاريخيّة والنبويّة والحكميّة. فالمثل يدعونا إلى أن نكتشف حقيقةً عميقةً وواقعًا روحيًّا بواسطة مقابلة تلفت النظر.

جمع متّى في خطبة الأمثال سبعة أمثال تدلّ على النموّ: مثل الزارع أو نموّ الحبّة التي هي كلمة الله، مثل القمح والزؤان مع تفسيره الذي يدلّ على صبر الله. مثل حبّة الخردل ومثل الخمير في العجين اللذان يشدّدان على زخم الملكوت. أمّا مثل الكنز ومثل الدرّة فيُبرزان الالتزام الجذريّ الذي يفرضه الملكوت. ومثلُ الشبكة التي تجمع كلّ جنس يُظهر دينونة الخلاص في حياة المؤمنين.

تبدو هٰذه الأمثال كمدرسة تمييز، وعلى ضوئها يقدر المسيحيّ أن يختبر سماعه لكلمة المسيح. وهي تكشف قلب السامع في تقبّل التعليم. فهناك طريقتان للسماع: طريقة التلاميذ الذين يبحثون عن معنى النداء، وطريقة الشعب الذي يتوقّف عند الخبر. وهٰكذا يكون المثل وحيًا في العمل، يؤثّر على الذي يسمع وينفتح على معناه.

توخّت خطبة الأمثال أن تُدخل الجموع في فهم أسرار الملكوت وتساعدهم ليكونوا تلاميذ فيبحثون عند قدمي المعلم عن مضمون كلامه. إن هٰذا التعليم يسهّل الطريق للكنيسة لكي تُبنى وتنموَ.

خامسًا: استعدادات الجماعة (ف ١٨)

تتوجّه الخطبة الكنسيّة مباشرة إلى الرعاة فتساعدهم على تنظيم كنائسهم وترتيب سير العمل فيها: بأيّ روح نعيش في الجماعة؟

قابل الشرّاحُ هٰذه الخطبةَ بقاعدة الجماعة وهي مجموعة وثائق وُجدت في قمران في برّيّة يهوذا، قرب البحر الميت. ترتبط هٰذه الوثائق بالإسيانيّين الذي التجأوا إلى البرّيّة لينجوا من فساد أورشليم ومحيط الهيكل الكهنوتي . أسّسوا جماعة العهد فهدفوا إلى تهيئة الشعب

لنهاية الأزمنة ولإقامة ملكوت السماوات. أمّا قاعدة الحياة فانفصال عن العالم وتنسّك في الحياة المشتركة.

ولٰكنّ روح الخطبة الإنجيليّة يختلف عن هٰذه القواعد الصارمة. فهي تقسم إلى قسمين: القسم الأوّل يبدأ بسؤال من التلاميذ، والقسم الثاني بسؤال من بطرس: نحن أمام تقبّل الصغار تقبلاً رعاويًّا، وممارسة الرحمة بين أعضاء الجماعة، بين الإخوة. ثمّ يُبرز يسوعُ عودةَ الخطأة إلى الحظيرة وممارسة المصالحة لإبعاد كلّ حرم سابق لأوانه. ونجد مثلين في هٰذه الخطبة: مثل النعجة الضالّة، مثل العبد القاسي القلب. يجب أن لا نضيّع النعجة، يجب أن نقاسم الآخرين غفران الله.

سادسًا: صرخة الحبّ الذي خانه حبيبه

بعد القسم الذي يتبع الخطبة الكنسيّة (ف ١٩ – ٢٢) نجد خطبة أخرى هي رثاء المرائين، وهي تعاكس مضمون خطبة الجبل. يحذّر يسوع جماعته من مخاطر تعليم يُفرَض عليهم من الخارج.

يقف متّى في خطّ هجوم الأنبياء (أش ٧ – ٨) في شكل محاكمة على أساس العهد لأنّ الله يتّهم شعبه الخائن، فيبيّن يسوع متوجّهًا في حديثه إلى الكتبة والفرّيسيّين المرائين في ٧ أو ٨ وَيْلات. كشف لهم تمييزهم الخاطئ والهوّة بين تعليمهم وأعمالهم (رج أش ٥: ٨ – ٢٥؛ ١٠: ١ – ٤). يمكننا أن نحسّ بصدمة تجاه هٰذه الأقوال القاسية. هٰذا المقطع يدلّ على أنّ الإنجيل ليس تسجيلاً حرفيًّا لأقوال يسوع. فمن خلال يسوع الناصريّ الذي يهاجم الفرّيسيّين العائشين في الثلاثينات نكتشف القائم من الموت والحاضر سرّيًّا في جماعة المسيحيّين المضطهدين في الثمانينات والذين يهاجمون فرّيسيّي يمنية. ولٰكنّ يسوع يصيب من خلال الفرّيسيّين الرعاة المسيحيّين وهمّه الحفاظ على الروح الأخويّة في الكنائس ومعارضة تسلّط الذين يملكون السلطان والمعرفة.

سابعًا: الخطبة الجليانيّة (ف ٢٤ – ٢٥)

تسمّى خطبةُ مجيء ابن الإنسان الخطبةَ الجليانيّة لأنّها تقدّم نظرة إلى التزام المسيحيّ

بالنسبة إلى مجيء ابن الإنسان في تاريخ البشر. وتتّخذ هٰذه الخطبة شكل كلام عن السهر موجّه إلى التلاميذ. وهذا ما تشير إليه الأمثلة الثلاثة (الابنان، العذارى العشر، الوزنات) التي تشكّل القسم الثاني من الخطبة، وتدخلنا في عالم الدينونة الأخيرة حيث تنكشف آنيّة دينونة البشر.

نجد مثل هٰذه الرؤى عند دانيال وفي وصيّات الآباء الاثني عشر وفي رؤيا أخنوخ التي تشير إلى انتظار المسيح ومجيء ابن الإنسان.

وُلد الأدبُ الجليانيّ في العالم النبويّ، ولٰكنّه تميّز عنه بشيئين: حلّت الإسكاتولوجيا (أو معرفة الأمور الأخيرة) محلّ الوعظ الاجتماعيّ والسياسيّ. اتّخذت الرؤى عن الحاضر أو عن المستقبل أهمّيّة لم تكن لها في أسفار الأنبياء. ويعود هٰذا الأدب إلى تيّار الحكمة الذي يبحث عن بدايات التاريخ ونهايته كموضع لتحقيق مخطّط الله.

وُلدت الرؤى اليهوديّة بين القرن الثاني ق م والقرن الأوّل ب م فهدفت إلى تثبيت الإيمان والرجاء عند الجماعات اليهوديّة وإنعاشِ الانتظار المسيحانيّ. ويمكننا أن نذكر أيضاً «مزامير سليمان» التي تطبّق على المسيح لقبَ «ابن داود». استعمل المسيحيّون الأوّلون هٰذه الكتب ليحافظوا على تماسك جماعتهم وقت الاضطهاد، وليجدوا فيها إعلانًا واضحًا عن يسوع المسيح.

يستعيد متّى (ف ٢٤ — ٢٥) ف ١٣ من مرقس حيث تمتزج تلميحات إلى دمار أورشليم سنة ٧٠، مرسومة بصور نبويّة رسمت دمار أورشليم سنة ٥٨٧ ق م، مع ذكر لنهاية العالم وإعلان لمجيء القائم من بين الأموات في حياة المسيحيّ. دوّن مرقس خطبته ليهدّئ الأفكار وليبعث الرجاء. وزاد متّى أمثال السهر والدينونة الأخيرة، فشدّد على أهمّيّة الالتزام المسيحيّ الحاليّ.

ويظهر اهتمامه الأخلاقيّ والرعائيّ. فمجيء المسيح الذي ينتظره اليهود في نهاية الأزمنة هو حاضر مع يسوع في كلّ دقائق تاريخ البشر. إذن، لننتبه إليه، فيسوع يرافق البشر، منذ قيامته، في حياتهم البشريّة، وهو لا يزال يأتي. إذًا، لن نتكلّم عن نهاية العالم على أنّها قريبة، بل على أنّا ملحّة وتتطلّب عملاً عاجلاً. بما أنّ المسيح يأتي فقد اتّخذت أمامه كلُّ أعمال البشر صورة الأبديّة بالنسبة إلى أصغر إخوته.

إنّ النظرة الإسكاتولوجيّة في خطبة يسوع الأخيرة تبرز التوتّر الرسوليّ والرعائيّ عند المسؤولين في الكنيسة ليكون عملهم امتدادًا لخدمة يسوع بالسهر والأمانة في المحنة.

٣ – إيرادات الكتاب المقدّس في إنجيل متّى

أجل، إن متّى يغرف من كنز الكتاب المقدّس. وقد أحصى الشرّاح ٤٣ إيرادًا من العهد القديم. ونزيد عليها ٨٩ مقطعًا ترتبط بالتوراة وعددًا كبيرًا من التلميحات. هٰكذا يقف متّى في صفّ الرابّانيّين، فيقرأ بتواتر النصوص المقدّسة، ويتشرّب من كلام الله فيجعله أساس فهم عمل الله في العالم.

وبين إيرادات الكتاب نشدّد على أحد عشر إيرادًا (١ : ٢٣ ؛ ٢ : ٦ ، ١٥ ، ١٨ ، ٢٣ ؛ ٤ : ١٥ – ١٦ ؛ ٨ : ١٧ ؛ ١٢ : ١٨ – ٢١ ؛ ١٣ : ٣٥ ؛ ٢١ : ٥ ؛ ٢٧ : ٩ – ١٠) تبدأ بهٰذه العبارة: «لكي يتمّ ما قيل». هٰذه الإيرادات الخاصّة بمتّى تعود إلى الأنبياء بصورة خاصّة (ما عدا ١٣ : ٣٥ ، التي ترجع إلى مز ٧٨ : ٢) وتعبّر عن نظرة خاصّة بالإنجيليّ.

يريد متّى بهٰذه الإيرادات أن يبيّن أنّ يسوع يحقّق بكلمته وبأعماله ما أعلنه الأنبياء. وهٰذا التحقيق يتعدّى ما كنّا ننتظر، لهٰذا يبدو وكأنّه كمل. فيسوع هو الذي يلقي الضوء الكامل على رجاء إسرائيل. وعلى المستوى الأدبيّ، نلاحظ أنّ متّى يحوّر في النصوص الكتابيّة التي أخذها غالبًا من السبعينيّة اليونانيّة، ليدلّ على غنى المسيح الفيّاض بالنسبة إلى الانتظار المسيحانيّ عند اليهود. إنّه يجعل النصّ يتفجّر، كما أنّه يبرز طابعَه الشموليّ في خطّ أشعيا النبيّ.

لا تريد هٰذه الإيرادات أن تبرهن بالكتاب المقدّس عن الوقائع المرويّة، بل أن تحدّد موقع الأحداث التاريخيّة في زخم تاريخ الخلاص الواحد، فتبيّن تماسك وتواصل مخطّط الله الذي يجد آخر تعبير له في شخص يسوع.

٤ – تجذّر إنجيل متّى في محيطه

يختلف إنجيل متّى عن الأناجيل المنحولة في أنّه يعكس العالم الفلسطينيّ الذي يتجذّر فيه. وهٰذا ما نكتشفه في الأسلوب كما في التأليف.

يستعمل متّى كلمات وعبارات مميّزة. هناك كلمة «راقا» (أي رأس فارغ) في ٥ : ٢٢ ، بعل زبول (سيّد وأمير وهو لقب شيطان) في ١٠ : ٢٥ ، قوربوناس (صندوق التقدمات) في ٢٧ : ٦. وهناك عبارة ملكوت السماوات لا ملكوت الله (١٢ مرة)، الآب السماويّ (١٥ : ١٣؛ ١٨ : ٣٥؛ ٢٣ : ٩)، الشريعة والأنبياء (٥ : ١٧؛ ٧ : ١٢؛ ٢٢ : ٤٠).

وهناك صورة أدبيّة هي قلب العبارة. مثلاً : من أراد أن يخلّصَ نفسه يهلكها. ومن يهلك نفسه من أجلي يجدها (١٦ : ٢٥). وهكذا نقول عن ١٣ : ٥٣ – ٥٨ وخطبة الإرسال. وهناك أيضاً التضمين فنعيد في نهاية المقطع عبارة قلناها في أوّل المقطع. مثلاً التطويبة الأولى والتطويبة الثامنة (٥ : ٣ و ٥ : ١٠)، عدم الاهتمام (٦ : ٢٥ و ٦ : ٣٤)، الجموع التي يعلّمها يسوع (٥ : ١ – ٢ و ٧ : ٢٨ – ٢٩).

ونتوقّف أخيرًا على معنى الأعداد وقيمتها الرمزيّة.

١ = عدد الله الواحد (١٨ : ٥؛ ١٩ : ٦، ١٧).

٢ = عدد الخليقة حيث نجد الثنائيّة (٨ : ٢٨؛ ٩ : ٢٧؛ ٢٦ : ٦٠) المطلوبة لصحّة الشهادة.

٣ = يدلّ على بنية الإنسان (روح، نفس، جسد) وتواصل الطبيعة (١ : ١٧؛ ٦ : ١ – ١٨، ٣١؛ ١٩ : ١٢؛ ٢٣ : ٢٠ – ٢٢، ٢٣).

٤ = يدلّ على الكون بأقطاره الأربعة.

٥ = رقم العمل الإلهيّ: خمس خطب، خمس نماذج من المرضى شفوا في ٤ : ٢٤ ، خمس مناطق في ٤ : ٢٥ ، خمس علائق في ٥ : ٢١ – ٤٧. فالشريعة تتضمّن خمسة أسفار.

١٠ = يدلّ على العمل الإنسانيّ (١٠ معجزات في ف ٨– ٩ ، ١٠ مرّات «أبوكم» في ف ٥ – ٧، ١٠ عذارى في ٢٥ : ١).

٧ = يرمز إلى تاريخ البشر انطلاقًا من سبعة أيّام الخلق، ٧ طلبات في الأبانا في ٦ : ٩ – ١٣ ، ٧ أمثال في ف ١٣ ، ٧ خبزات و ٧ سلال في ١٥ : ٣٤ – ٣٧، ٧ شياطين في ١٢ : ٤٥. ٧ (أو ٨) ويلات على الفرّيسيّين في ٢٣ : ١٣ – ٣٢.

٦ = يدلّ على نقص.

٨ = يدلّ على الملء والكمال (٨ تطويبات).

١٢ = رمز الجماعة. أسباط إسرائيل الاثنا عشر (ترد كلمة إسرائيل ١٢ مرّة) ونجد ١٢ سلّة في ١٤ : ٢٠ و ١٢ مرحلة في إنجيل متّى.

وهناك أسلوب جمع الأرقام الذي استعمله متّى ليدلّ على كمال السلالة الداوديّة في يسوع. فالرقم ١٤ (١ : ١٧) هو جمع أحرف داود (بحذف الألف) : ٤+٦+٤. هٰذا الأسلوب الذي استعمله الرابّانيّون ستتوسّع به القبلانيّة التي تفسّر التوراة تفسيرًا حرفيًّا ورمزيًّا.

د - التوجّهات اللاهوتيّة في الإنجيل الأوّل

يتوسّع الإنجيل الأوّل في لاهوت التاريخ : الله يصنع التاريخ مع الإنسان في شخص يسوع الذي هو المسيح وابن الله وإذْ أتمَّ يسوع العهد بخضوعه التامّ لإرادة أبيه، فهو يفتح مستقبل الكنيسة والعالم على تحقيق المواعيد القديمة، ويبدِّل حاضر البشر إلى رجاء دائم.

يعرض لنا متّى مسيرة يسوع على الأرض : كيف كشف عن نفسه للجموع وهو يربِّي تلاميذه؟ كيف بنى الكنيسة وجعلها شاهدة في العالم لحضور ملكوت السماوات؟

في هٰذا الإطار نتحدّث أوّلاً عن يسوع المسيح الذي هو سيّد الكنيسة، ثانيًا عن كنيسة الربّ يسوع.

١ - يسوع المسيح سيّد الكنيسة

الكنيسة هي جماعة تلاميذ يسوع. فيها يحضر القائم من بين الأموات فيعطيها سلطته الشاملة (٢٨ : ١٨ - ٢٠؛ رج دا ٧ : ١٣ - ١٤). وكلامه «سترون منذ الآن ابن الإنسان جالسًا عن يمين القدرة وآتيًا على سحاب السماء» (٢٦ : ٦٤) يدشِّن زمن مجيء الربّ الممجدَّ وسط البشر.

إن خُطب المعلّم وأعماله تتجذّر في حياته الأرضيّة (٢٦ : ٣٢ ؛ ٢٨ : ٧). إلّا أنّ متّى يشدِّد على أعمال القدرة والسلطان (٤ : ٢٣ ؛ ٨ : ٢٤ ؛ ١٥ : ٣٠). فالربّ يحقّق بحضوره الفاعل لدى أحبّائه أوّل نبوءة أوردها الإنجيل : «سمّي عمّانوئيل الذي معناه إلٰهنا معنا» (١ : ٢٣). ثمّ إنّ بطرس يجاهر بالإيمان المسيحيّ حين يقول : «أنت المسيح ابن الله الحيّ» (١٦ : ١٦). قَبِل يسوع هٰذا الكلام على أنّه وحي من الآب لتلميذه (١٦ : ١٧). واللقبان اللذان أُعطيا ليسوع في هٰذه الشهادة الإيمانيّة يقابلان لقب ابن الإنسان الذي قدَّمه يسوع (١٦ : ١٣). فرسالته كابن الإنسان تقوم بتأليه الجماعة المسيحيّة.

أوّلاً : مسيح إسرائيل

قدّم متّى يسوع كالمسيح الذي انتظره شعب إسرائيل وأعلنه الأنبياء ، فقدّم موضوعًا دفاعيًّا (٢١ : ١٦ ، ٤٣ ؛ ٢٤ : ٤) ضدّ انغلاق الشعب اليهوديّ بعد سقوط أورشليم ، وهٰكذا استعاد المسيحانيّة التقليديّة ليدلّ على يسوع.

منذ بداية الإنجيل ضمَّ متّى اسم يسوع ولقب المسيح (١ : ١ ، ١٦ ، ١٨) فأعلن اعترافًا بمسيحانيّة يسوع ارتبطت بالبنوّة الداوديّة حسب نبوءة ناتان (٢ صم ٧ : ٨ ، ١٦) ، وبوعد الله لإبراهيم (تك ١٢ : ٢ – ٧ ؛ ٢٢ : ١٦ ، ١٨). وبما أنّ يسوع هو المسيح الذي فيه يصل إلى كماله تاريخُ أعمال الله العظيمة ، صار مجيئه الحدث الوحيد الذي به تتّخذ الوقائع التاريخيّة المذكورة في الكتاب كلّ معناها.

فإنجيل الطفولة يبيّن ، بطريقة مدراشيّة وبواسطة الأنبياء ، أن يسوع يُتِمُّ رجاء الشعب اليهوديّ. إنّه عمّانوئيل (١ : ٢٣ ؛ أش ٧ : ١٤) الذي يدعوه الله قائدَ شعبِه وراعِيَهُ (٢ : ٦ ؛ ٢ صم ٥ : ٢) وابنه (٢ : ١٥ ؛ هو ١١ : ١١) ، والذي يجعل موت أبناء راحيل في جوّ الخلاص (٢ : ١٨ ؛ إر ٣١ : ١٥) ، والذي يدعوه الناس الناصريّ (٢ : ٢٣ ؛ أش ١١ : ١ ؛ ٢٢ : ٦ ؛ قض ١٣ : ٥ ، ٧).

حسب الإعلان النبويّ (مي ٥ : ٢) ، وُلد في بيت لحم (٢ : ٥) ، مدينة داود. فعبارة ابن داود تَرِد مرارًا عند متّى (١ : ١) فيجعلها في فم يسوع (٢٢ : ٤٢ – ٤٥) كما

في فم الآتين إليه (٩ : ٢٧ ؛ ١٥ : ٢٢ ؛ ٢٠ : ٣٠ – ٣١) وفي فم الجموع (١٢ : ٢٣ ؛ ٢١ : ٩ – ١٥). فإذا كان يسوعُ المسيحَ الداوديّ فهو يرذل نظرة معاصريه الوطنيّة. وإذْ أراد أن يصحّحها لجأ إلى صورة عبدالله (٨ : ١٧ ، ١٢ : ٨ – ٢٣) التي أخذها من أشعيا (٤٢ : ١ – ٤ ؛ ٥٣ : ٤). كما بدَّل أيضاً لقب ملك (٢ : ٢ ؛ ٢١ : ٥ ؛ ٢٧ : ١١ ، ٢٩ ، ٤٢) وحوّل معناه على ضوء زك ٩ : ٩.

ولكي يدلّ متّى على أنّ يسوع هو المخلِّص الذي وعد به الله ، ملأ نصّه بإيرادات من الكتاب المقدّس ، وبيَّن أنّها تتمّ في يسوع. أخذ نصوصه تارةً من الأصل العبريّ ، وتارةً من الترجمة اليونانيّة ، وتارةً من مجموعة شهادات استعملتها الكنيسة الأولى وكيَّفتها حسب نظرتها اللاهوتيّة الخاصّة. إنّها تكشف أنّ متّى أراد أن يعظِّم شخص يسوع وعمله ، فأكّد أنّ كلمة الله التي عبَّر عنها الأنبياء وجدت كمالَها الذي يُتِمُّ كلّ التدبير الجديد. فالله هو الذي يقود العالم نحو ملكوت السماء. يسوع هو في نهاية الوحي ، في تمام ما كان وقِيْلَ. ولسنا فقط أمام تقابل بين الوعد والتحقيق. فالوعد يتجاوز حرف الوعد بكماله.

وهٰكذا يظهر شخص يسوع وقد أسنده الكتاب في عيون قرّائه.

ثانيًا : إسرائيل الكامل

حين شدَّد متّى على أنّ يسوع أتمّ المواعيد المسيحانيّة التي تغذّى بها الشعب المختار ، حدّد زمنين في جماعة الخلاص : إسرائيل الناقص ، وإسرائيل الكامل أو إسرائيل الحقيقيّ.

فنحن نرى توتّرًا في الإنجيل بين الذين يطلبون المسيح ويعترفون بيسوع أنّه ابن داود (٩ : ٢٧ ؛ ١٥ : ٢٢ ؛ ٢٠ : ٣٠ – ٣١) ويصلون إلى النور (٤ : ١٤ – ١٦) ، وبين الكتبة والفرّيسيّين أولٰئك المفسّرين المألوفين للكتاب المقدّس ، مع عظماء الكهنة والشيوخ أولٰئك الممثّلين الرسميّين للشعب الذين هم خصوم مُعلَنون ليسوع. إنّهم عميان وقوّاد عميان (١٥ : ١٤ ؛ ٢٣ : ١٦ – ١٧ ، ١٩ ، ٢٤ ، ٢٦). يهزأون بملك اليهود (٢٧ : ٢٧ – ٣١) ويجرّبونه ويتحدّونه بأن يبرهن أنّه ملك إسرائيل (٢٧ : ٤٢) وابن الله

(٢٧ : ٤٠ ، ٤٣). إنّهم يلعبون دور الأشرار الذين يضطهدون البارّ (حك ٢ : ١٠ – ٢٠).

منذ البداية تنعكس الأمور: فالمجوس هؤلاء الفلكيّون الوثنيّون (تث ٤ : ١٩) يكتشفون مَلِكَ اليهود (٢ : ٢). أمّا الملك هيرودس فيريد أن يقتله (٢ : ١٦). وفي نهاية الإنجيل، يحاول بيلاطس أن يعفوَ عن يسوع (٢٧ : ٢١ – ٢٤). أمّا شعب العهد فيرفض له العفو ويطلب أن يَنزل عليه دمُه الخلاصيّ (٢٧ : ٢٥). وهٰكذا تبدو الآلام كتتمّة لما استشففناه في الطفولة.

وهٰذا ما أعلنه مثل الكرّامين القتلة: لقد احتمل الابن، الذي هو يسوع، مصير الأنبياء (٢١ : ٣٩)، فأخذ على عاتقه خطيئة شعبه الخائن للعهد، وأعلن أنّه قد زال كشعب خاصّ، ووعد إسرائيل بشموليّة الكنيسة. وهٰكذا حين أكدّ يسوع أنّ «ملكوت الله يؤخذ منكم ويعطى لشعب يُعطي ثمارًا» (٢١ : ٤٣)، أعلن دخول الكنيسة للوثنيّين الذي يتقبّلون مجّانيّة الخلاص، ودان إسرائيل المضطهِد فكشف له رفضه وأمَل في عودته (٢٣ : ٣٧ – ٣٩).

وتأسيس الإفخارستيّا الذي فيه يدلّ على آلامه وموته، يعطي العهدَ شكلَهُ الأخير ومضمونه النهائيّ في «الدم البريء» (٢٧ : ٤) «الذي يُسفك من أجل الكثيرين لمغفرة الخطايا» (٢٦ : ٢٨ ؛ رج خر ٢ : ٨). فآلام يسوع تفسِّر وجود إسرائيل النهائيّ الكامل الذي تُشكّل جماعةُ متّى قسمًا منه، والذي يشكّل بواكيرَه الضابطُ والجنودُ على الجلجلة (٢٧ : ٥٤). إنّهم، وسط جماعة القدّيسين القائمين من الموت، يعلنون لاهوت يسوع الذي يبدو موتُه ظهورًا إلٰهيًّا (٢٧ : ٥٥١ – ٥٤). لقد صار مسيحُ إسرائيل مسيحَ الأمم (١٢ : ٢١). فحقّق بركة إبراهيم (تك ١٢ : ٣)، وأشرق نورُه على «جليل الأمم» (٤ : ١٥) الذي يمثّل العالم الوثنيّ العائش على حدود العالم اليهوديّ والذي منه ينطلق التلاميذ ليقوموا برسالتهم المسكونيّة (٢٨ : ١٩).

ثالثًا: معلّم الجماعة وربّها

يسوع هو المسيح الحقيقيّ الذي يكمِّل انتظار إسرائيل. وهو يحمل أيضاً إلى كلّ البشر ملكوت السماوات. هٰذا الملكوت هو قدرة شفاء وإعلان تعليم (٤ : ٢٣ = ٩ : ٣٥).

فعجائب يسوع هي علامة رسالته (٩ : ٣٣؛ ١١ : ٢ – ٦؛ ١٥ : ٣١)، يرويها متّى بإيجاز فيُبرز دورَ يسوع. إنّه عبدالله الطائع الذي ينفِّذ إرادةَ الله الخلاصيّةَ فيحمل في جسده كلّ مرض وضعف في البشر (٨ : ١٧؛ أش ٥٣ : ٤). اتّخذ طريقَ التواضع والوداعة (١٢ : ١٨ – ٢١؛ أش ٤٢ : ١ – ٤)، طريق الرحمة والشفقة (٩ : ١٣ – ١٢ : ٧؛ هو ٦ : ٦)، فاهتمّ بأن يخفّف آلام المرض والمحتقرين، وبأن يغفر خطاياهم (١ : ٢١؛ ٩ : ٢ – ٦؛ ١٢ : ٣١؛ ٢٦ : ٢٨).

وهو أيضاً ربّ جماعته. أمامه يسجد كلّ طالب نعمة (٨ : ٢؛ ٩ : ١٨؛ ١٥ : ٢٥؛ ٢٠ : ٢٠؛ ٢٨ : ٩، ١٧). به صار الدخول إلى الهيكل ممكنًا للذين مُنع عنهم (٢١ : ١٠ – ١٧)، وقدِّم الخلاصُ للوثنيّين الذين سيُخجلون اليهودَ بإيمانهم (٨ : ١٠ – ١٢؛ ١١ : ٢٢ – ٢٤؛ ١٥ : ٢٦ – ٢٨). فبالإيمان يضمّ يسوعُ الإنسانَ إلى قدرته العجائبيّة، فيؤهّله لأن يتقبّل ما لا يقدر أن يحقّقه بنفسه (٨ : ١٣؛ ٩ : ١، ٢٢، ٢٩؛ ١٤ : ٢٨ – ٢٩؛ ١٥ : ٢٨؛ ١٧ : ٢٠؛ ٢١ : ٢١). وما فعله يسوع في الماضي لا يزال يفعله الآن، لأنّ الناصريّ الذي حمل تعاسة البشر هو ربّ الكنيسة.

يسوع هو وحده سيّدُ الجماعة ومعلّمُها (٢٣ : ٨، ١٠). يُعلن بشارةَ ملكوت السماوات (٤ : ١٧، ٢٣؛ ٩ : ٣٥؛ ١١ : ١)، أي الخلاص الكونيّ الذي منحه الله لنا. ويعلّم (٥ : ٢) بسلطة تلفت النظر (٧ : ٢٩) في المجامع (٤ : ٢٣؛ ٩ : ٣٥؛ ١٣ : ٥٤) وفي المدن (١١ : ١) أو في الهيكل (٢١ : ٢٣؛ ٢٦ : ٥٥). يسمّيه الناس المعلّم (٨ : ١٩؛ ٩ : ١١؛ ١٣ : ٣٨؛ ١٧ : ٢٤؛ ١٩ : ١٦؛ ٢٢ : ١٦، ٢٤، ٣٦)، بل يسمّي نفسه هو أيضاً بهذا الاسم (١٠ : ٢٤ – ٢٥؛ ٢٣ : ٨؛ ٢٦ : ١٨). أمّا تلاميذه فيسمّونه الربّ، ما عدا يهوذا الذي يدعوه «رابّي» (٢٦ : ٢٥، ٤٩).

ماذا يعلّم؟ لا يعلّم شريعة جديدة تُلغي الناموس أو تعاليم الأنبياء. تعليمه هو تتمّة إرادة الله التي يسمّيها البرّ الفائض، ويحقّقها في التزام حياته تجاه الله أبيه، وتجاه إخوته البشر. إنّه من يتبعُه (يرد فعل تبع ٢٥ مرّة في إنجيل متّى) أحبّاؤه، والتلميذ الحقيقيّ يكون مِثْل معلّمه (١٠ : ٢٤ – ٢٥). إنّه يعمل عمل الحكمة الإلهيّة (١١ : ١٩؛ سي ١٨ : ٢ – ٤) فيكشف للصغار (١١ : ٢٥ – ٣٠؛ حك ١٠ : ٢١) أسرار الله (حك

٦ : ٩ – ١٨). بهٰذه الطريقة، يتميَّز يسوع عن معلّم البرّ في جماعة قمران. معلّم البرّ ينقل شريعة، أمّا يسوع فهو الوديع والصبور أمام مصيره (١١ : ٢٩؛ ٢١ : ٥)، فهو «المتواضع القلب» أي الخاضع لإرادة الله. بهٰذا يقوم نيره الذي يختلف عن نير الكتبة.

رابعًا: مجيء ابن الإنسان

مع يسوع اقترب ملكوت السماء من الإنسان (٣ : ٢؛ ٤ : ١٧). وهٰذا الملكوت ينمو مثل بذرة (٣– : ٤ – ٩) تفتح طريقها وسط الزؤان الذي ستتغلّب عليه (١٣ : ٢٤ – ٣٠)، أو مثل حبّة الخردل التي تصبح شجرة كبيرة (١٣ : ٣١ – ٣٢)، أو مثل الخمير الذي يعمل في العجين (١٣ : ٣٣). أمّا هدف هٰذا النموّ فهو انقضاء العالم (١٣ : ٣٩، ٤٠، ٤٩؛ ٢٤ : ٣؛ ٢٨ : ٢٠) الذي يسمّيه متّى مجيء (٢٤ : ٣، ٢٧، ٣٧، ٣٩) ابن الإنسان. وهو دخول هٰذا الشخص السرّيّ الذي يتحدّث عنه دا ٧ : ١٣ والذي صار جسدًا في يسوع الملك والراعي، ديّانِ الأمم ومخلّصِها، في تاريخ البشريّة.

هنا يتدشّن ملكه النهائيّ. وزمنُ مجيئه لا يكون في مستقبَل بعيد. إنَّ يسوع فتح بموتهِ وقيامته الزمنَ الإسكاتولوجيّ (٢٤ : ٤٢، ٤٤؛ ٢٦ : ١٨، ٦٤). وذِكرُ الزلزال (٢٧ : ٥١؛ ٢٨ : ٢) هو علامة ذلك. إنّ ابن الإنسان يأتي في ملكوته (٢٤ : ٤٤) في كلّ وقت، وعلى المؤمنين أن يسهروا. وهٰذا المجيء يدفع «أبناء الملكوت» إلى النموّ الروحيّ (١٣ : ٣٨)، إلى يوم ينفصل «فاعلو الشرّ» (١٣ : ٤١) الذي يرفضون برنامج ابن الإنسان (٧ : ٢٣)، عن الأبرار الذين تعلّقوا ببرّه (٥ : ٢٠). حينئذ يصبح ملكوتُ ابنِ الإنسان ملكوتَ الآب (١٣ : ٤١ – ٤٣؛ ١٦ : ٢٧ – ٢٨؛ ٢٥ : ٣٤).

فالكنيسة التي يذكرها متّى مرّتين (١٦ : ١٨؛ ١٨ : ١٧) والتي يكرِّسها دمُ العهد (٢٦ : ٢٨) ليست ملكوت الآب. فهي تضمّ الذين وُعدوا بخلاص (٢٥ : ٣٤) لم يتحقّق بعد، الذين يخضعون لسيادة ابن الإنسان، الذين يحملون ثمار ملكوت الله (١٣ : ٢٣، ٢١ : ٤٣) وينتظرون من الربّ أن يحكم على أعمالهم حكمًا نهائيًّا (٢٥ : ٣١ – ٣٢).

ولاهوت يسوع المسيح وابن الإنسان واضح في إنجيل متّى. فهو يذكر حبل المسيح البتوليّ (١ : ١٦ – ٢٠) الذي تمّ بالروح القدس وتنصيبه مسيحًا في المعموديّة حين أعلن

الآب : هٰذا هو ابني الحبيب (٣ : ١٧ ؛ رج ١٧ : ٥). ونشيد التهليل (١١ : ٢٥ – ٢٧) الذي يشبه نصوص يوحنّا، يشدّد على وعي يسوع لبنوّته الإلٰهيّة التي تَبرز في علاقات يسوع مع أبيه (٧ : ٢١ ؛ ١٠ : ٣٢، ٣٣ ؛ ١٢ : ٥٠ ؛ ١٥ : ١٣ ؛ ١٦ : ١٧ ؛ ٢١ : ٣٧ ؛ ٢٥ : ٣٤ ؛ ٢٦ : ٤٢، ٥٣)، وفي نقاشه مع الفرّيسيّين حول المقابلة بين المسيح وابن داود (٢٢ : ٤١ – ٤٥).

أمّا الجماعة فتسمّي يسوعَ الربَّ، وتعبّر عن إيمانها فتقرّ به أنّه ابن الله (١٤ : ٣٣ ؛ ١٦ : ١٦ ؛ ٢٧ : ٥٤).

٢ – كنيسة الربّ يسوع

إن خُطَبَ متّى الخمس الكبرى تقدّم لنا رسمة عن حياة الكنيسة التي جمعها المسيح (١٠ : ١) وأسّسها (١٦ : ١٨) وأرسلها (٢٨ : ١٩ – ٢٠). وإذْ أدخل متّى هٰذه الخطب في نشاط يسوع التاريخيّ، بيّن أن يسوع هو القاعدة الحيّة والوحيدة التي يتمشّى عليها التلاميذ.

أوّلاً: روح الجماعة (ف ٥ – ٧)

تشكّل خطبة الجبل، التي سُمِّيت شرعة الملكوت، مجموعةً ضمّت فيها الكنيسةُ الرسوليّة أقوالَ يسوع. هي صدى لتعليم يسوع الذي يحرّر الذين يتتلمذون له، من ممارسة حرفيّة للشريعة ومن الفتور والقنوط.

ويبدأ يسوع فيُعلن السعادة في ثماني تطوبيات تساعدنا على اكتشاف ملء جديد وسط الظروف الصعبة. ويقدّم لنا متّى هٰذه التطوبيات في إطار أخلاقيّ. فالمساكين في الروح (٥ : ٣) والودعاء (٥ : ٤) هم الذي يقتدون بالمسيح الوديع والمتواضع القلب (١١ : ٢٩). والحزانى (٥ : ٥) هم المسيحيّون المجرَّبون والمضطهَدون. أمّا الجياع والعطاش إلى البرّ (٥ : ٦) فهم الذي يطلبون إرادة الله. والرحماء (٥ : ٧) وأنقياء القلوب (٥ : ٨) وفاعلوا السلام (٥ : ٩) هم الذي يتصرّفون مع إخوتهم باستقامة تحت نظر الله. أمّا المضطهَدون من أجل البرّ (٥ : ١٠) فيمثّلون كنيسة القرن الأوّل التي تلقى الاضطهاد من أجل ربّها.

بعد التطويبات يتوسّع متّى في البِرّ الجديد، بر ملكوت السماء الذي إليه يدعو تلاميذه. لا يفسِّر يسوع الشريعة كما يفعل الكتبة (٧ : ٢٩) مردِّدًا ما قاله الشرّاح، بل يُدخل فيها حياتَه وموته ويحمّلها كلّ سلطانِ الله. وكما أنّه لا يُحِلُّ شريعةً جديدة محلَّ الشريعة القديمة، فهو لا يزيد شرائع جديدة: ما جاء ليُلغيَ الشريعة التي أعطاها الله على جبل سيناء وسلّمها إلى الآباء، بل ليُدخلنا في أعماق متطلّباتها.

هٰذا البرّ الذي يطلبه يسوع يتناول العلائق بين الإخوة (٥ : ٢١ – ٢٦)، ووضع الرجل تجاه المرأة (٥ : ٢٧ – ٣٢)، والتزام الإنسان بما يقول (٥ : ٣٣ – ٣٧)، وموقف المؤمن تجاه الشرّير (٥ : ٣٨ – ٤٢) وتجاه الأعداء (٥ : ٤٣ – ٤٧). فحين يحضُّ يسوعُ تلاميذهَ على الاهتمام بالمصالحة والأمانة الزوجيّة، وعلى احترام الآخرين ولا سيّما الأعداء، فهو يبدو وكأنّه يقدِّم لنا طريقًا يستحيل علينا سلوكها. إنّه يدعونا لأنْ نقتديَ بالآب السماويّ. ولا نَنْسَ أنّ جوهر هٰذه الشرعة يستند إلى شخص يسوع وإلى وحي الله. فعملُ الآب هو مثال عمل التلميذ. لهٰذا نحتاج إلى قوّة الله الذي يساعدنا على تحقيق هٰذا المستحيل مع المحافظة على مسؤوليّتنا التي سَنُدانُ عليها (٧ : ٢٣؛ ٢٥ : ٤٠ – ٤٥).

الآب هو مبدأ ونهاية السلوك الذي يطلبه يسوع، وهذا واضح في الوصيّة المثلّثة عن الصدقة والصلاة والصوم التي تعبّر عن واجبات اليهوديّ تجاه القريب، وتجاه الله، وتجاه نفسه. يمارسها المؤمن خفية وتحت نظر الآب، لا ليراه الناس ويمدحوه (٦ : ١، ٤، ٦، ١٨) على مثال المرائين (٦ : ٢، ٥، ٦). وهٰكذا يستطيع المؤمن أن يكون ابن الآب الذي في السماء (٥ : ٤٥).

وَسْطَ هٰذا التوسّع، يجعل متّى الصلاة الربّيّة (صلاة الأبانا)، لأنّ علاقة التلميذ بأبيه تدفعه إلى هٰذا التصرّف في البرّ. فإذا كان الفقير والحزين يقدران أن يكتشفا السعادة في علائق بشريّة سامية، فلأنّهما سلّما نفسيهما في يسوع إلى رحمة الله الحانية. فالذين يكتشفون نفوسهم أبناء الآب، يقدرون في الحقيقة أن يصلّوا إلى الله، فينموَ فيهم اسمه، ويشاركوا في انتشار ملكوته، ويعملوا إرادته، ويحصلوا منه على غذاءٍ لأجسادهم وغفرانٍ يحميهم من الشرّ والخطيئة.

ولكنّ بِرّ الملكوت يفترض التزامًا في خدمة الله. فإذا كانت العلاقة بالآب تخلق المشاركة بين الإخوة، فصدق هذه المشاركة يظهر في الأعمال. إذًا، هناك تجرّد كامل (٦ : ١٩ – ٢١) من كنوزنا لخدمة الربّ وحده. يتطلّع التلميذ إلى ملكوت الله وبرّه، فلا يترك نفسه تنشغل بالهموم لأنّه عالم بأنّ الله يعرف ما يحتاج إليه (٦ : ٢٣).

وهذا الالتزام نحو الله يحدّد السلوك نحو القريب: يجب أن لا ندين الآخر لنحتقره أو نحكم عليه (٧ : ١ – ٥)، يجب أن نطلب بثقة ما نحتاج إليه من القريب (٧ : ٧ – ١١). وتأتي القاعدة الذهبيّة فتدعونا إلى أن نتجاوز دومًا نفوسنا لا على مستوى العدالة الاجتماعيّة وحسب، بل على مستوى المحبّة التي تنبع من قلب الله.

أيَّ طريق نختار (٧ : ١٣ – ١٤)؟ أيّ نبيّ (٧ : ١٥ – ٢٠) أو تلميذ (٧ : ٢١ – ٢٣) نريد أن نحقّق صورته في حياتنا؟ والنهاية مع مثل البيتين تقول لنا: إنّ أعمالنا تكشف عن هُوِيَّتِنا وأعماق نفوسنا.

ثانيًا: خدمة الرسول (ف ١٠)

اختار يسوع تلاميذه الاثني عشر ومنحهم سلطانه (١٠ : ١) على الأرواح والأمراض. وأعطاهم تعليماته التي هي قاعدة حياة المرسَل المسيحيّ.

أمّا نواة هذه الخطبة (١٠ : ٢٤ – ٢٥) فتُبرز طابعَ المرسَل: يتشبّه التلميذ بمعلّمه والعبد بسيّده. فإذا لم يكن المسيحيّ شهادةً للمسيح فما نفع شهادته؟ أمّا شروط هذه الشهادة فتلتقي بما قرأنا في التطويبات: على التلميذ أن يتألّم مثلَ معلّمه، لأنّ الاضطهادات تلاحقه كما لاحقت معلّمه. ولكنّ الروح الذي هو عطيّة الآب، سيُعطى للمضطهَد (١٠ : ٢٠).

ويُسْلَمُ المرسل إلى الناس على مثال معلّمه. إنّه في ذلك شاهدٌ للملكوت الذي صار قريبًا (١٠ : ٧). ورسالته مجّانيّة مطلقة، لأنّ الأشفية تتمّ بقدرة يسوع. الفقر هو مطلوب في الطريق. والتلميذ رسول سلام، وإن لم يُستقبَل دائمًا أحسن استقبال، وإن يكن دائمًا علامة خصام. ولكنْ مَن قبِلَ الرسول على أنّه علامة حضور الملكوت في البشريّة، يدخل في إطار هذا الملكوت.

والرسالة ترافق مجيء يسوع كابن الإنسان (١٠ : ٢٣). فالصراع الذي يجعل الأخ ضدّ أخيه باسم المسيح (١٠ : ٣٥ – ٣٦) يعلن عن سلام أسمى (١٠ : ٣٤) يُولد في تاريخ تصادم الحرّيات البشريّة (٢٤ : ٨).

ثالثًا: الخدمة الرعاويّة (ف ١٨)

تتوجّه هذه الخطبة إلى جماعة المسيحيّين. فمن خلال التلاميذ يتوجّه يسوع إلى الرعاة. أمّا واجبهم الأوّل فهو الصغار كجماعة، لأنّ كلّ صغير يدلّ على حضور المسيح وَسْطَ أحبّائه. فهؤلاء الصغار هم المؤمنون الضعفاء والخطأة. أمّا الصغير فيتميّز باستعداده لدخول الملكوت أي لمشاركته في الحياة المسيحيّة. وهذا السلوك يفترض التواضع والارتداد الداخليّ، ويَظهر في تقبّل أعضاء الكنيسة. فمن تقبّل الآخرين تجنّب كلّ عثار يهدّد الإيمان، إيمانه وإيمان الآخرين.

ومن خلال خطبته يَحِلُّ «الإخوة» محلّ «الصغار» أمام المصالحة التي تمارس في الكنيسة. لسنا في معرض إعلان حرم بل اكتشاف الجماعة التي ستكون شاهدة وحاملة للغفران الإلٰهيّ. فإذا لم نستطع أن نسيّر الأخ المعاند إلى التوبة لأنّه يُخرج نفسَه من الكنيسة (١٨ : ١٧)، فنحن أقلّه مدعوّون لكي نسلّمه إلى نعمة الله. ثمّ إنّ الجماعة تقدر أن تقرّر إذا كان عضو من الأعضاء ينتمي إليها، وذلك بالسلطة المعطاة لها والمسؤوليّة الممنوحة لبطرس (١٦ : ١٨ – ١٩).

ولٰكنّ الخضوعَ لعمل الله واجب في هذه الظروف. من هنا أهمّيّة التوافق تحت نظر الآب في صلاة توحّد المسيحيّين وتجعل يسوع حاضرًا بينهم (١٨ : ١٩ – ٢٠).

وهنا يأتي الحديث عن الغفران. كنّا قرأنا في خطبة الجبل قولاً من الصلاة الربّيّة (٦ : ٩ – ١٣) يدعونا إلى أن نغفر بعضُنا لبعض (٦ : ١٤ – ١٥). أمّا هنا فيتحدّث النصّ عن اتّساع هٰذا الغفران: لا سبع مرّات بل سبعين مرّة سبع مرّات: لا حدود للغفران. فمن قبل غفران الله مجّانًا وجب عليه أن يَقْسِمَهُ مع الإخوة. ويأتي مَثَلُ العبد القاسي القلب (١٨ : ٢٣ – ٣٥) ليحدّد موقع غفران البشر بعضُهم لبعضٍ في ضوء الدينونة التي يمارسها الله في نهاية الزمن.

هٰذه هي الخدمة الراعويّة في كنيسة يسوع. كلّهم مدعوّون إليها لأنّهم خطأة غُفر لهم، ولأنّهم شهود رحمة الله على خطى المسيح في انتباه دائم ومحبّ تجاه كلّ واحد، ولا سيّما الصغار الذين سنُسأل كلُّنا عنهم.

رابعًا: متطلّبات الملكوت (ف ٢٣ – ٢٥)

نربط ف ٢٣ بالخطبة الإسكاتولوجيّة في ف ٢٤ – ٢٥. فنحن نقرأ في ف ٢٣ دينونة الله لشعبه الذي رفض أن يؤمن. أبان له حبَّه فجابهه بالرفض. أراد أن يجمعهم كما تجمع الدجاجةُ فراخها تحت جناحيها فلم يريدوا. وهكذا بدا الحبّ ضعيفًا. حينئذ كشف يسوع رياء الفرّيسيّين وعماهم، ومن خلالهم أصاب المسؤولين في جماعة متّى وفي كلّ جماعة.

وتتوجّه الخطبة الإسكاتولوجيّة إلى تلاميذ يسوع في ثلاث محطّات: العلامات السابقة وهي تدلّ على الضيق والرجاء (٢٤: ٤ – ٣٦)، واقع الحدث الحاسم الذي يتطلّب السهر الدائم (٢٤: ٣٧ – ٢٥: ٣٠)، لوحة دينونة الأمم (٢٥: ٣١ – ٤٦).

يذكّرنا القسم الأوّل من الخطبة بالتوجيهات من أجل الرسالة (١٠: ١٧ – ٢٢)، ويشير إلى الأخطار التي تهدّد وحدة الجماعة: مسحاء كذّابون، أخبار مخيفة، خيانات، أنبياء كذبة، شرّ يجرّ إلى نكران الله ويدفع المؤمنين إلى الفتور واللامبالاة. مثل هذه الحالة تتطلّب ثباتًا في المحنة وتدعو إلى متابعة إعلان البشرى.

وبما أنّ مجيء ابن الإنسان يكون في التاريخ، فالسهر مطلوب في الحياة اليوميّة. هٰذا هو موضوع القسم الثاني من الخطبة. والأمثلة التي تتعاقب تعبر عن الوجود المسيحيّ وعن الظروف التي تتمثّل فيها المسؤوليّة الرعاويّة.

تعوَّد قليل من الناس (كما في أيّام نوح) أن يهتمّوا بالمسائل الأساسيّة (٢٤: ٣٨ – ٣٩)، ومنها مسألة الموت. فيجب أن نسهر، أي أن نحيا تحت نظر الربّ الحاضر دائمًا (٢٤: ٤٢ – ٤٤). فالحياة اليوميّة محنة دائمة، والربّ حين يأتي يكشف قيمة تصرّف عبيده: هل كان العبد أمينًا وحكيمًا، هل كان شرّيرًا وخبيثًا (٢٤: ٤٥ – ٥١) في ممارسة مسؤوليّاته تجاه إخوته؟ وهل الجماعة حكيمة وعاقلة أم جاهلة؟ هل هي كالعذارى الحكيمات أو كالعذارى الجاهلات؟

ويختم متّى خطبة يسوع الأخيرة بمثل الدينونة (٢٥ : ٣١ – ٤٦)، فيستعيد أعمال الرحمة المعروفة في العالم اليهوديّ. فمن مارس هذه الأعمال نال بركة الآب، ومن لم يمارسها حلَّ به عقابُ الدينونة.

خاتمة

يبدو إنجيل متّى الإنجيل الكنسيّ، لأنّه يتكلّم عن الكنيسة، بل لأنّ تدوينه وفكره اللاهوتيّ ممزوجان بواقع الملكوت السماويّ الذي اقترب من الإنسان. إذا كان يسوع يُتِمّ مواعيد إله إسرائيل، فهو يتجاوب أيضاً والرجاء المختفي في قلب كلّ إنسان.

حين يتكلّم متّى عن يسوع يسمّيه ابن الإنسان، ويسمّيه عمّانوئيل. إنّه يريد أن يبيّن أنّ يسوع هو مرآة حيّة يقدر كلّ واحد منّا أن يتأمّل فيها معنى مصيره. هذا الذي سمّي في البداية عمّانوئيل أي الله معنا، سيكون حقًّا مع الرسل، بل سيكون الله حاضرًا وسط كنيسته حتّى نهاية العالم.

الفصل السادس عشر

الإنجيل بحسب مرقس

ظلّت الأخبار عن يسوع متفرّقة مدّة أربعين سنة، ثمّ جُمعت شفهيًّا قبل أن تدوَّن. كانت هناك ملخّصات يستعملها الوعّاظ الذين يعلنون البشرى. فهذا الإنجيل الموجَّه إلى الوثنيّين هو أوّل رفيق للكازرين بإنجيل المسيح.

تقاليد تكوَّنت على ضوء المسيح القائم من بين الأموات والحاضر والفاعل في جماعته، وهي تفسّر من كان يسوع المخلّص، ومن هو الآن. وبدل أن يكتفي مرقس بجمع الأقوال أو بكتابة مقالة لاهوتيّة على غرار الرسالة إلى العبرانيّين، اخترع فنًّا أدبيًّا يعرض الكرازة داخل إطار حياتيّ. عاد إلى المراجع وتأثّر بجماعته بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، فلم يكن جمّاعًا ومقمِّشًا فقط، بل كاتبًا مبتكرًا ولاهوتيًّا عميقًا.

فمن هو مرقس؟ بعد أن نتعرّف إلى كاتب الإنجيل الثاني وإلى جماعته، نقدّم جردة بالمواد التي استعملها، ونُبرز طرائقه في الكتابة قبل أن ندرس لاهوته.

أ – من هو مرقس؟

لم يوقِّع أحد الإنجيل الثاني. أمّا العبارة «حسب مرقس» فهي متأخّرة وتدلّ على اسم رومانيّ واسع الانتشار.

١ – ماذا يقول بابياس والتقليد القديم عن مرقس؟

كان بابياس أسقف هيرابوليس في فريجية من أعمال آسية الصغرى وقد عاش حوالي السنة ١١٠. أمّا شهادته فقد احتفظ بها أوسابيوس القيصريّ. قال: وهذا ما قال الشيخ: كان مرقس ترجمان بطرس. فكتب بدقّة، ولكن بدون نظام، كلّ ما ذكره ممّا فعله أو قاله الربّ. هو لم يسمع الربّ ولم يرافقه. ولكنّه رافق بطرس كما قلت. أمّا بطرس فكان يقدّم تعاليمه حسب الحاجات دون أن يجمع أقوال الربّ. من هذا القبيل لم يخطئ مرقس حين كتب ما تذكّره. وقد كان له مقصد واحد، هو أن لا يهمل شيئًا ممّا سمعه وأن لا يُضِلّ أحدًا في ما سمعه.

تتضمّن هذه القطعة تقليد الشيخ المحصور في الجملة الأولى، ثمّ بابياس وفيه ثلاثة أمور: كان مرقس ترجمان بطرس، كتب بدقّة، كتب بدون ترتيب. وحاول الدارسون أن يشرحوا بعض كلماته. ترجم أي نقل حرفيًّا. الترتيب يعني التأليف الأدبيّ لا التسلسل الزمنيّ.

أمّا أوسابيوس فيقول هو نفسه: أثّرت تعاليم بطرس تأثيرًا عميقًا على السامعين، فطلبوا من مرقس أن يدوّنها. هو لم يتبع تسلسل الأحداث، ولكنّ هذا لا يؤثّر على الدقّة والأمانة في ما نقله عن بطرس.

وعلى خطى بابياس وردت شهادات عن مرقس في آسية الصغرى ومصر وأفريقيا الشماليّة ورومة. وها نحن نعطي بعضها. يوستينوس (حوالي ١٥٠). لا يسمّي مرقس، ولكنّه ينسب إلى «مذكّرات بطرس» تفصيلاً خاصًّا بمرقس: سمّى ابني زبدى بوانرجيس أي ابني الرعد (٣: ١٧). وقال إيريناوس (+ ٢٠٢): بعد موت بطرس وبولس نقل إلينا مرقس، تلميذ بطرس وترجمانه، خطّيًّا ما وعظه بطرس.

وقال إكلمنضوس الإسكندرانيّ (+ قبل ٢١٥) الشيء عينه. وجعل أوريجانس (+ ٢٥٣/٢٥٤) الإنجيل بحسب مرقس في الدرجة الثانية وقد أُلِّف حسب تعليم بطرس.

٢ – ماذا يقول العهد الجديد عن مرقس؟

لا يذكر مرقس اسمه في إنجيله. أمّا العنوان والتقليد القديم فيقولان إنّ كاتب الإنجيل

الثاني هو مرقس. لم يكن رسولاً، ولكنّه تبع بطرس الرسول. إنّ العهد الجديد يعطينا عنه بعض المعلومات المتناثرة هنا وهناك.

يذكر سفر الأعمال يوحنّا الملقّب بمرقس (أع ١٢ : ١٢، ٢٥؛ ١٥ : ٣٧). يذكره مرّة باسم يوحنّا (أع ١٣ : ٥، ١٣) ومرّة باسم مرقس (أع ١٥ : ٣٩). إذا تتبّعنا مسيرة الأحداث تيقّنّا أنّنا أمام شخص واحد حمل اسمًا عبرانيًّا واسمًا لاتينيًّا.

هو ابن مريم من أورشليم. وكان بيت أمّه يستقبل الجماعة المسيحيّة للصلاة، وإلى هناك ذهب بطرس بعد أن نجا من السجن (أع ١٢ : ١٢) فاستقبلته الخادمة (أع ١٢ : ١٣). ثمّ نجد مرقس في رفقة برنابا وشاول. وخلال الرحلة يشير الكاتب إلى أنّ يوحنّا هو معاونهما (أع ١٣ : ٥). ولكنّه انفصل عنهما في برجة من أعمال بمفيلية وعاد إلى أورشليم (أع ١٣ : ١٣). وبعد وقت أراد برنابا أن يأخذ معه نسيبه يوحنّا المدعوّ مرقس في الرحلة الرسوليّة الثانية (أع ١٥ : ٣٧)، فتذكّر بولس ما حصل له معه في بمفيلية ورفض أن يصطحبه. اختلف بولس وبرنابا بسبب مرقس، فذهب كلّ في طريقه، وأخذ برنابا مرقس معه.

سيُذكَر اسمُ مرقس في الرسائل البولسيّة. في كو ٤ : ١٠ نقرأ: «يسلّم عليكم أرسترخس رفيقي في السجن، ومرقس ابن عمّ برنابا، وهو الذي طلبت منكم أن ترحّبوا به إذا جاء إليكم». ونسمع في ٢ تم ٤ : ١١ بولسَ يتوجّه إلى تلميذه: «خذ مرقس وجئْ به، لأنّه يفيدني كثيرًا في خدمة الربّ». أمّا فلم ٢٤ فتعتبر مرقس من رفاق بولس في العمل مع أرسترخس وديماس ولوقا. وأخيرًا نقرأ اسم مرقس في ١ بط ٥ : ١٣ : «كنيسة بابل (أي رومة) وهي مثلكم مختارة من الله، تسلّم عليكم، ويسلّم عليكم مرقس ابني».

٣ - علاقة مرقس ببطرس

نتوقّف هنا على وجهتين: تأثير بطرس على مرقس، صورة بطرس في إنجيل مرقس.

لقد أكّدت تقاليد الأجيال الأولى ارتباط مرقس ببطرس. ثمّ إنّ العهد الجديد يذكر العلاقة بين الرجلين في أورشليم (أع ١٢ : ١٢) وفي رومة (١ بط ٥ : ١٣).

وحاول الشرّاح أن يسندوا هٰذا الارتباط إلى براهين أدبيّة. فقد احتفظ مرقس بتفاصيل حيّة تدلّ على الشاهد العِيان. وبما أنّه لم يعش في جوار يسوع، فقد أخذ ما أخذ عن معلّمه بطرس. وهناك عبارات ساميّة عديدة تتوزّع إنجيل مرقس. ثمّ إنّ خبر الآلام يشير إلى ذكريات بطرس التي دوّنها مرقس، وَبْينَها: حين سكبت الإمرأة الطيب على يسوع (١٤ : ٣ – ٩)، وحين تعشّى الربّ عشاءه الأخير مع تلاميذه (١٤ : ٢٢ – ٢٥)، وحين جاؤوا إلى جتسيماني (١٤ : ٣٢ – ٤٢) واعتقلوا يسوع...

يمكن أن تعود هذه التقاليد إلى بطرس، ويمكنها أن تعود إلى تقاليد قريبة من بطرس وقد اهتمّت بإبراز شخصيّته. ومهما يكن من أمر، فهناك تأثير بطرس على هٰذا الإنجيل إن من بعيد أو من قريب.

فكيف تبدو صورة بطرس في إنجيل مرقس؟ يقدّم لنا مرقس صورة عن بطرس تنطلق من التقاليد المتنوّعة. فمن خلال الإنجيل يظهر لنا بطرس شخصاً متحمّسًا، سحراته شخصيّة يسوع فعمي عن إدراك حقيقتها. رافق بطرس يسوع (١ : ٢١) بعد أن اختاره مع أخيه أندراوس (١ : ١٦) وشفى له حماته (١ : ٢٩ – ٣٠). سيعلن أنّ يسوع هو المسيح (٨ : ٢٩)، ولكنّه يوبّخ معلّمه لأنّه يتطلّع إلى طريق الآلام (٨ : ٣٣). رافق المعلّم مع يوحنّا ويعقوب إلى دار رئيس المجمع (٥ : ٣٧) وعلى جبل التجلّي (٩ : ٢) بانتظار أن يرافقه إلى جتسيماني (١٤ : ٣٣). ويحدّثنا مرقس عن بطرس الذي استولى عليه الخوف، فما عاد يعرف ماذا يقول على جبل التجلّي (٩ : ٥)، والذي سمّاه يسوع «شيطانًا» لأنّ أفكاره «أفكار البشر لا أفكار الله» (٨ : ٣٣). بعد العشاء، أعلن أنّه لن يترك المسيح ولو تركه الجميع (١٤ : ٢٩)، ولكنّه سينكر معلّمه ويخاف من جارية (١٤ : ٦٦ – ٧٢). ولكنّ بطرس سيعود إلى الربّ بتوبة صادقة فيبكي (١٤ : ٧٢) خطيئته بانتظار أن يكون له المقام الفريد بين الرسل (١٦ : ٧).

ويوم كفرناحوم (١ : ١٦ – ٣٨) مليء بذكريات بطرس. صار تلميذًا يوم سمع النداء من أجل حياة مع يسوع ومشاركة في عمله الرسوليّ. وسيلعب مع رفاقه دور الشاهد. ارتبط بصورة خاصّة بيعقوب ويوحنّا، وتحدّث بأسم التلاميذ مرارًا وكان الأوّل في لائحة الرسل. كان اسمه سمعان، فلقّبه يسوع بطرس (٣ : ١٦).

لا نستطيع أن ننسب كلّ هذه المعلومات إلى مرقس. فصورة بطرس ودوره الرئيسيّ معروفان في التقليد. أمّا الوجهة السلبيّة فيمكنها أن تعود إلى محيط مسيحيّ يعارض بطرس: إنهم يحترمونه ولكنّهم يعارضونه (رج غل ١ : ١٨ - ١٩ ؛ ٢ : ١ - ١٤). ولكن إذا قرأنا كلّ هذا في إطار توبة بطرس وحياته فيما بعد، نرى فيه تشجيعًا لأعضاء الجماعة: فليقتدوا ببطرس.

٤ - علاقة مرقس ببولس

يشدّد التقليد على علاقة مرقس ببطرس، ولكن يبدو أنّ العلاقة ببولس هي أقوى. إنّ إنجيل مرقس ورسائل بولس هي كلّ ما بقي لنا من آثار مسيحيّة بعد كارثة سنة ٧٠. ثمّ إنّ مرقس هو مرجع رئيسيّ لكلّ من متّى ولوقا. ولكن من المفيد أن نقابل بين إنجيل مرقس والرسائل البولسيّة لا لنجد ارتباطات، بل لنفهم التلميحات إلى المسائل اللاهوتيّة التي تهمّ جماعة لوقا وجماعة مرقس. منها: عدم جدوى الشريعة، الخلاص بالإيمان، شموليّة الخلاص، الجديد الذي حمله يسوع.

ب - جماعة مرقس

ولد إنجيل مرقس في الكنيسة. هناك مجموعات من المسيحيّين عبّروا عن إيمانهم الجديد وعن قصدهم في أن يسيروا على خطى يسوع. جمع مرقس هذه التقاليد بعد أن عاشها في جماعة قاسمها أفراحها وآلامها وآمالها. كيف بدت هذه الجماعة؟

إنّها جماعة تعيش في أزمة، إنّها جماعة تحدِّد شخصيّتها حين تكتب تاريخها، إنّها جماعة رومة.

١ - جماعة تعيش أزمة

عرفت فلسطين ورومة اضطرابات خطيرة في السنوات ٦٠ - ٧٠. في فلسطين كان التوتّر على أشدّه بين المحتلّ الرومانيّ وحركات الثوريّين الذي سُمُّوا بعض المرّات «جليليّين» (لو ١٣ : ١ ؛ ٥ : ٣٧). واندلعت الحرب اليهوديّة في سنة ٥٤. وإنّ الاقتصاد

والتجارة بدلًا التوازن الاجتماعيّ لصالح الفرسان الذين حاربوا والعبيد الذين تحرّروا. واتّسمت سنة ٦٤ بحدثين هامّين: سقطت قيمة الدينار وأحرقت رومة. بعد موت نيرون اندلعت الحرب الداخليّة (١ حزيران ٦٨ – كانون الأوّل ٦٩). حينئذ أعلن فسباسيانس نفسه إمبراطورًا (٦٩ – ٧٩).

تأثّرت الجماعة المسيحيّة بهذه القلاقل، من قبل اليهود مرّة، ومن قبل الرومان مرّة أخرى. فحوالي سنة ٤٣ – ٤٤ قطع هيرودس أغريبًا الأوّل بالسيف رأس يعقوب أخي يوحنّا (أع ١٢ : ١). ثمّ استفاد اليهود من غياب السلطة فأعدموا يعقوب أخا الربّ سنة ٦٢. فحلّ شمعون محلّه على رأس كنيسة أورشليم. وفي رومة سيتعرّف المؤمنون إلى الشهيدين بطرس وبولس بين سنة ٦٤ وسنة ٦٧.

لقد احتفظ إنجيل مرقس بأثر هذه الأحداث، فشهد ردّة فعل الجماعة المسيحيّة تجاه ظروف الساعة. فالفصل ١٣ الذي يتوسّع في رؤيا تمثّل الإمبراطور كاليغولا في قسمات الخصم، هو صدى لهذه الفترة المتوتّرة. في مناخ الأزمة السياسيّة والاضطرابات الكونيّة، يدعو مرقس المسيحيّين إلى السهر وهم متيقّنون من مجيء ابن الإنسان (رج خاصّة ١٣ : ٢٤ – ٢٧). يمكن أن يأتي ملكوت الله بعد فترة محدّدة من الزمن (٩ : ١). ولكن يجب أن لا نتبع المسحاء الكذبة الذين سيظهرون في هذه الفترة.

ليس بأمر غريب أن يولد إنجيل في هذه الظروف. لقد أخذ يزول تدريجيًّا رفاق يسوع الأوّلون، فوجب أن تدوّن بدقّة الشهادة الرسوليّة. فالمجموعة التي تصيبها أزمة عميقة تعود إلى جذورها. هكذا عادت جماعة رومة إلى حياة يسوع، إلى بداية الإنجيل. جاءت التهديدات الخارجيّة والداخليّة. فأحسّ المؤمنون بالحاجة إلى التماسك. لم تعُد التقاليد المنعزلة بكافية. لهذا عاشت جماعة مرقس وهي تكتب تاريخها. أرادت لنفسها أن لا تموت، فتركت لنا إنجيلاً.

إنّ نداء يسوع يفترض اقتلاع الإنسان من جذوره (١ : ١٧، ٢٠؛ ٢ : ١٤؛ ٣ : ١٣؛ ١٠ : ٢١): يجب أن نترك العائلة والوظيفة. ولقد أعاد يسوع تحديد الرباطات العائليّة له ولتلاميذه. قال: «من هي أمّي ومن هم إخوتي؟ هؤلاء هم أمّي وإخوتي، لأنّ من يعمل بمشيئة الله هو أخي وأختي وأمّي» (٣ : ٣٣ – ٣٥). وقال في آذان

تلاميذه: «ما من أحد ترك بيتًا أو إخوة أو أخوات أو أمًّا أو أبًا أو زوجةً أو حقولاً من أجلي ومن أجل البشارة، إلَّا نال في هذه الدنيا، مع الاضطهادات مئة ضعف من البيوت والإخوة...» (١٠ : ٢٩ – ٣٠، رج ٦ : ١ – ٦). ويفرض يسوع على تلاميذه أن يتخلُّوا عن الأملاك (٦ : ٨ – ٩؛ ١٠ : ١٧ – ٣١)، أن يتخلَّوا عن الراحة والطمأنينة (٦ : ١١).

وإنّ جماعة يسوع تتبعه في حياته المتجوّلة. يستعمل مرقس عبارة «في الطريق» (٨ : ٣، ٢٧؛ ٩ : ٣٣ – ٣٤؛ ١٠ : ٣٢ – ٥٢) وفعل تبع في أخبار الدعوات (١ : ١٨؛ ٢ : ١٤ – ١٥؛ ١٠ : ٢١ – ٢٨، ٣٢، ٥٢) وسار وراء (١ : ١٧، ٢٠؛ ٨ : ٣٣ – ٣٤). هذه الجماعة تتنقل دومًا في داخل الجليل من ضفّة البحيرة إلى الضفّة الأخرى، في المدن العشر، في أرض صور وصيدا وفي جوار قيصريّة فيلبّس، وفي النهاية في أورشليم. يبدو أنّها تفضِّل القرى (١ : ٣٨؛ ٦ : ٦ ب؛ ٨ : ٢٧) على المدن حيث تلقى المعارضة (٢ : ١ – ١٢؛ ٣ : ٢٢؛ ٧ : ١). هي تتقدّم ولكنّها تتراجع أيضاً. وهي تنعم بحياة خاصّة وبتعليم خاصّ (٤ : ٣٤؛ ٦ : ٣١ – ٣٢؛ ٩ : ٢٨؛ ١٣ : ٣)، وتتميّز عن سائر التجمّعات كالعائلة (٣ : ٣١ – ٣٢)، أو الذين هم من الخارج (٤ : ١١).

٢ – جماعة تكتب تاريخها

تعيش الجماعة على اتصال بمحيطها وتبني نفسها متجاوبة مع الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي أمامها. ولكن زخمًا داخليًّا يحرّكها كلّها فيجعل الجماعة تحيا وتكيِّف تاريخها.

أوّلاً: جماعة تتعرّف إلى يسوع

هذه الجماعة مدعوّة إلى أن تتعرّف إلى يسوع. فما يجعلها تحيا وما يحافظ على تماسكها هو بحثها الدائم عن يسوع. في نظر مرقس، لا تجد جماعة مسيحيّة هُوِيَّتها إلَّا إذا اكتشفت هُوِيَّة يسوع، وهذا عمل لا تنتهي منه أبدًا، وصعوباته نعرفها عندما نتذكّر التلاميذ الذين لم يكونوا يفهمون يسوع. فالسرّ هو أمامنا دومًا. أن نكون رسلاً يعني أن نلتزم بكلّيّتنا بالسير على خطى يسوع تساعدنا بعض الأضواء في هذه الطريق المظلمة.

والجماعة تقدِّم لنا أمكنة تساعدنا على التعرّف إلى يسوع، نذكر منها شعائر العبادة والتعليم.

إذًا تذكّرنا شعائر العبادة، ولا سيّما الإفخارستيّا، فهمنا أنّ أخبار تكثير الخبز وُلدت في هذه المناسبة. ولقد رأى بعض الشرّاح أنّ المؤمنين كانوا يحتفلون بالفصح في أورشليم مرّة كلّ سنة، فيتذكّرون ليلة يسوع الأخيرة وصلاة الجمعة العظيمة ووضع الجسد في القبر. من هذه الاحتفالات وُلد خبر الالام. وقال البعض الآخر: إنّ إنجيل مرقس كان يُقرأ كلّه على المعمّدين الجدد في السهرة الفصحيّة. وهذا يفرض جماعة التأمَتْ للاحتفال بالمعموديّة واستعدّت للممارسة المسيحيّة.

وهناك التعليم أيضاً. فالجماعة التي تحتفل هي التي تعلّم أيضاً. هناك نصوص للمبتدئين، وهناك كتاب تثقيف للمسيحيّ. فإذا كان مضمون التعليم في مرقس أقلّ اتّساعًا منه في متّى ولوقا، فإنجيل مرقس يجيب على سؤالين جوهريّين للمسيحيّ الذي يريد أن يتعمّق في إيمانه: من هو يسوع؟ ماذا يعني أن تعيش مسيحيًّا؟

يشدّد مرقس بطريقته الخاصّة على التعليم، وإن لم تكن تعاليمه كثيرة. يستعمل كلمة علّم ١٧ مرّة (١: ٢١، ٢٢؛ ٢: ١٣؛ ٤: ١، ٢؛ ٦: ٢، ٦، ٣٠، ٣٤؛ ٧: ٧؛ ٨: ٣١؛ ٩: ٣١؛ ١٠: ١؛ ١١: ١٧؛ ١٢: ١٤، ٣٥؛ ١٤: ٤٩). يسوع يعلّم بصورة تكاد تكون متواصلة. ويتحدّث مرقس عن التعليم (٥ مرّات) ويعود لقب المعلّم ١٢ مرة. يسوع هو رابّي (٩: ٥؛ ١١: ٢١؛ ١٤: ٤٥)، رابّوني (١٠: ٥١) أي المعلّم.

ثانيًا: جماعة تنفتح على الوثنيّين

وإذ تعرّفت الجماعة إلى يسوع، حملت هذه المعرفة إلى الوثنيّين. عاشت المسيحيّة الأولى مسائل الانفتاح على الوثنيّين وضمّ اليهود والوثنيّين في جماعة واحدة. ويشهد على ذلك أعمال الرسل (ف ١٠ – ١١؛ ف ١٥) ورسالة بولس إلى غلاطية (ف ١ –٢). أمّا الرسالة إلى أفسس فتنظر إلى الأمور بهدوء (أف ٣: ١ي)، وتقدِّم لنا المثال عن تعايش يضمّ القريبين (أي اليهود) إلى البعيدين (أي الوثنيّين).

لقد اتّخذت جماعة مرقس موقفها بالنسبة إلى الانفتاح الرسوليّ وإدخال الوثنيّين إلى الجماعة. وقد أسّست إرادتها الشاملة في تصرّف يسوع الذي جاءت إليه جموع من كلّ بلد (٣ : ٧ – ٨)، والذي ذهب إلى الوثنيّين في أرضهم (٥ : ١ – ٢٠؛ ٧ : ٢٠). وعلامةُ الخبز أعطيت لليهود (٦ : ٣٤ – ٤٤) كما لغير اليهود (٨ : ١ – ١٠). وبين هذين الخبرين عن تقليد الخبز، يهاجم يسوع التمسّك الأعمى بالتقاليد (٧ : ١ – ٢٣) ويتقبّل فعل إيمان من المرأة السوريّة الفينيقيّة التي جاءت تطلب الشفاء لابنتها (٧ : ٢٤ – ٣٠). ثمّ إنّ أوّل من أعلن أنّ يسوع هو ابن الله كان ضابطاً رومانيًّا، وقد فعل هذا ساعة كان حجاب الهيكل ينشقّ (١٥ : ٣٨ – ٣٩). وهكذا نرى أنّ جماعة مرقس تتوجّه إلى الوثنيّين، وتبقى بعيدة عن النُظُم اليهوديّة الآخذة في الانهيار. ولكنّها إذْ تقدّم صورتين عن الكتبة، فهي لا تدين الأشخاص ولا تحكم عليهم.

ثالثًا : جماعة تتنظّم

وبعد هذا، أخذت جماعة مرقس تتنظّم. ساعدت المؤمنين لكي يتعرّفوا إلى يسوع ويعلنوا اسمه للذين لا يعرفونه. وهكذا قامت بوظائفها المتعدّدة : أعلنت الإنجيل، علّمت المؤمنين، إحتفلت بكسر الخبز، مارست الصلاة. انشغلت بالعمل لا بالتفكير في تنظيمها الداخليّ، فلم يحتفظ لنا مرقس إلّا بالقليل عن حياتها.

هناك التلاميذ الذين يذكرهم مرقس ٤٣ مرّة والذين يلعبون أدوارًا عديدة. هم الذين رافقوا يسوع خلال حياته على الأرض، هم المسيحيّون الذين يتابعون عمل الشهود الأوّلين. هم مسيحيّون معاصرون لمرقس، هم الجماعة كلّها، هم المسؤولون...

وهناك الاثنا عشر. يرد ذكرهم ١١ مرة في الإنجيل (٣ : ١٤، ١٦؛ ٤ : ١٠؛ ٦ : ٧؛ ٩ : ٣٥؛ ١٠ : ٣٢؛ ١١ : ١١؛ ١٤ : ١٠، ١٧، ٢٠، ٤٣). إنّهم يشكّلون جماعة محدّدة. جُعلوا مع يسوع، وتجذّرت رسالتهم في رسالته. أقامهم المسيح (٣ : ١٤، ١٦) وأرسلهم (٦ : ٧). كرزوا، علّموا، شفَوا، طَردوا الشياطين، مَسحوا بالزيت (٦ : ٧، ١٣، ٣٠)، وشاركوا يسوع في عشائه الأخير (١٤ : ١٧). كان دورهم محدودًا، ولكنّه ما زال يتواصل في أيّام مرقس على يد الذين يسمَّون رسلاً (٣ : ١٤؛ ٦ : ٣٠). فالجماعة ما زالت ترتّب بنيتها.

هناك أشخاص بارزون: بطرس، يعقوب، يوحنّا (٥: ٣٧؛ ٩: ٢؛ ١٤: ٣٣) ومعهم أندراوس (١: ١٦ - ٢٠؛ ١: ٢٩؛ ١٣: ٣). هؤلاء هم الفاعلون الرئيسيّون، وسيتقبّلون معاونين آخرين (٥: ١٨ - ٢٠؛ رج ٩: ٣٨ - ٤١). وفوق كلّ هٰذا، يُدخل يسوع في قلب المسؤول عن جماعته القاعدة الأساسيّة وهي: التواضع في الخدمة، بذل الذات على مثال ابن الإنسان الذي جاء «ليَخدم ويَبذل حياته فديةً عن كثيرين» (١٠: ٣٥ - ٤٥).

٣ - جماعة رومة

لو كنّا نعرف أين عاش مرقس وجماعته لَنَمَتْ معرفتُنا للإنجيل. ولٰكن هناك احتمالان: إنجيل جليليّ، إنجيل كنيسة رومة.

أوّلاً: إنجيل جليليّ

كشفت قراءة الإنجيل حسب المدى الجغرافيّ معارضة بين الجليل وأورشليم. فما لا شكّ فيه هو أنّ مرقس يشدِّد على أهمّيّة الجليل في كتابه. لقد جاء يسوع من الجليل (١: ٩)، والجليل هو موطن الإنجيل (١: ١٤ - ٣٩) ومركز انتشاره وشهرته (١: ٢٨). في الجليل دعا يسوع تلاميذه الأوّلين (١: ١٦ - ٢٠)، ومعهم تجول في كلّ أنحائه قبل أن يتركه في النهاية ليتوجّه إلى أورشليم. وأخيرًا سيُعطي لتلاميذه في الجليل موعدًا ليلاقونه بعد قيامته (١٤: ٢٨؛ ١٦: ٧).

توقّف الشرّاح عند هذه المعطيات. فقال بعضهم: إنّ الجليل هو موطن المجيء. فبعد كارثة أورشليم ستجد الجماعة المسيحيّة موضعًا تنتظر فيه رجوع المسيح. وقال آخرون: الإنجيل هو ملتقى الشعوب، ولهٰذا يعطي الإنجيل طابعه الإرساليّ. وقال آخرون أيضاً: انطلقت المسيحيّة الأولى من مركزين هما أورشليم والجليل. انطلق لوقا في سفر الأعمال من أورشليم وانطلق مرقس في إنجيله من الجليل، ووصلا كلاهما إلى قلب العالم الوثنيّ. وقد ذهب بعض العلماء إلى القول إنّ إنجيل مرقس كُتب في الجليل أو أقلّه في جنوبيّ سورية، أو في المدن العشر. ماذا نقول في كلّ هٰذا؟

أن يكون الجليل موضع مجيء المسيح، هذا يعني أنّنا نغالي في تفسير النصوص.

فليست هذه المقاطعة المكان الوحيد المنفتح على الرسالة. ثمّ إنّ الاهتمام بالجليل يدلّ على قصد مرقس في اكتشاف حياة يسوع الذي عاش قسمًا كبيرًا من حياته الرسوليّة في هذه المنطقة. وهناك معلومات جغرافيّة غير دقيقة (رج ٧ : ٣١ : كيف نمرّ من صور إلى صيدا نحو بحر الجليل، وصور هي جنوبيّ صيدا التي لا تتّصل بالجليل؟) تدفعنا إلى القول إنّ كاتب مرقس ليس من الجليل ولم يكن على علاقة بجماعة الجليل. إذًا، من أيّ كنيسة كان مرقس؟

ثانيًا : إنجيل كنيسة رومة

إعتاد الشرّاح أن يقولوا إنّ مرقس كان من كنيسة رومة. فهناك الآباء الأوّلون : إكلمنضوس الإسكندرانيّ، إيرونيموس، أوسابيوس القيصريّ، أفرام السريانيّ. وتحدّث بعض الشرّاح عن عبارات لاتينيّة في نصّ الإنجيل. وقال البعض الآخر : بما أنّ كاتب إنجيل مرقس لم يكن رسولاً، وجب عليه أن يفيد من هيبة كنيسة كبيرة مثل رومة ليفرض نفسه.

بالنسبة إلى الذين درسوا العلاقة بين المسيحيّة وحركة الغيورين، يبدو إنجيل مرقس الذي كتب بعد انتصار تيطس سنة ٧١ كدفاع عن المسيحيّة في رومة. إنّه ردّة فعل على أحداث طبعت بطابعها نهاية العالم اليهوديّ. حاول الكاتب أن يبعد المسيحيّين عن اليهود. حاول أن يبعد الإنجيل عن السياسة. مثلاً : دَفْعُ الجزية لقيصر، أو نَقْلُ مسؤوليّة موت يسوع من الرومان إلى اليهود.

وفي النهاية يبدو أنّ إنجيل مرقس دوِّن حوالي السنة ٧٠ في جماعة رومة. إنّه يُبرز علاقة برسالة يسوع التي بدأت في الجليل، وينقل عددًا كبيرًا من التقاليد اليهوديّة. إنّه على كلّ حال نبت في جماعة اختارت أن تنطلق إلى العالم الوثنيّ وتحمل إليه اسم المسيح.

ج – الموادُّ التي استعملها مرقس في إنجيله

يوم كَتب مرقس إنجيلَه وُلد فنٌّ أدبيٌّ جديد. ولكنّ كتيّبه لم ينطلق من لا شيء بل استند إلى عمل سابق قامت به الجماعة المسيحيّة : تذكّرت أقوال وأعمال يسوع، دوّنت

أخبارًا منعزلة وأقوالاً متفرّقة، جمعتها وهكذا حصلنا على نصوص متناسقة. إنطلقت الكرازة بالإنجيل من التاريخ فتحوّلت إلى خبر، وما عتمَّ الخبر أن صار في خدمة الكرازة فصار بدوره كرازة.

سنحاول إذًا أن ندخل في سرّ إنجيل مرقس فنبحث عن الموادّ التي استعملها. ونكتشف كيف بنى عمله في كتاب هو الإنجيل الثاني.

١ – الموادُّ المستعملة

يتكوّن النصّ من مقاطع صغيرة مرتبطة بطريقة مصطنعة. ونحن نستطيع أن نتعرّف إلى كلّ مقطع بما نجده في بدايته وفي نهايته، وما نكتشفه في مضمونه. نستطيع أن نأخذ مثلاً: ١ : ٤٠ – ٤٥ الذي يتحدّث عن شفاء أبرص. البداية: جاءه أبرص يتوسّل إليه. النهاية: كان الناس يجيئون إليه من كلّ مكان. أمّا المضمون فهو أنّ هذا الأبرص الذي كان مرذولاً من الجماعة صار رسولاً ينشر خبر يسوع في كلّ مكان. ونأخذ أيضاً ٣ : ١ – ٦ والشفاء في السبت. المضمون هو: هل يحلّ عمل الخير يوم السبت؟ والبداية والنهاية واضحان. رج أيضاً ٤ : ٢٦ – ٢٩؛ ١٢ : ١ – ١٢.

نتوقّف إذًا على الوحدات الأدبيّة أكانت منفصلة أو مجموعة.

أوّلاً: الوحدات الأدبيّة

نستطيع أن نطبّق على إنجيل مرقس النظريّة التكوينيّة لنكتشف هذه الوحدات. نجد أخبار معجزات. ١٧ معجزة. أربعة أخبار تورد انتصار يسوع على الأرواح النجسة (١ : ٢٣ – ٢٨؛ ٥ : ١ – ٢٠؛ ٧ : ٢٤ – ٣٠؛ ٩ : ١٤ – ٢٩). ثمانية أخبار شفاء: الحُمَّى (١ : ٢٩ – ٣١)، البَرَص (١ : ٤٠ – ٤٥)، المخلّع (٢ : ١ – ١٢)، الرجل اليابس اليد (٣ : ١ – ٦)، المرأة النازفة (٥ : ٢٥ – ٣٤)، خبران عن البحر (٤ : ٣٥ – ٤١؛ ٦ : ٤٥ – ٥٢)، خبران عن تكثير الخبز (٦ : ٣٠ – ٤٤؛ ٨ : ١ – ١٠).

نجد مجادلات ومخاصمات وهي تحتلّ مكانة هامّة في الكتاب. يكوِّن الخبر إطارًا لكلمة

يسوع التي تعطي حلاً لمسألة تطرحها الجماعة على نفسها: الصوم، ممارسة السبت، دمج اليهود والوثنيّين. نجد سبع مخاصمات: بمناسبة شفاء المخلّع (٢ : ١ – ١٢)، لمّا كان يسوع يأكل مع العشّارين (٢ : ١٥ – ١٧)، بمناسبة الصوم (٢ : ١٨ – ٢٠)، لما مرّ التلاميذ يوم السبت بين الزروع (٢ : ٢٣ – ٢٦)، بمناسبة شفاء الرجل الذي يده يابسة (٣ : ١ – ٦)، حين أكل التلاميذ طعامهم بأيد «نجسة» (٧ : ١ – ١٣)، حين سأل اليهود يسوع بأيّ سلطة يعمل هٰذه الأعمال (١١ : ٢٧ – ٣٣). ونجد أربع مجادلات بمناسبة السؤال عن الطلاق (١٠ : ٢ – ١٢)، والسؤال عن دفع الجزية لقيصر (١٢ : ١٣ – ١٧)، والسؤال عن قيامة الأموات (١٢ : ١٨ – ٢٧)، والسؤال عن أولى الوصايا (١٢ : ٢٨ – ٣٤).

نجد وحدات تعني التلاميذ. تنتظم في هذه الفئة أخبار الدعوة (١ : ١٦ – ٢٠، ٣ : ١٣ – ١٩). وخطبة عن الرسالة (٦ : ٧ – ١٣)، وتعليمات متنوّعة (٩ : ٣٣ – ٣٥؛ ٩ : ٣٨ – ٤٠؛ ١٠ : ٣٥ – ٤٥).

ونجد أخبارًا عن يسوع وعن يوحنّا المعمدان. بعضُها يرتبط بسيرة يسوع أو يوحنّا (١ : ٢ – ٨؛ ١ : ٩ – ١٣؛ ٦ : ١٤ – ٢٩؛ ٩ : ٢ – ٨)، وبعضها يُبرز كلمةً من كلمَات يسوع (٦ : ١ – ١٦؛ ١٠ : ١٣ – ١٦؛ ١٢ : ٤١ – ٤٤؛ رج ٣ : ٣١ – ٣٥). ويأتي خبر الآلام (ف ١٤ – ١٥) الذي يتبعه الإعلان عن القيامة والذي يشكّل خُمس الكتاب تقريبًا. فيه نكتشف سرّ يسوع كابن الله.

ونجد الأمثال والتشبيهات. هناك ١٢ مثلاً (عند متّى ٣٣ مثلاً. عند لوقا ٣٩ مثلاً) ومنها واحد خاصّ بمرقس (٤ : ٢٦ – ٢٩ : الزرع الذي ينمو). ما نلاحظه هو أنّ الأمثال مجموعة في إحدى خطبتي مرقس (٤ : ١ – ٣٤). أمّا ما تبقّى فنجده في البداية (٢ : ١٩ – ٢٢ : العريس) أو في النهاية (١٢ : ١ – ١٢ : مثل الكرّامين؛ ١٣ : ٢٨ – ٢٩ : شجرة التين؛ ١٣ : ٣٤ – ٣٧ : الرجل الذي سافر).

ونجد أقوالاً نبويّة ورؤيويّة. فخطبة مرقس الثانية (ف ١٣) التي تضمّ المثلين اللذين ذكرنا، تشتمل على القسم الأكبر من أقوال يسوع الرؤيويّة: هي كلام تنبّؤ وكلام تنبيه، وكلام تشجيع. وهناك تحذير على طريقة الأنبياء (١٢ : ٣٨ – ٤٠ : تحذير من معلّمي

الشريعة)، والإعلانات الاحتفاليّة التي تبدأ بلفظة «الحقّ الحقّ» (آمين) والتي نجدها خاصّة في القسم الثاني من الإنجيل (٣: ٢٨ – ٢٩؛ ٩: ١ – ٤١، ١٠ – ١٥، ٢٩ – ٣٠؛ ١٣: ٣؛ ١٤: ٩، ١٨، ٢٥، ٣٠).

ونجد أقوال حكمة قليلة في إنجيل مرقس، ونحن لا نستطيع أن نميّزها عن الأمثال (٢: ٢١ – ٢٢، ٢٧ – ٢٨). ونجد ملخّصات ومقاطع ننتقل فيها من وحدة إلى أخرى. يُوقف الكاتب توسّعه ليشدّد على وجهة من نشاط يسوع ويعطيه بُعدًا عامًّا. ففي ١: ٣٢ – ٣٤، يقدّم لنا مرقس ملخصاً عمّا يمكن أن يكون المساء في حياة يسوع. وكذا نقول في ٣: ٧ – ١٣؛ ٦: ١٢ – ١٣، ٥٣ – ٥٦. أمّا آيات الانتقال فإليك بعضها: ١: ٢١ – ٢٢، ٣٩؛ ٢: ١٣؛ ٤: ١؛ ٥: ١؛ ٦: ٦ ب، ٣٠؛ ٩: ١٤، ٣٠؛ ١٠: ١).

هذه هي الموادّ الأساسيّة التي تدخل في بناء الإنجيل. لا شكّ في أنّ قسم الأخبار مسيطر، ولكنّ أقوال يسوع تشكّل خطًّا لا ينقطع في هذا التقديم الإجماليّ. فنحن لا نستطيع أن نفصل الخبر عن الخطبة. يبقى أن نعرف كيف تجمّعت هذه الموادّ.

ثانيًا: كيف تجمّعت هذه الوحدات؟

لا نحسب أنّ إنجيل مرقس هو فسيفساء مبعثرة. فالوحدات الأدبيّة مجموعة:

سلسلة المعجزات ٤: ٣٥ – ٥: ٤٣.

سلسلة المجادلات في كفرناحوم ٢: ١ – ٣: ٦.

أورشليم ١١: ١٥ – ١٢: ٤٠.

مجموعة تعليمات – وضع التلميذ ٩: ٣٣ – ٥٠.

مشاكل الجماعة ١٠: ١ – ٤٥.

خطبة الأمثال ٤: ١ – ٣٤.

خطبة رؤيويّة ١٣: ١ – ٣٧.

خبر الآلام ١٤ – ١٥.

إذن يتألّف الإنجيل من معلومات ضُمَّت لأسباب متنوّعة: تقارب في الشكل الأدبيّ، متطلّبات العبادة، والتعليم، والرسالة...

ليست هذه المعلومات دومًا متناسقة: فوسط المجادلات في أورشليم، يُقحم الإنجيليّ مَثل الكرّامين القتلة. وتتضمّن الخطبة الرؤيويّة تنبّؤات وتحذيرات وأمثالاً... ونتساءل: كيف تنظّمت هذه المجموعات، وهل تنظّمت قبل مرقس أم أنّ مرقس هو الذي نظّمها؟ هنا تختلف الآراء. فأحد الشارحين الألمان يعتبر أنّ تقليد يوحنّا المعمدان وبداية رسالة يسوع (١ : ٢ – ١٥) ويوم كفرناحوم (١ : ٢١ أ – ٢٩ : ٣٩) ومجموعة المخاصمات (٢ : ١٥ – ٣ : ٦) ومجموعة الأمثال (٤ : ٢ – ١٠؛ ١٣ : ٢٠، ٢٦ – ٣٣) ودورة المعجزات (٣ : ٧ – ١٢؛ ٤ : ١، ٣٥ – ٣٩، ٤١؛ ٥ : ١ – ٤٣؛ ٦ : ٣٢ – ٥٦) ومجموعة التعليمات عن الزواج والغنى وطلب المراكز الأولى (١٠ : ٢ – ١٢، ١٧ – ٢٧، ٣٥ – ٤٥) وخبر الالام (٨ : ٢٧ – ٣٣؛ ٩ : ٢ – ١٣، ٣٠ – ٣٥؛ ١٠ : ١، ٣٢ – ٣٤، ٤٦ – ٥٢؛ ١١ : ١ – ٢٣، ٢٧ – ٣٣؛ ١٢ : ١ – ١٢؛ ١٣ : ١٧، ٣٤ – ٣٧، ٤١ – ٤٤؛ ١٣ : ١ – ٢؛ ١٤ : ١ – ١٦ : ٨) سابق لمرقس. أمّا مرقس فنسّقها في كتاب أبرزَ فيه لاهوتَه الخاصّ.

٢ – كيف بنى مرقس عمله؟

نبحث أوّلاً عن المقاييس. هناك مقاييس خارجيّة ومقاييس داخليّة.

عاد الشرّاح إلى العالم الهلّينيّ أو اليهوديّ ليبحثوا عن نموذج، عادوا إلى المأساة اليونانيّة أو إلى أعمال الشهداء. وبعضهم عاد إلى الآداب اليهوديّة ولا سيّما الرؤيويّة. توقّفوا عند الخطبة التي تشتمل على توطئة ثمّ عرض أوّليّ يتبعه قلب الخطبة وفيها البراهين. وكلّ هذا ينتهي بالخاتمة. أمّا العمل المسرحيّ فيتضمّن فترة أولى ينعقد العمل، وفترة أخيرة تحلّ العقدة، وقسم وسطيّ يتوسّع في درس الأزمة.

ونتوقّف عند المقاييس الداخليّة. فهناك إشارات إلى المكان (الجليل، أورشليم، أرض يهوديّة – أرض وثنيّة) وإلى الزمان، وإلى الأشخاص (يسوع، الاثنا عشر، التلاميذ، العائلة، الخصوم، الجمع) وإلى الملخّصات...

وها نحن نقدم سفر مرقس انطلاقًا من المكان، انطلاقًا من الدراما، انطلاقًا من العلائق بين الأشخاص.

أوّلاً: حسب المكان

١ - (١: ١ - ١٣). على الأردنّ.

٢ - (١: ١٤ - ٩: ٥٠): رسالة في الجليل مع تجاوز حدود الجليل.

(١: ١٤ - ٣: ٣٥): في كفرناحوم وخارج كفرناحوم.

(٤: ١ - ٥: ٤٣): على شاطئ البحيرة.

(٦: ١ - ١٣): الناصرة وما حواليها.

(٦: ٣٠ - ٧: ٢٣): على شاطئ البحيرة.

(٧: ٢٤ - ٩: ٢٩): أرض يهوديّة وأرض وثنيّة.

(٩: ٣٠ - ٥٠): عبور الجليل، إقامة في كفرناحوم دون أن يعرف الناس به.

٣ - (١٠: ١ - ٥٢): صعود إلى أورشليم.

٤ - (١١: ١ - ١٥: ٤٧): رسالة يسوع وآلامه في أورشليم.

٥ - (١٦: ١ - ٨): إعلان عن التجمّع في الجليل.

ثانيًا: حسب توسّع الدراما

(١: ١ - ١٣): إنجيل يسوع الذي هو المسيح وابن الله. سمّى الصوتُ السماويّ يسوعَ: «ابني الحبيب».

١ - (١: ١٤ - ٨: ٢٦): من هو يسوع.

(١: ١٤ - ٦: ٦أ): اقترب ملكوت الله الذي أعلنت عنه أقوال وعجائب يسوع.

ولكنّ هُوِيَّةَ يسوع ظلّت مخفيّة.

الشياطين يعرفون ويُجبَرون على الصمت، والناس يتساءلون.

(٦ : ٦ ب – ٨ : ٢٦) : آراء الناس في يسوع. شارك الرسل يسوع في الرسالة، ولكنّهم لم يفهموه.

٢ – (٨: ٢٧ – ١٦ : ٨) : يسوع يكشف عن ذاته.

(٨ : ٢٧ – ١٠ : ٥٢) : أعلن بطرس : «أنت المسيح».

وأعلن الصوت السماويّ : «هذا هو ابنيَ الحبيب».

وأعلن يسوع : «على ٱبنِ الإنسان أن يُرذل ويُقتل ويموت».

(١١ : ١ – ١٣ : ٣٧) : فشلُ ابن داود في أورشليم.

ابن سيّد الكرم.

ابن داود.

(١٤ : ١ – ١٥ : ٤٧) : أعلن يسوع أمام المجلس أنّه المسيح ٱبن الله.

جدال حول «ملك اليهود».

قال ضابط وثنيّ : كان هٰذا الرجلُ ٱبنَ الله.

(١٦ : ١ – ٨) : ضياع النسوة أمام وحي القيامة.

ثالثًا : حسب العلاقات بين الأشخاص

١ – (١ : ١ – ١٣) : يسوع ويوحنّا المعمدان.

٢ – (١ : ١٤ – ٦ : ٦ أ) : يسوع وتلاميذه، الجمع، الخصوم.

(١ : ١٤ – ٣ : ٦) : المرحلة الأولى : يسوع والتلاميذ من جهة، الجمع ثمّ الخصوم : نحن أمام مثلّث.

(٣ : ٧ – ٦ : ٦ أ) : المرحلة الثانية : انفصال عن الخصوم وعن أهل يسوع.

يُبعَد التلاميذُ عن الجمع.

يُميَّزون عن الجمع والخصوم.

٣ – (٦ : ٦ ب – ١٠ : ٥٢) : هوّة بين يسوع وتلاميذه.

(٦ : ٦ ب – ٨ : ٢٦) : المرحلة الثالثة : يسوع وتلاميذه الذين لا يفهمون رسالته ولا رسالتهم.

(٨ : ٢٧ – ١٠ : ٥٢) : المرحلة الرابعة : يسوع وتلاميذه الذين لا يفهمون طريقه ولا طريقهم.

٤ – (١١ : ١ – ١٦ : ٨) : يسوع وتلاميذه يواجهون الخصوم في أورشليم.

(١١ : ١ – ١٣ : ٣٧) : المرحلة الخامسة : المجابهة في أورشليم.

(١٤ : ١ – ١٦ : ٨) : المرحلة السادسة : الالام والقيامة.

(١٤ : ١ – ٤٢) : يسوع يهيّئ تلاميذه لدراما الالام.

(١٤ : ٤٣ – ١٥ : ٤١) : يسوع وحده أمام قضاته وجلاّديه.

(١٥ : ٤٢ – ١٦ : ٨) : النسوة وقبر يسوع.

رابعًا : بنية مقترحة

وإذ نعالج المقاييس الخارجيّة والداخليّة نستطيع أن نصل إلى بنية مقترحة.

(١ : ١) : بدء إنجيل يسوع الذي هو المسيح وأبن الله.

(١ : ٢ – ١٣) : يوحنّا المعمدان ويسوع، عماد الماء والروح.

(١ : ١٤ – ٣ : ٦) : اقترب ملكوت الله، تعليم يدلّ على سلطان، ومجادلات.

(٣ : ٧ – ٦ : ٦ أ) : عائلة يسوع، الملكوت في أمثال، مجابهة قوى الشرّ.

(٦ : ٦ ب – ٨ : ٣٠) : سؤال طرحه يسوع، والقسم المتعلّق بالخبز.

(٨ : ٣١ – ١٠ : ٣١) : طريق ابن الإنسان والتلاميذ للدخول في الملكوت.

(١٠ : ٣٢ – ١٢ : ٤٤) : ابن داود يدين أورشليم.

(١٣ : ١ – ٣٧) : خطبة يسوع عن السهر.

(١٤ : ١ – ١٥ : ٤٧) : الحكم على يسوع، «تجديف» أبن الإنسان، والاعتراف بأبن الله.

(١٦ : ١ – ٨) : القبر المفتوح ، وبلاغ الشابّ الملتحف بالبياض.

(١٦ : ٩ – ٢٠) : الخاتمة التي زيدت فيما بعد.

٣ – تصميم مقترح

أ – (١ : ١ – ١٣) : المقدّمة.

ب – (١ : ١٤ – ٦ : ١٣) : الخبر، العمل الدراميّ ينعقد.

(١ : ١٤ – ١٥) : تقديم.

(١ : ١٦ – ٢٠) : افتتاح كرازة يسوع ، دعوة الرسل الأوّلين.

• (١ : ٢١ – ٣ : ٦) : القسم الأوّل ويتألّف من متتاليتين يجمعها خبر انتقاليّ (١ : ٤٠ – ٤٥).

(١ : ٢١ – ٣٩) : سلطة يسوع على الأرواح النجسة.

(٢ : ١ – ٣ : ٦) : معارضة الكتبة والفرّيسيّين ليسوع.

(٣ : ٧ – ١٩) : ملخص عن رسالة يسوع. نداء الاثني عشر وتنظيمهم.

• (٣ : ٢٠ – ٥ : ٤٣) : القسم الثاني ويتألّف من ثلاث نقاط.

(٣ : ٢٠ – ٣٥) : في البيت ، أوّل تعليم بالأمثال ، معارضة.

(٤ : ١ – ٣٤) : خطبة الأمثال ثمّ خبر انتقال (٤ : ٣٥ – ٤١).

(٥ : ١ – ٤٣) : معجزات.

(٦ : ١ – ١٣) : كرازة يسوع في مدينته ، رسالة الاثني عشر.

وضعت العناصر الجوهرية ونظّم الموضوعان وهما هُوِيَّة يسوع والسير على خطاه. وبرزت المعارضات وارتسمت الانفصالات. كلّ الممثلين في الدراما صاروا حاضرين.

ج – (٦ : ١٤ – ١٠ : ٥٢) : قلب الدراما والبراهين.

(٦ : ١٤ – ١٦) : المقدّمة.

(٦ : ١٧ – ٢٦) : استطراد.

• (٦ : ٣٠ – ٨ : ٢١) : قسم أوّل هو «قسم الخبز». والموضوع الذي يوحّده هو التعرّف إلى يسوع. ولكنه لا يتمّ الآن. نلاحظ وحدة التأليف : فمعجزتا كسر الخبز تحيطان بجدال عن الطاهر والنجس. ويتجاوز الإنجيل إطار العالم اليهوديّ وينفتح على الوثنيّين. إذا أردنا أن نتعرّف إلى يسوع ندخل في بعد جماعيّ : ندخل في جماعة تضمّ اليهود والوثنيّين.

(٨ : ٢٢ – ٢٦) : خبر انتقال.

• (٨ : ٢٧ – ٩ : ١٣) : قسم ثان هو قلب البرهان بل قلب الإنجيل كلّه. يتعمّق سرُّ يسوع ، وينكشف للتلاميذ سرُّ التزامهم على خطى المسيح.

(٩ : ١٤ – ٢٩) : خبر انتقال.

• (٩ : ٣٠ – ١٠ : ٤٥) : قسم ثالث يحدّده خبرًا شفاء ويميّزه عودة بعض المواضيع : في الطريق ، الدخول في ملكوت الله. لقد تعلّمت الجماعة متطلّبات حياة التلميذ على خطى المسيح.

(١٠ : ٤٦ – ٥٢) : خبر انتقال.

د – (١١ : ١ – ١٥ : ٤٧) : حلّ العقدة.

(١١ : ١ – ١٢ : ٤٤) : قسم أوّل.

(١١ : ١ – ١١) : مقدّمة

(١١ : ١٢ – ٢٦) : نقطة أولى.

(١١ : ٢٧ – ١٢ : ١٢) : نقطة ثانية. المعارضون يواجهون يسوع.

(١٢ : ١٣ – ٣٤) : نقطة ثالثة.

(١٢ : ٣٥ – ٤٠) : خاتمة.

(١٢ : ٤١ – ٤٤) : خبر انتقال.

• (١٣ : ١ – ٣٧) : قسم ثان. الخطبة الرؤيويّة.

(١٣ : ١ – ٤) : مقدّمة.

(١٣ : ٥ – ٢٣) : نقطة أولى : إعلان أحداث هائلة وتحذير من الذين يوهمون الناس أنّهم المسيح ، وأنّهم يعرفون زمن مجيئه.

(١٣ : ٢٤ – ٢٧) : نقطة ثانية : نقطة ثقل الخطبة : إعلان عن انقلابات كونية ومجيء ابن الإنسان.

(١٣ : ٢٨ – ٣٧) : نقطة ثالثة تذكّرنا بالكارثة النهائية (آ ٣٠ – ٣٢). يوجّهنا مَثَلُ التينة ومثل الرجل المسافر نحو انتظار المسيح.

- (١٤ : ١ – ١٥ : ٤١) : قسم ثالث ويتألّف من وحدتين.

(١٤ : ١ – ٥٠) : الوحدة الأولى مرتّبة حول عشاء يسوع مع الاثني عشر (١٤ : ١٧ – ٣١).

(١٤ : ٥١ – ٥٢) : خبر انتقال.

(١٤ : ٥٣ – ١٥ : ٤١) : الوحدة الثانية وتتضمّن ثلاث نقاط

الأولى : محاكمة أمام المجلس ونكران بطرس ليسوع (١٤ : ٥٤ – ٧٢).

الثانية : محاكمة أمام بيلاطس واتّخاذ القرار الأخير (١٥ : ١ – ١٥).

الثالثة : الصلب (١٥ : ١٦ – ٤١).

(١٥ : ٤٢ – ٤٧) : خبر انتقال.

هـ – (١٦ : ١ – ٨) : الخاتمة : عند قبر يسوع. تشكّل كلمات المرسل خاتمة وإرسالاً.

و – (١٦ : ٩ – ٢٠) : النهاية. ظهور القائم من بين الأموات.

د – لاهوت مرقس الإنجيلي

١ – مميّزات الأسلوب اللاهوتي

أوّلاً : الديناميّة

منذ البداية نلاحظ الطرائق الديناميكية. فالكلمة الأولى «بدء» تتطلّب توسّعًا. ونكتشف في الآيات الأولى تسلسلاً تصاعديًّا : العهد القديم يعلن يوحنّا المعمدان

(١ : ٢ – ٣)، يوحنّا المعمدان يعلن يسوع (١ : ٧ : ٨). يسوع يعلن الملكوت (١ : ١٤ – ١٥). وأخيرًا هذه التوازيات. بين الشعب ويسوع، بين يوحنّا المعمدان ويسوع فيبرز تفوّقُ يسوع.

خلال الإنجيل، نجد أنّ مرقس ينطلق من حادث محدَّد فيمتدّ ويعمّم: فبعد تعليم أعطي في كفرناحوم (١ : ٢١) ننتقل إلى تأكيد عامّ عن سلطة كلمة يسوع وجدَّتِها (١ : ٢٢، ٢٧). وبعد إخراج روح نجس واحد (١ : ٢٣ – ٢٦) نتعرّف إلى سلطان يسوع العامّ (١ : ٢٧، ٣٤). بعد تصوير شفاء واحد نقرأ ملخصاً يذكّرنا بأشفية عديدة (١ : ٣٢ – ٣٤). بعد أن ظهر يسوع في كفرناحوم، أراد أن يمدّ نشاطه إلى مكان آخر (١ : ٣٨). بعد أن أعلن أنّ خطايا المخلّع غُفرت (٢ : ٥)، نعرف أنّ ليسوع سلطانًا عامًّا على الخطيئة (٢ : ١٠). بعد دعوة العشّار لاوي (٢ : ١٣ – ٤)، نرى يسوع يدعو كثيرًا من الخطأة والعشّارين (٢ : ١٥ – ١٦). وأخيرًا نسمع هذا النداء يتوجّه إلى كلّ الخطأة: «ما جئت لأدعو الصدّيقين، بل الخطأة» (٢ : ١٧). ونلاحظ أيضاً أنّ الأمثال التي احتفظ بها مرقس تشدّد على النمّو.

وإذا قابلنا حادثينِ متوازيينِ نلاحظ توسّعًا مهمًّا في الحادث الثاني. فالتعليم الذي نستشفّه من خلال أوّل طرد للروح النجس (١ : ٢٣ – ٢٨) يتجاوزه التعليم الذي نكتشفه في ممسوس الجراسيّين (٥ : ١ – ٢٠). أوّل تكثير للخبز (٦ : ٣٠ – ٤٤) اقتصر على العالم اليهوديّ، أمّا التكثير الثاني (٨ : ١ – ٩) فشمل أيضاً العالم الوثنيّ.

ثانيًا: الرمزيّة

ليست رمزيّة مرقس مصطنعة، وهو لا يكتفي بأن يلعب بين طبقات تنقّليّة. إنّه يشكّل الرمزيّة المشاركة التي تقيم علاقة ذاتيّة بين الشيء الذي يرمز والواقع المرموز إليه: فالشيء يُهَيِّئُ الواقعَ ويمهّد له. إنّ الرمز جزء لا يتجزّأ من الواقع المرموز إليه. ومن خلال المضمون الخاصّ وبفضل الامتدادات التي يمنحها الفكر لكلّ ما يحمل معنى ما، يحرِّك الرمز رنّاتٍ لا حدود لها. في نظر مرقس، معجزات يسوع واقع له معنى، أي موجّهة نحو هدف. ويكفي الفكر أن يترك هٰذه الديناميّة الخاصّة تقوده إلى هٰذه العجائب

لكي يتأمّل في الخلاص الكامل. لا شكّ في أنّه من الضروريّ أن نتجاوز الحدث الخام لنفهم معناه. فالقدّيس مرقس يذكر أوّل تكثير للخبز والسير على المياه، ثمّ يعلّمنا: «لم يفهموا شيئًا من معجزة الخبز، لعمى قلوبهم» (٦ : ٥٢؛ رج ٨ : ١٧ - ٢١). ثمّ إنّه يسهّل على الفكر أن ينتقل من أمراض الجسد إلى أمراض النفس كما يشهد بذلك كلام يسوع الذي أورده مر ٢ : ١٧ : «لا يحتاج الأصحّاء إلى طبيب بل المرضى. ما جئت لأدعوَ الصدّيقين بل الخطأة».

وهكذا لا يأخذ مرقس رمزية تنقلنا إلى طبقة أعلى نُسجن فيها. إنّه ينطلق دومًا من واقع بسيط وملموس. إنّه يرتفع من الأرض إلى اللامحدود. نحن لا نكاد نرى هذه الزاوية الوضيعة ولكنّها في الواقع انفتاح لا حدود له.

ثالثًا: عمليّة شدّ وضغط

تعبّر هذه الديناميّة وهذه الرمزيّة عن عمليّة الشدّ. وإذا أردنا أمثلة نموذجيّة نشير إلى تلاصق بعض المقاطع: العماد والتجربة من الشيطان، التجلّي والإعلان عن الالام، الدخول إلى أورشليم والالام. وإنّ أكثر الأحداث تتمتّع بشدّ داخليّ: فالعماد هو في الوقت ذاته صورة عن تنصيب ملكيّ وإلهيّ وإعلان عن الموت. والعاصفة المهدّأة ترمز إلى عاصفة الجمعة العظيمة وتعبّر عن قدرة يسوع.

ويتوخّى مرقس أن يكشف سرّ يسوع عبر الهزء والسخريّات التي أشبعه إيّاها خصومه: حاولوا أن يهزأوا به فسمّوه ملك اليهود وابن الله. ولكن ما أحسن ما يقولون. كلّ ما يريد مرقس أن يعبّر عنه من عمق يقدّمه بطريقة سلبيّة. فالنتيجة مدهشة على المستويَينِ الأدبيِّ واللاهوتيِّ. في هذه الحالة الوضيعة تتجلّى حقيقة هذه الألقاب.

رابعًا: وجود المسيح

تتّخذ الميزات السابقة معناها حين ننظر إلى إنجيل مرقس بشكل وجود. لقد شدّد التأويل منذ بعض الوقت على أنّ الأناجيل ليست سيرة حياة يسوع، بل إعلان خلاص في يسوع المسيح. هذه الحقيقة التي أخذ بها معظم الشرّاح اليوم تحتاج إلى أن نُظهر فروقَها

الدقيقة وأن نكمّلها. فالأناجيل ليست مجموعة أقوال، وليست عرضاً لاهوتيًّا على غرار الرسالة إلى رومة.

مرقس هو أوّل من عبّر عن الكرازة في إطار رسمة وجود المسيح. وهذا فُرض عليه لأسباب عدّة لا تمتّ بصلة إلى حشريّة كاتب السيرة أو إلى التعلّق بالماضي. أوّلاً، لأنّ حياة يسوع بما فيها من انجذاب وتحوّل وحركة هي للمؤمن أكثر من تعليم. نحن لا نتعلّق بواسطة الإيمان بأيّ مسيح ممجَّد، بل بالمسيح الذي تمجَّد لأنّه يَتّضع، أن يُفرغ ذاته. ثمّ إنّ الوحي بالخلاص لا يقوم في أحد الأسرار العقلانيّة أو إحدى الحِكَم ولو كانت حكمة التطويبات، ولا يقوم ببعض الممارسات ولو كانت ليتورجيّة. إنّ وحي الخلاص يتحدّد بالنسبة إلى الوجود البشريّ. وإنّ الوحي يؤثّر فينا، في وجودنا، مع ما يتضمّن من خبرة ووعي، من قلق ومن مجابهة للموت، من بحث عن السعادة وسير نحو المطلق، من انجذاب نحو الله وقرار خلّاق. ولهذا يهمّنا أن يُعرَض الوحي المُوحى عبر وجود يعبّر عن نفسه، عبر وجود يسوع المسيح. وما نلاحظه هو أنّ مرقس استعمل في تصوير موت يسوع (فاختلف عن سائر الإنجيليّين) أبسط الكلمات وأعمّها. لقد مات يسوع كما يموت كلّ إنسان. وفي هذه المرآة يقدر كلّ واحد أن يرى موته الخاصّ.

خامسًا: الوجهة البصريّة

فبسبب هذا وبسبب عبقريّة مرقس الخاصّة، لم يظهر هذا الإنجيل كمجموعة اعتبارات مجرّدة، بل حاول أن يصوِّر أمام العين وجود المسيح. ولٰكن لا نخطئ. فلسنا أمام تحقيق صحافيّ بل أمام عرض بصريّ للكرازة في إطار وجود إنسان من الناس. ولسنا أمام غياب فكر، بل أمام أسلوب بصريّ لا يعبّر عن نفسه باعتبارات مجرّدة بل ينقل إلينا بلغة الصور بديهاتِه وأفكارَه. نحن نعرف اليوم كم تستطيع الصورة أن تكشفَ عن عمق لاهوتيّ وروحيّ: فيسوع نزل في مياه المعموديّة ومنها صعد. مرَّ المسيح ودعا لاوي الجالس إلى مكتبه. يسوع النائم في القارب يقوم ويهدّئ العاصفة. المسيح يطرد جوقة من الشياطين ولكنْ يطرده بعض الناس. المسيح الذي مات بدا مثل ستار يمزّق.

فهذا الإنجيل البسيط يتمتّع بغنى عميق، ببعض التماسك في العناصر وبعض

الغموض، لأنّ كاتبه يحاول أن يعبّر في إطار وجود بشريّ تدخّل الله في عالمنا مع كلّ الانجذابات التي يتطلّبه هذا الوجود.

٢- المسيح المهان

لا نستطيع أن نفهم شيئًا من صورة المسيح كما يعرضها مرقس إن لم ننظر الخلفيّة التي رُسمت عليها. ولٰكن تأتي التحذيراتُ والتنبيهاتُ الكثيرة لتمنعَنا من فهم يسوع فهمًا سريعًا وخاطئًا. فحين يشدّد مرقس على صعوبة ولوج سرّ يسوع، فهو لا يريد أن يشدّد فقط على عدم الفهم عند الجمع (٤ : ١٠ - ١٢) وعند عائلة يسوع (٣ : ٣١ - ٣٥. ٦ : ١ - ٦)، وعند تلاميذه (٦ : ٥٢، ٨ : ١٧ - ١٨، ٢١، ٣٣). وهو لا يصيب فقط شخصاً أو مجموعة. فكلّ الذين في حضرة يسوع أصيبوا بالعمى، لأنّ ما يُتِمُّه يتجاوز العقل البشريّ. إنّه الكاتب ينبّهنا مسبقًا: أراد أن يصوّر في إنجيله يسوعًا محيّرًا. ينبّهنا مرقس إلى ذٰلك حين يشدّد على الجِدَّة التي حملها يسوع (١ : ٢٧) وهي جِدَّة لا تتوافق مع تقاليد الكتبة البشريّة (٧ : ١ - ٣)، ولا مع الشريعة (٢ : ١٥ - ١٧) وأسمى الروحانيّات التي ولدتها (٢ : ١٨ - ٢٣). لا شكّ في أنّ آلامَ يسوع وموتَه هي في قلب هذه الجدّة التي لا تُفهم، ولٰكنّ حياة يسوع كلّها تبدو كلغز يتوضّح لنا ببعض شروط (٤ : ١٠ - ١٣). هذا اللغز لا يعني يسوع فقط بل يحيط بسرّ الملكوت: الله الزارع، الكلمة المرميّة في الأرض، الناس الذين زرعت فيهم.

وطبقًا للفكرة التي كانت لهم عن الله، كانوا ينتظرون مسيحًا قديرًا يسحق الأعداء بسرعة، يحفظ الأبرار من كلّ شرّ ويقيم مملكة منظورة. في هذا المعنى نستطيع أن نقرأ التصاويرَ المسيحانيّة التي نجدها في كتب تعكس العقليّة اليهوديّة في القرن الأوّل ب م مثل سفر أخنوخ (ف ٧٠) وصعود موسى (ف ١٠). ولهٰذا سيتحيّر الناس: أن يَخرج المسيحُ من عائلة وضيعة في الناصرة، أن يظهر فقيرًا بدون قدرة ولا مجد، أن لا يحاول أن يفرض نفسه بالقوّة والمعجزات (٨ : ١١ - ١٢). وما لم يستطع أن يفهمه معاصرو يسوع ولا قرّاء مرقس هو أنّ يسوع ترك أعداءه يمسكون به ويهزأون به ويقتلونه. إن لم نفهم هذه النقطة نبقى على هامش شخصيّة يسوع كما رسمها مرقس.

لقد أراد بعضهم أن يجعل من إنجيل مرقس صورة عن الصراع بين المسيح

والشيطان، فلم يصلوا إلى المشكلة الأساسيّة. فتحقيق دقيق لمسيرة الإنجيل الثاني يدلّ على أنّ هناك مرحلة أولى يحارب فيها يسوع القوى الشيطانيّة (١ : ٢٣ - ٢٨. وسيهتمّ دومًا بهذا الأمر: ٥ : ١ - ٢٠؛ ٩ : ١٤ - ٢٩). ولكنّ المهمّ هو تبديل قلب الإنسان. ولهذا أخذ يسوع يغفر الخطايا ويدعو إلى التوبة (٢ : ١ - ١٧). ونصل إلى مرحلة ثانية أعمق من الأولى مع أنّها غير كافية: ما العمل حين يرفض الإنسان الغفران المعروض عليه؟ هل نقاصصه، نعاقبه، وفي النهاية نقضي عليه؟ لا، لأنّ ابن الله يترك نفسه تُسحق بالإرادة السيّئة التي لدى البشر المتمرّدين. هذه هي المرحلة الثالثة التي هي قمّة هذا الإنجيل وجوهره. لا شكّ في أنّنا نستطيع القول إنّه في عقليّة مرقس ومعاصريه يجب أن نحارب ضدّ الخطيئة والمجرِب. ولكنّ كلّ مرحلة تتميّز بموقف مختلف لدى يسوع، وهذا يدلّ على أنّ نقطة الصراع قد تحوّلت وأنّ حقل الوحي قد بدّل مكانه.

ومن جهة أخرى نصل إلى هذه النتائج حين نأخذ بعين الاعتبار القسمين الكبيرين اللذين يركّبان إنجيل مرقس. وهما يقابلان السؤالين التاليين: من هو (١ : ١٤ - ٨ : ٣٠)؟ إلى أين يذهب (٨ : ٢٢ - ١٦ : ٨)؟ نحن نعرف كيف أن هٰذين السؤالين يوجدان في إنجيل يوحنا ويُضمّان إلى سؤال ثالث: من أين يأتي؟ لم يتوسّع مرقس في هٰذا السؤال ولكنّه يقدّم لنا يسوع على أنّه ابن الله، وإنّ كلاً من هٰذه الأسئلة يرتبط بالسؤالين الآخَرَيْنِ. فما هو جوهريّ وما لا نستطيع أن نفهمه هو آلام المسيح، لا آلام رجل عاديّ، لا آلام نبيّ ومجترح معجزات، بل آلام مسيح وُعد به أنّه آتٍ ليقيم ملكوت الله، وآلام ابن الله الذي يوحي إلينا الآب. فمن التعارض بين قدرة السماء التي يقدر أن يطالب بها وبين مهانة الصليب، ينبع شخص المسيح غير العاديّ.

ويمكننا أيضاً أن نعالج هذه المسألة منطلقين من المعجزات. لم يكن هدف مرقس أن يقدّم لنا فقط شخصاً يجترح المعجزات. بل أن يقدّم لنا في تعارض مثير ومعبّر مسيحًا له من القدرة لكي يتغلّب على الشياطين وعلى الأمراض، وله من الضعف أمام المعاملات السيّئة التي يَسِمُه بها البشر. وإنّنا نجد تفسير إحدى المعجزات التي وردت عند مرقس في العبارة التي نُسبت إلى أعداء المسيح على الصليب: «خلّص آخرين، ونفسه لم يقدر أن يخلّصها. إذا كان المسيحَ ملكَ إسرائيل، فلينزلِ الآنَ عن الصليب لنرى ونؤمن» (١٥ : ٣١ - ٣٢). إنّ موقع المعنى العميق للمعجزة في إنجيل مرقس هو في الوحي الذي

يحمله عن الرباط الوثيق الذي يضمّ الضعف إلى القوّة في يسوع كما في أبيه.

كان من الصعب أن نعبّر عن هذا الوحي وهذا التجاذب القائم في حياة يسوع بين أصله الإلهيّ وانخفاضه الأرضيّ وتمجيده. ولكنّ مرقس نجح في التعبير عنه مستندًا إلى ما سمّاه السرّ المسيحانيّ. لا يكفي، لكي نفسّر هذا السرّ، أن نتحدث عن الأسباب التي برّرته خلال حياة يسوع. بل يجب أن نقول لماذا شدّد مرقس على هذا السرّ. لماذا أراد أن يضخّم هذا السرّ في وقت (حوالي ٦٠ – ٧٠) خسر فيه هذا الموضوع أهمّيّته؟ في الواقع، أراد مرقس أن يضمّ في عرض ملموس وحيّ تأكيدين لاهوتيّين: منذ البداية، يسوع هو المسيح ومع ذلك كان عليه أن يتقبّل هذا اللقب من أبيه عبر الاتّضاع والصليب. وحين دوّن مرقس إنجيله كان هذا الموضوع رئيسيًّا ليؤسّس كرستولوجيا لا تساوم مع التبنّوية (تقول إنّ يسوع هو ابن الله بالتبنّي لا بالطبيعة) ولا مع الظاهريّة (تقول إنّ جسد المسيح لم يكن حقيقيًّا وبالتالي لم تكن آلامه وموته حقيقيّة)، ويبيّنَ للمؤمن وضعه كإنسان قد خُلِّص في الماضي ولكنّه يحتاج أيضاً إلى أن يُخَلَّصَ.

وهكذا كشف لنا مرقس معنى حياة المسيح: إنّه يسوع وابن الله الذي أرسله الآب. جاء ليخلّص البشر من أعدائهم، جاء ليغفر للخاطئ لا ليدمّر الخاطئ ويفرض نفسه عليه. هو يقف على مفترق الطرق لا ليحطّم قلوب البشر، بل ليتّضع وليتقبّل الهزء والطرد.

٣ – وحي الله

لا يقدِّمُ لنا يسوع كما نعرفه في إنجيل مرقس أيّ تحديد جديد عن الله، ولكنّه بحياته وشخصه يجدّد فكرتنا عن أبيه.

سيقدّم لنا يوحنّا الإنجيليّ يسوع على أنّه صورة الآب: «من رآني فقد رأى الآب» (يو ١٤ : ٩). «أنا والآب واحد» (يو ١٠ : ٣٠). ولكنّنا نستشفّ الفكرةَ عينَها في إنجيل مرقس. في هذا الإطار نقدر أن نفهم العماد الذي يشير إلى موت يسوع وتنصيبه مسيحًا، فيعلن الصوت السماويّ أنّه الآبن (١ : ١١). وهذا ما نسمعه في التجلّي وقبل الالام: فبعد الشريعة والأنبياء وبحسب شهادتهم، هذا هو الوحي السامي الذي يطلب منّا الصوت السماويّ أن نسمعه لأنّه آتٍ من الآبن (١٥ : ٣٩). وبعد هذه التأكيدات

الاحتفاليّة، نجد تلميحاتٍ مباشرةً (إعلانات الشياطين) أو غير مباشرة (٥ : ١٩ – ٢٠. أبًا في ١٤ : ٣٦)، موت يسوع في ١٥ : ٣٨ يكشف قدس الأقداس) تذكّرنا دومًا أنّ يسوع هو صورة أبيه. لهذا فإنّ موقفه المسيحانيّ، ولا سيّما وقت الالام، أوحى إلينا الله.

وحين رفض الكتبة والفرّيسيّون مرسلاً من إله يغفر للخاطئين بدل أن يعاقبهم (٢ : ١ – ١٢، ١٣ : ١٧)، يتقبّل الهزء بدل أن يفرض نفسه بقوّة وجلال، كانوا يستندون إلى نظرة إلى الله يجب على المسيح أن يأخذ بها. رفضوا أن يحوّلوا فهمهم لله. ولٰكن لا نحكم عليهم سريعًا، فعائلة يسوع وسكّان الناصرة (٦ : ١ – ٦) وحتّى تلاميذه (٨ : ٣٣؛ ٩ : ٣٢) لم يقدروا أن يتبعوه وأن يتقبّلوا وحيًا مشكِّكًا عن إله يفضّل الذلّ على فرض نفسه بالقوّة.

والشكّ الكبير هو أنّنا حاولنا عبر العصور أن نفسّر معطيات العهد الجديد (ومنها معطيات مرقس) بطريقة تجعلها «معقولة». إذا أردنا أن نفسّر الصليب فصلنا الآب عن الابن، جعلنا الآب يواجه الآبن، فيصبح الآبن ذبيحة تقدر وحدها أن تهدّئ غضب الله. فنحن إن وجدنا في إنجيل مرقس أيّ تلميحاتٍ إلى الذبائح وموضوع عبدالله، فهي قليلة جدًّا. لقد استند مرقس إلى العهد القديم، ولكنّه توخّى أن يقدّم لنا موت المسيح بما فيه من فرادة وجدّة. هذا الموت ساعدنا على الدخول نهائيًّا في قدس الأقداس (١٥ : ٣٨) وأوحى إلينا وجه الله الحقيقيّ (٩ : ٧؛ ١٤ : ٦٥؛ ١٥ : ٣٨ – ٣٩). لا نستطيع أن نستند إلى المزمور ٢٢ الذي يجعله مرقس على شفتَي يسوع المائت لكي نقول إنّه كانت مسافة بين يسوع وأبيه. هذه القراءة الروحيّة لا توافق التفسير التأويليّ. في الواقع إنّ عبارة «متروك من الله» تعني في التوراة حالة من الألم والشقاء، لا حالة الخاطئ أو الهالك. إنّ هذه الصرخة تشدّد عند مرقس على حالة الضعف العظيم التي وجد يسوع نفسه فيها: إلى أيّ حدّ هو متروك بين أيدي أعدائه؟ ولكنّه في الوقت عينه يكشف لنا أنّ الله يُسلِمُ نَفْسَهُ إلى أيدي البشر في شخص آبنه. وإذ يعمل هٰذا يغفر لهم شرط أن يكتشفوا فيه هذا الحبّ المتواضع والسريع العطب.

٤ – الإنسان والإيمان

إذن، ما يُطلَب من الإنسان قبل كلّ شيء هو الإيمان. وهٰذا يعني أنّه لا يحاول أن يضع يده بنفسه على إمكانيّة القرب من الله، بل إنّ الوجه الحقيقيّ المتواضع والمهان لحبّ الله قد أوحي إلينا في يسوع. فإنْ قَبِل الإنسان هذا الحبّ وتجاوب معه يخلص مثل الضابط الذي عبّر عن إيمانه عند قدم الصليب، ويقدر أن يدخل في قدس الأقداس (١٥ : ٣٨ – ٣٩). إنّ موضوع الإيمان موجود في كلّ إنجيل مرقس. سنعالج بعض جوانبه.

أوّلاً: الارتداد

الارتداد هو جزء من الإيمان. كان الشرّاح يفكّرون في الماضي أنّ العهد الجديد هو امتداد للعهد القديم، وكانوا يرون في الارتداد تبديل اتّجاه من أجل العودة إلى الله. نحن لا ننكر عمق هٰذه النقطة، ولكنّ دراسةَ الألفاظ تبيّن أنّ الوضع ليس بهٰذه البساطة. فإنّ العهد الجديد عامّةً، ومرقسَ خاصّةً، يستعمل لفظة قلّ وجودها في السبعينيّة اليونانيّة. فكأنّي به يفضّل لفظة جديدة تدلّ على التوبة مع التشجيع. إذا أردنا أن نعطي هذه الكلمة كلّ مضمونها يجب أن نستقيَ من أخبار الارتداد. فدعوة لاوي والوليمة مع الخطأة (٢ : ١٣ – ١٧) تلقي ضوءًا فريدًا على ١ : ١٥ مثلاً. فالارتداد ليس مجهودًا بشريًّا سابقًا للإيمان، إنّه نداءٌ آتٍ من الله بيسوع المسيح، إنّه نداءُ المسيح الذي يجعل نفسه رفيق الخطأة في مناسبة وليمة حميمة. وإذ يتعرّف الإنسان إلى نعومة هٰذا النداء يصل إليه بحبّ متواضع، يمكنه أن يجد التشجيع ويبدّل عقليّته. ولكنّنا قد أصبحنا في إطار الإيمان.

هٰكذا نفهم ملخّص الكرازة المسيحيّة الذي قدّمه إلينا مرقس ١ : ١٥ : «توبوا وآمنوا بالإنجيل». فقوّة «توبوا» تأتي أوّلاً من شكل النداء الذي أطلقه يسوع. فهو الذي يجعل الإنسان يتعرّف إلى حالته كخاطئ ويشجّعه، عارضاً عليه حبّه كما تجلّى بالصليب وبالإنجيل.

ثانيًا: الإيمان والشريعة

في أخبار المعجزات ولا سيّما في ممسوس كفرناحوم (١ : ٢١ – ٢٨) وفي شفاء المخلّع (١ : ٤٠ – ٤٥) أراد مرقس أن يحدّثنا عن الخلاص بالإيمان. فتجاه عجز الشريعة التي تقدر فقط أن تتحقّق من أمر ما، تعمل كلمة يسوع بفاعليّة من أجل الخلاص. والمعارضة بين الإيمان والشريعة تصل إلى قمّتها في المجادلات الخمس (٢ : ١ – ٣ : ٦). فالمسيح لا يقدّم فقط تعمّقًا في الشريعة بحيث يكفي أن ندخل إلى باطنها وأن نطبّقها بتعقّل (كما في قطف السنابل: ٢ : ٢٣ – ٢٧ أو في حدث الرجل اليابس اليد: ٣ : ١ – ٦)، بل يعارض الشريعة وبالأخص في الوليمة مع الخطأة (٢ : ١٥ – ١٧). أمّا المثلان الصغيران عن الثوب الجديد والخمرة الجديدة (٢ : ٢١ – ٢٢) اللذان يليان مجادلة مع الفرّيسيّين وتلاميذ يوحنّا (٢ : ١٨ – ٢٠) فهما يدلّان على عدم التوافق بين يسوع وأسمى أشكال الروحانيّة اليهوديّة. فالجديد الذي يراه مرقس في يسوع وفي الإيمان المسيحيّ (١ : ٢٧؛ ٢ : ٢١ – ٢٢) لا يرتبط بالزمن (الجديد بعد القديم)، ولا هو قضيّة درجات. الجديد هو أمر جذريّ ونوعيّ. فالشابّ الغنيّ الذي تحدّث عنه مرقس (١٠ : ١٧ – ٣١) هو نموذج مثاليّ للشعب اليهوديّ. إنّه يمارس الشريعة بأمانة ويبحث عن الحكمة. يجتذبه شخص المسيح ولكنّه لا يقبل أن يتخلّى عن خيراته الكثيرة التي هي ربّما خيرات أخلاقيّة وروحيّة آتية من الشريعة. إنّ مرقس لا يحتقر هذا الشابّ واهتماماته الأولى. إنّ مرقس يتباعد عن الشريعة، ولكنّه لا يرذل العهد القديم. إنّه يقرأه كإعلان نبويّ وكتهيئة للإنجيل (١ : ١ – ٢).

ثالثًا: مضمون الإيمان

ليس الإيمان تعلّقًا فارغًا من أيّ مضمون. في ١ : ١٥ يقول لنا مرقس: آمنوا بالإنجيل. وفي مقطع العاصفة المهدّأة (٤ : ٣٥ – ٤١)، لا يقوم إيمان التلاميذ بأن يوقظوا المسيح ويثقوا به لينجوا من كلّ ما يضرهم، بل أن يتبعوه عبر العاصفة. فالإيمان يقبل أن يمرّ عبر موت المسيح وقيامته. والخلاص أكيد ويصل إلينا عبر الأحداث الطبيعيّة والمحيّرة شرط أن نعيشها بحبّ متواضع لله والبشر. لا يؤمن المسيحيّ أنّه، بعد انتصار

المسيح، قد حُمي من الألم والموت. مثل هٰذا الوهم وُجد في كنيسة تسالونيكي وفي الحركات الألفانيّة (اعتقاد بأنّ المسيح سيملك ألف سنة). أمّا المسيحيّ فعليه أن ينطلق في الطريق عينها التي اتّبعها المسيح (١٠ : ٣٠ «مع الاضطهادات»؛ ١٠ : ٣٨؛ رج ٨ : ٣٤ – ٣٨). وهٰذا يعني أنّ الإيمان المسيحيّ جديد بالنسبة لكلّ عاطفة دينيّة وكلّ امتزاج في النشاطات البشريّة. فنحن نمارس الإيمان عبر مسيرة الأحداث العاديّة وفي عملنا اليوميّ. إنّ مرقس لا يتخلّى عن واقع حياتنا الملموس، الذي عبره ينكشف مطلقُ الله حاملاً معه تحرّك الإيمان.

رابعًا: تعبير أسراريّ عن الإيمان

لا نجد عند مرقس الإيمان من جهة والأسرار من جهة ثانية. حينئذ تكون الأسرار ممارسة خلاصيّة تعارض الإيمان. فمكانة الأسرار في الإنجيل الثاني ضئيلة. ولكنّ هٰذا لا يعني أنّ لا أهمّيّة لها ولا مدلول. فالسرّ في نظره لا يرتبط بالإيمان، إنّه تعبير عنه، إنّه نقطة الوصول بالنسبة إليه. فإذا كان الإنسان يُقِرُّ بالإيمان أنّه لا يقدر أن يخلّص نفسه بنفسه، حتّى ولا بأعمال الشريعة، فهو ينتظر الخلاص كعطيّة مجّانيّة آتية من الله بعمل المسيح وكلمته. وهذا العمل وهذه الكلمة اللذان يتوّجان إيمان الإنسان يشكّلان ما نسمّيه اليوم سرًّا. فالمعموديّة هي عند مرقس قريبة من مدلولها الاشتقاقيّ (١٠ : ٣٩): إنّها تغطيس، إنّها إغراق، إنّها غرق في مياه الموت مع المسيح. والقيامة مع المسيح (١ : ١٠ – ١١) وفي الروح (١ : ٨، ١٠) هي النتيجة الخلاصيّة (١٦ : ١٦) المباشرة.

والمقطع عن العشاء الأخير (١٤ : ٢٢ – ٢٤) وخبرا تكثير الخبز (٦ : ٣٠ – ٤٤؛ ٨ : ١ – ١٠) يشهدان على وجود الإفخارستيّا في جماعة مرقس: هذه المشاركة في موت المسيح تحمل إلى المؤمن عطيّة الحياة الفيّاضة.

ومن خلال هذه الأسرار التي نكتشفها بسهولة، يجب أن ندرك عند مرقس ما يُسمّى ولادة السرّ: في أخبار الأشفية تبيّن الرمزيّة بوضوح أنّ المسيح يغفر بكلمته الفاعلة وينجّي ويشفي ويخلّص، ولكن يجب أن نلاحظ أنّ يقين الخلاص المعطى لنا لا يعفينا من أن نعيش الواقع الذي انخرطنا فيه. قال يسوع لتلميذيه: «أتستطيعان أن تشربا الكأس التي سأشربها، أو تعتمدا بالمعموديّة التي سأعتمد بها» (١٠ : ٣٨)؟

خامسًا: موضوع الإيمان

إذا توقّفنا عند ظاهر الأمور وجدنا أنّ الكنيسة تحتلّ مكانًا ضئيلاً في الإنجيل الثاني. ولن نبحث فيه عن عبارات تجعل من الكنيسة جماعة وسيطة بها نخلص، أو مؤسّسة بشريّة على غرار المجتمعات البشريّة. فالقدّيس مرقس يشدّد على وحدة المسيح في آلامه: إنّه وحده حتّى الموت، وسينعزل شيئًا فشيئًا (لا تُذكر النسوة إلا بعد موته). فما أراده مرقس ليس فقط أن يصوّر عزلة وألم يسوع على الصليب، بل أن يؤكّد أنّ المسيح وحده يخلّص. إلّا أنّنا نشاهد عند مرقس ولادة الكنيسة: يدعوها المسيح، يغفر لها، يوحّدها بنفسه، يتكلّم باسمها ويجعلها تعمل باسمه (١٦: ٢٠). فنحن نرى كيف دعيت جماعة التلاميذ (١: ١٦ – ٢٠) وتنظّمت (٣: ١٣ – ١٥) وأرسلت (٦: ٧ – ١٣). ولكنّ هذا الإرسال وهذا التنظيم يتجذّران في الاتّحاد بالمسيح (٣: ١٤: ليكونوا معه) الذي يعطي وحده الوجود والتماسك لهذه الجماعة البشريّة. بعد أن سبقهم في طريق الخدمة (٩: ٣٣ – ٣٧، ١٠: ٤١ – ٤٥) سلّمهم رسالة يقدر وحده أن يعمل فيها بفاعليّة (١٦: ١٦ – ٢٠).

وهكذا نشاهد ظهور «الخِدم». يتجنّب مرقس أن يستعمل ألفاظ العهد القديم والديانات الوثنيّة ليدلّ على هذه الخِدَم، لأنّنا أمام رسالة جديدة وأصليّة. فالمرسل لا يمارس وظيفة وساطة: إنّه يعلن ويترك المسيح يعمل. فإعلان الكلمات، أكان قبل القيامة أو بعدها، يرافقه عمل خلاصيّ. وهذا ما تشدّد عليه الوجهة الفاعلة في إنجيل المسيح. يمكننا أن نقول إنّ الخادم هو في نظر مرقس علامة فاعلة لعطيّة الله بيسوع المسيح. وإذا أمكن أخيرًا أن نرى عبر العلامات المرسومة في نهاية إنجيل مرقس، رموزًا عن هذه الفاعليّة الأسراريّة، وبقدر ما ترافق هذه العلامات الأحد عشر والذين سيؤمنون (١٦: ١٧)، يمكننا أن نفهم أنّ هذه السلطات الخلاصيّة ليست ملك الرسل الذين يمارسونها وحدهم، بل أعطيت لمجموعة الشعب المسيحيّ ككلّ، وتحيلنا دومًا إلى عمل المسيح الحاضر.

سادسًا: نتائج الإيمان في الوجود المسيحيّ

كلّ ما سبق يعني الوجود المسيحيّ. ولكنّنا نستطيع أن نرى أيضاً عند مرقس ميزات طريقة حياة. ولا يقوم هذا الموقف المسيحيّ كتوطئة للخلاص. فنداءات المسيح تسقط فجأة على الرسل الأربعة الأوّلين (١ : ١٦ – ٢٠) وعلى لاوي (٢ : ١٣ – ١٤) وكأنّ لا فائدة منها ولا من عدمها. ولٰكن بما أنّ المسيحيّ يخلص مجّانًا فعليه أن يعيش عيشًا يطابق القداسة التي نالها. فما هو مطلوب من الرسل ومن كلّ مسيحيّ هو أن يحبّ المسيح ويفضّله على كلّ شيء بحيث يتخلّى عن كلّ شيء أو يكونَ مستعدًا للتخلّي عن كلّ شيء.

ويشدّد مرقس على روح الخدمة ليعبّر عن المحبّة المتواضعة التي تدفع المسيحيّ إلى العمل. فالتواضع المطلوب ليس فضيلة بين الفضائل، إنّه ميزة الحبّ الحقيقيّ. لهٰذا عاش يسوع هذا الشكل من الحبّ وحقّقه (١٠ : ٤٥) فأوحى أنّ حبّ الله الذي أنشده العهد القديم في صور الزوج والأمّ والأب، يتجاوز أشكال الحبّ هذه التي يمكنها أن تتضمّن عاطفة تملكيّة أو أبويّة. إذا كان المسيح ابن الآب وصورته قد دلّنا على المحبّة المتواضعة، فعلى المسيحيّ، أكان رسولاً (٩ : ٣٣ – ٣٧؛ ١٠ : ٤١ – ٤٥) أو طفلاً (١٠ : ١٣ – ١٦)، أن يعيش بحسب هذا المثال.

الخاتمة

لن نبحث في إنجيل مرقس عن توسّعاتٍ كبيرةٍ تصلح لأن تكون الجواب الوافي لكلّ مشاكلنا اللاهوتيّة والروحيّة. ولكنّه أعطانا أفضل من ذلك: قدّم لنا الحياة المسيحيّة حين ظهرت كالنبتة التي تطلع من الحبّة. فهذه الديناميّة البِذاريّة تساعدنا على فهم عمل المسيح الخلاصيّ ووحيه عن الآب والإيمان الذي يقدّمه للإنسان. فعلى كلّ عصر أن يجمع هذه البذار ليجعلها تثمر. ولٰكنّ ما قدّمه لنا مرقس يساعدنا على أن ندرك نقطة الانطلاق والجوهر وهو موت الله الوضيع الذي يوحي إلينا بالآب ويفتح للبشر طريق الإيمان. أمّا قيامته فهي تكفل لنا حضوره الفاعل في العالم.

الفصل السابع عشر

الإنجيل بحسب لوقا

مقدّمة

إنّ ما كتبه لوقا مبتكر في العهد الجديد.

ركّز كلّ من متّى ومرقس ويوحنّا كتبهم على حياة يسوع. أمّا لوقا فقسم كتابه جزءين: الإنجيل والأعمال. فميّز هٰكذا بوضوح زمن يسوع عن زمن بدايات الكنيسة.

أعلن مرقس مقصده: أن يقدّم إنجيلاً. أمّا لوقا فأعلن ببساطة: أن يقدّم خبرًا عمّا حصل. ولٰكنّ الخبر الذي يقدّمه لا ينفي النظرة اللاهوتيّة.

شدّد الجميع منذ القديم على رقّة ولطف لوقا. فسمّى الشاعر الايطاليّ دانتي إنجيله إنجيل لطف المسيح، ووجد الرسّامون فيه ينابيع لإلهامهم. من لا يتذكّر صورة الابن الشاطر أو تلميذَيِ عمّاوس.

إلى هذا الإنجيليّ سنتعرّف. فنتوقّف في فصلٍ أوّل على إنجيله. ثمّ نعود إلى سفر الأعمال فنفرد له فصلاً خاصًّا.

أ - من هو كاتب الإنجيل الثالث؟

بعد أن مرّ قرن كامل على تدوين الإنجيل الثالث، نسب شهود التقليد هذا الإنجيل وأعمال الرسل إلى لوقا الطبيب ورفيق القدّيس بولس. ماذا نعرف عن هٰذا الشخص وما قيمة نسبة الإنجيل الثالث إليه؟

١ - اسم لوقا

لا يظهر اسم لوقا إلّا قليلاً في العالم اليونانيّ، في بعض النقوش.

أمّا في العهد الجديد فنقرأ اسم لوقا ثلاث مرات: في الرسالة إلى كولسّي التي دوّنت حوالي السنة ٦٠، يوجّه بولسُ السجين إلى قرّائه تحيّاتِ رفاقه. فيورد أوّلاً أسماء الذين هم من أهل الختان: أرسترخس، مرقس، يسوع الملقّب بيسطس. والآخرون لم يكونوا مختونين - على ما يبدو - وهم أبفراس ولوقا الطبيب الحبيب وديماس (كو ٤: ١٠ - ١٤).

وفي الرسالة إلى فيلمون التي أرسلت إلى كولسّي، وفي الوقت ذاته الذي فيه أرسلت الرسالة إلى كولسّي (رج كو ٤: ٩ وفلم ٢؛ كو ٤: ٧ وفلم ٢). رفاق بولس هم هم: أبفراس، مرقس، أرسترخس، ديماس، لوقا (فلم ٢٣ - ٢٤). سمّى بولس جميع هؤلاء «المشاركين لي» (العاملين معي) في العمل، فلم يميّز بين اليهود وغير اليهود.

وتنتمي الرسالة الثانية إلى تيموثاوس إلى مجموعة الرسائل الرعائيّة ولكنّ الشرّاح يتّفقون على القول إنّها تتضمّن عناصر قديمة ومنها ذكر رفاق بولس في ٤: ١٠ - ١١. لم تتبدّل أسماء عديدة ولكنْ تبدّلت الحالات. «ديماس تركني حبًّا بهذه الدنيا وسافر إلى تسالونيكي. وسافر كريسكيس إلى غلاطية وتيطس إلى دلماطية، وبقي لوقا وحده معي. خذ مرقس وجئ به لأنّه يفيدني كثيرًا في خدمة الربّ».

نستنتج من هذه النصوص الثلاثة بعض المعطيات: لم يكن لوقا مختونًا. كان طبيبًا. نظر إليه بولس كأحد معاونيه. التقى مرقس مرّات كثيرة عند بولس الرسول.

ويرد اسم لوقيوس مرتين، مرّة في روم ١٦: ٢١ (لوقيوس، ياسون، سوسيباترس) على أنّه قريب بولس، ومرّة في أع ١٣: ١، على أنّه أحد اليهود القبارصة والقيروانيّين الذين طردهم الاضطهاد الذي تلا مقتل إسطفانس (أع ١١: ١٩ - ٢٠). رغم رأي أوريجانس بالنسبة إلى النصّ الأوّل ورأي بعض النصوص الأرمنيّة واللاتينيّة بالنسبة إلى النصّ الثاني، نقول إنّ لوقيوس هو غير لوقا.

٢ - معطيات التقليد

إيريناوس. يتوقّف مرّتين في كتابه الثالث ضدّ الهراطقة عند إنجيل لوقا. فيقول في المرّة الأولى: «دوّن لوقا، رفيق بولس، في كتاب الإنجيل الذي كرز به بولس». ويتوسّع في المرّة الثانية فيورد شهادة لوقا على أسفاره مع بولس (المقاطع بلغة المتكلّم الجمع في الأعمال)، ثمّ يقدّم شهادة بولس على لوقا في ٢ تم ٤: ١٠ - ١١ وكو ٤: ١٤. وفي النهاية يدافع عن وحدة عمل لوقا التامّ الكامل ضدّ المرقيونيّين (يعارضون بين إله العهد القديم، الإله العادل وبين إله العهد الجديد، الإله المحبّ) والغنوصيّين (يشدّدون على ثنائية الخير والشرّ، الروح والمادّة) الذين يشوّهونه. هذه شهادة قديمة اتّخذها أسقف ليون (بفرنسا) من آسية الصغرى.

قانون موراتوري. دوّن في نهاية القرن الثاني فأعطانا رأي كنيسة رومة في أسفار العهد الجديد. قال عن الإنجيل الثالث: «ثالثًا، كتاب الإنجيل حسب لوقا. فلوقا هذا كان طبيبًا بعد صعود المسيح إلى السماء. أخذه بولس كمعاون له بسبب معرفته بالحقوق، فدوّن برضاه ما رآه مناسبًا. هو لم يرَ الربّ بالجسد. ولهذا انطلق ممّا سمع فبدأ بقوله ابتداء من مولد يوحنّا». ثمّ يقول عن أعمال الرسل: «وقد دُوِّنت في كتاب واحد أعمالُ كلّ الرسل». أفهم لوقا تاوفيلوس الطبيب أنّ كلّ شيء حدث في أيّامه وبيّن ذلك تاركًا جانبًا آلام بطرس وذهاب بولس من المدينة (رومة) إلى إسبانية.

ترتليانس. منذ بداية القرن الثالث كتب ضدّ مرقيون ودافع عن إنجيل لوقا. قال: «تعلّق مرقيون بلوقا، دون سائر الكتّاب الكنسيّين، ليمزّقه تمزيقًا. لم يكن لوقا رسولاً، بل رجلاً رسوليًّا. لم يكن معلّمًا، بل تلميذًا أدنى من معلّمه». ثمّ يقول ترتليانس: «فَبْرَكَ مرقيون إنجيله الخاصّ ونسبه إلى بولس، أمّا بولس فجعل إنجيله يتوافق وإنجيل الرسل الذين سبقوه». واختتم قوله: «الذي كان مشعل لوقا أراد أن يقوّي إيمانه وكرازته على سلطة سابقيه. فَلِمَ أطلب من إنجيل التلميذ أن يستند إلى سلطة المعلّم... أن يكون قد نزل من بولس إلى لوقا، فلا شيء أفضل من ذلك. فلإنجيل لوقا شهادة تُوَصّي به». وهكذا يستند ترتليانس إلى أعمال الرسل ليربط لوقا ببولس ويعلن أنّه كاتب الإنجيل الثالث وأنّ سلطتَه من الرسل.

أوريجانس. ينسب الإنجيل الثالث إلى لوقا تلميذ بولس فيقول: «الإنجيل الثالث هو الإنجيل حسب لوقا الذي امتدحه بولس. دوّن من أجل المؤمنين الآتين من الوثنيّة».

أوسابيوس القيصريّ. منذ بداية القرن الرابع نجد معلومات إضافيّة. قال أوسابيوس في كتابه التاريخ الكنسيّ: «أمّا لوقا الذي كان أنطاكيّ الأصل وطبيبًا، فقد انضمّ إلى بولس وعاش مع الرسل مدّة طويلة فتعلّم منه مداواة النفوس، كما ترك براهين في كتابين ملهمين من الله: الإنجيل الذي يشهد أنّه كتبه انطلاقًا من تقاليد الذين كانوا منذ البدء شهودًا للكلمة وخدّامًا لها، ويؤكّد أنّه اتّبعهم منذ البداية. وسفر أعمال الرسل الذي دوّنه، لا بعد أن سمعهم (أي الرسل) بأذنيه، بل بعد أن رآهم بعينيه». إنّ أصل لوقا الأنطاكيّ توافق عليه رواية مختلفة من نصّ الأعمال الغربيّ تسمع في أع ١١ : ٣٨ كيف أنّ لوقا يخطب بصيغة المتكلّم في جماعة أنطاكية.

مدخل إلى إنجيل لوقا. دوّن في اللاتينيّة وهو يعود إلى القرن الرابع. يقول: «لوقا هو من أنطاكية سورية وكان طبيبًا. بعد هذا تبع بولس حتّى استشهاده. خدم الربّ بلا عيب فلم يكن له امرأة ولا أولاد. مات في عمر ٨٤ سنة في بيوتيَة (اليونان) وهو مملوء من الروح القدس. بما أنّ إنجيلاً كتب على يد متّى في اليهوديّة، وإنجيلاً كتب على يد مرقس في أنطاكية، كتب لوقا بوحي من الروح القدس هذا الإنجيل في مناطق أخائية (في اليونان). أعلن في البداية أنّ أناجيلَ كُتبت قبل إنجيله، ولكنّه وجد من الضروريّ أن يعرض بكلّ اهتمام للمؤمنين في اليونان، التدبير الإلهيّ... ثمّ كتب لوقا أعمال الرسل».

وسيحاول التقليدُ اللاحق أن يعطيَنا شيئًا عن سيرة حياة لوقا. قال غريغوريوس النازيانزيّ إنّه استشهد. وقال إبيفانيوس أنّه أحد التلامذة السبعين. وقال غريغوريوس الكبير إنّه كان رفيق كلاويّا على طريق عمّاوس...

ب - التأليف الأدبيّ في إنجيل لوقا

١ - المراجع

يبدو تصميم الإنجيل الثالث واضحًا في خطوطه الكبرى. فبعد المقدّمة (١ : ١ - ٢ : ٥٢) نعيش مع يسوع في الجليل (٣ : ١ - ٩ : ٥٠)، ثمّ نسير على طريق

أورشليم (٩ : ٥١ – ١٩ : ٢٧) قبل أن نشهد في أورشليم موت يسوع وقيامته (١٩ : ٢٨ – ٢٤ : ٥٣).

نجد مقابلة بين نصوص مرقس ونصوص لوقا. فما نقرأه في مر ١ : ١ – ٣ : ١٩ + ٣ : ٢٠ – ٣٥ نجده في لوقا ٣ : ١ – ٦ : ١٩. وما نقرأه في مر ٤ : ١ – ٩ : ٥٠ (ما عدا ٦ : ٤٥ – ٨ : ٢٦) نجده في لو ٨ : ٤ – ٩ : ٥٠. وما نقرأه في مر ١٠ : ١٣ – ٥٢ نجده في لو ١٨ : ١٥ – ١٩ : ٢٧. وما نقرأه في مر ١١ : ١ – ١٦ : ٢٠ نجده في لو ١٩ : ٢٨ – ٢٤ : ٥٣.

يقدّم لوقا متتالية مماثلة لمتتالية مرقس ثمّ متتالية خاصّة به. فالفاصل الصغير (٦ : ٢٠ – ٨ : ٣) والفاصل الكبير (٩ : ٥١ – ١٨ : ١٤) يقطعان حبل الخبر عند مرقس. فيبدو أنّ لوقا يأخذ بعين الاعتبار مرجعًا يشبه مرقس فيضمّ إليه تقاليد خاصّة جمعها هنا وهناك. وسندرس هٰذه النظرة حين نتوقّف عند المسألة الإزائيّة.

فالتقليد المشترك يقدّم لحمة الإنجيل. ثمّ أُقحمت تقاليد إضافيّة كانت قد ضمّت بعضُها إلى بعضٍ وتُشبه إلى حدّ بعيد ما جمعه متّى. واستقى لوقا بعض المعلومات من التلاميذ : كلاوبّا، فيلبّس، رسول السامرة (أع ٢١ : ٨)، مناين، صديق هيرودس منذ الطفولة (أع ١٣ : ١؛ رج لو ٢٣ : ٧ – ١٢)، النساء القدّيسات (٨ : ١ – ٣؛ ١٠ : ٣٨؛ ٢٣ : ٢٧ – ٢٨، ٤٩؛ ٢٤ : ١٠)، ومريم أمّ يسوع (ف ١ – ٢). أمّا التشابه بين الإنجيل الثالث والإنجيل الرابع فيجب أن نعتبره وليد تأثير المدرسة اليوحنّاويّة على لوقا.

يتّفق الشارحون على القول إنّ الإنجيل الثاني هو المرجع الرئيسيّ للإنجيل الثالث. ولكنّهم يختلفون عندما يحاولون أن يحدّدوا سائر المراجع. فالبعض يعتقد أنّه وجد «إنجيل التلاميذ» في أساس الفاصل الكبير (٩ : ٥١ – ١٨ : ١٤). ويحاول آخرون أن يبنوا لوقا الأصليّ انطلاقًا من خبر الالام ومن المقاطع المستقلّة بمرقس والتي ترتبط برسالة يسوع في الجليل (٣ : ١ – ٤ : ٣٠) أو بصعوده إلى أورشليم (١٩ : ١ – ٢٧، ٣٧، ٤٤). ولكنّ محاولتهم ظلّت افتراضًا وهميًّا. وتخلّى آخرون عن محاولة اكتشاف إنجيل واقع تحت تقاليد لوقا الخاصّة، فتعرّفوا إلى وثائق عديدة مكتوبة وإلى تقاليد شفهيّة.

فشلت النظريّات الكبرى في اكتشاف مراجع لوقا الأدبيّة. ولٰكنّ هٰذا لا يمنعنا من البحث عن مبدأ تنسيق لوقا. فالثنائيّة التي أشار إليها في المقدّمة ستظهر عبر اهتمامات الكاتب الذي أراد أن يكون خادم الكلمة. فنحن نكتشف المؤرّخ في تحديده لوضع الأحداث في الزمن، وفي تنسيق الخبر الإنجيليّ.

٢ – وضع الأحداث

أوّلاً: إشارات إلى اهتمامات تاريخيّة

إليك أوّلاً تزامنيّات لافتة للنظر وهي تشكّل أروقة مبنيّة أمام خبر مولد يسوع، وأمام خبر رسالة يوحنا. نقرأ في النصّ الأول (٢ : ١ – ٢): «وفي تلك الأيّام أمر القيصر أوغسطس بإحصاء سكّان الإمبراطورية. وجرى هذا الإحصاء الأوّل عندما كان كيرينيوس حاكمًا على سورية». ونقرأ في النصّ الثاني (٣ : ١ – ٢): «وفي السنة الخامسة عشرة من حكم القيصر طيباريوس، حين كان بيلاطس البنطيّ حاكمًا على اليهوديّة، وهيرودس واليًا على الجليل، وأخوه فيلبّس واليًا على إيطورية وتراخونيتس، وليسانيوس واليًا على أبيلينة، وحنّان وقيافا رئيس الكهنة، كانت كلمة الله إلى يوحنّا بن زكريّا في البرّيّة». يذكر لوقا هنا سبعة حكّام عاشوا في زمن واحد.

وهنا تحديدات زمنيّة نسبيّة يزيدها لوقا على ما وجد في سائر الأناجيل. فمجلس شيوخ الشعب اجتمع حين طلع الصبح، لا في الليل (٢٢ : ٢٦). قال متّى (١٧ : ١) ومرقس (٩ : ٢) إنّ يسوع تجلّى على الجبل بعد ستة أيّام من اعتراف بطرس بيسوع. أمّا لوقا فقال (٩ : ٢٨): بعد ثمانية أيّام. ويضع المؤرّخ بتواضع كلمة «نحو» أمام أرقام مدوَّرة (أي لا تحسب حساب التفاصيل). قال: «أقامت مريم عند أليصابات نحو ثلاثة أشهر» (١ : ٥٦). وقال عن يسوع: «كان في نحو الثلاثين من العمر» (٣ : ٢٣). وحين تكلّم عن عدد الآكلين بعد تكثير الخبز قال: «وكانوا نحو خمسة آلاف رجل» (٩ : ١٤؛ رج ٢٢ : ٥٩؛ ٢٣ : ٤٤).

ويغفل لوقا ما يحسبه تكرارًا. تحدّث مر ١ : ١٦ – ٢٠ عن دعوة الرسل الأوّلين، أمّا لوقا فوجد تقليدًا أفضل وأقرب إلى المعقول فتحدّث عن دعوة الرسل فيما بعد

(٥ : ١ - ١١). وما يرويه مرقس في إطار، يرويه لوقا في إطار آخر. مثلاً يسوع وبعل زبول: مر ٣ : ٢٢ - ٣٠؛ لو ١١ : ١٤ - ٢٣. مر ٤ : ٣٠ - ٣٢؛ لو ١٣ : ١٨ - ١٩. مر ٦ : ١ - ٦؛ لو ٤ : ١٦ - ٣٠... ولا يحبّ لوقا الأخبار القريبة من بعضها. تحدّث كلّ من متّى (١٤ : ١٣ - ٢١؛ ١٥ : ٣٢ - ٣٩) ومرقس (٦ : ٣٠ - ٤٤؛ ٨ : ١ - ١٠) عن معجزتين لتكثير الخبز، أمّا لوقا فاحتفظ بمعجزة واحدة وأغفل الثانية. وترك لعنة التينة (مر ١١ : ١٢ - ١٤، ٢٠ - ٢٥) وأبقى على مثل التينة التي لا تثمر (١٣ : ٦ - ٩). أغفل خبر سير يسوع على المياه (مر ٦ : ٤٥ - ٥٢؛ مت ١٤ : ٢٢ - ٣٣؛ يو ٦ : ١٦ - ٢١) وأبقى على معجزة العاصفة المهدّأة (٨ : ٢٢ - ٢٥؛ رج مت ٨ : ٢٣ - ٢٧؛ مر ٤ : ٣٥ - ٤١). ترك خبر المرأة التي تسكب الطيب على يسوع (مت ٢٦ : ٦ - ١٣؛ يو ١٢ : ١ - ٨) واكتفى بخبر الخاطئة التي غفر لها يسوع (٧ : ٣٦ - ٥٠). تحدّث مرقس (١٥ : ٢٣) عن الخمر الممزوج بمرّ، أمّا لوقا (٢٣ : ٣٦) فتحدّث عن الخلّ.

يمتنع لوقا عن الإيضاح بأنّ العاصفة هدأت ليلة يوم الأمثال (مر ٤ : ٣٥؛ لو ٨ : ٢٢). وألمح إلى أنّ التجلّي تمّ في الليل. يقول: «فالنعاس غلب بطرس ورفيقيه» (٩ : ٣٢)، ثمّ يذكر «الغد» (٩ : ٣٧) حين نزلوا من الجبل. أما كان يسوع يصعد مرارًا إلى الجبل للصلاة، أما كان يصلّي غالبًا في الليل (٩ : ٢٢، ٣٧؛ رج ٦ : ١٢؛ ٢٢ : ٣٩ي)؟ يذكر لوقا أنّ يسوع صعد إلى أورشليم ثلاث مرّات (٩ : ٥١؛ ١٣ : ٣٤؛ ١٩ : ٢٨) لا مرّة واحدة، كما يقول متّى (٢١ : ١ - ١١) ومرقس (١١ : ١ - ١١) فيتبع تقليد يوحنّا.

وأخيرًا يعطي لوقا قارئه معلومات جغرافيّة. فكفرناحوم هي مدينة في الجليل مثل الناصرة (١ : ٢٦، ٤ : ٣١). وبحر الجليل (مر ١ : ١٦؛ مت ٤ : ١٨) صار بحيرة جنيسارت (٥ : ١؛ ٨ : ٢٣). وهناك إيضاحات أخرى عن «ناحية الجراسيّين، مقابل شاطئ الجليل» (٨ : ٢٦)، عن «بيت فاجي وبيت عنيا، عند الجبل المسمّى جبل الزيتون» (١٩ : ٢٩)، وعن الرامة التي «هي مدينة يهوديّة» (٢٣ : ٥١).

ثانيًا: إشارات سلبيّة

هناك تصحيحات وتحديدات وتلميحات جديرة بمؤرّخ مثل لوقا. ولٰكنّ هناك تفاصيلَ تبيّن أنّ لوقا جهل فلسطين وطرق بناء البيوت فيها وعاداتها ومناخها وطبيعة أرضها. حين شفى المسيح الكسيح يقول لوقا إنّ حامليه «صعدوا إلى السطح ونقبوا مكانًا فيه ودلّوه مع سريره إلى وسط المجلس قدّام يسوع» (٥ : ١٩). تخيّل لوقا أنّنا أمام بيت من القرميد ولم يدر أنّه كانت كوّة في السطح تدخل منها الشمس إلى البيوت التي كانت مظلمة. من هٰذه الكوّة كانت تنزل الحبوب التي جفّت على السطح، أو تحت هذه الكوّة كان يجلس ضيف الشرف. كانت تُغطّى الكوّة في الشتاء وتفتح في الصيف. ويتحدّث لوقا عن الرجل الذي «حفر وعمّق وجعل الأساس على الصخر» (لو ٦ : ٤٨) فيتذكّر العالم اليونانيّ حيث تفيض الأنهار فيُجبَر البنّاء على تعميق الأساس. أمّا متّى (٧ : ٢٤ – ٢٥) فتحدّث عن سيل يضرب بيتًا بني على الصخر أو على الرمل.

وفي حادث قيامة ابن أرملة نائين يقول لوقا عن يسوع إنّه «دنا من النعش ولمسه» (٧ : ١٤). ولكنّ الميت لا يوضع في نعش كما في بلاد اليونان، بل على المحمل كما في مناطق عديدة من الشرق اليوم. في مثل الزارع يتحدّث كلّ من مرقس (٤ : ٥) ومتّى (١٣ : ٥) عن أرض صخريّة كثيرة الحجارة قليلة التربة، وهذا ما يتوافق مع أرض فلسطين. أمّا لوقا (٨ : ٦) فيقول إنّ الحبّ «وقع على الصخرة». فكيف يمكنه أن ينبت؟

بعد خطبة يسوع في أهل الناصرة قال لوقا: «أخرَجوه إلى خارج المدينة وجاؤوا به إلى حافة الجبل الذي كانت مدينتهم مبنيّة عليه ليلقوه عنه» (٤ : ٢٩). ولٰكنّ هذا القول لا يوافق جغرافية الناصرة. ولٰكنّ لوقا ضخّم الأمور ليعطيَ صورةً مسبقةً عن اليهود الذين سيقتلون يسوع. وقبل تكثير الخبز يقول لوقا عن يسوع إنّه «أخذهم واعتزل بهم عند مدينة اسمها بيت صيدا» (٩ : ١٠) أمّا مرقس (٦ : ٤٥) فيقول إنّه بعد تكثير الخبز، «أمر يسوع تلاميذه أن يركبوا القارب ويسبقوه إلى بيت صيدا، عند الشاطئ المقابل». وكذا نقول عن الغيم والريح (١٢ : ٥٤ – ٥٥) والفصول (٢١ : ٢٩).

ولماذا سمح لوقا لنفسه أن ينقل بعض الأحداث من مواضعها؟ مثلاً حادثة الناصرة (٤ : ١٦ – ٣٠)، دعوة التلاميذ الأوّلين (٥ : ٣ – ١١)، المقدّمة إلى الخطبة الأولى

(٦ : ١٢ – ١٩)، حادثة عائلة يسوع الحقيقيّة (٨ : ١٩ – ٢١)، حادثة ابن طيما (١٨ : ٣٥ – ٤٣)، خبر العشاء الأخير وإعلان الخيانة (٢٢ : ١٥ – ٢٠، ٢١ – ٢٣).

ولكنّ المؤرّخ لم يكن يهتمّ في القديم بالتسلسل الزمنيّ للأحداث ولا بالجغرافيا وطبيعة الأرض. ونحن لن نحاسب لوقا عمّا نعتبره أخطاءً، بل نسأله عن السبب.

ثالثًا : تأليف دراماتيكي

السبب الأوّل هو أنّ لوقا أراد أن يقدّم لنا تأليفًا دراماتيكيًّا. فيبدو من الأفضل أن نجمع كلّ ما يتعلّق بشخصٍ ما قبل أن ننتقل إلى موضوع آخر. يتحدّث لوقا (١ : ١٩ – ٢٠) عن سَجن يوحنّا المعمدان قبل معموديّة يسوع. أمّا متّى (١٤ : ٣ – ٤) ومرقس (٦ : ١٧ – ١٨) فيتحدّثان عن هذا الموضوع فيما بعد. والسبب هو أنّ لوقا يريد أن يبيّن أنّ رسالتَيْ يوحنّا ويسوع تمثّلان فترتين متميّزتين في تاريخ الخلاص (رج ١ : ٥٦؛ ١ : ٨٠ حيث ينهي الحديث عن يوحنّا قبل أن يعود إلى ميلاد يسوع). أمّا مشهد تدشين الإنجيل في الناصرة (٤ : ١٦ – ٣٠) فهو يلخّص كلّ رسالة يسوع والمسيحيّة الأولى فيما بعد، لا بين اليهود بل بين الوثنيّين على مثال إيليّا واليشاع. وفي أمكنة أخرى يرتّب لوقا الأحداث من أجل المعقوليّة التاريخيّة. كيف نفهم جواب التلاميذ إلى نداء المخلّص إن لم يسبق هذا النداء خبر بعض المعجزات (٥ : ١ – ١١)؟ يقدّم لنا لوقا أعداء يسوع كلّهم دفعة واحدة (٥ : ١٧) ويحدّثنا عن يسوع الذي يطرد الباعة من الهيكل حالَ دخوله إلى أورشليم (١٩ : ٤٥ي). ونقول إنّ خبر العشاء الأخير مبنيّ بطريقة منطقيّة (٢٢ : ١٤ – ٣٨)، وكذا نقول عن خبر إنكار بطرس ليسوع (٢٢ : ٥٤ – ٦٢).

رابعًا : بناء لاهوتيّ

والسبب الثاني هو أنّ لوقا أراد أن يبني بناء لاهوتيًّا انطلاقًا من المراجع التي بين يديه. فهل نبحث بعد ذلك عن البناء التاريخيّ؟

فالفاصل الكبير يقدّم لنا مثلاً معبّرًا. إنّه يرسم لنا بدقّة سَفَرًا ويكرّر ثلاث مرّات أنّ

يسوع يصعد إلى أورشليم (٩ : ٥١ – ٥٣؛ ١٣ : ٢٢؛ ١٧ : ١١). ولقد حاول بعض الشرّاح أن ينطلقوا من هذه الآيات ليبنُوا الحلقاتِ التاريخيّةَ لحياة يسوع، مقابلين هذه الإشارات الثلاث بما نقرأ في إنجيل يوحنّا (٧ : ١ – ١٣؛ ١٠ : ٢٢؛ ١١ : ٥٤). ولكنّهم تخلّوا عن هذه التوافقيّة، واكتفوا بالقول إنّهم أمام رباط مصطنع ذات بُعد أدبيّ فقط.

نرى لوقا أن يقدّم لنا بناء لاهوتيًّا وبانت نيّته في إهمالات معطيات جغرافيّة وردت عند مرقس. ذكر مرقس (٢ : ١؛ ٩ : ٣٣) كفرناحوم، أمّا لوقا فلا (٥ : ١٧، ٩ : ٤٦). ذكر مرقس (٢ : ١٣؛ ٣ : ٧؛ ٤ : ١) بحر الجليل أمّا لوقا (٥ : ٢٧؛ ٦ : ١٧؛ ٨ : ٤) فلم يذكره. أغفل لوقا ذكرَ الجليلِ فلم يتبع مرقس (٩ : ٣٠) كما أغفل ذكر المدن العشر (٨ : ٣٩؛ رج مر ٥ : ٢٠). لم يهتمَّ لوقا بتحديد أمكنة الأخبار: هل هي في قيصريّة فيلبّس (مر ٨ : ٢٧) أو في الطريق (مر ١٠ : ١٧) أو في الهيكل (مر ١٢ : ٣٥) أو أمام الخزانة (مر ١٢ : ٤١) أو على جبل الزيتون (مر ١٣ : ٣) أو في الجسمانيّة (١٤ : ٣٢). انطلق بعض الشرّاح ممّا قرأوه في أع ١٤ : ٢٨ وما وجدوه من أسماء فأكّدوا أنّ لوقا يجهل أسماء هذه المواقع في فلسطين. ولكنّهم نسُوا أهمّيّة التأليف اللاهوتيّ الذي لا يريد أن ينجذب القارئ بشيء إلّا بيسوع وبحضوره وبالطريقة التي ينطلق فيها ليصل إلى أورشليم حيث سيموت ويقوم.

ولقد تحدّث بعض المسؤولين عن حلقات من الأحاديث حول المائدة. ففي ٥ : ٢٩ – ٣٩، نجد نفوسنا في وليمة كبيرة أقامها لاوي ليسوع. ويأتي السؤال الأوّل: لماذا تأكلون وتشربون مع الخاطئين والعشّارين؟ ثمّ السؤال الثاني: لماذا لا تصومون؟ ويجيب يسوع على السؤال الأوّل بمثل الطبيب ومرضاه، وعلى السؤال الثاني بأمثال العرس والثوب الجديد والخمرة الجديدة.

وفي ١١ : ٣٧ – ٥٤ نرى يسوع مدعوًّا إلى الغداء عند أحد الفرّيسيّين. وهناك يقول للفرّيسيّين ومعلّمي الشريعة الحقيقةَ القاسية. ونلاحظ أيضاً تبادلَ الأحاديث على المائدة في ١٤ : ١ – ٢٤. دخل يسوع بيت أحد كبار الفرّيسيّين ليتناول الطعام. جاء رجل مريض فشفاه وأعطى الأمثولة الملائمة. رأى المدعوّين يختارون المقاعد الأولى فأعطاهم مثلاً. ثمّ توجّه إلى صاحب الدعوة يحثّه على إقامة وليمة للفقراء الذين لا يقدرون أن يكافئوه. ولمّا قال

أحد المدعوّين : هنيئًا لمن يجلس إلى المائدة في ملكوت الله ، أعطى يسوع مثل الوليمة (رج ٢٢ : ١٤ - ٣٠)

٣ - تنسيق الخبر الإنجيليّ

أوّلاً : سرد متواصل للأحداث

عرف لوقا أن يقدّم إلى تاوفيلوس سردًا متتابعًا للأحداث بواسطة أدوات الانتقال من مقطع إلى آخر، وهو بذلك يتفوّق على مرقس. انتقد الفرّيسيّون يسوع لأنّه يأكل مع الخطأة ، وطرحوا سؤالاً حول صوم التلاميذ ، فجاء الخبران متجاورين عند مرقس ولا رباط بينهما. أمّا لوقا فجعل الخبرين في إطار واحد (خلال وليمة) ، وجعل الفرّيسيّين يسألون في المرة الأولى (٥ : ٣٠) وفي المرّة الثانية (٥ : ٣٣) دون سواهم (في مر ٢ : ١٨ نحسّ أنّ السائلين هم تلاميذ يوحنّا والفرّيسيّون). ونلاحظ أيضاً أدوات الانتقال في ٨ : ١١ (رج مر ٤ : ١٣) و ٨ : ١٦ (رج مر ٩ : ٢). وهناك أوقات يُهَيِّئُ فيها لوقا الطريق لهٰذه الانتقالات. فهو يُهَيِّئُ كرازة يوحنّا المسيحانيّة بالإشارة إلى النتيجة التي أحدثتها في الجموع كرازة التوبة هذه. فتساءلوا : أليس هو المسيح (٣ : ١٥)؟

وفي ٤ : ١ بدأ بذكر اسم يسوع حالاً بعد آدم ليدلّ على أنّ حرب يسوع مع الشيطان هي امتداد لحرب الحيّة مع آدم. في ٥ : ١ يحدّثنا لوقا عن الجموع المستعدّة لسماع كلمة الله ، وفي ٥ : ٣٦ يفصل بين المشهد السابق والأمثلة اللاحقة (رج ٩ : ٣٤ - ٣٧ ؛ ١٩ : ٢٨ ، ٣٦ ؛ ٤٧ ؛ ٢٠ : ١). ولٰكنّ هناك حالات تبقى فيها هذه الانتقالات غامضة ، ولا سيّما في الفاصل الكبير. نقرأ في ٦ : ١٢ : «وفي تلك الأيّام». وفي ٧ : ١١ : «وفي الغد». وفي ٨ : ١ : «بعد ذلك» (رج ٢٠ : ١٧). ويوجّه لوقا خبره بفضل إشارات تهيّئ لأحداث لاحقة. يقول مثلاً إنّ الشيطان ترك يسوع «إلى حين» (٤ : ١٣). وسيرجع إليه في ٢٢ : ٣ (دخل الشيطان في يهوذا) ، ٥٣ (هٰذا سلطان الظلام). ويمكننا أن نرى كيف أنّ ١ : ٨٠ (أقام في البرّية إلى أن ظهر لبني إسرائيل) قد هيّأت الدرب أمام ٩ : ٩ (يوحنّا ، أنا قطعت رأسه). وكيف أنّ ٩ : ١ - ٦ (يسوع يرسل الاثني عشر) هيّأت الدرب أمام ١٠ : ١ (يسوع يرسل السبعين). وكيف أنّ ٥ : ٣٣ (تلاميذ يوحنّا يصومون) هيّأت

الدرب أمام ١١ : ١ (ق أيضاً ٢٠ : ١٩ مع ٢٢ : ٢؛ ٢١ : ٣٧ مع ٢٢ : ٣٩؛ ٢٠ : ٢٥، مع ٢٣ : ٢؛ ٩ : ٩ مع ٢٣ : ٨؛ ٨ : ١ - ٣ مع ٢٣ : ٤٩، ٥٥).

ثانيًا: خبرٌ مركزُه أورشليم

لقد ركّز لوقا إنجيله كلّه على أورشليم. فسيرة يسوع سهّلت له الأمر. أغفل لوقا سَفَر يسوع على حدود الجليل (رج ٦ : ٤٥ - ٨ : ٢٦)، ولم يذكر قيصريّة فيلبّس (مر ٨ : ٢٧) والجليل (مر ٩ : ٣٠). وموضع اللقاء الذي حدّده يسوع في الجليل (مر ١٤ : ٢٨) وأشار إليه الملاك (مر ١٦ : ٧) قد صار في لو ٢٤ : ٦ : «تذكّروا ما قال لكم يوم كان في الجليل».

إذن نحن أمام خبر دُوّن من أجل هدف محدّد. إنّه يبدأ في أورشليم (١ : ٥) وينتهي في أورشليم (٢٤ : ٥٢ي). يبدأ مع زكريّا في الهيكل. وينتهي حين يبارك يسوع التلاميذ وينفصل عنهم. «سجدوا له ورجعوا إلى أورشليم وهم في فرح عظيم. وكانوا كلّ حين في الهيكل يسبّحون الله ويباركونَـهُ». يذكّرنا لوقا في المقدّمة بصعودين نموذجيّين إلى أورشليم. الأوّل لمّا كان الطفل ابن ٤٠ يومًا (٢ : ٢٢ - ٣٨)، والثاني يوم كان يسوع ابن اثنتي عشرة سنة (٢ : ٤١ - ٥٠). وقبل أن يبدأ يسوع حياته العلنيّة جُرِّب وكانت قمّة التجارب لا على الجبل كما في متّى (٤ : ٨) بل في أورشليم وعلى شرفة الهيكل (٤ : ٩ - ١٢).

ثالثًا: الصعود إلى أورشليم

يبدو الفاصل الكبير بشكل صعود احتفاليّ إلى أورشليم. وجد لوقا موادّه هنا وهناك وجمعها أخبارًا وأقوالاً بطريقة مصطنعة. فهناك خطب هجوميّة من ١١ : ١٤ إلى ١٤ : ٢٤ يوحّدها الموضوع. وهناك أقوال ضمّت بطريقة مصطنعة أو ربطت بوصلات لفظيّة (١٢ : ١ - ١٢؛ ١٤ : ٢٥ - ٣٥؛ ١٦ : ١٦ - ١٨). وسنجد كما عند متّى الرقم ٣. هناك ثلاثة أخبار دعوات (٩ : ٥٧ - ٦٢)، هناك ثلاث كلمات عن امتياز التلاميذ (١٠ : ١٨ - ٢٤)، هناك ثلاثة أمثلة عن رحمة الله (١٥ : ١ - ٣٢)، هناك ثلاثة تعليمات عن الصلاة (١١ : ١ - ١٣)، هناك ثلاثة أقوال عن الشريعة (١٦ : ١٦ - ١٨) وثلاثة آراء متفرقّة (١٧ : ١ - ٦).

ويميّز لوقا الأزمنة التي فيها تلفّظ يسوع بأقواله. فنجد مثلاً فعل قال في الآيات التالية: ٩ : ٥٩ (وقال لآخر)؛ ١١ : ٥ (ثمّ قال لهم يسوع)؛ ١٣ : ١٨ (وقال يسوع)، ٢٠ (وقال أيضاً)؛ ١٥ : ١١ (وقال يسوع). ولٰكنّ هناك مقاطع مربوطة برباط سقيم، كما عند متّى. مثلاً: بعد هٰذا، في تلك الساعة، أو غير مربوطة البتّة كما في ١٠ : ١، ٢١، ٢٥؛ ١٢ : ١، ٣٥، ٤٧؛ ١٣ : ٢١؛ ١٦ : ١؛ ١٧ : ١، ٣، ٤، ٧).

جمع لوقا موادّه واشتغل عليها حسب هدف واضح: أن يلغيَ كلّ الإشارتِ الجغرافيّةِ ولا يبقيَ إلّا على أورشليم. فجاءت النتيجة رائعة. ففي ٩ : ٥١ نجد عبدالله الذي ذهب لمواجهة الصراع (أش ٥٠ : ٦ ي) أو بالأحرى الذي يعود إلى الله (رج يو ١٣ : ١). وفي ٩ : ٥٣ يقول لنا لوقا إنّ أهل إحدى قرى السامرة رفضوا أن يستقبلوا يسوع «لأنّه كان متوجّهًا إلى أورشليم».

ثمّ ينطلق يسوع وتلاميذه «إلى قرية أخرى» (٩ : ٥٦). ما اسمها؟ لا ندري. وجاءت إشارة «وبينما هم سائرون» (٩ : ٥٧) فحملت معها ثلاثة أخبار تربطها كلمة «تبع». في ١٠ : ١ نحن أمام «كلّ مدينة أو موضع عزم أن يذهب إليه». وبعد أن يقدّم لنا لوقا بعض الخطب، يحدّثنا عن رجوع التلاميذ (١٠ : ١٧ ي)، ويروي لنا مثل السامريّ الصالح (١٠ : ٢٥ ي)، ثمّ يعود إلى خبر المسيرة في ١٠ : ٣٨: «وبينما هم سائرون دخل يسوع قرية». اسمها بيت عنيا. إنّ لوقا يعرفها، ولكنّه لا يذكرها. فأنظاره متّجهة إلى أورشليم.

وتأتي عبارات غامضة: «وكان يسوع يصلّي في أحد الأماكن» (١١ : ١١)، «وسار في المدن والقرى، يعلّم وهو في طريقه إلى أورشليم» (١٣ : ٢٢). وبعد هٰذا نصحوا يسوع أن ينصرف من هنا (١٣ : ٣١). ولٰكن من أين؟ أمّا هو فأجاب: «يجب أن أسير في طريقي اليوم وغدًا وبعد غد، لأنّه لا يجوز أن يهلك نبيّ في خارج أورشليم» (١٣ : ٣٣). وبعد هٰذا وجّه يسوع كلامه إلى أورشليم معاتبًا: «يا أورشليم، يا أورشليم»، ولكنّنا لم نصل بعد إلى أورشليم. فبعد بعض التعاليم المعطاة خلال الوليمة (١٤ : ١ — ٢٤)، «كانت جموع كبيرة ترافق يسوع» (١٤ : ٢٥). أجل، كلّ الناس يسيرون معه. وبعد تعاليم وأمثال، وبينما هو في طريقه إلى أورشليم، مرّ بالسامرة والجليل (١٧ : ١١. نحن هنا في خبر آخر من السفر يبدأ هنا وينتهي في ١٩ : ٢٨). ودخل «إحدى القرى» (١٧ : ١٢).

ويعود لوقا فيلتقي بمرقس: «ها نحن صاعدون إلى أورشليم فيتمّ كلّ ما كتبه الأنبياء في ابن الإنسان» (١٨ : ٣١؛ رج مر ١٠ : ٣٣). ويقدّم لنا تحديدًا جغرافيًّا أخذه من التقليد المشترك: ودخل يسوع أريحا (١٩ : ١؛ رج ١٨ : ٣٥). ولكنّ لوقا يشدّد على طريقته الخاصّة فيكتب: «فأضاف هٰذا المثل، لأنّه كان قريبًا من أورشليم، ولأنّ الناس كانوا يظنّون أنّ ملكوت الله سيظهر في الحال» (١٩ : ١١).

ثمّ يصوّر لوقا دخول يسوع الاحتفاليّ. «قال هٰذا الكلام وسار في المقدّمة صاعدًا إلى أورشليم. ولمّا اقترب من بيت فاجي وبيت عنيا» (١٩ : ٢٨ ي)... «ولما اقترب من منحدر الزيتون» (١٩ : ٣٧)، «ولمّا اقترب نظر إلى المدينة وبكى عليها» (١٩ : ٤١)، «ثمّ دخل الهيكل وأخذ يطرد الباعة» (١٩ : ٤٥).

قد تبدو كلّ هذه الملاحظات مصطنعة ولكنّها تؤثّر في القارئ. ثمّ إنّ هذا الفاصل الكبير ليس غريبًا عن الإنجيل. فهو قد بدأ في أورشليم. وإلى أورشليم عاد يسوع ظافرًا. أقام الليلة في بستان الزيتون ثمّ أعيد أسيرًا فَدِين وُحكم عليه وصلب. قام في أورشليم وظهر هناك للتلاميذ ثمّ ودّعهم في بيت عنيا وصعد إلى السماء. عاد التلاميذ وهم يسبّحون الله. وجاء سفر الأعمال فأعلن انتشار الإنجيل من أورشليم إلى أقاصي الأرض (أع ١ : ٨)

كلّ هٰذا يبيّن لنا أنّنا لسنا أمام سيرة يسوع. فقبل أن يكون لوقا مؤرّخًا، هو خادم الكلمة. إنّه الإنجيليّ الثالث الذي رتّب المعطيات التقليديّة وأبرزها ليكون كتابه بشارة وخبرًا مفرحًا.

ج - تصميم إنجيل لوقا

وبدأ لوقا كتابة إنجيله. لكنّ القارئ يلاحظ وقفة بين ف ٢ (نهاية إنجيل الطفولة) وف ٣ (تعليم يوحنّا المعمدان ثمّ تعليم يسوع). قبل لوقا، كانت أخبار يسوع تبدأ بالحديث عن يوحنّا المعمدان. هذا ما نكتشفه في خطب أعمال الرسل (١٠ : ٢٦ - ٤٣؛ ١٣ : ٢٤ - ٣١)، وفي الموادّ التقليديّة التي نجدها في يو ١ - ٣، وفي إنجيل مرقس. أيكون لوقا قد بدأ إنجيله بالفصل الثالث فأورد تزامنيّات احتفاليّة (٣ : ١ - ٢) كتلك التي نجدها في بداية بعض الأسفار النبوّية (عا ١ : ١)؟ بدأ لوقا فحدّثنا عن رسالة يسوع ثمّ عن طفولته، وجعل في البداية مقدّمة قصيرة (١ : ١ - ٤) تحدّد هدفه.

١ - طفولة يسوع (ف ١ - ٢)

بعدَ العبارة التمهيديّة (١ : ١ - ٤)، يخصّص لوقا فصلاً طويلاً لولادة يوحنّا المعمدان: بشارة زكريّا في اليهوديّة تقابلها بشارة مريم العذراء في الجليل. وتلاقت الأُمّان. تحرّكت مريم بسرعة (١ : ٣٩)، وهٰذا ما يدلّ على أنّ الله يعمل. وأنشدت مريم نشيدها (وهناك مخطوطات تقول إنّه نشيد أليصابات). وتأتي ولادة وختانة يوحنّا فتحلّ عقدة لسان زكريّا. هٰذا الذي لم يؤمن شرع يؤمن وأطلق نشيده: «مبارك الربّ». وينتهي الفصل بأوّل ملخّص لدى لوقا: وكان الطفل ينمو ويتقوّى في الروح (١ : ٨٠).

توازت البشارتان وتوازت الولادتان. استعمل لوقا من أجل ولادة يسوع (٢ : ١ - ٢٠) خبرًا تقليديًّا هو خبر الرعاة. وأسبقه بحدث الإحصاء. لقد جعل العائلة المقدّسة تنتقل من الناصرة إلى بيت لحم، من موطن يسوع التاريخيّ إلى موطن المسيح المفروض حسب الكتب المقدّسة (مي ٥ : ١). تحدّث لوقا عن خضوع يوسف للسلطة الرومانيّة فمنع أيّة قراءة سياسيّة للإنجيل على طريقة جماعة الغيورين. حَرَمَ الثوريّين اليهودَ من منفعة كان باستطاعتهم أن يستغلّوها. اليوم هو ينبوع فرح ومولد كيريوس (أي الربّ والسيّد)، لا لأنّه عيد الإمبراطور أوغسطس، بل لأنّ المسيح المتواضع قد ولد. ووجهتا خبر الرعاة (الوعد بعلامة، اكتشاف العلامة التي هي طفل ملفوف بالقماطات) تتمحوران حول جوقة الملائكة الذين يقدّمون للبشر معنى تاريخ يمكن حدوثه: «المجد لله في العلى وعلى الأرض السلام للناس أحبّائه» (٢ : ١٤). والجرأة الإنجيليّة ليست في إعلان مجد الله في السماء، بل في إعلان هجوم السلام على الأرض. سيكون للسلام المسيحانيّ بُعدٌ مسكوني، أمّا الآن فهو يصل إلى «الناس الذين يرضى عنهم الله».

هؤلاء الناس الذين رمز إليهم الرعاة، هؤلاء الشهود لعلامة أيّ لحدث حمَّلته الكلمةُ معنى، يشكّلون في زمن لوقا الكنيسة أو بالأحرى حزمة الجماعات المحلّيّة. إنّهم أوّل المؤمنين مثل مريم التي رأت وآمنت، إنّهم يخبرون، مثل الرسل، بما قيل لهم عن هٰذا الصبيّ (٢ : ١٧).

هناك اهتمامات في قلب لوقا الإنجيليّ: أن يدلّ على انتماء يسوع بالختان إلى العالم اليهوديّ (٢ : ٢١) بل إلى سلالة بني إسرائيل المكرّسين لله بالتقدمة في الهيكل

(٢ : ٢٢ - ٢٤)، وأن يشدّد على العبور من التدبير القديم إلى التدبير الجديد، على غرار ما قالت الرسالة إلى العبرانيّين (٨ : ١٣) التي تتحدّث عن شيخوخة العهد القديم. فليس من الصدف أن يكون سمعان الشيخ وحنّة النبيّة شيخين. إنّهما يشبهان موسى حين وصل إلى عتبة أرض الموعد، فيعلنان «نور الوحي للأمم والمجد لشعب إسرائيل» (٢ : ٣٢).

يهوى لوقا أن يرسم أو يروي ما يقوله الآخرون في عبارات عقائديّة. فالعبور من العهد القديم إلى العهد الجديد يرسمه حضور هذين الشيخين اللذين ينتظران هذا الطفل ويريان فيه عربون عزاء إسرائيل (٢ : ٥٢) وتَحَرُّرِ أورشليم (٢ : ٣٨). تمّ العبور بدون اصطدام. قالوا إنّ لوقا هو لاهوتيّ مراحل تاريخ الخلاص. هو لاهوتيّ العتبات ويهتمّ بالانتقال من مرحلة إلى مرحلة. وهذان الفصلان يشكّلان إحدى المحطّات: أغلق على النبوءة لأنّها تحققت. فشعائر العبادة التي شارك فيها زكريّا والنبوءة التي حمل سمعان وحنّة موهبتها، ما زالت تنتمي إلى العهد القديم. ويوحنّا المعمدان هو على العتبة: إنّه نبيّ وهو يشارك في العهد القديم العائش في الرجاء، وهو المعمدان ومعاصر يسوع، وفاتح الطريق أمام المسيح، وفاعل في ما يتحقّق من تاريخ خلاص.

وتنتهي مقدّمة القدّيس لوقا بملخّص، وبحادثة يسوع في الهيكل وهو ابن اثنتي عشرة سنة. يقدم الملخّص عنصرًا آخرَ من التوازي. فيسوع يشبه يوحنّا وهو ينمو في الحكمة. ولكن إذا كانت يدّ الله على يوحنّا (١ : ٦٦) فنعمة الله (رج ٣ : ٢٢) تحلّ على يسوع (٢ : ٤٠).

يشكّل خبر يسوع وهو ابن اثنتي عشرة سنة شواذًّا. فكما أنّ لوقا انطلق من مُثنّى الصلب والقيامة ليؤكّد تجسّد الابن الموجود منذ الأزل، هكذا تجرّأ بعد أن تحدّث عن الولادة، أن يقدّم صورة مثاليّة عمّا بين الطفولة والشباب، أن يقدّم خبرًا يُخرج يسوع من فلك الطفولة والصبا. وإذ فعل هذا بدّل المحور التعليميّ. كان قد جعل نفسه إلى الآن في مسيرة التاريخ بين الوعد والتحقيق، فجعل نفسه الآن على محور الأرضيّ والسماويّ. إنّ ما يجعل من يسوع محقّق المواعيد الإلهيّة، هو انتماؤه إلى عالم الله أو بالأحرى علاقته البنّويّة بالآب.

وتساءل الشرّاح عن أصل الموادّ التي أدخلها لوقا في بداية كتابه. هناك من قال إنّ هذه الأخبار تجذّرت في ذاكرة عائلة يسوع، بل في قلب مريم، ولكنّ لا شيء يسند هذا الافتراض. أنستطيع أن نلجأ إلى تلامذة يوحنّا المعمدان الذين حافظوا على إكرام السابق

بعد موته؟ وقد أبقى المسيحيّون الأوّلون على العلاقة مع هؤلاء التلامذة. كانوا يكرّمون يوحنّا، ولكنّهم كانوا يُخضعون وظيفة المعمّد لشخص المعتمد أي للمسيح الذي دلّ عليه روح الله. قَبْلَ لوقا أخذ المسيحيّون تقاليد المعمدان وربطوها بتقاليدهم الخاصّة. من هنا كانت التوازيات المختلّة التوازن من أجل ذٰلك الذي جاء بعد موت يوحنّا ولكنّه كان أكبر منه.

من تقاليد جماعة يوحنّا وصل إلينا نشيد المباركة الذي أنشده زكريا وربّما نشيد التعظيم الذي أطلقته مريم. ولٰكن تبقى التقاليد المتعلّقة بيسوع. هنا نعود إلى محيط المتهوّدين أي هؤلاء المسيحيّين الذين عاشوا في اليهوديّة والجليل وتكلموا اللغة الآراميّة واهتمّوا باللاهوت الإخباريّ أكثر من الجماعات البولسيّة التي تعلّقت بالأناشيد واعترافات الإيمان.

٢ – رسالة يسوع في الجليل (٣ : ١ – ٩ : ٥٠)

بعد المقدّمة (ف ١ – ٢)، يبدأ لوقا قسمًا أوّل كبيرًا يتحدّث فيه عن رسالة يسوع في الجليل. وينتهي هذا القسم في ٩ : ٥٠، إذ في ٩ : ٥١ تبدأ رحلة يسوع الطويلة (ق مر ١٠) من الجليل إلى أورشليم. قد دوِّنت ٣ : ١ مثل ٩ : ٥١ في أسلوب احتفاليّ لتدلّ على انطلاقة جديدة.

من الصعب أن نجد تقسيمات ثانية داخل هٰذا القسم الأكبر، ولكنّنا ستوقّف عند الوثائق التي استعملها لوقا ونقرأ مثلاً واحدًا هو زيارة يسوع إلى الناصرة، وننهي بكلمة عن التعليم الذي نستنتجه من هذه المجموعة الأولى.

أوّلاً: الوثائق التي استعملها لوقا

إذا أردنا أن نكتشف ترتيب العرض عند لوقا، فمن المستحسن أن ننطلق من الوثائق التي عاد إليها وهي اثنتان: إنجيل مرقس ومرجع خاصّ عرفه كلّ من متّى ولوقا. لم نجد هٰذا المرجع بعد، ولكنّ الشرّاح يقولون بوجوده ليبرّروا القرابة بين متّى ولوقا في مقاطع عديدة لا يرتبطان فيها بمرقس. أمّا مرجع الأقوال فمجموعة كلمات يسوع التي نقلت من الآراميّة إلى اليونانيّة. حافظ متّى على طريقة التعبير في هٰذه الأقوال، أمّا لوقا فكان أمينًا لترتيبها.

وإنجيل توما المنحول الذي هو مجموعة أقوال يسوع، يشهد بوجود فنّ أدبيّ داخل التقليد المسيحيّ الأوّل، ويقدّم برهانًا على وجود هٰذا المعين الخاصّ.

يبدو أنّ لوقا انطلق من المعين لا من مرقس حتّى ٤ : ٣٠. في هذا الموضع ترك المعين وسار وراء مرقس بطريقة لا شكّ فيها من ٤ : ٣١ إلى ٦ : ٢٠ أ. ثمّ عاد إلى المعين فاتّخذ منه عظة السهل (٦ : ٢٠ ب – ٤٩) وبعض المقاطع حتّى ٧ : ٥٠. وبعد ملخّص قصير (٨ : ١ – ٣) انضمّ لوقا إلى مرقس الشاهد على أمثلة يسوع وعجائبه المتعدّدة (٨ : ٤ – ٩ : ١٧). أهمل لوقا مر ٦ : ٤٥ – ٨ : ٢٦ ثمّ تابع قراءة الإنجيل الثاني حتّى ٩ : ٥٠. وهٰكذا يكون انتقل من المعين (٣ : ١ – ٤ : ٣٠) إلى مرقس (٤ : ٣١ – ٦ : ٢٠ أ)، ثمّ عاد إلى المعين (٦ : ٢٠ ب – ٧ : ٥٠) قبل أن يعود إلى مرقس (٨ : ١ – ٩ : ٥٠).

ولا بدّ من أن نقول هنا إنّ لوقا يُقحم هنا أو هناك في هٰذه الوثائق موادَّ أخذها من موضع آخر أو موادَّ ألّفها انطلاقًا من معلوماتٍ وصلت إليه. مثلاً: كرازة يوحنّا الأخلاقيّة (٣ : ١٠ – ١٤)، أوّل كرازة في الناصرة (٤ : ١٦ – ٣٠)، الصيد العجيب ودعوة التلاميذ (٥ : ١ – ١١)، قيامة ابن أرملة نائين (٧ : ١١ – ١٧)، يسوع والخاطئة عند سمعان الفرّيسيّ (٧ : ٣٦ – ٥٠). من المفيد أن نلاحظ، أنّه إن وضعنا جانبًا قيامةَ ابنِ أرملةِ نائين، فإنّنا نجد تقاليد تقابل هٰذه المقاطع. فمتّى ١ : ١ – ١٧ ينقل إلينا نسب يسوع وإن اختلف عمّا في لوقا. ومرقس ٦ : ١ – ٦ يذكر زيارة يسوع إلى الناصرة ولٰكن دون الخطبة البرنامج. ويروي كلّ من متّى ومرقس ويوحنّا خبر الطيب في إطار الالام وهو يقابل ما فعلته المرأة الخاطئة في بيت سمعان الفرّيسيّ.

نحن نجهل مضمون مرجع كلمات المسيح، ولٰكنّ إنجيل مرقس هو أمامنا. فنجد أنّ لوقا ضمّ إليه تقريبًا كلّ مر ١ – ٩. وإن أهمل بعض الأمور فمن أجل اعتبارات أدبيّة ولاهوتيّة. فمرقس ١ : ١ – ٢٠ يشبه ما في المعين. ومرقس ٦ : ١ – ٦ قد دخل عند لوقا في حادثة الناصرة، وموت يوحنّا المعمدان (٦ : ١٧ – ٢٩) قد لخّصه لوقا واعتبره استطرادًا. ولٰكن لماذا أغفل لوقا كلّ مر ٦ : ٤٥ – ٨ : ٢٦؟ لماذا تنازل عن السير على المياه؟ عن ملخّص الأشفية، عن المجادلات حول تقاليد الآباء والعادات الطقسيّة؟ لماذا تخلّى عن طلب

السوريّة الفينيقيّة وعن شفاء الأخرس والأصمّ، عن معجزة تكثير الخبز الثانية، عن رفض الآية (رج لو ١١ : ١٦)، عن الخطبة عن الخبز وعن شفاء الأعمى؟ أجاب الشرّاح: إنّ لوقا هو لاهوتيّ مراحل تاريخ الخلاص. وبما أنّ الإنجيل سيصل إلى الوثنيّين بعد العنصرة فلا يليق بأن تصل البشرى إلى أرض وثنيّة قبل هٰذا الوقت. إذن، لا مكان في مخطّط لوقا لمتتالية مرقس التي تقود يسوع إلى خارج الحدود. ولٰكنّ هٰذا البرهان لا يعني إلّا حادثة المرأة السوريّة الفينيقيّة (مر ٧ : ٢٤ – ٣٠) التي تحصل في منطقة صور، وشفاء الأخرس والأصمّ الذي تمّ، على ما يبدو، في أرض وثنيّة (مر ٧ : ٣١ – ٣٧). فما رفضه لوقا هو الأسلوب العجائبيّ (شفاء بالبصاق). لهٰذا ترك خبر شفاء الأصمّ وشفاء الأعمى (مر ٨ : ٢٢ – ٢٦). فالتقليد المحطوط لأعمال فيلبّس الذي لم ينشر، يدلّ على ردّة فعل مشابهة حين يشفي فيلبّس أعمى ببصاق أخته مريانا. ولماذا ترك لوقا مر ٧ : ١ – ٢٤؟ هل رأى أنّه دخل في مناخ يهوديّ؟ أم تراه رأى في الكلام انتقادًا لممارسة الشريعة من خلال الهجوم على التقاليد البشريّة؟ أمّا لماذا ألغى السير على المياه، فهذا ما لا نجد له جوابًا؟

ثانيًا: زيارة يسوع إلى الناصرة (٤ : ١٦ – ٣٠)

ونتوقّف عند مثل معبِّر: أبدل يسوع محلّ زيارة يسوع إلى الناصرة وأعاد تفسيرها. إذا عدنا إلى لوقا وجدنا أنّ الخبر يدشّن رسالة يسوع العلنيّة. ثمّ تأتي خطبة طويلة فتعطي الحدث معناه: روح الله يحلّ الآن على مسيح إسرائيل. لقد تحقّقت النبوءة. فالذي وُلد مسيحًا وربًّا، وجاءه تثبيت سماويّ على هُوِيَّته، يَظهرُ لشعبه لا بشكل كائن سماويّ وعجيب، بل كموفد من الله من أجل أمور هذا العالم، كرسول الأخبار الطيّبة، كسفير لسنة الرضى التي ينتظرها كلّ الشعب من أجل نهاية الأزمنة وإقامة إسرائيل من جديد. إلّا أنّ يسوع أكثرُ من رسول. إنّه يحمل الأخبار السارّة. هو يظهر كنبيّ قويّ بالأعمال وقادر أن يحقّق هذا البرنامج الذي أنبأ به وأعلنه بلسان أشعيا.

ويتضمّن هذا الخبر مدلولاً آخر. كان ملاك البشارةِ والكاهنِ زكريّا وملاك الميلادِ قد شدّدوا فقط على مُلك يسوع العتيد. أعلن يوحنّا المعمدان أنّه ليس المسيح، وأعلن مجيء المسيح الذي يوزّع الروح (الخلاص) والنار (الدينونة). وربط لوقا نسب يسوع (بطريقة مباشرة أو غير مباشرة) بالله أبيه في البشريّة عبر آدم، وأبيه في اللاهوت عبر مريم. ولكنّ

سمعان النبيّ كان قد أعلن أنّ إقامة هٰذا السلطان الجديد وهذا المُلك المسيحانيّ لا تتمّ من دون معارضة: «إنّه هنا لسقوط وقيام كثيرين في إسرائيل وليكون علامة مقاومة» (٢ : ٣٤). ففشل كرازة يسوع في الناصرة يثبت إحساس سمعان ويسبّق على المعارضة التي ستقود يسوع إلى الجمعة العظيمة... فعبارة «لا يُقبل نبيّ في وطنه» التي أخذها لوقا (٤ : ٢٤) من مرقس تتّخذ في كلامه بُعدًا تاريخيًّا وكونيًّا. نحن نجد فيها بذار الخلاف بين المجمع (أي العالم اليهوديّ) والكنيسة التي هي بقيّة إسرائيل الأمينة والتي ستنهض. ومن خلال المثلين عن الأرملة الغريبة في صرفت صيدا ونعمان السوري، يبدأ وقت اختيار الوثنيّين. أوّن لوقا تقليدًا نبويًّا فتيقّن (وسيكرّر هذا اليقين في فم إسطفانس) أنّ مرسلي الله لن يلقوا الاستقبال الحسن المميَّز من قِبَلِ المرسلين إليهم. فاستنتج أنّهم أُرسلوا إلى الكثيرين (اي الى العالم كله).

ثالثًا: التعليم الذي نستنتجه

إذا تأمّلنا في هذا الفصول، وجدنا أنّ تعليم لوقا يتّخذ وجهتين تسيران في اتّجاهين: وجهة كرستولوجيّة (تنظر إلى يسوع المسيح)، ووجهة أنطربولوجيّة (تنظر إلى الإنسان) أو كنسيّة.

الاتّجاه الكرستولوجيّ. يقدّم لنا لوقا يسوع كرسول ملكوت الله القريب. لهذا جاءت أخبار المعجزات مكمّلة لعمل الكلمة (هٰذا ما فعله مرقس أيضاً). جاء تعليم يسوع الذي يحدّد بواسطة التطويبات الأشخاص الذين أرسل إليهم الإنجيل. فخطبة السهل يجب أن تقرأ على مستويين: مستوى المجيء إلى الإيمان، ومستوى النمّو في القداسة. وهذان المستويان يدخلان في إطار مبادرة الله النموذجيّة (رج ٦ : ٣٥ – ٣٦).

ولكنّ وجود المؤمن يتأوّن في العالم الأخلاقيّ. فالخلاص الذي يقدّمه الله ليس مضمونًا. لهٰذا ينبّه لوقا قرّاءه إلى خطر المال، ويعود إلى هٰذا التنبيه، ولا سيّما وإنّ قرّاءه يبدون من الطبقة الميسورة. لهٰذا يتّخذ تعليم لوقا بُعدًا أنطربولوجيًّا وكنسيًّا. ويشهد خبرا الدعوة أنّ يسوع يريد أن يربط بشخصه مجموعة من التلاميذ.

الخبر الأوّل (٥ : ١ – ١١). تنازل لوقا عن النداء المقتضب للتلاميذ الأربعة (مر ١ : ١٦ – ٢٠) ليبنيَ مشهدًا احتفاليًّا وحيًّا يكون فيه بطرس بقرب يسوع الوجه الأوّل.

فالصيد العجائبيّ الذي يربطه يو ٢١ بظهور القائم من الموت، يصبح هنا مناسبة لدعوة رسوليّة. هنا نستشفّ الطابع الرمزيّ الذي اكتشفه القدّيس أمبروسيوس مثلاً. فالقاربان اللذان يحيطان بالسمك يمثّلان تقبّل اليهود ثمّ الوثنيّين في الكنيسة. ويحوّل لوقا الكلمة التي أخذها من مرقس (صيّادي الناس ١ : ١٧) : سيصبح بطرس صياد بشر يأخذ الناس أحياء في شباكه (هٰذا هو معنى الفعل اليونانيّ المستعمل في لوقا).

الخبر الثاني : دعوة لاوي (٥ : ٢٧ – ٣٢). لا يقول لنا لوقا إنّ كلّ الذين يسمّيهم «تلاميذ» (٥ : ٣٣، ٦ : ١) تلقّوا نداءً خاصًّا من يسوع. إنّهم عديدون على ما يبدو، ومنهم اختار يسوع الاثني عشر الذين أعطانا لوقا لائحة بهم في ٦ : ١٢ – ١٦. في ٦ : ١٧ – ١٩ نجد يسوع والاثني عشر تحيط بهم جموع الشعب. تتوجّه التطويبات والويلات إلى التلاميذ (٦ : ٢٠)، أمّا ما تبقّى من خطبة السهل فيتوجّه إلى كلّ من يسمع (٦ : ٢٧). هذه العبارة غامضة ويمكنها أن تدلّ على التلاميذ وحدهم (آ ٢٠) أو على التلاميذ والجمع (آ ١٧ – ١٩). في ف ٩ يسلّم يسوع إلى الاثني عشر مهمّة أولى بعد أن أعطاهم من قدرته وسلطانه (٩ : ١ – ٦، ١٠).

وهناك حدثان في نهاية هذا القسم الأوّل يُعِدّان الطريق لما يلي : اعتراف بطرس الذي يرى في يسوع مسيح الله، وبعده الإعلان الأوّل للآلام (٩ : ١٨ – ٢٧) والتجلّي (٩ : ٢٨ – ٣٦). يدلّ هذا الحدث في نظر مرقس على مجد الابن وهو وعد بحياة جديدة يجب أن ننتظرها. أمّا لوقا فيعتبر أنّ مجده لا ينفصل عن عبوره (أي موته) الذي سيتمّ في أورشليم.

٣ – من الجليل إلى أورشليم (٩ : ٥١ – ١٩ : ٢٨)

أوّلاً : المصادر التي استقى منها لوقا

لا يروي القسم الأوسط من الإنجيل الثالث (٩ : ٥١ – ١٩ : ٢٨) إلّا أحداثًا قليلة تتعلّق بالسَفَر، ولكنّه ينقل يسوع من الجليل إلى أورشليم. فالذي أعطى هٰذا الاتّجاه للخبر هو لوقا لا التقاليد التي استعملها. رج ٩ : ٥١، ٥٣، ٥٧؛ ١٠ : ٣٨؛ ١٣ : ٢٢ –

٢٣ ؛ ١٤ : ٢٥ ؛ ١٧ : ١١ . في ١٨ : ٣٥ و ١٩ : ١ يقترب يسوع من أريحا ثمّ يدخلها . في ١٩ : ١١ يقترب من أورشليم . في ١٩ : ٢٨ يهمّ بالدخول إلى أورشليم . في ١٩ : ٢٩ ي نشهد الدخول إلى أورشليم من على جبل الزيتون ، والدموع التي ذرّفها على المدينة وأوّل عمل قام به في المدينة حين طهّر الهيكل .

نلاحظ أنّ لوقا لا يتصوّر الأمكنة بطريقة فضوليّة . في ٤ : ٤٤ وخلال الفترة الجليليّة تصوّر نشاط يسوع «في مجامع اليهوديّة» . أمّا هنا ، وخلال السفر فهو يستعمل عبارة غريبة : «إذ كان يسير نحو أورشليم مرّ عبر السامرة والجليل» (١٧ : ١١) .

استعمل مرقس في ف ١٠ بعضَ موادّ ليرسم سَفَر يسوع . أخذها لوقا (ما عدا شواذّين) وجعلها تتوالى في هذا القسم الأوسط في ف١٨ : يسوع والاطفال (١٨ : ١٥ – ١٧) ، نداء الرجل الغنيّ (١٨ : ١٨ – ٣٠) ، الإنباء الثالث بالالام (١٨ : ٣١ – ٣٤) ، شفاء ابن طيما الأعمى (١٨ : ٣٥ – ٤٣) . واستبعد لوقا المقطع عن الطلاق ، وقد أشار إليه في ١٦ : ١٨ ، كما استبعد طلب يعقوب ويوحنّا بأن يجلسا في الملكوت عن يمين يسوع وشماله ، لأنّه اعتبره تكرارًا لما سيحدث في إطار العشاء الأخير (٢٢ : ٢٤ – ٤٧) وهو أمر خاصّ بلوقا .

ولكن من أين جاء لوقا بموادٍ ما تبقّى من فصول ؟ قسمٌ جاءه من المعين . وهنا يعود لوقا فيتنقّل بين المعين ومرقس . من ٩ : ٥٧ إلى ١٣ : ٣٥ عاد إلى المعين ولكنّه أدخل بعض العناصر المأخوذة من مرقس والموجودة في وحدات خاصّة بالمعين : أكبر الوصايا (١٠ : ٢٥ – ٢٨) ، مثَل النور (١١ : ٣٣) ، المجادلة حول بعل زبول (١١ : ١٤ – ٢٣) ، الخطيئة ضدّ الروح القدس وسند الروح (١٢ : ١ – ١٢) ، مثل حبّة الخردل (١٣ : ١٨ – ١٩) . وأقحم لوقا هنا أمثالاً أخذها من ينبوع آخر فساعدته على التوسّع في بعض الأقوال الواردة في المعين : الاستقبال الرديء في السامرة (٩ : ٥٢ – ٥٦) ، ثمّ السامريّ الصالح (١٠ : ٢٥ – ٣٧) ، مرتا ومريم (١٠ : ٣٨ – ٤٢) . وهذان الحدثان يتوسّعان بوصيّة المحبّة في وجهيها (١٠ : ٢٢ – ٤٢) . مثل الصديق الذي يلين ، يُلمّح إلى الصلاة (١١ : ٥ – ٨) ، ثمّ حادثة الأخوين (١١ : ١٣ – ١٥) ومثل الغنيّ الجاهل (١١ : ١٦ – ٢١) والنداء إلى

التوبة لدى رؤية الشقاوات (١٣ : ١ - ٥) ومثل التينة العقيمة (١٣ : ٦ - ٩) وأخيرًا شفاء المرأة المريضة يوم السبت (١٣ : ١٠ - ١٧).

منذ ف ١٤ خفّ تأثير المعين. فرجع لوقا إلى وثيقة أخرى خاصّة به، فاحتوت وحداتٍ أدبيّةً واسعةً مكتوبةً بلغة أنيقة، وتألّفت خاصّة من أخبار وأمثال وجّهها يسوع أمام جمهور الفرّيسيّين. نلاحظ بصورة خاصّة شفاء المريض بداء الاستسقاء يوم السبت (١٤ : ١ - ٦)، وأمثلة الابن الضالّ (١٥ : ١١ - ٣٢) والوكيل الخائن (١٦ : ١ - ١٣) والغنيّ ولعازر الفقير (١٦ : ١٩ - ٣١)... ومثلا المدعوّين الذين حلّ المساكين محلّهم (١٤ : ١٥ - ٢٤) والنعجة الضالّة (١٥ : ٣ - ٧) يجدان ما يقابلهما عند متّى (٢٢ : ١ - ١٠ ؛ ١٨ : ١٢ - ١٤) ويعودان إلى لوقا، هٰذا إذا لم يكونا من خاصيّات لوقا وقد انتشرت في قنوات مختلفة. ويلفت نظرَ القارئ وحدات قصيرة: القول على الملح (١٤ : ٣٤)، على السيّدين (١٦ : ١٣)، على الشريعة والملكوت (١٦ : ١٤ - ١٨)، على النصائح للتلاميذ (١٧ : ١ - ٦). قد ترجع هٰذه الأقوال إلى المعين لأنّ بعضها وُجد في متّى، وقد تكون خاصّة بلوقا.

ما هو مبدأ تنظيم هذه الفصول (٩ : ٥١ - ١٩ : ٢٨)؟ سنجد خلال السفر إلى أورشليم ملخّصين يساعداننا على توزيع هذا القسم الأوسط على ثلاث حصص. الأوّل نقرأه في ١٣ : ٢٢ : «سار في المدن والقرى، يعلّم وهو في طريقه إلى أورشليم». الثاني نقرأه في ١٧ : ١١ : «وبينما هو في طريقه إلى أورشليم مرّ بالسامرة والجليل».

ثانيًا: حياة المؤمن ٩ : ٥١ - ١٣ : ٢١

هنا يوجّه الإنجيليّ انتباه القارئين نحو حياة المؤمن. ما معنى أن يكون الواحد تلميذًا؟ كيف يعيش حالته كتلميذ؟ أيّ سلوك يسير فيه لكي يبقى في هذه الحالة؟ وتبرز مواضيع أساسيّة عن الإيمان والأخلاق عند القدّيس لوقا: الانتماء إلى الله ومسيحه كفعل انفصال (بترك العائلة والخيرات والامتيازات الاجتماعيّة)، حياة المؤمن المطبوعة بالصلاة وفعل الإيمان. طاعة تتعارض وطاعة الفرّيسيّين. تتميّز هذه الطاعة بالتوكّل على الله وبالسهر. لسنا فقط أمام حياة تكون أكثر أو أقلّ أخلاقيّة، بل أمام انتصار الشيطان أو الله (١٠ : ١٨)، بل أمام حياة أسيرة الشيطان (١٣ : ١٦) أو خاضعة لله، لإله ليس القاضي الصارم بل الإلٰه

الذي كشف حنانه للصغار. إذًا، هناك معارضة بين الذين يتقبّلون التعليم وبين الذين يرفضونه: «أتظنّون أنّي جئت لألقيَ السلام على الأرض؟ أقول لكم: لا، بل الخلاف» (١٢ : ٥١). يسوع هو العلامة الفاعلة لحبّ الله. أراد لوقا أن يرسم لنا وجه الآب فأرانا الأبن. أمّا التلاميذ والفرّيسيّون فيمثّلون الذين يؤمنون والذين لا يؤمنون.

ولٰكن لكي يصل ظهور هٰذا الملكوت إلى البشر لا بدّ من وسطاء. هناك يسوع أوّلاً، ثمّ الاثنا عشر، ثمّ السبعون الذين يفتح نداؤهم وإرسالهم هٰذا القسم من الإنجيل (١٠ : ١ – ١١). نلاحظ أنّ لوقا يخصّ هذا الإرسال بمكانة مميّزة: فخطبة الإرسال التي يربطها المرجع بإرسال الاثني عشر (مت ١٠ : ٧ – ١٥) يربطها لوقا بإرسال السبعين. إنّ إرسال الاثني عشر يشير إلى تبشير شعب إسرائيل (الذي فشل بعض الفشل)، أمّا إرسال السبعين (راجع لائحة الأمم في السبعينيّة: تك ١٠ : ١ ي) فيشير إلى دعوة أمم العالم التي سارت مسيرتها الناجحة في أيّام القدّيس لوقا: هو يهتمّ بالإرسال الأوّل ولكنّه يخصّ الإرسال الثاني بأهمّيّة حاسمة.

ثالثًا: حبّ الله وشخص يسوع ١٣ : ٢٢ – ١٧ : ١٠

إذا قلنا إنّ ١٣ : ٢٢ – ١٧ : ١٠ تشكّل الحصّة الثانية في القسم الأوسط نلاحظ أنّ المواضيع المطروقة تستعيد وتكمّل ما قيل بعد ف ٩. ومن هذه المواضيع: المحبّة التي أظهرها الله في يسوع المسيح تجاه الضالّين (مثل الابن الضالّ: ١٥ : ١١ – ٣٢) والجواب على هذه المحبّة: حسد الابن الأكبر. إنّ اتّساع حنان الله قسّى قلب أوّل المستفيدين. نتذكّر هنا مثل المدعوّين إلى الوليمة (١٤ : ١٥ – ٢٤) حيث الفَوْجانِ من المساكين يمثّلان المسيحيّين الآتين من العالم اليهوديّ وأولٰئك الآتين من العالم الوثنيّ. ويتطلّع لوقا إلى قرّائه المسيحيّين فيبيّن لنا خطر القلب القاسي الذي يتّخذ شكل محبّة المال.

وهناك توسّعات تحدّثنا عن شخص يسوع وتوضح لنا الطابع النهائيّ للزمن الحاضر. كان لوقا في ١ : ١ – ٩ : ٥٠ قد قدّم لنا الطابع المسيحانيّ لشخص يسوع وتدخّله. ولكنّه في نهاية هذا القسم أعلن على خطى مرقس آلام يسوع وقيامته على التلاميذ غير المؤمنين (٩ : ٢٢، ٤٤). أمّا في ٩ : ٥١ – ١٩ : ٢٨ فقد استعاد هٰذا الإعلان وأدخل يسوع في

سلسلة الأنبياء المتألّمين (١٣ : ٣١ – ٣٥). وأنبأ أنّ سيادة المسيح سيسبقها موته الذي هو نتيجة المعارضة العدوانيّة لرسالته والطريق السرّيّ الذي هيّأه قصد الله. وخلاصة القول الذي لا يني القائم من الموت (٢٤ : ٤٤ – ٤٨) والرسل يردّدونه (أع ٢٦ : ٢٢ – ٢٣)، أنّ يسوع هو المسيح، ولكنّه مسيح متألّم. فقبل نهاية الأزمنة سنجد الألم ورذل ابن الإنسان (١٧ : ٢٥). كان الإنباء الثالث بالالام عند مرقس الإنباء الخامس عند لوقا (١٨ : ٣١ – ٣٤). لم يفهم الاثنا عشر. لا بدّ من الفصح ليَقبلَ الرسل بما حدث يوم الجمعة العظيمة ويفهموه.

يربط ١٣ : ٢٣ – ٣٠ وجهة نهاية الأزمنة بمصير إسرائيل. فالقبول بالتعليم الإنجيليّ أو رفضُه له طابع نهائيّ وحاسم. إن فتحنا قلبنا أو أغلقناه، فُتح لنا باب الملكوت أو أغلق. وهنا يشير لوقا إلى أنّ الوثنيّين يتفوّقون على اليهود في قبول الإنجيل بإرادة طيّبة.

رابعًا: نهاية الأزمنة ١٧ : ١١ – ١٩ : ٢٨

الحصّة الثالثة في هذا القسم الأوسط (١٧ : ١١ – ١٩ : ٢٨) توجّه انتباهنا إلى عالم نهاية الأزمنة.

وجّه يسوع حديثه إلى الفرّيسيّين الذين يهتمّون بالملكوت وبعلامات مجيئه، فأكّد لهم أن ملكوت الله جاء إليهم في شخصه (١٧ : ٢٠ – ٢١). ثمّ توجّه إلى الرسل وحدّد موقع المجيء بالنسبة إلى المستقبل: في البداية سيكون ألم ابن الإنسان (١٧ : ٢٥)، ثمّ الزمن من الصعود إلى المجيء (١٧ : ٢٢) الذي يسبق يوم ابن الإنسان (١٧ : ٢٤). هذا التعليم يصحّح التعاليم عن الآمال الكاذبة. يعارض لوقا حسابات القلقين وعدم صبر المتعصّبين وشكوك اليائسين الذين خاب رجاؤهم. وهذا التعليم ليس عقيدة، إنّه برنامج حياة: «قال لهم يسوع مثلاً في أنّه يجب أن يصلّوا دائمًا ولا يملّوا» (١٨ : ١). وهناك خبران خاصّان بلوقا يقدّمان لنا صورة عن الحياة البارّة في نظر الله: حياة نبدأ فيها الاعتراف بشقائنا ويتقبّل الله: العشّار (١٨ : ٩ – ١٥) وزكّا (١٩ : ١ – ١٠). وساعدت لوقا ثلاث وحدات وجدها عند مرقس فأفاد منها ليحدّثنا عن التوبة والخلاص: يسوع يتقبّل الأطفال (١٨ : ١٥ – ١٧)، الرجل الغنيّ صار عند لوقا أحد الوجهاء (١٨ : ١٨ – ٣٠)، أعمى أريحا (١٨ : ٣٥ – ٤٢). لا يهتمّ لوقا في أن يحدّد الموقف

الصالح تجاه الحياة الخاطئة، بل أن يعارض برارة في نظر الله مع برارة في نظر البشر. قدّم لوقا صورة عن الفرّيسيّين في زمن يسوع فوبّخ المسيحيّين في زمانه بسبب عجرفتهم واكتفائهم بنفوسهم. ولكنّه اهتمّ أيضاً بمصير إسرائيل ومسألة المجيء. فأعاد تفسير مثل الوزنات مطبّقًا تفاصيله على الحالة الحاضرة: لن يظهر ملكوت الله في الحال (١٩ : ١١). أمّا مواطنو الملك الذين عارضوا سلطانه فهم شعب إسرائيل وقد نالوا أقسى عقاب (١٩ : ٢٧). إنّ المؤمنين الذين استثمروا حصّتهم يُجازون خير جزاء، أمّا العبد الجبان الذي تصوّر الله على غير ما هو فسينال قصاصه (١٩ : ١٥ – ٢٦).

٤ – في أورشليم (١٩ : ٢٩ – ٢٤ : ٥٣)

يجري القسم الثالث من إنجيل لوقا (١٩ : ٢٩ – ٢٤ : ٥٣) في أورشليم. يحدّثنا لوقا عن نشاط يسوع في الهيكل ثمّ يروي لنا آلامه ويقدّم أخيرًا يوم الفصح.

أوّلاً: في الهيكل ١٩ : ٢٩ – ٢١ : ٣٨

هنا يعود لوقا إلى مرقس حتّى نهاية ف ٢١. يجعل يسوع الهيكل مركز نشاطه. فحادث الشعانين الذي قرأه متّى في منظور نبويّ، فسّره لوقا بمعنى ملكيّ: إنّ ذلك الآتي بأسم الآب هو الملك. أورد لوقا آية مز ١١٨ : ٢٦ (مبارك الآتي بأسم الربّ) وزاد كلمة «الملك» (١٩ : ٣٨). فتكريس الملك سليمان (١ مل ١ : ٣٣) ساعده على جذب الخبر التقليديّ إلى فكرته. ولكن لا التباس على طريقة جماعة الغيورين: فنشيد الشعب الذي يطابق ما تقوله جوقة الملائكة يوم الميلاد، لا ينشد السلام على الأرض (٢ : ١٤)، بل في السماء. أمّا على الأرض فالعاصفة ترعد وعقاب المسؤولين يُعلن، هذا ما نفهمه من النبوءة على سقوط أورشليم (١٩ : ٤١ – ٤٤).

بماذا يقوم هذا التعليم وهو آخر تعليم يسوع؟ إذا عرفنا الجبهة التي يحارب فيها نوضح مضمون هذا التعليم في الهيكل. إنّه لا يتوجّه أوّلاً إلى الفرّيسيّين، بل إلى عظماء الكهنة والصادوقيّين. ويشهد تطهير الهيكل نيّة يسوع في إعادة البناء والإصلاح، كما يثير غضب الخصوم الذين يَعِقدونَ العَزْمَ على تصفية يسوع (١٩ : ٤٧). ثمّ إنّ يسوع يرفض أن يكشف

عن يَنبوع سلطته. (٢٠ : ١ – ٨)، فلا يبقى له إلّا الشعب الذي يريد أن يحيا من كلمته. فإلى الشعب يوجّه لوقا «مثل الكرّامين القتلة» (٢٠ : ٩ – ١٩): موت الوارث وتسليم الكرم إلى كرّامين آخرين. هٰذا ما يرويه لوقا فيدلّ على مصير يسوع (ف ٢٢ – ٢٤) وعلى إعادة بناء شعب الله انطلاقًا من كلّ الأمم، كما يقول سفر الأعمال. فَهِم رؤساء الكهنة والكتبة كلام يسوع. ولٰكنّ لوقا جعلهم يقولون: «لا سمح الله» (٢٠ : ١٦). ونهاية ف ٢٠ هي حوارات لا تصل إلى نتيجة لأنّ خصوم يسوع يوجّهون إليه كلامهم ليُفحِموه لا ليَفهَموه. ولٰكنّ يسوع ردّ على أسئلتهم الماكرة بأسئلة منبّهة ومثيرة. غير أنّ محاوري يسوع تشدّدوا في معارضتهم.

يستعيد ف ٢١ خطبة مرقس الجليليانيّة كما استعاد ف ١٧ المعين. توجّهت الخطبة إلى الشعب أمّا ف ١٧ فتوجّه إلى التلاميذ. واهتمّ لوقا بأن يفصل سقوط أورشليم عمّا سيحدث في النهاية (٢١ : ٨ – ١١). هٰذا لا يعني أنّ مصير المدينة المقدّسة صار أمرًا عاديًّا، إنّه عقاب من الله. ولٰكنّ لوقا لا يقول إنّ هذه المحنة ستكون الأخيرة (٢١ : ٢٠ – ٢٤). فالعلامة التي تسبق النهاية ستكون الاضطهاد الذي يضرب الكنيسة، والعون الذي يقدّمه المسيح للشهداء (٢١ : ١٢ – ١٩). سيأتي ٱبنُ الإنسانِ في شعلة من العلامات الكونيّة (٢١ : ٢٥ – ٢٧). انتظر لوقا قرب مجيء ملكوت الله بقوة (٢١ : ٢٨ – ٣٣) ولكنّه دعا الراجين إلى السهر. تلك هي آخر كلمة قالها يسوع وهو يعلّم في الهيكل (٢١ : ٣٤ – ٣٧). ها إنّ زمن الأمم قد جاء (٢١ : ٢٤) زمن القمع الرومانيّ وارتداد الوثنيّين.

ثانيًا: الالام ف ٢٢ – ٢٣

يشكّل خبر الالام (ف ٢٢ – ٢٣) الحصّة الوسطى في القسم الأخير من إنجيل لوقا. نحسّ أنّ لوقا ترك مرقس وتبع يوحنّا. وقد كثرت الأبحاث في هٰذا الموضوع ولم تلق جوابًا.

المؤامرة ٢٢ : ١ – ٦

تبدأ الآلام بالمؤامرة (٢٢ : ١ – ٦). ويوضح لوقا أنّ الشيطان دخل في يهوذا (٢٢ : ٣). كان قد أشار بعد خبر التجارب: «وبعد ما استنفد الشيطان كلّ تجربة ممكنة

فارقه إلى الوقت المحدّد» (٤ : ١٣). فهل نستنتج أن زمن يسوع كان زمنًا سعيدًا وواحة سلام؟ كلّا. فلوقا قريب من الأسفار الجليانيّة. فبعد أن قُهر الشيطان في السماء طُرد إلى الأرض (١٠ : ١٨). وهو يفعل هنا ولا سيّما في حياة يسوع (١٣ : ١٦). قاتله يسوع لينتزع منه ضحاياه (أع ١٠ : ٣٨). يوم انتصر يسوع عليه بعد التجارب الثلاث أفلت من قبضته وما عاد يغويه. ولكن الشيطان يقدر بعد أن يجرّبه. وهٰذا ما يحدث الآن.

أغفل لوقا دهن الطيب في بيت عنيا لأنّه أعطى خبرًا موازيًا لهذا الخبر في ٧ : ٣٦ – ٥٠ (الخاطئة في بيت سمعان الفرّيسيّ).

الفصح ٢٢ : ٧ – ٣٨

اتّخذ يسوع موقفًا تجاه مبادرة خصومه (٢٢ : ٧ – ١٤) فأرسل بطرس ويوحنّا ليعدّا الفصح. تفرّد لوقا بإيراد اسمي هٰذين التلميذين، ليدلّ على أهمّيّة هذين الشاهدين. وتظهر هنا معرفة يسوع المسبقة. فقبل الشعانين وقبل الفصح أرسل يسوع تلميذين ليُهيِّئا ما يعرف أنّه معَدّ سلفًا. وهٰذا يدلّ على أنّ يسوع يسيطر على مصيره ساعة تبدأ القوى المعادية تنقضّ عليه.

اختلف لوقا عن مرقس فجعل تأسيس الإفخارستيّا (٢٢ : ١٥ – ٢٠) سابقًا للإعلان عن الخائن (٢٢ : ٢١ – ٢٣). يتضمّن خبر التأسيس ثلاث مراحل : أوّلاً يربط يسوع بين الفصح وفصح الملكوت (٢٢ : ١٥ – ١٦). ثانيًا : هذه الآيات تهيّئ وتفسّر القول التقليديّ الذي تلفّظ به يسوع بعد أن قدّم الكأس (٢٢ : ١٧ – ١٨). نلاحظ في آ ١٥ استعمال كلمة «تألّم» في المعنى المطلق لتدلّ على آلام يسوع وموته (رج ٢٤ : ٢٦، ٤٦؛ أع ١ : ٣؛ ٣ : ١٨؛ ١٧ : ٣). في نظر لوقا، لم يمت يسوع فقط، ولكنّه تألّم على مثال كلّ شهيد. ثالثًا : تذكر آ ١٩ – ٢٠ كسر الخبز وتقديم الكأس. هنا يلتقي لوقا لا مع مرقس بل مع ١ كور ٢٤ : ٢٥ : زاد على كلمة «جسدي» الكلمات «الذي يبذل من أجلكم». وقال «اعملوا هذا لذكري». ثمّ أخذ الكأس «بعد العشاء» وسمّاها «العهد الجديد بدمي» (أمّا العبارة «الذي يسفك لأجلكم» فلا نجدها في نصّ القدّيس بولس). لا ينفصل العشاء عند متّى ومرقس عمّا يُقال عن الخبز والكأس. لا يجعل متّى ومرقس قوّة خلاصيّة للجسد ويسمّيان الكأس دم العهد. ثمّ هما لا يوجّهان كلمات التأسيس إلى الحاضرين (يسفك الدم

من أجل الكثيرين لمغفرة الخطايا، كما قال متّى، ومن أجل الكثيرين، كما يقول مرقس). إذًا تعكس آ ١٩ – ٢٠ ممارسة خاصّة بلوقا وبولس، ومختلفة عن ممارسة متّى ومرقس.

إنّ آ ١٩ ب – ٢٠ (كلّ المخطوطات تتوقّف عند «هٰذا هو جسدي») غير موجودة في بعض المخطوطات الغربيّة. ثمّ إنّ المخطوطات السريانيّة تقلب ترتيب الآيات. فهناك مخطوطة تجعل آ ١٩ قبل آ ١٧ – ١٨. وهناك مخطوطة أخرى تعمل الشيء عينه ولكنّها تقحم «بعد العشاء» بعد آ ١٩، وتقحم «هٰذا الدم هو العهد الجديد» بعد آ ١٧. وهناك مخطوطة ثالثة تهمل آ ١٧ – ١٨. إذًا هناك اختلاف لا بسبب إهمال الخطّاطين، بل لأنّهم حاولوا أن يُوفِّقوا بين النصّ الكتابيّ وممارستهم للإفخارستيّا. أمّا النقّاد فيعتبرون اليوم أنّ الترتيب اليونانيّ هو الأصليّ وأنّ آ ١٩ ب – ٢٠ هما من صلب الكتاب وترجعان إلى لوقا.

وتميّز لوقا عن سائر الإنجيليّين في آ ٢٤ – ٣٨. يلقي يسوع خطبة وداعيّة (فنّ أدبيّ عرفه العالم اليهوديّ. رج أع ٢٠ وخطبة بولس في شيوخ أفسس). حدّد يسوع نموذج السلطة في الكنيسة، لا السلطة المتسلّطة كما عند أسياد هٰذا العالم، بل السلطة الخادمة على مثال ما فعل يسوع (رج مر ١٠ : ٤١ – ٤٥). ووعد يسوع تلاميذه الذين ثبتوا معه في محنته (هل ثبتوا معه حقًّا؟ ولٰكن بعد العنصرة...) بمشاركة في وليمة الملكوت ودور في دينونة إسرائيل (أي في الحكم الملكيّ في نهاية الأزمنة. رج مت ١٩ : ٢٨). ثمّ يتوجّه إلى بطرس (رج مت ١٦ : ١٨ : أنت الصخر، يو ٢١ : ١٥ : أتحبّني). ونبّه يسوع سمعان أنّ الشيطان سيغربل التلاميذ ويمتحنهم ليتحقّق من قيمتهم (يحرّك القمح فيتخلّص من البقايا التي جاء بها عن البيدر) إذا كان الشيطان حصل على هٰذا الامتياز من الله (كما كان مع أيّوب)، فيسوع وَسَطَ محنته، تدخّل مع الآب متشفّعًا «لئلّا يزول الإيمان» (ينظر لوقا إلى فشل المسيحيّة. رج ١٨ : ٨). وأخيرًا يسلّم يسوع إلى بطرس وظيفة رعائيّة (ثبّت إخوانك). ولا يقدر أن يقوم بهٰذه الوظيفة إلّا بعد التوبة (يفكّر لوقا بنكران بطرس ليسوع لا بجحود لا رجوع عنه).

بعد إعلان إنكار بطرس (٢٢ : ٣٤) نقرأ حادثة السيفين الخاصّة بلوقا (٢٢ : ٣٥ – ٣٨) : الرجوع إلى الإرسال يميّز الزمن الذي فيه كان يسوع يحمي تلاميذه، من زمن آلام يسوع وزمن الكنيسة. فلا حاجة للمؤمنين بأن يتسلّحوا. ونقرأ إنباء جديدًا عن الالام يجعلنا نكتشف المعنى الذي ينسبه لوقا إلى موت يسوع. فهٰذا الموت سيكون تتمّة

لنبوءة أش ٥٣ : ١٢ : «أُحصي مع المجرمين». هٰذا يعني أنّ البارّ سيُحصى مع الأشرار ليستطيعَ الخطأةُ أن ينضمّوا إلى أفواج المؤمنين. ليست آلام يسوع حدثًا عابرًا ستصلحه القيامة. إنّ الالام هي عمل جهل الإنسان ولكنّها أيضاً تعبير عن قصد الله (أع ٢ : ٢٣). فإن كان للآلام بعدٌ سلوكيّ (يدعى المؤمنون ليسيروا على خُطى يسوع، ١ بط ٢ : ٢١)، فلها أيضاً منظور فدائيّ.

النزاع ٢٢ : ٣٩ – ٤٦

لا يتكلّم لوقا في خبر النزاع (٢٢ : ٣٩ – ٤٦) عن جتسيماني، هٰذا الأسم العبريّ، بل يحدّد موقع المشهد في هذا البستان الواقع على جبل الزيتون، وإلى هٰذا الجبل ينسب أهمّيّة لاهوتيّة. حسب الأنبياء سيُظهر الربّ مجده وقدرته على هٰذا الجبل (حز ٢٣؛ زك ١٤ : ٤). وحسب لوقا، من هناك يصل يسوع إلى أورشليم (١٩ : ٢٩، ٣٧)، وعن هٰذا الجبل سيصعد إلى السماء (أع ١ : ٩ – ١٢). هٰذا الجبل هو الوجهة الإيجابيّة تجاه أورشليم الخاطئة. إنّه نقطة اتّصال بين السماء والأرض وهو يتميّز عن الهيكل.

ونجد خصائصَ واضحةً في الخبر: ظلّ التلاميذ معًا (ولم يفترق عنهم بطرس ويعقوب ويوحنّا). وجّه يسوع صلاته إلى أبيه مرّة واحدة (لا ثلاث مرّات). جزع يسوع فعزّاه ملاك. يفترض متّى ومرقس أنّ يسوع استعاد شجاعته ولا يقولون كيف استعادها. يشير يوحنّا إلى صوت سماويّ (يو ١٢ : ٢٨). أمّا لوقا فيقدّم هٰذا العزاء بشكل منظور من أجل تربية قارئيه. ويتجاهل لوقا قولين ليسوع (مر ١٤ : ٣٨ : «الروح قويّ أمّا الجسد فضعيف». مر ١٤ : ٤١ – ٤٢ : «جاءت الساعة : ها إنّ ابن الإنسان يسلم إلى أيدي الخطأة. قوموا، لنذهب، ها قد وصل الذي يسلمني»). ولكنّه يورد لنا دعوتين لئلا ندخل في تجربة (٢٢ : ٤٠، ٤٦). وهٰذا ما يعطي بُعدًا سلوكيًّا لحدث يتّخذ عند متّى ومرقس بعدًا كرستولوجيًّا. ولٰكن لماذا بدّل لوقا نصّ مرقس؟ لا شكّ في أنّه اتّبع تقليدًا خاصًّا.

من التوقيف إلى الموت ٢٢ : ٤٧ – ٢٣ : ٥٦

إنّ الخبر الذي يقود من التوقيف إلى الصلب يبتعد عمّا نقرأ عند الإزائيّين الآخرين. خلال التوقيف، يحدّثنا لوقا بطريقته الخاصّة عن قبلة يهوذا، ويشير إلى شفاء الأذن

المجروحة، وينقل إلينا كلام المسيح (هذه ساعتكم الآن، هذا سلطان الظلمة: ٢٢ : ٥٣)، ولا يقول كلمة عن هرب التلاميذ (رج مر ١٤ : ٥٠ – ٥٢).

لا اجتماعَ في الليل للمجلس. يدخل يسوع إلى بيت عظيم الكهنة (٢٢ : ٥٤ ؛ رج يو ١٨ : ١٣). أنكر بطرس المعلّم، ولٰكنّ نظر يسوع جعل التوبة (التي أعلنت في ٢٢ : ٣٢) تبدأ عند الرسول (٢٢ : ٦١ – ٦٢).

ويتبع لوقا مرقس أو مصدرًا خاصًّا فيقدّم لنا مشهد الهزء: طُلب إلى يسوع أن يبيّن أنّه نبيّ (٢٢ : ٦٣ – ٦٥).

يدور المثول أمام المجلس (جلسة الصباح) حول مسيحانيّة يسوع (٢٢ : ٦٦ – ٧١). لا يورد لوقا كلمة يسوع عن الهيكل ولكنّه يقسم سؤال رئيس الكهنة إلى قسمين: إن كنت المسيح فقل لنا، هٰذا هو السؤال الأوّل. «إذن، أنت ابن الله»، هذه هي صرخة الدهشة. نجد هنا في أساس هٰذه القسمة طريقة خاصّة بفهم التعليم المسيحيّ في أيّام لوقا: يقابل المسيح تساؤل شعب إسرائيل ويقابل ابن الله انتظار الأمم الوثنيّة. رفض يسوع أن يجيب تحت الضغط (كما عند متّى لا كما عند مرقس) أو هو أجاب بطريقة مُلَغَّزة. ولكنّه أعلن: «إنّ ابن الإنسان سيجلس بعد اليوم عن يمين الله القدير» (٢٢ : ٦٩). اتّفق الإزائيّون على هٰذا القول فشكّلت آياتهم ملخّصاً للتعليم عن المسيح.

ويأتي بعد هٰذا، المثولُ أمام بيلاطس (٢٣ : ١ – ٥). اهتمّ لوقا بأن يشرح لماذا استطاع بيلاطس أن يطرح على يسوع السؤال «هل أنت ملك اليهود» فبدأ الدعوى بشكوى من السلطات اليهوديّة: اتّهموا يسوع بمسيحانيّة سياسيّة ومزاحمة للإمبراطور، ولٰكنّ هٰذا افتراء في نظر لوقا. أمّا جواب يسوع «أنت قلت» فهو هو عند كلّ من متّى ومرقس ولوقا. لم يظهر لوقا دهشة في ذٰلك الوقت بل أعلن براءة يسوع. وسيبيّض الوالي ثلاث مرّات «سجلّ» يسوع (٢٣ : ٢٢ : وقال لهم للمرة الثالثة). لقد اقتنع لوقا ببراءة يسوع كما اقتنع بأنّ المسيحيّة لا يمكنها أن تحمل ضررًا لأحد. فلا يجب على السلطة الرومانيّة أن تخاف من الرسالة المسيحيّة. هٰذا ما أراد لوقا أن يبيّنه في دعوى يسوع كما في أعمال الرسل.

وأدخل لوقا مشهدًا خاصًّا به هو مثول يسوع أمام هيرودس أنتيباس (٢٣ : ٦ – ١٢). هل نحن أمام توسّع ثانويّ يحقّق المزمور الثاني (قام ملوك الأرض

والعظماء ائتمروا معًا على الربّ وعلى مسيحه)؟ هل نحن أمام حدث تاريخيّ؟ بعد هذا الحادث يضع لوقا مشهد الجزء الثاني ولا يذكر إلّا الثوب البرّاق (٢٣ : ١١).

يشدّد لوقا في خبر الالام على استعدادات الشعب الطيّبة. فهو ما زال يسمع ليسوع منذ دخوله إلى أورشليم. ولكنّ معظم المخطوطات تجعل الشعب يقف هنا بجانب الكهنة والرؤساء كخصم ليسوع (٢٣ : ١٣). لهذا لا نقرأ «زعماء الشعب» بل «الزعماء والشعب» بحيث يكون الشعب مسؤولاً عن موت يسوع مع زعمائه. طلب بيلاطس إلى الشعب أن يختار ففضّل برأبّا على يسوع. هذا ما يقوله مرقس. وسيذكر سفر الأعمال مسؤوليّة شعب أورشليم في موت يسوع.

لا يشير لوقا إلى امتياز فصحيّ (مر ١٥ : ٦ – ٨)، ولكنّه يلاحظ مع مرقس عمى الشعب الذي يطلب التحرير لثائر، لا لهذا المتّهم (٢٣ : ١٨ – ٢٣).

لا يحكم بيلاطس صراحة على يسوع، ولكنّه يسلمه إلى عقاب الشعب. ينفرد لوقا فيقول: «أسلم يسوع إلى مشيئتهم» (٢٣ : ٢٥).

عرف الإزائيّون الثلاثة سمعان القيريني (٢٣ : ٢٦) (أو القيرواني)، ولكنّ لوقا انفرد بذكر شفقة يسوع على نساء أورشليم (٢٣ : ٢٧ – ٣٢)، وكلام اللصّين (٢٣ : ٣٩ – ٤٣). انفرد بنقل كلمتين ليسوع، الأولى: «اغفر لهم يا أبتِ، لأنهم لا يدرون ماذا يعملون» (٢٣ : ٣٤). الثانية: «يا أبتِ، في يديك أستودع روحي» (٢٣ : ٤٦). وينفرد لوقا في الكلام عن توبة الجموع. قال: «والجموع التي حضرت ذلك المشهد... رجعت وهي تلطم الصدور» (٢٣ : ٤٨).

ويشير لوقا مع الإزائيّين الآخرين إلى الاقتراع على الثياب (٢٣ : ٣٤)، إلى حضور الشعب الذي ينظر إلى كلّ شيء (يتحدّث متّى ومرقس عن العابرين الذين يهزأون بيسوع)، إلى الدعوة التي أطلقها الرؤساء والجند إلى يسوع لكي يخلّص نفسه (٢٣ : ٣٥ ب – ٣٧. يقول مرقس: الكهنة والكتبة. يقول متّى: الكهنة والكتبة والشيوخ)، إلى الكتابة التي تدلّ على التهمة المحفوظة ضدّ يسوع (٢٣ : ٣٨)، إلى الظلمة من الساعة السادسة (أي الظهر) إلى الساعة التاسعة (أي الثالثة بعد الظهر: ٢٣ : ٤٤)، إلى انشقاق حجاب الهيكل (٢٣ : ٤٥)، إلى اعتراف الضابط. في متّى ومرقس يعلن الضابط أنّ يسوع هو ابن الله.

في لوقا يعلن «أنّ هٰذا الرجل كان بارًّا». لماذا هٰذا التبديل؟ لأنّ الإيمان الحقيقيّ غير ممكن قبل الفصح والعنصرة. ثمّ إنّ كلمة «بارّ» تشير إلى موت يسوع لأجل الأشرار. وهناك حضور أقرباء يسوع ولا سيّما النسوة اللواتي رافقنه من الجليل (٢٣ : ٤٩. هل تعني كلمة «أقرباء» التلاميذ؟)، والوضع في القبر (٢٣ : ٥٠ – ٥٦). ويشير لوقا إلى صفات يوسف الذي من الرامة (رجل تقيّ وصالح)، وإلى صفات النسوة (يمارسن شريعة السبت).

ثالثًا: يوم الفصح (ف ٢٤)

يروي آخر فصل في إنجيل لوقا يوم الفصح: حدث القبر الفارغ (٢٤ : ١ – ١٢)، الظهور لتلميذَيْ عمّاوس (٢٤ : ١٣ – ٣٥) ثمّ للأحد عشر (٢٤ : ٣٦ – ٤٩)، وأخيرًا الصعود (٢٤ : ٥٠ – ٥٣).

أخذ لوقا من مرقس الخبر الأوّل، ولكنّه كمّله وحوّره في نقاط عديدة ومهمّة. احتارت النسوة لغياب الجسد. ظهر لهن ملاكان لا ملاك واحد. دلّ الكلام الفصحيّ على يسوع أنّه الحيّ (صفة الله في العهد القديم)، وبدل أن يدعوَهم إلى الجليل ذكّرهم بإعلان الآلام والقيامة في الجليل. تجرّأ لوقا فرفض كلّ ظهور للقائم من الموت في الجليل، وركّز كلّ الظهورات في أورشليم، وهٰذا منظور مهمّ. اقترب لوقا في هذه النقطة من يو ٢٠ : ٢ – ١٠: أرسل لوقا بطرس، صاحب السلطة الكنسية العتيدة، إلى القبر الفارغ فشرّع خبر النسوة. فكمّل يوحنا اللوحة فزاد على بطرس التلميذ الحبيب الذي هو سيّد جماعته. إذًا، لوقا ويوحنّا هما شاهدان لعادة كنسيّة عن خبر القبر الفارغ. هما لا يحصران اكتشاف القبر بالنسوة بل يربطانه بالسلطة الشرعيّة.

خبر تلميذيْ عمّاوس خاصّ بلوقا. لم يكن كلاوبّا وصديقه من مصافّ الاثني عشر، ولهٰذا نستنتج أنّ الخبر لم يصل إلى لوقا عبر عضو من كنيسة أورشليم. ثمّ إنّ لوقا أعطى الخبر بعدًا لاهوتيًّا فأقحم تعليمًا عن يسوع المسيح والكتب المقدّسة (آ ٢٥ – ٢٧). لا نجد ما يوازي خبر عمّاوس إلّا في مقطع من مرقس (١٦ : ١٢) يلخّص الحدث.

يشكّل خبر كلاوبّا وصاحبه مشهد تعارف مع يسوع. أمّا الظهور للأحد عشر فيجمع اللقاء إلى إعلان عن مهمّة ورسالة. قدّم لنا لوقا خطابًا هامًّا بلسان القائم من الموت: استعاد

يسوع البرهان الكتابيّ المتعلّق بمصير يسوع المسيح (رج ٢٤ : ٢٥ – ٢٧) وأنبأ بإعلان الإنجيل إلى كلّ الأمم، هٰذا الإعلان يقود إلى التوبة وغفران الخطايا. من هٰذه النبوءة نستشفّ سفر الأعمال. تخلّى يسوع عن إرسال تلاميذه (أو شهوده وهٰذا اللقب سينتشر في سفر الأعمال) فدعاهم إلى انتظار حلول الروح القدس في أورشليم.

ولم ينتظر المسيح الأربعين يومًا التي يذكرها أع ١ : ٤، بل أخذ تلاميذه في ذلك اليوم إلى بيت عنيا (أع ١ : ١٢ يحدّد: جبل الزيتون). باركهم وتركهم بعد أن أُخِذ إلى السماء. يقوم هٰذا الخبر الأوّل عن الصعود، بوظيفتين. أوّلاً: يضع حدًّا لحياة يسوع، وهٰذا موضوع الخبر الأوّل. ثانيًا: أشار إلى أنّ التلاميذ لن يُتركوا وحدهم. فلمّا أحسّوا أنّهم في حماية الله، أحسّوا بفرح عظيم فعادوا إلى المدينة وأقاموا في الهيكل يسبّحون ويباركون الله.

د – الوجهات التعليميّة في إنجيل لوقا

دوّن لوقا كتابًا في جزءين فأراد أن يرسم تاريخ مخطّط الله منذ مجيء يسوع إلى امتداد الملكوت إلى أطراف الكون. في نظر الإنجيليَّين الأوّلَين، بدا وجود يسوع كنقطة مركزيّة تجمع وتفصل بين زمنين رئيسيّين من تاريخ الخلاص: زمن المواعيد، وزمن إكمال المواعيد. أمّا لوقا فيعتبر أنّ الإكمال يتمّ في زمنين: زمن يسوع، وزمن نزول الروح «الذي وعد به الآب» (أع ١ : ٤) على الرسل. فالتاريخ لا يتضمّن فقط زمنين، زمن إسرائيل وزمن يسوع (الذي يتضمّن زمن الكنيسة)، بل ثلاثة أزمنة: زمن إسرائيل، زمن يسوع، زمن الكنيسة.

لهٰذا قال بعضُ الشرّاح إنّ لوقا انفصل عن تقليد الإنجيل الصحيح وأعطى كثافة لزمن الكنيسة كما لزمن المسيح. إنّهم يعتبرون أنّ الإنجيل الحقيقيّ يفترض أنّنا ننتظر المجيء بعد فترة قريبة بحيث لم يعد مدى بين الفصح والمجيء الثاني. ويتابعون: عرف لوقا تأخُّرَ المجيء فرأى أنّ أمامَ الكنيسة مستقبلاً لا محدودًا. لهٰذا أخذ زمانها كثافة وبالتالي وضع حدًّا لزمن المسيح كزمن سابق لزمن الكنيسة.

ولٰكنّ لوقا لم يُحلَّ محلَّ الإسكاتولوجيا تاريخَ الخلاص، بل حافظ على منظور النهاية الآتية في النصوص الموازية لمتّى أو مرقس (لو ٩ : ٢٧ ؛ ١٠ : ٩) أو الخاصّة به (١٠ : ١١ ؛

١٨ : ١٨). وقد أبرز حضور الروح القدس الذي يعمل في أزمنة التاريخ الثلاثة دون أن يشدّد على المؤسّسات والنظم.

اقتصر مرقس على تقديم سرّ الإنسان الإله كما هو. حاول متّى شرحًا كتابيًّا. أمّا لوقا الذي لا يجهل هذا ولا ذاك (إليك براهين كتابيّة في ٤ : ١٧ ؛ ١٨ : ٣١ ؛ ٢١ : ٢٢ ، ٣٧ ؛ ٢٤ : ٢٥–٤٤ ، فقد وسّع وحاول أن يعطينا عرضًا تاريخيًّا لأحداث الخلاص ، رسمًا أوّليًّا للتاريخ ، وفهمًا للوقائع بواسطة أسبابها. هو لا يتحدّث فقط عن وجود ، بل يفسّر هذا الوجود. لا شكّ في أنّه لم يكن شاهدًا عيانًا فلم يستطع مِثْلَ يوحنّا أن يقدّم لنا «إنجيلاً روحيًّا». ولكنّه عرف مع الجماعة أنّ يسوع قام من الأموات فألقى على أحداث حياة يسوع أضواء سر الآلام والقيامة ، كما بيّن في سفر الأعمال كيف ينتصر الإيمان في الكنيسة عبر الاضطهادات.

لوقا هو إنجيليّ مخطّط الله. يمكننا أن نقول إنّ الفصح هو المقرّ ، والروح القدس هو الفاعل ، وجماعة المؤمنين هي الغاية.

١ – سرّ الفصح

أوّلاً : إنباءات بالآلام والقيامة

تنتمي الإنباءات بالآلام والقيامة إلى التقليد الإنجيليّ المشترك : ثلاث نبوءات تتوزّع الصعود إلى أورشليم (٩ : ٢٢ ؛ مت ١٦ : ٢١ ؛ مر ٨ : ٣١ – ٣٣ ؛ لو ٩ : ٤٣ – ٤٥ ؛ مت ١٧ : ٢٢ – ٢٣ ؛ مر ٩ : ٣٠ – ٣٢ ؛ لو ١٨ : ٣١ – ٣٤ ؛ مت ٢٠ : ١٧ – ١٩ ؛ مر ١٠ : ٣٢ – ٣٤). ويزيد لوقا تنبيهًا قبل الإنباء الثاني : «إسمعوا أنتم جيّدًا ما أقوله لكم» (٩ : ٤٤ أي ضعوه في رؤوسكم). ويرتبط الإنباء الثالث ببرهان كتابيّ (١٨ : ٣١) ويزيد لوقا وحده : «فما فهم التلاميذ شيئًا من ذلك ، وكان هذا الكلام مغلقًا عليهم ، فما أدركوا معناه» (١٨ : ٣٤). وهكذا كرّر ما قاله مرقس بعد الإنباء الثاني (٩ : ٤٥) ، أمّا متّى فأشار إليه بالنسبة إلى بطرس فقط بمناسبة الإنباء الأوّل. إنّ الملاك يذكّر النسوة القدّيسات بهذه الإنباءات بعد المأساة (٢٤ : ٧)، ويذكّر بها يسوعُ تلميذَيْ عمّاوس في الطريق

(٢٤ : ٢٥ ي)، والرسل في العلّية (٢٤ : ٤٥ ي). ثمّ إنّ لوقا اعتبر أنّ يسوع يرغب في «معموديّة» الآلام (١٢ : ٥٠)، فأنبأ بأنّه يجب على كلّ نبيّ أن يموت في أورشليم (١٣ : ٢٢ ي)، وأنّ على ابن الإنسان أن يتألّم كثيرًا ويُرذل قبل أن يظهر كالبرق (١٧ : ٢٤ ي).

هناك إشارة إلى موت يسوع في إنجيل لوقا : إنّ يسوع تحدّث عن النهاية التي سيعرفها في أورشليم خلال مشهد التجلّي (٩ : ٣١)، لا بعده كما فعل كلّ من متّى (١٧ : ١٢) ومرقس (٩ : ١٢). إنّ لوقا لا يُزيل لاهوت الصليب، ولكنّه يشدّد على أنّ الخلاص يُعطى لنا بقيامة يسوع المجيدة، وليس فقط بذبيحته التكفيريّة.

ثانيًا : إشارات أخرى

يجد الصعود إلى أورشليم علاقات مع مت ٢٠ : ١٧ ؛ مر ١٠ : ٣٢، ولٰكنّ لوقا نظّمه بطريقة رائعة. فهناك إشارات خاصّة بلوقا تصل إلينا في أسلوب رمزيّ. نجدها في خبر الطفولة. فيسوع هو «علامة خلاف» (٢ : ٢٤). ضاع يسوع ووُجد «بعد ثلاثة أيّام» (٢ : ٤٦). وفي كرازة الناصرة (٤ : ١٦ – ٣٠) التي وضعها لوقا قصدًا في بداية حياته العلنيّة، نعرف أنّ الذي هو موضوع إعجاب (٤ : ٢٢) هو علامة خلاف، بل موضوع بغض (٤ : ٢٩). ولكنّه يسير طريقه (٤ : ٣٠) وقد انتصر مسبقًا على الموت. هنا نلتقي بما قاله يو ٧ : ٣٠ : «فأرادوا أن يمسكوه، فما مدّ أحد يده إليه، لأنّ ساعته ما جاءت بعد». وفي يو ٨ : ٢٠ نقرأ : «فما أمسكه أحد لأنّ ساعته ما جاءت بعد».

ثالثًا : لقب يسوع الربّ

ليس يسوع فقط ذٰلك الذي يعرف أفكار القلوب العميقة. قال مت ٩ : ٤ : وعرف يسوع أفكارهم، وتبعه مرقس (٢ : ٨) ولوقا (٥ : ٢٢). ولٰكنّ لوقا أعاد الكلام عينه بمناسبة شفاء الرجل الذي يده يابسة (٦ : ٨) ومناسبة الجدال عمّن هو الأعظم (٩ : ٤٧ ؛ رج مر ٩ : ٣٣). إنّ يسوع يعرف أيضاً الآب معرفة الأبن لأبيه (١٠ : ٢١ – ٢٢ = مت ١١ : ٢٥ – ٢٧). ولٰكنّ لوقا يتفرّد بأن يعطي يسوع لقبًا مسيحيًّا محضاً. إنّه كيريوس أي السيّد والربّ. وهٰذا اللقب يوازي لقب المسيح الممجّد. نقرأ عن يسوع في شفاء ابن أرملة

نائين: «فلمّا رآها الربّ «كيريوس» (٧ : ١٣؛ رج ٧ : ١٩ حيث نجد «كيريوس» أو «يسوع»). ونقرأ في ١٠ : ٢١ : ابتهج الربّ «كيريوس». وفي ١٠ : ٣٩ إنّ مريم «جلست عند قدمي الربّ» (رج ١٠ : ٤١؛ ١١ : ٣٩؛ ١٢ : ٤٢؛ ١٣ : ١٥...) كان هناك موضوع السرّ المسيحانيّ الذي أحسّ به التلاميذ (٤ : ٣٥ - ٤١؛ ٥ : ١٤؛ ٨ : ٥٦؛ ٩ : ٢١)، ولكنّه اختفى أمام حضور الربّ.

ويبدو المسيح ملكًا حين يدخل إلى أورشليم (١٩ : ٣٨؛ رج يو ١٢ : ١٣). واتّخذ مثل الدنانير (١٩ : ١٢، ١٤ - ١٥، ١٧، ٢٧) طابعًا ملوكيًّا لم يكن له في مثل الوزنات عند متّى (٢٥ : ١٤، ١٩، ٢١، ٢٣).

٢ - ملكوت الله والروح القدس

أوّلاً: ملكوت الله

البشرى هي ملكوت الله. قال يسوع: «يجب عليّ أن أبشّر سائر المدن بملكوت الله» (٤ : ٣٤). وقال عنه لوقا (٨ : ١): «سار... يعظ ويبشّر بملكوت الله». هٰذا هو موضوع الكرازة المسيحيّة. فيسوع أرسل الاثني عشر «ليبشّروا بملكوت الله» (٩ : ٢؛ رج ٩ : ٦٠ - ٦٢؛ ١٦ : ١٦؛ ١٨ : ٢٩). لا يدلّ لوقا بهٰذه الكلمة على الواقع الإلٰهيّ العامل على الأرض (هٰذا هو المعنى عند متّى)، بل على الملكوت الإسكاتولوجيّ (أو السماوي) الذي يسيطر على عملنا هنا ويتطلّب إيماننا (١٣ : ٢٧ - ٢٩؛ ١٤ : ١٥؛ ١٩ : ١١؛ ٢٢ : ١٦ - ١٨). وهٰكذا فمثل الزارع لا يدلّ، كما عند متّى ومرقس، على حضور الملكوت السرّيّ، بل على ما يطلبه الإيمان (٨ : ١٢ - ١٥). ويمكننا أيضاً أن نقابل ما يقوله مت ١٦ : ٢٨ عن مجيء الملكوت وما يقوله لو ٩ : ٢٧ عن الذين لا يذوقون الموت حتّى «يشاهدوا» الملكوت.

إذا كان الملكوت حاضرًا على الأرض (١٧ : ٢١)، فهو حاضر في شخص ابن الإنسان (١٧ : ٢٢). وهٰذا ما يفسّر أنّه وإن كان الملكوت سيأتي (١١ : ٢ : ليأت ملكوتك كما نقول في الصلاة الربّيّة) فإنّه قد صار قريبًا من الناس (١٠ : ٩ - ١١)، فإنّه قد أقبل إلينا (١١ : ٢٠).

ثانيًا : الروح القدس

كان لملكوت الله في إنجيل متّى وجهة ديناميكيّة زالت في إنجيل لوقا، ولٰكنّ الروح القدس (وإن لم يذكر مرارًا في الإنجيل) يصبح هٰذا الواقع الإلهيّ العامل على الأرض. ليس ملكوتُ الله هو الذي ينزل، بل الروح القدس الذي ينقضّ من العلاء كموهبة. إنّ الذي يفعل الآن هو الروح الذي هو قوّة الله. وهٰذا ما أشار إليه لوقا بوضوح في أع ١ : ٧ي : حين سأل الرسل إذا كان حان الوقت ليعيد الربّ الملك لإسرائيل، أجاب يسوع : «ستنالون قوّة، قوّة الروح القدس الذي ينزل عليكم». أبعد اهتمامهم عن هٰذا الملكوت وثبّته على الروح القدس.

الروح القدس هو العطيّة الفضلى. قال يسوع : «فإذا كنتم أنتم الأشرار تعرفون كيف تحسنون العطاء لأبنائكم، فما أولى أباكم السماويّ بأن يهب الروح القدس (قال مت ٧ : ١١ : «الأشياء الصالحة») للذين يسألونه» (١١ : ١٣)؟ ونلاحظ أيضاً في الإطار ذاته النصّ المختلف في ١١ : ٢ : «ليأت علينا روحك القدّوس وليطهّرنا».

إنّ الروح القدس يملأ بعض الأشخاص المـعـدّين لوظائفَ مميّزةٍ : يوحنّا (١ : ١٥)، يسوع (١ : ٣٥). وهٰذا الحضور يرتبط عادة بالكلمة النبويّة التي نتلفّظ بها : أليصابات (١ : ٤١)، زكريّا (١ : ٦٧)، سمعان الشيخ (٢ : ٢٥ - ٢٧)، ويسوع (٤ : ١٨، ١٠ : ٢١) والتلاميذ في الاضطهاد (١٢ : ١٢ = مت ١٠ : ١٢ ؛ رج مر ١٣ : ١١). ويرتبط الروح بالقوّة التي بها تتمّ المعجزات (٤ : ١٤)، بل تحلّ محلّه القوّة التي بها يُشفى المرضى (٤ : ١٧ ؛ ٥ : ١٧ ؛ ٦ : ١٩ ؛ ٩ : ١). لقد قال بطرس عن يسوع : مسحه الله «بالروح القدس والقوّة» (أع ١٠ : ٣٨).

ثالثًا : مناخ المديح

عندما نقرأ إنجيل لوقا نسمع المديح وأفعال الشكر وتمجيد الله. تهتف مريم : «تعظّم نفسي الربّ» (١ : ٤٦ي). ومجّد زكريّا الربّ (١ : ٦٤) بعد ولادة يوحنّا، أنشد : «تبارك الربّ إلٰه إسرائيل» (١ : ٦٨). وسبّح الملائكة وقالوا : «المجد لله في العلى» (٢ : ١٣) فتجاوب الرعاة معهم وأخذوا «يمجّدون الله ويسبّحونه» (٢ : ٢٠). حمد

سمعان الله (٢ : ٢٨) ومثله فعلت حنّة النبيّة (٢ : ٣٨). شُفي المخلّع فذهب إلى بيته «وهو يمجّد الله» (٥ : ٢٥). حينئذ مجّد الناس كلّهم الله (٥ : ٢٦) وقالوا: «رأينا اليوم عجائب». أحيا يسوع ابن أرملة نائين فمجّد الناس الله (٧ : ١٦)، وشفى المرأة المنحنية الظهر فمجّدت الله (١٣ : ١٣). طهَّر الأبرص «فمجّد الله بأعلى صوته» (١٧ : ١٥)، ورأى الأعمى «فتبع يسوع وهو يحمد الله» (١٨ : ٤٣). «ولمّا اقترب يسوع من منحدر جبل الزيتون، أخذ جماعة التلاميذ يهلّلون ويسبّحون الله بأعلى أصواتهم... وكانوا يقولون: تبارك الملك الآتي بأسم الربّ» (١٩ : ٣٧ - ٣٨). ولمّا رأى قائد الحرس ما جرى عند موت يسوع «مجَّد الله» (٢٣ : ٤٧). وينتهي الإنجيل كلّه بهٰذه العبارة بعد أن ودّع التلاميذ يسوع الصاعد إلى السماء: «كانوا كلّ حين في الهيكل يسبّحون ويباركون الله» (٢٤ : ٥٣).

وستسمع الجماعة الأولى صدى هٰذا النشيد وهٰذا التمجيد (أع ٢ : ٤٧، ٣ : ٨ ي؛ ٤ : ٢١؛ ١١ : ١٨؛ ١٣ : ٤٨؛ ٢١ : ٢٠).

وتنشد الجماعة أيضاً مجد يسوع (٤ : ١٥). أو بالأحرى، كان يسوع يثير عاطفة الخوف والدهشة والرعدة والإعجاب (٨ : ٢٥، ٣٧؛ ٩ : ٤٣؛ رج أع ٢ : ٧، ١٢؛ ٣ : ١٠؛ ٥ : ٥، ١١).

رابعًا: مناخ من الفرح

ترد عبارات عند لوقا: الفرح، البهجة، السعادة في السلام، إعلان البشرى. وهناك فعل «أنجل» أي بشّر، الذي يستعمله لوقا مرارًا.

يكاد مرقس يجهل كلمة الفرح (ما عدا مر ٤ : ١٦ = مت ١٣ : ٢٠ = لو ٨ : ١٣). ويشير متّى إلى فرح المجوس (٢ : ١٠) وإلى فرح التلميذ الذي اكتشف الكنز (١٣ : ٤٤، فالسماء هي فرح. رج ٢٥ : ٢١ - ٢٣) وإلى فرح النسوة في القيامة (٢٨ : ٨ي). غير أنّ هٰذا الفرح يفيض في إنجيل لوقا: مولد يوحنّا (١ : ١٤، ٥٨)، بشارة العذراء (١ : ٢٨) زيارة مريم لأليصابات (١ : ٤١، ٤٤)، بشارة الرعاة (٢ : ١٠). حين عاد التلاميذ فرحين (١٠ : ١٧) حدّد لهم يسوع السبب الحقيقيّ للفرح (١٠ : ٢٠) وابتهج في نفسه (١٠ : ٢١). فرح الجمع حين رأى العجائب أمام عينيه (١٣ : ١٧). وفرح زكّا حين

استقبل يسوع (١٩ : ٦). عمّ الفرح قلب التلاميذ حين دخلوا أورشليم (١٩ : ٣٧)، وقلب تلميذَيْ عمّاوس (٢٤ : ٤١)، والتلاميذ بعد الصعود (٢٤ : ٥٢). بل إنّ الله نفسه فرح وفرحت معه السماء حين استقبل الخاطئ الراجع (١٥ : ١ي). وإنّ يسوع دعا حتّى المضطهدين إلى الفرح: «أفرحوا في ذٰلك اليوم وابتهجوا» (٦ : ٢٣ = مت ٥ : ١٢؛ رج أع ٥ : ٤١).

طوبى، هنيئًا، ما أسعد الذين يسمعون البشرى. يورد لوقا أربع تطويبات ومتّى ثماني تطويبات. يطوّب متى (١٦ : ١٧) سمعان بن يونا، كما يطوّب مع لوقا (٧ : ٢٣ = مت ١١ : ١٦) من لا يفقد إيمانه بيسوع لأنّه عثر. ويطوّب متّى مع لوقا (١٠ : ٢٣ = مت ١٣ : ١٦) الأعين التي ترى ما يرى التلاميذ، كما يطوّب العبد الأمين (١٢ : ٤٣ = مت ٢٤ : ٤٦). بالإضافة إلى هٰذا يهنّئ لوقا أليصابات (١ : ٤٥) ومريم (١ : ٤٨). يورد كلمة إحدى النساء التي تعلن مريم طوباويّة (١١ : ٢٧)، فيطوّب يسوع الذين يسمعون كلمة الله ويحفظونها (١١ : ٢٨)، والعبيد الساهرين (١٢ : ٣٧ي)، والذين يَدعون الفقراء... ولا ينتظرون منهم مكافأة (١٤ : ١٤).

ويتحدّث لوقا عن السلام، لا سلام العالم (١٢ : ٥١ = مت ١٠ : ٣٤؛ رج يو ١٤ : ٢٧)، بل السلام الذي أعطاه يسوع (٧ : ٥٠؛ ٨ : ٤٨ = مر ٥ : ٤٣) منذ ولادته (١ : ٧٩؛ ٢ : ١٤، ٢٩). لم تستقبل أورشليم هٰذا السلام (١٩ : ٤٢) حين أعلنه التلاميذ (١٩ : ٣٨). هٰذا السلام أعطاه القائم من الموت (٢٤ : ٣٦؛ رج يو ٢٠ : ١٩، ٢١، ٢٦) لأنّ يسوع جاء يبشّر بالسلام (أع ١٠ : ٣٦) ويدعو التلاميذ لأن يفعلوا مثله (١٠ : ٥ = مت ١٠ : ١٣).

خامسًا: مناخ من الصلاة

يحدّثنا التقليد المشترك عن صلاة يسوع حين كثّر الخبز (٩ : ١٦؛ مت ٤ : ١٩؛ مر ٦ : ٤١؛ يو ٦ : ١١)، وليلة العشاء الأخير (٢٢ : ١٧، ١٩؛ مت ٢٦ : ٢٦؛ مر ١٤ : ٢٢) وفي جبل الزيتون (٢٢ : ٤١ – ٤٤؛ مت ٢٦ : ٣٦، ٣٩، ٤٢، ٤٤؛ مر ١٤ : ٣٥، ٣٩)، لا يشير لوقا إلى مزامير التهليل التي أنشدوها بعد العشاء الأخير (رج مت

٢٦ : ٣٠ = مر ١٤ : ٢٦)، ولا إلى صلاة يسوع بعد كسر الخبز (مت ١٤ : ٢٣ = مر ٦ : ٤٦؛ رج يو ٦ : ١٥).

ولٰكنّ لوقا يتفرّد في القول إنّ يسوع كان يصلّي وقت عماده (٣ : ٢١) وخلال عمله الرسوليّ (٥ : ١٦؛ رج مر ١ : ٣٥) وقبل أن يختار الاثني عشر (٦ : ١٢) وقبل اعتراف بطرس (٩ : ١٨) وفي التجلّي (٩ : ٢٨ ي) وبعد رجوع التلاميذ (١٠ : ٢١) وقبل الأبانا (١١ : ١). صلّى ليثبّت بطرس في إيمانه (٢٢ : ٣٢) وحين صُلب (٢٣ : ٣٤) وفي ساعة موته (٢٣ : ٤٦) ومع تلميذَيْ عمّاوس (٢٤ : ٣٠).

نرى في إنجيل لوقا «جموع الشعب تصلّي» (١ : ١٠)، ونعرف أنّ زكريّا صلّى فسمع الله دعاءه (١ : ١٣) وأنّ حنّة عاشت في الهيكل متعبّدةً بالصوم والصلاة ليل نهار (٢ : ٣٧)، وأنّ «تلاميذ يوحنّا يصومون ويصلّون كثيرًا» (٥ : ٣٣). ويورد لنا لوقا صلوات أخرى غير الأبانا: «تعظّم نفسيَ الربّ» (١ : ٤٦ – ٥٥، صلاة مريم)، «مبارك الربّ» (١ : ٦٨ – ٧٩، صلاة زكريّا)، «المجد لله في العلى» (٢ : ١٤، صلاة الملائكة)، «أطلق عبدك بسلام» (٢ : ٢٩ – ٢٢، صلاة سمعان).

وإنّ واجب الصلاة ضروريّ وملحّ. قال يسوع: «اسألوا تنالوا، اطلبوا تجدوا، دقّوا الباب يفتح لكم» (١١ : ٩ = مت ٧ : ٧ – ١١)، وأسبقَ هٰذا القول بمثل الصديق المزعج (١١ : ٥ – ٨). ولا ننسى خبر القاضي الظالم (١٨ : ١ – ٨) الذي استجاب للأرملة، ومثل الفرّيسيّ والعشّار (١٨ : ٩ – ١٤). الإيمان يحصل على كلّ شيء (١٧ : ٦؛ رج مت ١٧ : ٢٠؛ ٢١ : ٢١ ي؛ مر ١١ : ٢٣ ي). يجب أن نصلّيَ إلى ربّ الحصاد ليرسل فعلة إلى حصاده (١٠ : ٢ = مت ٩ : ٣٨)، أن نصلّيَ من أجل المضطهِدين (٦ : ٢٨ = مت ٥ : ٤٤)، أن نصلّيَ ونسهر (٢١ : ٣٦ = مر ١٣ : ٣٣)، أن نصلّيَ لئلّا نقع في التجارب (٢٢ : ٤٠، ٤٦ = مت ٢٦ : ٤١ = مر ١٤ : ٣٨).

وهناك آيات يرتبط فيها الروح القدس بالصلاة. إنّه يلهمها كما ألهم زكريّا (١ : ٦٧) وسمعان (٢ : ٢٧) وكما ألهم يسوع نفسه (١٠ : ٢١). والروح القدس هو أيضاً ثمرة الصلاة الفضلى. حين صلّى يسوع انفتحت السماوات وحلّ الروح القدس (٣ : ٢١ – ٢٢). وحين نصلّي نحن يَهَبُنا الآبُ السماويّ الروحَ القدس (١١ : ١٣).

٣ - انتشار الإنجيل في المسكونة

ما يفعله الروح القدس ليس فقط هٰذا الصدى الشخصيّ لحضوره كالفرح والصلاة. إنّه يريد أن يبنيَ جماعة تضمّ كلّ المؤمنين، يريد أن يبني الكنيسة. ولٰكنّ لوقا احتفظ بكلمة كنيسة لسفر الأعمال. بيّن متّى أنّ الانفصال عن الشعب اليهوديّ هو الشرط الضروريّ لانتشار الإنجيل (الشموليّة هي النتيجة). أمّا لوقا فيرى هذه الشموليّة منذ البداية في مخطّط الله. ليست الشموليّة نهاية القصّة، بل هي واقع يلقي ضوءه على البشرى والخبر الطيّب.

أوّلاً: تقديم شامل وعام

يبدو لوقا وكأنّه يتوجّه بكلامه إلى قارئ غير فلسطينيّ. وهٰكذا يجعل الإنجيل يشعّ خارج حدود أرض إسرائيل. وهو يقدّم لنا بعض الإيضاحات في هٰذا السبيل.

يبدأ لوقا فيجعل الفاعل في جملة ظلّت غامضة. فرقس ٣ : ٢ يروي أنّهم كانوا يراقبونه أمّا لو ٦ : ٧ فيوضح: «كان معلّمو الشريعة والفرّيسيّون يراقبون يسوع» (رج أيضاً ١٩ : ٣٢؛ ٢٠ : ١٠؛ ٢١ : ٣١). ثمّ يوضح مفعول الفاعل الذي لم يحدّد. قال مرقس في ١ : ٣٤: «لأنّها عرفته» فصارت الآية عند لو ٤ : ٤١: لأنّها عرفت أنّه المسيح (رج أيضاً ٨ : ٥؛ ٩ : ٧؛ ٢٢ : ٥٢). هل ظلّت العبارة غامضة؟ لوقا يوضحها. قال مر ٢ : ١٧: «جئت لأدعوَ لا الصدّيقين بل الخطأة». فزاد لو ٥ : ٣٢: «إلى التوبة» (رج أيضاً ٥ : ١٧؛ ٦ : ٨ أ، ١٩؛ ٨ : ١٢، ١٥، ٢٩ ب، ٣٣، ٣٧، ٤٠؛ ٢٠ : ٢٠؛ ٢١ : ٤؛ ٢٢ : ٣٤، ٤٥؛ ٢٣ : ٢٦). وأخيرًا، هناك إيضاحات تبعد كلّ التباس وتبرّر تسلسل الأحداث. نقرأ مثلاً في ٤ : ٤٣: «يجب عليّ أن أبشّر سائر المدن بملكوت الله، لأنّي لهٰذا أرسلت». وهٰكذا يبرّر لماذا ترك كفرناحوم. ونقرأ في ٦ : ١، «ومرّ يسوع بين الحقول في السبت الثاني من الشهر الأوّل». نحن هنا أمام عبارة يهوديّة معروفة. في هٰذا الوقت يمنع أكل حبّ الغلّة الجديدة (لا ٢٣ : ١٤). وفي ١٨ : ٣٦ نقرأ أنّ الأعمى «سمع أنّ يسوع الناصريّ يمرّ من هناك».

ويصل لوقا إلى النتيجة عينها عندما يعيد الكلمات إلى الإطار السيكولوجيّ. مثلاً يحدّد الظروف فيقول: «إذ كان الشعب يتساءل: هل يوحنّا هو المسيح» (٣ : ١٥)؟ «وكان يسوع

يصلّي... فلمّا أتمّ الصلاة» (١١ : ١؛ رج أيضاً ٩ : ٤٣ ب؛ ١١ : ٢٩؛ ١٣ : ١؛ ١٧ : ٢٠؛ ١٨ : ١، ٩؛ ١٩ : ١١).

ويميّز لوقا بين فئات السامعين فيساعدنا على فهم خطب يسوع. في ١١ : ٣٨ – ٣٩ يتحدّث يسوع إلى الفرّيسيّ. في ١١ : ٤٥ يتحدّث إلى أحد معلّمي الشريعة. في ١٢ : ١ قال لتلاميذه. في ١٢ : ٣ كلّم رجلاً من الجموع. في ١٢ : ١٦ قال للجميع. في ١٢ : ٢٢ : قال لتلاميذه. في ١٢ : ٤١ كلّم بطرس. في ١٢ : ٥٤ كلّم الجموع. وهٰكذا نقول عن ف ١٤. يتحدّث إلى معلّمي الشريعة والفرّيسيّين (آ ٣)، ثمّ إلى المدعوّين (آ ٧) وإلى صاحب الدعوة (آ ١٢) وأخيرًا إلى أحد المدعوّين (آ ١٥). بعد هٰذا يشير لوقا إلى أقسام الحدث المتعدّدة (٦ : ٣٩؛ ١٣ : ١٤، ١٨، ٢٠؛ ١٤ : ٣ – ٥، ١٨ : ١ – ٦).

وأخيرًا، بما أنّ لوقا يجهل عادات فلسطين فهو يوضح أو يعمّم أقوال يسوع المأخوذة من أرض إسرائيل. قال متّى (٢٣ : ٢٣) : «النعنع والصعتر والكمّون» فزاد لوقا «وسائر البقول» (١١ : ٤٢). قال مر ١٣ : ٢٨ : «خذوا شجرة التين». فزاد لوقا : «وسائر الأشجار» (٢١ : ٢٩؛ رج أيضاً ٢٢ : ١؛ ٢٣ : ٥٦). ويلغي لوقا كلّ التفاصيل المحلّيّة أو الساميّة : اقرأ الفرائض عن المحبّة الأخويّة وقابل بين مت ٥ : ٣٩ – ٤٨ ولو ٦ : ٢٧ – ٣٦. اقرأ مثل البيتين (٦ : ٤٧ – ٤٩) وقابله مع ما في مت ٧ : ٢٤ – ٢٧. يقول مر ٢ : ٤ : كشفوا فوق المكان. أمّا لو ٥ : ١٩ فيتكلّم عن قرميدات البيت. يقول مر ١ : ٢٢ إنّ يسوع لم يكن يعلّم مثل الكتبة. ولٰكن كيف يعلّم الكتبة؟ هٰذا ما لا يعرفه ابن اليونان. لهٰذا أهمل لوقا هٰذا التفصيل.

ثانيًا : اختيار التقاليد الإنجيليّة

من الصعب أن نقول إنّ لوقا أهمل بعض التقاليد التي عرفها متّى ومرقس، ولٰكن ما هو واضح هو أنّه يتجاهل العناصر التي يُشتمّ منها أمور يهوديّة. وإليك بعض الأمثلة المعروفة : قواعد الطهارة في الأكل (مت ١٥ : ١ – ٢٠؛ مر ٧ : ١ – ١٣)، الكنعانيّة (مت ١٥ : ٢١ – ٢٨؛ مر ٧ : ٢٤ – ٣٠)، رجوع إيليّا (مت ١٧ : ١٠ – ١٣ = ٧ : ١١ –

١٣)، المجادلة حول الطلاق حسب الشريعة (مت ١٩ : ٣ – ٩ = مر ١٠ : ٢ – ١٢)، إعلان المسحاء الكذبة (مت ٢٤ : ٢٣ – ٢٥ = مر ١٣ : ٢١ – ٢٣).

وأغفل لوقا الكلمات الآرامية التي تلفّظ بها يسوع أو التي نقلها التقليد: مر ٥ : ٤١ : طليتا قومي: أي يا صبيّة قومي؛ ٧ : ٣٤ : أفاتا أي انفتح؛ ١١ : ١٠ : هوشعنا أي يا ربّ خلّص؛ ١٤ : ٤٥ : رابّي أي يا معلّم؛ رج ١٠ : ٥١ رابّوني؛ ١٤ : ٣٦ : يا أبتا؛ ١٥ : ٢٢، ٣٤ : الجلجثة أو الجمجمة، ألوي ألوي لمّا شبقتاني: إلهي إلهي لماذا تركتني. وهناك التعارض بين الشريعة القديمة والشريعة الجديدة كما ورد في مت ٥ : ١٧ ي، وبين البرّ الفرّيسيّ والبرّ المسيحيّ (مت ٦ : ١ ي)، والتحذير من الذهاب إلى الوثنيّين (مت ١٠ : ٥).

مقابل هٰذا، يفرح لوقا بإظهار الوجه الشامل الذي تتضمّنه بعض التقاليد التي وصلت إليه. عاد متّى بنسب يسوع إلى إبراهيم، أمّا لوقا فربط يسوع بآدم (٣ : ٣٨). أنشدت الملائكة (٢ : ١٤) «السلام للناس الذين يحبّهم الله» (بدون استثناء)، لأنّ يسوع هو المخلّص (٢ : ١١). وإذ أورد لوقا كرازة يوحنّا شدّد على نبوءة أشعيا: «وكلّ جسد (أو بشر) يرى خلاص الله» (٣ : ٦؛ رج أع ٢ : ٢١؛ ٢٨ : ٢٨). وإذ أورد نشيد سمعان قال: «نورًا لهداية الأمم الوثنيّة» (٢ : ٣٢؛ رج ١٣ : ٢٨ ي = مت ٨ : ١١ ي). وأعلن يسوع بعد القيامة: «يعلن الإنجيل لكلّ الأمم» (٢٤ : ٤٧). وأخيرًا أعطانا مثالاً نقتدي به ولم يأخذه من العالم اليهوديّ: هناك السامريّ الصالح (١٠ : ٢٥ – ٣٧)، والسامريّ الأبرص الذي شفي (١٧ : ١١ – ١٩)، فضلاً عن الضابط الوثنيّ الذي يمتدحه المسيح من أجل إيمانه (٧ : ٩ = مت ٨ : ١٠).

٤ – إنجيل الحنان

أوّلاً: لطف الله

في نظر الله، «ليس يهوديّ ولا يونانيّ، ليس عبد ولا حرّ، لا رجل ولا امرأة» (غل ٣ : ٢٨). لقد صار سرّ المسيح الخفيّ قريبًا من الجميع (كو ١ : ٢٦ ي).

لقد وجد الخطأة في يسوع صديقًا (٧ : ٣٤ = مت ١١ : ١٩) لا يخاف أن يتعامل معهم (٥ : ٢٧ – ٣٠ = مت ٩ : ٩ – ١٣ = مر ٢ : ١٣ – ١٧ ؛ لو ١٥ : ١ – ٢). قد أبرز يسوع هٰذا الواقع ولا سيّما في حادث زكّا (١٩ : ٧). ثمّ إنّ يسوع يؤكّد أنّهم مميّزون لدى الله على إثْر توبتهم (١٥ : ١ – ٣٢) وبفضل طول بال الله (مَثَلُ التينة اليابسة : ١٣ : ٦ – ٩ ، ق مت ٢١ : ١٨ – ٢٢ = مر ١١ : ١٢ – ١٤ ، ٢٠ ، ٢٥). يغفر يسوع للمخلّع (٥ : ٢٠ = مت ٩ : ٥ = مت ٢ : ٥) وللخاطئة (٧ : ٣٦ – ٥٠) وللمسؤولين عن موته (٢٣ : ٣٤). سيبكي بطرس حين ينظر إليه يسوع (٢٢ : ٦١)، وسيندم اللصّ (٢٣ : ٣٩ – ٤٣)، وستلطم الجموع صدرها (ندامة) حين تنزل من جبل الجلجلة (٢٣ : ٤٨). كلّهم يقدرون أن يصلّوا مثل العشّار: «ارحمني يا الله، أنا الخاطئ» (١٨ : ١٣).

كانت النساء محتقرات في العالم اليهوديّ. ولكنّهنّ يتمتّعن عند لوقا بمكانة فريدة. هناك مريم، وأليصابات، وحنّة النبيّة، وأرملة نائين، والخاطئة التي ظلّ اسمها مجهولاً (٧ : ٣٦ – ٥٠ ؛ رج مت ٢٦ : ٦ – ١٣)، والنساء اللواتي كنّ يساعدنه (٨ : ١ – ٣) واللواتي تبعنه حتّى الصليب (٢٣ : ٤٩ ، ٥٥ ؛ ٢٤ : ١٠ ي)، والمرأة التي باركت أم يسوع (١١ : ٢٧ ي) ومرتا ومريم (١٠ : ٣٨ – ٤٢)، والمرأة المحدودبة (١٣ : ١١ – ١٧)، ونساء أورشليم (٢٣ : ٢٧ – ٣١). وهناك أخيرًا النسوة اللواتي جعلهنّ يسوع في مثل الدرهم المفقود (١٥ : ٨ – ١٠)، وفي مثل الأرملة والقاضي (١٨ : ١ – ٨).

والغرباء هم موضوع عناية يسوع. أراد يعقوب ويوحنّا أن يُنزلا عليهم نارًا من السماء. انتهرهما يسوع (٩ : ٥٤ – ٥٥). وأعطى يسوعُ الضابطَ الغريب مثلاً عن الإيمان (٧ : ٩ = مت ٨ : ١٠)، والسامريَّ، لا الكاهن ولا اللاويّ، مثلاً عن المحبّة المسيحيّة التي لا تعرف الحدود (١٠ : ٢٥ – ٣٧)، والسامريَّ الغريبَ مثلاً في عرفان الجميل للربّ (١٧ : ١٦ – ١٩).

هٰذا هو القطيع الصغير المؤلّف من الصغار (١٠ : ٢١ ي). إنّه يقدر أن يعيش بلا خوف لأنّ له الملكوت (١٢ : ٣٢). «فابن الإنسان جاء يطلب ويخلّص ما قد هلك» (١٩ : ١٠ ؛ رج ٥ : ٣١ ي).

ثانيًا: شفقة يسوع

ليست شفقةُ يسوعَ تكلّفًا. فإذا كان لوقا قد أخفى العواطف العنيفة لدى يسوع، فقد أبرز أيضاً كلمات قويّة. قال: الويل لسعداء هٰذا العالم (٦ : ٢٤ – ٢٦)، حذّر الذين لا يتوبون (١٣ : ٢ – ٥)، هدّد التينة العقيمة (١٣ : ٩)، تحدّث عن مصير الذي تجاهل الفقير (١٦ : ٩ – ٣١). بكى على أورشليم (١٩ : ٤١ – ٤٤)، وقال لنساء أورشليم: «لا تبكين عليَّ، بل ابكين على أنفسكنّ وعلى أولادكنّ...» (٢٣ : ٢٨ – ٣١). وأظهر متطلّبات التخلّي عن الذات لأتباعه.

هٰذا الحنان هو رحمة عميقة جدًّا نستشفّها من خلال سمات خفيفة. يتفرّد لوقا برواية أربع معجزات: ابن أرملة نائين (٧ : ١١ – ١٧)، المرأة المنحنية الظهر (١٣ : ١١ – ١٧)، الرجل الذي فيه داء الاستسقاء (١٤ : ١ – ٦)، والبرص العشرة (١٧ : ١١ – ١٩). في الأولى أقام ابن الأرملة بسبب شفقته نحو ٱبن هٰذه الأرملة الوحيد (رج ٨ : ٤٢ وٱبنة يائير الوحيدة و ٩ : ٣٨ – ٤٢ والٱبن الوحيد لهٰذا الأب المعذّب). ولٰكنّ لوقا لا يتكلّم عن عاطفة الشفقة عند يسوع التي دفعته إلى أن يرسل الاثني عشر (مت ٩ : ٣٦) أو التي هيّأت الدرب لتكثير الخبز (مت ١٤ : ١٤ = مر ٦ : ٣٤)، أو تجاه الأعميَين في أريحا (مت ٢٠ : ٣٤). ويستعمل مرارًا كلمة «فيلوس» اليوحنّاويّة = يا أحبّائي. نقرأ في ١٢ : ٤ : «أمّا لكم فأقول يا أحبّائي».

ثالثًا: رقّة العاطفة عند لوقا

إنّ رقّة العاطفة عند لوقا هي انعكاس لهٰذا اللطف ونتيجة اهتمام تربويّ تجاه قرّائه. لا نجدُ لدى يسوع عواطفَ قويّةً. لا نرى يسوع يغضب (مر ١ : ٤١ – ٤٣ = لو ٥ : ١٣ ؛ مر ٣ : ٥ = لو ٦ : ١٠) أو يتأثّر كثيرًا (مر ٦ : ٣٤ = لو ٩ : ١١). لا نرى عنفه ضدّ بطرس (مر ٨ : ٣٣ = مت ١٦ : ٢٣)، ولا نرى قساوته عندما يطرد البائعين من الهيكل (مر ١١ : ١٥ – ١٧ = لو ١٩ : ٤٥ ي). نراه في مر ٩ : ٣٦ يضمّ الطفل إلى صدره. أمّا لو ٩ : ٤٧ فيقول: «أخذ بيده طفلاً وأقامه بجانبه» (رج مر ١٠ : ١٦). في مر ١٠ : ٢١ يظهر يسوع حنانًا بشريًّا. أمّا في لو ١٨ : ٢٢ فلا نجد هٰذه العاطفة. نراه في مر ١٠ : ١٤

مُغْضَبًا وفي مر ١٤ : ٣٣ – ٣٤ حزينًا يشعر بالرهبة والكآبة (ق لو ٢٢ : ٤٠). ولٰكنّ لوقا يتفرّد بالحديث عن «عَرَقِهِ الذي كان مثل قطرات دم» (٢٢ : ٤٤).

ثمّ إنّ لوقا يراعي الرسل فلا يقسو عليهم. ق مر ١٠ : ٢٤ – ٢٦ مع لو ١٨ : ٢٥ ي؛ ق مر ١٠ : ٣٢ مع لو ١٨ : ٣١ (ولٰكن نقرأ في ١٨ : ٣٤: «فما فهم التلاميذ شيئًا من ذٰلك»)؛ ق مر ١٠ : ٣٥ – ٤٠؛ ١٤ : ٢٦ – ٣١ مع لو ٢٢ : ٣١ – ٣٤ (ولٰكن ٢٢ : ٢٤ – ٢٧ : وقع جدال بينهم)؛ ق مر ١٤ : ٣٧ – ٤١ مع لو ٢٢ : ٤٥ ي؛ ق مر ١٤ : ٧١ مع لو ٢٢ : ٦٠.

ويخفّف لوقا من مشاهد العنف أو يتجاهلها: الأقوال القاسية (مر ٤ : ١٢؛ ٩ : ٤٣ – ٤٨؛ ١٤ : ٢١)، مقتل يوحنّا (مر ٦ : ٧ – ٢٩)، قبلة يهوذا (مر ٤ : ٤٥؛ لو ٢٢ : ٤٨)، مشهد الضرب (مر ١٤ : ٦٥. ولٰكن في ٢٣ : ١١ نقرأ عن معاملة هيرودس ليسوع)، والجلد وإكليل الشوك.

ويغفل لوقا بعض العبارات الحادّة. قال مر ٤ : ١٢: «لئلّا يتوبوا فتُغفر لهم خطاياهم». ولٰكنّ لوقا ترك هذه العبارة المأخوذة من أش ٦ : ١٠. وفي ٤ : ١٨ ي يورد لوقا أش ٥٨ : ٦ ولٰكنّه يُغْفِلُ «يوم انتقام الربّ». ونقرأ في ٤ : ٣٥ أنّ الشيطان خرج من الممسوس «دون أن يُؤْذِيَهُ». ثمّ إنّ لطف الضابط نحو شعب اليهود يعطي قوّة للخبر (٧ : ٤ ي).

٥ – الإنجيل قاعدة حياة

أوّلاً: إنجيل اجتماعيّ

حين يحدّث يوحنّا المعمدان الجموع فهو يحدّد للناس وللمسؤولين عن الضرائب وللجنود واجباتهم (٣ : ١٠ – ١٤). والخطبة التي تدشّن رسالة يسوع تسير في هٰذا الخطّ عينه. وهناك بعض الآيات. «أَعْطِ دومًا مَن يطلب منك». (٦ : ٣٠. في صيغة الأمر). «كونوا رحومين» (٦ : ٣٦. في متّى: كونوا كاملين). أعطوا كيلاً ملآنًا (بمحبّة) لكلّ شيء (لا ليوم الدينونة: ٦ : ٣٨).

وإليك بعض الملاحظات القصيرة: الضابط يحبّ أمّتنا وقد بنى لنا مجمعًا... إذًا هو أهل (٧ : ٥). رأى الكاهنُ واللاويُّ الجريحَ فمالا عنه (١٠ : ٣١ ي)، ابتعدا عنه. أمّا السامريّ فمال إليه. يجب أن تدعو إلى مائدتك الفقراء والأغنياء دون أن تنتظر أيّة مكافأة (١٤ : ١٢ = ١٤). والهوّة التي حفرها الغنيّ على الأرض بينه وبين الفقراء لم تردم في الآخرة (١٦ : ٢٥ ي). واحتقار الفرّيسيّ يفصله عن سائر الناس، عن الخطأة، وبالتالي يفصله عن الله ولا يجد من يبرّره (١٨ : ١٠ - ١٤).

ثانيًا: الأغنياء والفقراء

يلاحظ لوقا أنّ هناك أغنياء تبعوا يسوع: يوسف الذي من الرامة (٢٣ : ٥)، زكّا (١٩ : ٢ - ٨)، حنّة زوجة خازن هيرودس (٨ : ٣). ولكنّه لا يقول مثل مر ١٠ : ٢١ إنّ يسوع أحبّ الشابّ الغنيّ. أصدقاء يسوع هم الفقراء. لم يأت المجوس ليسجدوا له بل الرعاة (٢ : ٨). قدّموا عنه في الهيكل لا فدية الأغنياء بل فدية الفقراء (٢ : ٢٤). المثال هو لعازر المسكين (١٦ : ٢٠)، الأرملة التي أعطت كلّ ما عندها (٢١ : ٣ ي = مر ١٢ : ٤١ - ٤٤). أمّا هو فليس له مكان يُسْنِدُ إليه رأسه (٩ : ٥٨ = مت ٨ : ٢٠).

ما أسعد المساكين، ما أتعس الأغنياء. هٰذا ما يقوله لوقا فلا يتوقّف عند الوجهة الروحيّة للفقر، بل يحدّد واقعهم الملموس (رج ١ : ٥٢ ي: حطّ الأعزّاء... رفع المتواضعين). والإنجيل يُعلَن للفقراء (٧ : ٢٢ = ١١ : ٥؛ رج لو ٤ : ١٨). ما أسعد الفقراء فإنّهم يدخلون إلى الملكوت الذي يعطى لهم الآن (٦ : ٢٠). أمّا الأغنياء فهم تعساء لأنّهم يجدون نفوسهم في وضع رديء: «يكنزون من أجل نفوسهم لا من أجل الله» (١٢ : ٢١). إنّهم في خطر أن ينسَوُا الله (١٢ : ١٣ - ٢٠). إنّهم يتجاهلون إخوتهم الفقراء (١٦ : ١٩ - ٣١). والفرّيسيّون ليسوا فقط هؤلاء الذين يكتفون بذواتهم (١٨ : ١٤)، إنّهم «أصدقاء الفضّة» (١٦ : ١٤). ولٰكنّ «ما هو رفيع القدر عند الناس هو رجس عند الله» (١٦ : ١٥).

إذًا «مامون» (المال، لأنّه يؤمّن الإنسان) هو ظالم. لا شكّ في أنّنا نستطيع أن نستعمله بحكمة حين نوزعه على الفقراء فيصيرون أصدقاءنا (١٦ : ٩). ونستطيع أن

نستعمله بأمانة كخير غريب وضعه الله بين أيدينا (١٦ : ١٠ – ١٢). ولٰكنّ لوقا يستنتج : لا نستطيع أن نعبده كما نعبد الله (١٦ : ١٣).

ثالثًا : التخلّي

يرتبط التخلّي بسرّ الفصح. والإنباءات بالالام ترتبط بشروط اتّباع يسوع (مت ١٦ : ٢١ – ٢٣، ٢٤ – ٢٦ = مر ٨ : ٣١ – ٣٣؛ ٣٤، ٩ : ١؛ لو ٩ : ٢٢، ٢٣، ٢٧). ولٰكنّ لوقا يشدّد أكثر من الإزائيّين الآخرين على التخلّي عن كلّ شيء. يجب أن لا نستند إلى الغنى (١٢ : ١٣ – ٢١)، بل أن نتوكّل على الله الذي يؤمّن لنا كلّ شيء (١٢ : ٢٢ – ٣٢). إذًا، بيعوا خيراتِكم وأعطوها صدقةً (٢ : ٣٣؛ رج مت ٦ : ١٩).

هناك شروط ليكون الإنسان تلميذ يسوع. وقد زاد لوقا : يجب أن يبغض امرأته وحتّى حياته (١٤ : ٢٦، رج ١٨ : ٢٩). ثمّ يوضح : «لا يقدر أحد أن يكون تلميذًا إلاّ إذا تخلّى عن كلّ شيء له» (١٤ : ٣٣). من هنا هٰذه الملاحظات التي زادها لوقا على التقليد المشترك : تبع التلاميذُ الربّ، فتركوا «كلّ شيء» (٥ : ١١). وكذا فعل لاوي (٥ : ٢٨)، وهٰذا ما يُطلَبُ من الرجل الوجيه : «بع كلّ ما تملك ووزّع ثمنه على الفقراء» (١٨ : ٢٢). لقد قطع يسوع خطّ الرجعة. قال أحدهم : «أتبعك ولٰكن...» أجاب يسوع : «من يضع يده على المحراث ويتلفّت إلى الوراء لا يصلح لملكوت الله» (٩ : ٦١ – ٦٢).

لوقا هو إنجيليّ مخطّط الله وهو ذٰلك الذي يوضح إلى أيّ حدّ تصل متطلّبات الإنجيل : يحمل صليبه كلّ يوم، ويتبع يسوع (٩ : ٢٣). ولٰكنّه يبيّن أيضاً كيف أنّ الروح القدس يعمل فيفيض فرحه في قلوب المؤمنين.

الفصل الثامن عشر

المسألة الإزائيّة

حين قرأنا أناجيل متّى ومرقس ولوقا ظهرت لنا مشابهات واختلافات متنوّعة. فهذا واقع فريد في عالم الآداب نسمّيه التوافق المختلف. وهٰذا يطرح علينا سؤالاً: ما هي العلاقات المتبادلة بين هٰذه الأناجيل؟

هٰذا ما نسمّيه المسألة الإزائيّة، بمعنى أنّنا نضع نصّ إنجيل بإزاء إنجيل آخر. هي مسألة علميّة مجرّدة، وقد ظلّت الدراسات فيها نظريّة وقريبة من الافتراضات. إلّا أننا توخّينا أن نعالجها ليكون هٰذا المدخل متكاملاً.

حاول القدّيس أغوسطينس، أن يبيّن الاتفاق الجوهريّ بين الأناجيل الإزائيّة أي أناجيل متّى ومرقس ولوقا. وحاول اللاهوتيّون والوعّاظ أن يقدّموا «تناغماتٍ» تهدف لا إلى التشديد على الواقع الإزائيّ، بل إلى تنسيق التقاليد المختلفة فتضحّي بالاختلافات البسيطة وتجعل الخبر في إطار زمنيّ لحياة يسوع. أوّل محاولة من هٰذا النوع كانت محاولة طاطيانس في الدياتسارون: حاول أن يستعين بالأناجيل الأربعة ومن هنا معنى الكلمة اليونانيّة، ليسطّر خبرًا متواصلاً للبشارة. ولٰكنّ الكنيسة لم تشجّع مثل هٰذه المحاولات، وفضّلت الأخذ بالأناجيل الأربعة رغم الصعوبات التي تعترض تنسيقها وتناغمها.

وحاول العلماء الأوروبيّون في نهاية القرن الثامن عشر أن يعرضوا الوضع بموضوعيّة دون محاولة البرهنة عن توافق التقاليد. وأتقنوا الأداة فوصلوا إلى نظرة إجماليّة إلى النصوص: جعلوا النصوص المتقاربة في نظرة واحدة فاكتشفوا درجة تقاربها وتباعدها.

هٰذا ما نسمّيه الواقع الإزائيّ. ونحن سندرس المجموعات والتفاصيل لأنّها تؤثّر على المضمون والقرينة والتعبير الإنجيليّ. ولا ننسَ أنّنا حين نطرح هٰذه المسألة إنّما نتوخّى تأويلاً أفضل للأناجيل لا اقتصارًا على حلّ مشكلة.

أ – عرض الواقع الإزائيّ

١ – مضمون الأناجيل الثلاثة

تقدّم لنا الأناجيل الثلاثة الأولى المعطياتِ عينها من كمّيّة أقوال يسوع وأعماله (رج مت ٩ : ٣٥؛ مر ٤ : ٢٢؛ يو ٢١ : ٢٥). نجد المعجزاتِ عينَها والأمثالَ عينَها والمجادلاتِ عينَها والأحداثَ الرئيسيّة في حياة يسوع. فإذا ألقينا نظرة سريعة تقابل بين الإزائيّين والإنجيل الرابع يبدو الأمر لنا واضحًا.

نسمّي التقليد المثلّث المقاطع الموجودة عند الشهود الثلاثة، أي متّى ومرقس ولوقا. إنّه التقليد المرقسيّ، لأنّ مرقس يحتلّ المكانة الوسطى بين متّى ولوقا. ونسمّي التقليد المثنّى المقاطع الموجودة عند شاهدين هما متّى ولوقا. ونسمّي الصنوين تقليدين يتكرّران في إنجيل واحد.

أوّلاً: نظرة عامّة إلى الموادّ الإزائيّة

وصل الإحصائيّون إلى نتائجَ تكاد تكون مماثلة. ثمّ إنّ تقدير درجة القرابة بين شاهدين يمكنها أن تختلف. مثلاً النسب في متّى (١ : ١ – ٧) وفي لوقا (٣ : ٢٣ – ٣٨) هو تقليد مشترك وكذا نقول عن تجارب يسوع عند مرقس (١ : ١٢ – ١٣)، وعند متّى (٤ : ١ – ١١)، وعند لوقا (٤ : ١ – ١٣). وهناك فوارق زادها هٰذا الإنجيليّ أو ذاك. وإنّ الإحصائيّات تختلف إذا انطلقنا من الآيات أو من الجمل أو من الكلمات.

فالتقليد المثلّث يغطّي نصف آيات مرقس (٣٣٠ من أصل ٦٦١ آية) وثلث آيات متّى (٣٣٠ من أصل ١٠٦٨ آية) وثلث آيات لوقا (٣٣٠ من أصل ١١٥٠). ويغطّي تسعة أعشار كلمات مرقس (١٠٠٤٥ كلمة من أصل ١١٠٧٨) ونصف كلمات متّى (٨٧٥١ كلمة من أصل ١٨٢٩٨) وثلث كلمات لوقا (٦٧٦١ من أصل ١٩٤٣٠

كلمة). ثمّ إنّ مرقس لا يملك إلّا خمسين آية خاصّة به: مثل صبر الزارع (مر ٤ : ٢٦ – ٢٩)، حادث أقرباء يسوع (مر ٣ : ١٩ – ٢١)، شفاء الأخرس الأصمّ (مر ٧ : ٣١ – ٣٧)، أعمى بيت صيدا (مر ٨ : ٢٢ – ٢٦) وبعض الأقوال المتفرّقة. أمّا ما تبقّى من مرقس فنجده عند متّى ولوقا. فكأنّي بمرقس يمثّل القاسم المشترك في التقليد الإزائيّ. ولٰكنّ مرقس يقدّم تقاليدَ يجهلها متّى أو لوقا كما أنّه يجهل تقاليدَ عديدةً أوردها متّى أو لوقا.

أمّا التقليد المثنّى فيغطّي خمس آيات متّى ولوقا أي ٣٩٥١ كلمة عند متّى و ٣٧٨٢ كلمة عند لوقا. ثمّ إنّ متّى يملك ٣١٥ آية (أو ٥٥٩٦ كلمة) خاصّة به: خبر الطفولة (ف ١ – ٢)، ثمانية أمثال، بعض الأخبار وأقوال عديدة. ويملك لوقا ٥٠٠ آية (أو ٨٨٨٧ كلمة) خاصّة به. إذًا يبدو أنّ هناك يَنبوعًا مشتركًا يستقي منه متّى ولوقا، ويزاد عليه تقاليد خاصّة يعرفها الواحد ويجهلها الآخر.

ثانيًا: تقاليد الموادّ الإزائيّة

هناك يقين إجماليّ عن التقارب بين الموادّ المستعملة، ولٰكنّه يخفّ حين نتفحّص التفاصيل. هناك تذكّر واحد ولٰكن كم من الاختلافات. فصلاة الأبانا تتضمّن خمس طلبات عند لوقا وسبع طلبات عند متّى. إذا قرأنا مت ١٠ : ١٠ ولو ٩ : ٣ أو ١٠ : ٤ نجد أنّ يسوع يمنع تلاميذه أن يأخذوا أيّ شيء الطريق. أمّا في مر ٦ : ٨ ي فهو يسمح لهم بأن يأخذوا عصاً. ولٰكنّ هٰذه الفوارق الدقيقة لا تلغي اليقين الذي وصلنا إليه ولكنّها تحدّد مدلوله. لهٰذا يجب أن نتساءل دومًا: لِمَ هٰذه الروايات المختلفة في أخبار متشابهة إجمالاً؟

إذا تفحّصنا المضمون طُرح علينا سؤالان: إذا أنكرنا كلّ ارتباط أدبيّ، فكيف نبرّر التوافقات العديدة؟ وإذا قلنا بارتباطات مشتركة بين النصوص، فكيف نفسّر الإسقاطات والزيادات؟ لا يكفي أن نربط هٰذا بنظرة الكاتب إلى النصّ أو باهتمامه بالقرّاء. فكيف نتجنّب الموقف الاعتباطيّ في تفسيرنا؟

٢ – ترتيب المواد الإنجيلية

أوّلاً: المتالية الإجماليّة للمقاطع

لقد توزّعت المواد عند الإنجيليّين الثلاثة في أربع مراحل: الأولى، تهيئة رسالة يسوع (مت ٣: ١ – ٤: ١١؛ مر ١: ١ – ١٣؛ لو ٣: ١ – ٤: ١٣). الثانية، يسوع في الجليل (مت ٤: ١٢ – ١٨: ٣٥؛ مر ١: ١٤ – ٩: ٥٠؛ لو ٤: ١٤ – ٩: ٥٠). الثالثة، صعود يسوع إلى أورشليم (مت ١٩: ١ – ٢٠: ٣٤؛ مر ١٠: ١ – ٥٢؛ لو ٩: ٥١ – ١٨: ٤٣). الرابعة، الآلام والقيامة (مت ٢١: ٢٨؛ مر ١١ – ١٦؛ لو ١٩: ٢٤).

إذًا، يبدو أنّ كرازة أولى طبعت بطابعها النهائيّ أحداث حياة يسوع (رج أع ١٠: ٣٧ – ٤١). فإنّنا نجد رسمة مماثلة رغم الزيادات الخاصّة بكلّ إنجيليّ. ولٰكن في قلب هٰذا التوافق الإجماليّ هناك اختلافات بارزة. أهمّها اختلاف متّى عن مرقس ولوقا. فلوقا يتبع (٤: ٣١ – ٩: ٦) ترتيب مرقس (١: ٢١ – ٦: ١٣). أمّا متّى فيسير وحده ولا سيّما في تبديل محلّ خطب الرسالة والأمثال. ثمّ إنّ توزيع أقوال يسوع يختلف في لوقا عمّا هو في متّى. فمتّى يجمع أقوال يسوع في بعض خطب رئيسيّة، أمّا لوقا فيوزّعها على مجمل الكتاب.

ثانيًا: المتالية الجزئيّة للأخبار

نجد في هٰذه النصوص المتشابهة توافقًا أو تنافرًا في تفاصيل المتاليات. هناك توافق في قرينة واسعة مختلفة. فمتاليات مر ١: ٢١ – ٦: ١٣ ومت ٤: ٢٣ – ١٣: ٥٨ هي مختلفة. ولكنّنا نجد تكتيلات جزئية بين مر ١: ٢١ – ٤٥ ومت ٧: ٢٨ – ٨: ١٦، بين مر ٢: ١ – ٢٢ ومت ٩: ١ – ١٧، بين مر ٢: ٣٢ – ٣: ٦ ومت ١٢: ١ – ١٤، بين مر ٣: ٢٢ – ٤: ٣٤ ومت ١٢: ٢٢ – ١٣: ٣٤، بين مر ٤: ٣٥ – ٥: ٢٠ ومت ٨: ١٨ – ٣٤، بين مر ٥: ٢١ – ٤٣ ومت ٩: ١٨ – ٢٦.

وهناك اختلاف في تكتيل مماثل. ففي التكتيلات الجزئيّة أدناه نكتشف عكاسات عند متّى بالنسبة إلى مرقس. وُضع مر ١: ٤٠ – ٤٥ في متّى قبل مر ١: ٢١ – ٣٩، وُضع

مر ٤ : ٢٥ في متّى قبل مر ٤ : ١٣ – ٢٤ ، وُضع مر ٤ : ٣٥ – ٥ : ٢٠ في متّى قبل مر ٢ : ١ – ٢٢ ، وُضع مر ٥ : ٢١ – ٤٣ في متّى قبل مر ٢ : ١ – ٢٢ .

أمّا لوقا فيسير بمحاذاة مرقس : إنّه يقحم تقاليده الخاصّة دون أن يفسد نظام المتتالية المرقسيّة . ولٰكنْ في قلب هٰذا التوافق الإجماليّ نجد عكاسات أو تنقيلات عديدة . فدعوة التلاميذ في مر ١ : ١٦ – ٢٠ تسبق خطبة يسوع الأولى في كفرناحوم وتتبعها في لو ٥ : ١ – ١١ . والناصرة هي في قرينة مختلفة عند مر ٦ : ١ – ٦ وعند لو ٤ : ١٦ – ٣٠ . هناك تقاليد مرقسيّة عديدة نجد ما يقابلها في الفاصل الكبير عند لو ٩ : ٥١ – ١٨ : ١٤ ؛ مر ٣ : ٢٢ – ٣٠ ؛ ٤ : ٣٠ – ٣٢ ؛ ٩ : ٤٢ – ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ؛ ١٠ : ١١ – ١٢ ، ٣١ ؛ ١٢ : ٢٨ – ٣٤ ؛ ١٣ : ١٥ – ١٦ ، ٢١ – ٢٣ ، ٣٣ – ٣٧ . وفي خبر الالام نجد تنقيلات عديدة : لو ٢٢ : ١٤ – ٢٣ ، ٣١ – ٣٣ ، ٣٦ – ٣٨ ، ٤٣ – ٤٤ ؛ ٢٣ : ٦ – ١٦ ، ٢٧ : ٣١ ، ٤٠ – ٤٣ ، أخيرًا نلاحظ تنقيلات في مر ١٠ : ٣٥ – ٤٥ ؛ ١١ : ١٥ – ١٧ .

وقد يرتبط بنهاية متتالية متوافقة حدث بعيد عنها . مثلاً : المجادلة عن بعل زبول في لوقا لا يتبعها حدث متّى ومرقس عن عائلة يسوع الحقيقيّة ، بل حدث يشبهه ، هو حدث المرأة التي تبارك أمّ يسوع (لو ١١ : ٢٧ ي) . أمّا الحدث عن عائلة يسوع الحقيقيّة فيورده لوقا في قرينة تختلف عن قرينة متّى ومرقس ، بعد فصل الأمثال (لو ٨ : ١٩ – ٢١) .

ثالثًا : وجود متالية متنافرة داخل مقطع واحد

إذا أخذنا الحلقة عينها وجدنا الأقوال والأحداث واردة في ترتيب واحد . ولٰكنّ هناك عكاسة تدهشنا : تعكس التجربة الثانية والتجربة الثالثة عند متّى ولوقا . وهناك تبديل في الجملة الواحدة . مثلاً في مت ١٣ : ٨ تعطي حبّة القمح مئة وستّين وثلاثين أمّا في مر ٤ : ٨ فتعطي ثلاثين وستّين ومئة . ثمّ نجد شاهدين يتّفقان ضدّ الثالث . مثلاً مت ١٤ : ٢١ = مر ٦ : ٤٤ ضدّ لو ٩ : ١٤ أ .

هٰذه الاختلافات هي كثيرة وهي تصيب كلّ تفاصيل التقليد وتؤثّر على فهم الواقع الإزائيّ . ومهما توغّلنا في التفاصيل بدت حرّيّة الكتّاب واضحة في معالجات الموادّ أو المتتاليات .

هنا يُطرح السؤال : إذا كانت المتتالية الإجمالية تعكس ارتباط رسمة واحدة ، فكيف نفسّر هذه التبدّلات المتعدّدة؟ هل يكفي أن نربطها بعمل الإنجيليّين الأدبيّ؟

٣ – التوافق في التعبير

إنّ المشابهات والاختلافات لا تصيب فقط مضمون الموادّ المستعملة وقرينتها ، بل التعبير نفسه. نلاحظ أوّلاً التوافق. إذا قابلنا أسلوب يوحنّا بأسلوب الإزائيّين وجدنا أنّ أسلوبَ الإزائيّين فريدٌ إذ فيه قليل من الحوارات وقليل من الخطب المؤلّفة.

أوّلاً : في بنية الخبر

نجد التوافق على مستوى بنية الخبر. فبعض الإشارات والمعترضات ترد في النقطة عينها من الخبر مع أنّ الحركة الإخباريّة لا تفرضها. مثلاً : «لأنّهما كانا صيّادين» (مت ٤ : ١٨ = مر ١ : ١٦). في خبر شفاء المخلّع نجد انقطاعًا في الموضع عينه وبالألفاظ عينها «لكي تعلموا أنّ ابن الإنسان له في الأرض سلطان يغفر به الخطايا ، ثمّ قال للمخلّع» (مت ٩ : ٦ = مر ٢ : ١٠ = لو ٥ : ٢٤). ونقول الشيء عينه عن التعليق «ليفهم القارئ» (مت ٢٤ : ١٥ = مر ١٣ : ١٤).

ثانيًا : في الألفاظ

ويصل التوافق حتّى التماثل بالألفاظ. لا شكّ في أنّنا لا نجد آياتٍ تشبه الواحدة الأخرى شبهًا كاملاً. ولكنّنا مع ذلك نرى مشابهات مثيرة. ترد كرازة يوحنّا في ٦٣ كلمة عند لوقا ومتّى وليس من فرق إلّا في كلمتين فقط (مت ٣ : ٧ ب – ١٠ = لو ٣ : ٧ ب – ٩).

ثالثًا : في أقوال الربّ

يتصرّف كلّ من الإنجيليّين بحرّية في القسم الإخباريّ ولكنّه يوافق الآخر في أقوال الربّ. مثلاً : حادث الضابط الرومانيّ (مت ٨ : ٥ – ١٣ = لو ٧ : ١ – ١٠ ؛

١٣ : ٢٨ ي). حادث ابني زبدى (مت ٢٠ : ٢٠ – ٢٨ = مر ١٠ : ٣٥ – ٤٥). شفاء المصروع (مت ١٧ : ١٤ – ٢٠ = مر ٩ = ١٤ – ٢٩ = لو ٩ : ٣٧ – ٤٣؛ ١٧ : ٥ ي).

رابعًا: في استعمال الكلمات النادرة

لا نجد هٰذه الكلماتِ النادرةَ إلّا في هٰذا المقطع من الإزائيّين، ولا نجدها في أيّ مكان آخر من العهد الجديد. نجد في الموضع عينه الماضي القديم لفعل «ترك، غفر» في مت ٩ : ٢، ٥ = مر ٢ : ٥، ٩ = لو ٥ : ٢٠، ٢٣ (مغفورة). وكذا نقول عن كلمة «يُرفع» (مت ٩ : ١٦ = مر ٢ : ٢١ = لو ٥ : ٣٦). وهناك عبارة في مت ١٢ : ١ = مر ٢ : ٢٣ = لو ٦ : ١ حيث الفعل الكلاسيكيّ لا يعني عادة «اقتلع (أو قطف) السنابل» بل «شدّ الشعر». وهناك أمثلة أُخرى عديدة تدلّ على ارتباط أدبيّ بين الأناجيل أو لغة مشتركة.

خامسًا: في إيرادات نصوص العهد القديم

قد تكون الايرادات مماثلة عند الإزائيّين الثلاثة مع أنّها لا ترجع إلى العبرانيّة ولا إلى السبعينيّة. مثلاً: مت ٣ : ٣ = مر ١ : ٣ = لو ٣ : ٤ تبدّل نصّ أش ٤٠ : ٣ – ٥ لتقول عن المسيح ما كان يقال عن الله نفسه. ثمّ إنّ مت ١١ : ١ = مر ١ : ٢ = لو ٧ : ٢٧ تورد ملا ٣ : ١ وتطبّقه على يسوع. رج أيضاً مت ٤ : ٤، ٧ = لو ٤ : ٤، ١٢؛ مت ٢٢ : ٢٤، ٣٧ = مر ١٢ : ١٩، ٣٠ = لو ٢٠ : ٢٨؛ مت ٢٦ : ٣١ = مر ١٤ : ٢٧.

٤ – التنافر في التعبير

أوّلاً: ملاحظات عامّة

غالبًا ما نجد اختلافات طفيفة بين نصوص مأخوذة من تقليد واحد: الانتقالات بين حادثتين، الفوارق الإنشائيّة، تبدّل كلمات تعكس نظرة أخرى... كلّ هٰذا ينسبه النقّاد

إلى العمل التأليفيّ لدى هٰذا الإنجيليّ أو ذاك. إنّ لو ١١ : ٣٣ قد حسّن لغة القول عن السراج كما نجده في مت ٥ : ١٥.

ثمّ إذا عدنا إلى اللغة الآراميّة نجد أنّ الاختلافات في الألفاظ تعود إلى اختلافات في ترجمة كلمة آراميّة واحدة. فكلمة «بريا» الآراميّة قد ترجمها لو ٥ : ٣١ «الأصحّاء» ومت ٩ : ١٢ = مر ٢ : ١٧ : «الأقوياء».

وهناك ظاهرة ثالثة هي ظاهرة البنية الثابتة والكلمات المتنوّعة. روى مرقس حادثة طرد الروح النجس (مر ١ : ٢٥ – ٢٧) في الإطار الذي روى فيه معجزة تهدئة العاصفة (مر ٤ : ٣٩ – ٤١). وروى خبر الإعداد للعشاء الأخير (مر ١٤ : ١٣، ١٤، ١٦) في الإطار الذي روى فيه الدخول إلى أورشليم (مر ١١ : ١ – ٦). يمكننا أن نقول إنّ أحد عناصر الأخبار انفصل عن أسرته: بقيت البنى والألفاظ ثابتة، وتنوّع الموضوع.

ثانيًا: بنية ثابتة وكلمات متنوعة

قلنا أعلاه إنّ بنية خبر المخلّع مماثلة في الإزائيّين الثلاثة حتّى في الألفاظ. ونفسّر هٰذه الظاهرة باتّصال أدبيّ بين الشهود الثلاثة. غير أنّ هٰذا الشرحَ لا يكفي في حالاتٍ أخرى. مثلاً: في مت ٢٣ : ١٣ = لو ١١ : ٥٢ نجد العبارة عينها: الويل لكم. هجوم على نوعين من الناس: الكتبةِ والفرّيسيّين. «لأنّكم». يختلف الفعل (أغلقتم، استوليتم). ويتبدّل الموضوع: ملكوت السماوات، مفتاح المعرفة. إنّ لو ١١ : ٢١ – ٢٢ يقدّم لنا المعنى الذي نجده في مت ١٢ : ٢٧ = مر ٣ : ٢٩، ولٰكنّه يستعمل ألفاظاً مختلفة.

نستطيع أن نضع في هذه الفئة التقارب بين مثل الوزنات (مت ٢٤ : ١٤ – ٣٠) ومثل الدنانير (لو ١٩ : ١١ – ٢٧)، ومثل الأعراس الملكيّة والمدعوّين إلى الوليمة (مت ٢٢ : ١ – ١٠؛ لو ١٤ : ١٦ – ٢٤). هناك تنوّع على مستوى التقليد الشفهيّ، ولٰكنّ هناك اتّصالاً أدبيًّا بين الاثنين.

ثالثًا: كلمات ثابتة وبنية متنوّعة

في حادثة واحدة ظلّت الكلمات هي هي، ولٰكنّها بدّلت موضعها ومعناها ووظيفتها.

قد تحفظ الكلمات المعنى عينه، ولٰكنّها تعبّر عن واقع مختلف: «صرخ الروح بصوت قويّ وخرج من الممسوس» (مر ١ : ٢٦) أو استقبل يسوع (٤ : ٣٣). أقام يسوع حماة سمعان (مر ١ : ٣١). أمّا مت ٨ : ١٥ فيقول إنّها قامت (كما من عالم الموت). وقد تأخذ اللفظة مدلولاً مختلفًا أو وظيفة أخرى في الجملة. فكلمة «لوغوس» اليونانيّة تعني «الحدث والخبر» في مر ١ : ٤٥ و«السمعة» في لو ٥ : ١٥. وهذا في إطار حادثة واحدة. والكلمة اليونانيّة الواحدة تعني في مت ١٤ : ٢٤ أنّ «السفينة تتقاذفها الأمواج» وفي مر ٦ : ٤٨ أنّ «التلاميذ يلاقون مشقّة في التجذيف». نقرأ في مت ١٠ : ٢٧ : «ما أقوله لكم في الظلمة قولوه في النور». صارت في لو ١٢ : ٣ : «ما تقولونه في الظلمة سيسمع في النور». في مر ١٢ : ٢٠ مات الأخ الأكبر ولم يترك عقبًا. في مت ٢٢ : ٢٥ : لم يكن للزوج عقب، فترك زوجته. في مت ٢٧ : ٥٠ : حين صرخ يسوع بصوت قوي في ساعة موته أسلم الروح. في مر ١٥ : ٣٧ : حين صرخ يسوع لفظ الروح. وأخيرًا نقرأ في مت ١٣ : ٣٥ : «أليس هٰذا ابن النجّار»؟ وفي مر ٦ : ٣ : «أليس هٰذا هو النجّار، ابن مريم»؟

خاتمة

هناك اتّفاقات تجعلنا نتحدّث عن ارتباط متبادل بين هٰذه المقاطع أو أقلّه اتّصال أدبيّ. ولٰكنّ هناك اختلافات، يُرجعها بعضهم إلى فنّ التأليف والميول التعليميّة، وينسبها البعض الآخر إلى نشاط الإنجيليّ الأدبيّ والتعليميّ. مثلاً: التعميمات المتاويّة عن الأشفية التي تمّت في المساء (مت ٨ : ١٦ = مر ١ : ٣٢)، النظرة الأورشليميّة التي نراها في لو ٢٤ : ٦.

هنا نودّ أن نتوقّف عند محاولات تفسير هٰذه الظاهرة وأوّلها التقليد الشفهي.

ب - التقليد الشفهيّ

١ - المناهج

إنّ غيسلر مؤسّس منهج التقليد الشفهيّ (سنة ١٨١٨) يستبعد كلّ ارتباط أدبيّ مشترك بإنجيل واحد: فالكرازة الأولى تقولبت سريعًا بسبب فقر ألفاظ اللغة الآراميّة

وحسب قواعد التكرار المتواصل. من هنا التشابهات في المؤلّفات. ولكن تنوّعت الكرازة حسب متطلّبات كلّ محيط فكانت الاختلافات.

وجاء من يصحّح هٰذا المنهج: كمّل متّى اليونانيّ التقليد الآراميّ بمجموعة خطب ترجمت إلى اليونانيّة. واستعمل لوقا كتابات مجزّأة لمّها من مكان آخر. إذًا الأناجيل مستقلّة بعضها عن بعض وقد كتبت في أماكن مختلفة: مرقس حوالي سنة ٦٤ في رومة. متّى حوالي سنة ٦٦ في الشرق ولوقا في الوقت عينه في سورية. ولٰكن بقي هٰذا مجرّد افتراض.

وظهر منهج ثالث يتحدّث عن لغة إنجيليّة مشتركة برزت في استعمال عبارات أو كلمات نادرة. والألقاب المعطاة ليسوع (ابن الإنسان، ابن الله، الربّ) والرسل (الاثنا عشر، التلاميذ، الرسل) تدلّ على تطوّر في ممارسة هٰذه اللغة.

ولٰكن أما يمكن أن يكون هناك اتّصال أدبيّ بين الأناجيل أو بين الوحدات التي سبقت المرحلة الإزائيّة.

٢ – دور التقليد الشفهيّ

يُقرّ معظم الشرّاح بدور التقليد الشفهيّ في تنسيق بعض المقاطع، في التقاليد البسيطة، في مقاطع من التقليد المثنّى. ولكنّهم لا يكتفون بالتقليد الشفهيّ في التقليد المثلّث. ثمّ إنّ المتتاليات الطويلة التي تمتدّ إلى خمسة عشر مقطعًا لا تجد ما يبرّرها في منهج التقليد الشفهيّ.

ولٰكنْ يبقى أنّ التقليد الشفهيّ يلعب دورًا: هناك الإنشاء الشفهيّ الذي يعرّفنا به اختصاصيّو اللغة الآراميّة (الإيقاع، التوازي، الأساليب الذاكريّة، الكلمات الرابطة، التضمينات)، هناك تبدّل في استعمال الأفعال ومعانيها.

وهٰكذا يتّفق الشرّاح على القول بدور هامّ للتقليد الشفهيّ في تدوين الأناجيل. ولكنّهم يرفضون تعميم هٰذا المنهج ويختلفون في مدى تطبيقه.

ج – ترابط الإزائيّين بعضهم ببعض

إنّ أصحاب الترابط المتبادل بين الأناجيل يتأثّرون بالتشابهات في المضمون وفي تنسيق الموادّ، ويتركون جانبًا الفوارق الطفيفة. ونقدّم بعض الإثباتات.

١ – يتّفق مجمل الشرّاح على القول إنّ مرقس مستقلّ عن لوقا ومتّى.

٢ – عندما لا يتبع متّى أو لوقا مرقس في الموادّ المستعملة، أو في التنسيق، أو في التعبير، فهما يختلفان الواحد عن الآخر.

٣ – إذا أخذنا خبر الالام، فلكلّ من متّى ولوقا تقاليده الخاصّة بحيث لا ينسخ الآخر.

٤ – لا يقلّد متّى لوقا عندما يحوِّل بعض الأحداث مثل كرازة يسوع في الناصرة أو الصيد العجائبيّ.

٥ – لا يقلّد متّى لوقا في المقاطع الإضافيّة التي احتفظ بها لوقا من مرقس (مر ٥: ٨ – ١٠، ١٨ – ٢٠، ٢٩ – ٣٣). وهو يغفل المقاطع الأربعة التي يتفرّد لوقا بمشاركة مرقس فيها.

٦ – يجعل لوقا حوالي ١٥ مقطعًا مشتركًا بين متّى ومرقس ولا يأخذ بالإشارات الخاصّة بمتّى.

٧ – إذا تحدّثنا عن التنسيق نقول إنّ متّى ولوقا لا ينفصلان عن مرقس حين يسير الواحد منهما منفردًا. مثلاً: يقدّم متّى متتالية شخصيّة عن أحداث الجليل. ويتفرّد لوقا بعكس بعض الأمور في خبر الالام أو بنقل المجادلة على بعل زبول أو مثل حبّة الخردل. ولٰكنّ لوقا ومتّى يتّفقان على مرقس في حدث الباعة المطرودين من الهيكل.

٨ – يمكننا القول إنّنا نجد أمورًا قديمة في كلّ من متّى ولوقا دون أن نحدّد تبعيّة الواحد إلى الآخر.

٩ – يختلف متّى ولوقا عن مرقس حين يهملان الأحداث الخمسة الخاصّة بمرقس، حين يجعلان حدث الباعة المطرودين من الهيكل حالاً بعد الدخول إلى أورشليم، حين يُهملون بعض الإشارات الخاصّة بمرقس أو يقدّمان فوارقَ قديمةً.

١٠ – وإذا توقّفنا عند التقليد المثنّى، فقابلنا مقاطع متّى ولوقا نجد ارتباطاً متبادلاً في توافق إجماليّ. فالموادّ متشابهة، ولكنّنا لا نقول إنّ الواحد نسخ الآخر. فالاختلافات كثيرة في أخبار الطفولة والأنساب وظهورات المسيح القائم من الموت ونصّ الأبانا ومثلي الوزنات والدنانير...

١١ – هل من تنسيق للموادّ؟ هناك متتالية متشابهة (مت ١٠ : ٢٦ – ٣٣ = لو ١٢ : ٢ – ٩)؛ ولٰكنّ هناك اختلافًا عميقًا. هناك تماثل مدهش في العبارات (مت ٣ : ٧ ب – ١٠ = لو ٣ : ٧ ب – ٩، مت ١١ : ٢٥ – ٢٧ = لو ١٠ : ٢١ – ٢٢). مع فروقات عديدة. كلّ هٰذا يدفعنا إلى القول إنّه ليس من تبعيّة أدبيّة مباشرة بين متّى ولوقا. غير أنّ هٰذا التوافق يتطلّب تفسيرًا. هل هناك مراجع خطّيّة أو شفهيّة؟

١٢ – هل يرتبط لوقا بمرقس؟ نعم، يجيب البرهان الكلاسيكيّ ويستند إلى الأجزاء المرقسيّة (لو ٤ : ٣١ – ٦ : ١٩؛ ٨ : ٤ – ٩ : ٥٠؛ ١٨ : ١٥ – ٢١ : ٣٨). في هٰذه المتتاليات الثلاث يعود لوقا إلى موادِ مرقسَ وإن أغفل بعضها فلكي يمنع التكرار (المسح بالطيب في بين عنيا) أو الشكوك (عومل يسوع كمجنون بواسطة أقربائه: مر ٣ : ٢٠ – ٢١ أو اعتبر جاهلاً اليوم والساعة: مر ١٣ : ٣٢. أو متروكًا من الآب: مر ١٥ : ٣٤). ثمّ إنّ تنظيم الموادّ عند لوقا شبيه بتنظيمها عند مرقس. وإذا انتقلنا إلى وسائل التعبير وجدنا أنّ لوقا يحسِّن لغة مرقس ويتجنّب خشونة الإنشاء وقلّة المهارة في عرض الوقائع. وراح هؤلاء الشرّاح يقولون إنّ لوقا وضع أمامه نصّ مرقس. وقالوا: لم يستعن لوقا بمرقس فقط، بل بنصّ متّى الآراميّ كما نُقل إلى اليونانيّة... ولٰكن يجب أن نزيد على كلّ هٰذا تدخّل التقليد الشفهيّ ونقول إنّه كان في حوزة لوقا مراجع استقى منها مرقس وهي تضمّ مقاطعَ مثل هذه: مر ٢ : ١ – ٣ : ٦؛ ٤ : ١ – ٣٤؛ ٤ : ٣٥ – ٥ : ٤٣؛ ٦ : ٦ – ٤٤؛ ٨ : ٢٧ – ٩ : ٢٩؛ ٩ : ٢٠ – ١٠ : ٥٢؛ ١١ : ٢٧ – ١٢ : ٤٤؛ ١٣ : ١ – ٣١.

١٣ – هل يرتبط متّى بمرقس؟ ليس الوضع بسيطاً كما كان في لوقا، ولٰكنّ بعض الشرّاح يقولون إنّ متّى وضع هو أيضاً مرقس أمامه حين دوّن إنجيله. فما هو أكيد هو أنّ موادّ مرقس دخلت كلّها تقريبًا في إنجيل متّى فلم يفلت إلّا ٤٠ آية من أصل ٦٧٥ آية. وزاد متّى ١٢ : ٣٠، ٣٣ – ٤٥؛ ١٧ : ٢٤ – ٢٧؛ ١٩ : ١٠ – ١٢؛

٢٠ : ١ – ١٦ ؛ ٢١ : ٢٨ – ٣٢. وترتيب إنجيل متّى هو ترتيب إنجيل مرقس خاصّة بعد مت ١٤ : ١ = مر ٦ : ١٤ (ما عدا حادثة الباعة في الهيكل والتينة اليابسة). ثمّ إنّ متّى بدّل مواضع بعض المقاطع. أخذ أربعة أخبار معجزات (مر ١ : ٤٠ – ٤٥ ؛ ٤ : ٣٥ – ٥ : ٤٣) فجعلها في مت ٨ – ٩. وأخذ مقطعين عن الاثني عشر، واختيار التلاميذ (مر ٣ : ١٣ – ١٩) وتعليمهم (مر ٦ : ٧ – ١١) وجمعها في خطبة ف ١٠. وأخذ دهشة الشعب أمام تعليم يسوع في مر ١ : ١٢ فجعلها في مت ٧ : ٢٨ – ٢٩. إلى كلّ هٰذا نزيد خطبتي الرسالة والأمثال.

د – الينابيع المراجعيّة

١ – مرقس هو مرجع سابق للوضع الإزائيّ

أوّلاً: الينبوعان

نجد في أساس هٰذا النهج يقينًا هو أنّ متّى ولوقا يرتبطان مباشرة بمرقس. قال بعضهم: هو نصّ سابق لمرقس. وقال غيرهم: هو التقليد الشفهيّ وما جمعه من معلومات في قوالب سابقة. إذًا يبقى ضباب بين متّى ولوقا ويَنبوعها المشترك الأوّل. أمّا الينبوع الثاني فيفترض وجوده تقاليد مشتركة بين متّى ولوقا وغائبة عن مرقس. سمّاها العلماء «المعين» وحاولوا أن يحدّدوا طبيعة هٰذا المعين وامتداده. عادوا إلى شهادة بابياس ليجدوا البرهان أنّه وجدت مجموعة أقوال يسوع دوّنها متّى الرسول (مت ٥ : ٧، ١٠، ١٣، ١٨، ٢٣ – ٢٥) وغيرها مثل ١٩ : ٣ – ١٢ ؛ ١٩ : ١٦ – ٢٦ ؛ ١٩ : ٢٧ – ٢٠ : ١٦ ... وجاء من يحدّد هٰذا اليَنبوع الذي يزاد على مرقس ليكمّل متّى ولوقا.

وإليك التفسير: بما أنّنا لا نقدر أن نكتفيَ لا بمنهج التقليد الشفهيّ (الذي يبقى غامضاً) ولا بالوثيقة الواحدة (التي تبقى ناقصة) وجب أن نتكلّم عن تقليدين أو يَنبوعين. نحن نعرف اليَنبوعَ الأوّل فكيف نحدّد اليَنبوع الثاني؟ هناك أقوال وأخبار

(تجارب يسوع، ضابط كفرناحوم) وتنسيقات... راح بعضهم يجزّئون هٰذا المعين ولكنّهم عادوا فتكلّموا عن طبقات التقليد الدائم النموّ.

ولٰكن جاء من ينتقد نظريّة اليَنبوعين ويعتبر أنّ اليَنبوع الأوّل هو في رأي هٰذه المدرسة متّى الآراميّ.

ثانيًا: الإنجيل الأوّل والمرجع الإضافيّ

وطرح أحد العلماء فكرة إنجيل أوّل آراميّ نقل إلى اليونانيّة، كان مرقس. عرف متّى ولوقا متى الآراميّ ومرقس اليونانيّ. وراح علماء آخرون يتحدّثون عن متّى الآراميّ الذي هو يَنبوعُ متّى ومرقس والذي يعكسه لوقا عبر مرقس. وهٰكذا مزجوا النظريّة المراجعيّة (متّى الآراميّ) ونظريّة الترابط (يرتبط متّى اليونانيّ بمرقس وبمتّى الآراميّ). وهٰكذا نكون أمام يَنبوعين رئيسيّين للتقليد المثلّث: متّى الآراميّ ومرقس. لا شكّ في أنّنا نقدر أن نفسّر شهادة بابياس من أجل وجود متّى الآراميّ. ولٰكن يجب أن نسند النقد الخارجيّ بالنقد الداخليّ، أي أن نسند ما قاله بابياس بدراسة موضوعيّة للنصّ الإنجيليّ.

ثالثًا: محاولة بناء متّى الآراميّ

إنّ إنجيل متّى الآراميّ لا يغطّي فقط المقاطع اللامرقسيّة (أي المعين) بل كثيرًا من مواد التقليد المثلّث. مثلاً: خبر شفاء ممسوس الجدريّين (مت ٨: ٢٨ - ٣٤)، خبر إقامة ابنة رئيس المجمع (مت ٩: ١٨ - ٢٦)، الخطبة الكنسيّة (ف ١٨)... فالإنجيل الأوّل ورث اسم متّى لأنّه استفاد بصورة خاصّة من إنجيل متّى الآراميّ. إذًا، نجد في أساس التقليد الإزائيّ شهادة بطرس بواسطة مرقس، وشهادة متّى في نصّه الأصليّ. فلسنا أمام مرجعين بل أمام إنجيلين هما يَنبوعان للتقليد الإزائيّ. وتساءل بعضهم: ما الذي حصل لكي يكون رسم مرقس مشابهًا لمتّى الآراميّ دون أن يرتبط به؟ التقليد الشفهيّ لا يكفي. وقال آخرون: هٰذه النظريّة تحتاج إلى مرجع ثالث.

فجاء عالِم (هو الأب فاغاني) يتجنّب هٰذه الصعوبات. أعلن أنّ متّى الآراميّ المنقول إلى اليونانيّة قد عرفه متّى اليونانيّ كما عرفه مرقس ولوقا. كان هٰذا الكتاب الأوّل

«نصًّا شفهيًّا» فأغناه مرقس بكرازة بطرس ، وحين دوّن كلّ من متّى ولوقا إنجيله ، كان أمامه متّى الآراميّ المنقول إلى اليونانيّة ونصّ مرقس.

واقترح هٰذا العالِم مرجعًا إضافيًّا لمتّى الآراميّ يتضمّن أقوالاً وُضع معظمها في فاصل لوقا الكبير (لو ٩ : ٥١ – ١٨ : ١٤) ، وسمّاه كنز لوقا. وكان في هٰذا المرجع أيضاً ٤٥ آية خاصّة بمتّى وحده.

٢ – مراجع سابقة للوضع الإزائيّ

إن تخلّى العلماء عن وجود مرجع أو مرجعين في أصل التقليد الإنجيليّ ، فهٰذا لا يعني أنّهم سيرجعون إلى افتراض التقليد الشفهيّ أو إلى منهج الترابط الأدبيّ. هنالك طريق وسطى ما تزال مفتوحة : وضع مراجع متنوّعة خلف الأناجيل الإزائيّة.

أوّلاً : تقليد إنجيليّ ومراجع متعدّدة

إنّ حياة الرسالة في الجماعة الأولى تفسّر تكوين الأناجيل. بدأوا باكرًا يؤلّفون نماذج من الأعمال والأقوال تَـكُون بشكل مذكّرة في أيدي الوعّاظ والمعلّمين. وكان كلّ واحد يستقي من هٰذه المذكّرة حسب حاجات سامعيه وحسب ما يرتئيه : المعجزات ، أقوال يسوع ، آلام المسيح ، هٰذا الخبر أو غيره. وهٰكذا تكوّنت مجموعات قصيرة أو طويلة ، قبل أن تدوَّن في الأناجيل. فلا يكفي أن نقابل الوحداتِ الأدبيّةَ لنحدّد أصل الأناجيل ، بل يجب أن نتفحّص تسلسل هٰذه الوحدات. لم تكن هٰذه المجموعات عمل الوعّاظ الجوّالين ، بل عمل الكنائس التي كانت تعطيها شكلها الأوّل وتنشرها.

قال أصحاب المدرسة التكوينيّة إنّ الإنجيليّين كانوا مُقَمِّشين جمعوا وحدات ومجموعات وُجدت قبلهم ووضعوها في إنجيلهم. وجاء الأب «سرفو» يشرح نظرية «الوثائق المختلفة». حافظ على ارتباط متّى اليونانيّ ولوقا بالنسبة إلى مرقس وجعل في أساس التقليد الإزائيّ تنظيمًا آراميًّا واسعًا تبعته تقاليد جزئيّة متعدّدة. كلّ هٰذا نقل إلى اليونانيّة : هٰذا هو متّى الأوّل الذي يرتبط به الإزائيّون الثلاثة.

ولٰكن نتساءل : هل نحن أمام وثيقة واحدة أم أمام وثائق متعدّدة؟ لا نستطيع أن

نتحدّث عن إنجيل واحد، ولٰكنّ الوثائق المتنوّعة التي تمثّل هٰذا التقليد طبعت بطابع واحد، طابع الكرازة المربّعة الأقسام. لا حاجة إلى اللجوء إلى «ينبوع ثان»، فمتّى الآراميّ يكفي أن يفسّر مجمل المسألة. له بعض الخصوصيّات ولكنّه يظلّ بشكل ضباب. فلا بدّ إذن من تحديد المرحلة التي سبقت مباشرة متّى الآراميّ.

ثانيًا: أربع وثائق

انطلق العالِم الدومينيكانيّ «بوامار» من أنّ إنجيل مرقس يقدّم نصوصاً معقّدة لا تفسّر إلّا بالرجوع إلى وثيقتين سابقتين للوضع الإزائيّ. وهٰكذا يدمج مرقس (ب) والوثيقة (أ) في خبر قرابة يسوع الحقيقيّة (مر ٣: ٣١ – ٣٥) وإقامة ابنة يائيرس (مر ٥: ٢١ – ٤٣) وخطر الغنى (مر ١٠: ٢٣ – ٢٧). ويدمج ثلاث وثائق في صلاة الجسمانيّة ونكران بطرس ليسوع والهزء بيسوع كنبيّ. فنقدر أن نقول إنّ الأناجيل الثلاثة تفرض وجود ثلاث وثائق (أو ينابيع)، تشكّل كلّ منها الينبوع الرئيسيّ لكلّ إنجيل: (أ) لمتى، (ب) لمرقس، (ج) للوقا (وبالأخصّ في خبر الالام). غير أنّ الوضع يبدو أكثر تعقيدًا من ذلك. فمرقس ينشأ من (ب) ويدمج معه (أ) وبعض (ج). هذا هو مرقس الوسيط، الينبوع الرئيسيّ لمرقس الحاليّ الذي يرتبط جزئيًّا بمتّى الوسيط ولوقا الأوّل ونضع في أصل متّى الوثيقة (أ) والمرجع (ي). ولنصل إلى متّى الحاليّ يجب أن نقرّ بتأثير مرقس الوسيط. وينشأ لوقا الأوّل من الوثيقة (ب) والوثيقة (ج) ومن المعين ومن متّى الوسيط. أمّا نصّ لوقا الحاليّ فيرجع إلى لوقا الأوّل المتأثّر بمرقس الوسيط.

إذًا يتضمّن التقليد الإزائيّ المراحل الأساسيّة التالية: بعد إعداد المجموعات السابقة للإنجيل، ألّفت الوثيقة (أ) التي هي إنجيل من أصل فلسطينيّ ولد في الأوساط المسيحيّة التي من أصل يهوديّ. الوثيقة (ج) تعكس تقليدًا مستقلاًّ عن (أ) وترجع هي أيضاً إلى أصل فلسطينيّ. لا نستطيع أن نحدّد المرجع (ي) لأنّ لوقا الأوّل تأثّر أيضاً بمتّى الوسيط الذي يتضمّن التقاليد اللامرقسيّة. (أ) و (ج) و(ي) هي ينابيع الإزائيّين الأولى، ونضمّ إليها الوثيقة (ب) التي هي إعادة تفسير (أ) في الكنائس المسيحيّة التي من أصل وثنيّ.

ثالثًا: افتراض أخير: ثلاث وثائق

استعاد «غابوري» محاولة «سرفو» ليحدّد المرحلتين الرئيسيّتين في تكوين الأناجيل. فبين النصوص الحاليّة والوثائق المتعدّدة للتكتيلات الجزئيّة نجد مرحلتين سبقتا مباشرة تدوين الإزائيّين. فالتنسيق العامّ لمقاطع التقليد المثلّث يفرض يقينًا وهو أنّ العلاقة بين الأناجيل الثلاثة تختلف حسب أجزاء كلّ منها. تسير الروايات الثلاث معًا في طريق واحدة حتّى الإعلان البدائيّ للملكوت (مت ٣ : ١ - ٤ : ١١ = مر ١ : ١ - ١٣ = لو ٣ : ١ - ٤ : ١٣) وبعد تدخّل هيرودس (مت ١٤ : ١ - ٢٧ : ٦١ = مر ٦ : ١٤ - ١٥ : ٤٧ = لو ٩ : ٧ - ٢٣ : ٥٦). أمّا القسم الوسيط (مت ٤ : ١٢ - ١٣ : ٥٨ = مر ١ : ١٤ - ٦ : ١٣ = لو ٤ : ١٤ - ٩ : ٦) فيبدو مشوّشًا.

رأى الإنجيليّون الثلاثة هٰذا الاختلاف بين القسم المشوّش والقسم المنسّق. في القسم المنسّق فُرضت اللحمة عليهم فاكتفوا بأن يزيدوا أو ينقّصوا تفصيلاً صغيرًا دون أن يبدّلوا في المتتالية المشتركة. أمّا في القسم المشوّش فيتصرّف الإنجيليّون بحرّيّة ويوزّعون بطريقتهم الخاصّة الموادّ الّتي وصلت إليهم.

ونزيد على هاتين الوثيقتين الأساسيّتين المراجع المشتركة بين متّى ولوقا والمراجع الخاصّة بكلّ منهما. ولكنّنا لسنا أمام وثيقة واحدة، بل جملة وثائق.

خاتمة

تفرض ممارسة تأويل الأناجيل تفسيرًا للواقع الإزائيّ. أيّها أفضل نظريّة؟ لسنا ندري. ولٰكن يجب أن لا تكون النظريّة غامضة كالتقليد الشفهيّ، ولا صلبة مثل نهج اليَنبوعين. فهٰذا النهج قدّم خدمات جلّى للبحث النقديّ وقدّم نظريّة ثابتة وبسيطة نستطيع أن نطبّقها في الممارسة. ولٰكنّ هٰذا النهج يبسّط المعطيات الأدبيّة إلى أقصى الحدود ويقودنا إلى تجاهل ما في إنجيل متّى من ابتكار.

نستطيع أن نبدأ بنهج اليَنبوعين، ولٰكنّه يحتاج إلى التقليد الشفهيّ. حينئذ يدمّر نفسه كنهج مراجعي دقيق. فرقس ليس التقليد الأوّل، ولا متّى ولا لوقا. أمّا اليَنبوع الثاني

(أي المرجع) فليس وثيقة بل طبقة من التقليد الإنجيليّ. ففي أصل التقليد الإنجيليّ نجد تكتيلات ثابتة أو متقلّبة، واسعة أو ضيّقة.

ونختم قولنا بأنّ التقليد الشفهيّ يعمل دومًا وإنْ لم يقتصر العمل عليه. فقد تدخّل في بداية التقليد الإنجيليّ وفي نهايته قبل أن يتثبّت في الأناجيل الثلاثة، بين فترة الاتّصالات الأدبيّة وفترة التدوين النهائيّ. فالدراسات الحديثة تؤكّد أهمّيّة دور الجماعات في التقليد. وما ننسبه إلى تبديلات أدبيّة هو في الواقع تحوّل في قلب الجماعة. وهٰذا ما يفسّر الاختلافات العديدة التي لا تجد ما يبرّرها في مناهج الترابط الأدبيّ.

كانت هناك اتّصالات أدبيّة لا بين الأناجيل الحاليّة بل في الوثائق السابقة للمرحلة الإزائيّة. هٰذا ما توصّل إليه كلّ من بوامار وغابوري اللذين قدّما افتراضاً يفسّر ظاهرة تنوّع التنسيق في الأناجيل الإزائيّة الثلاثة التي هي متّى ومرقس ولوقا.

الفصل التاسع عشر

الإنجيل والتاريخ

خلال الفصول السابقة كان اهتمامنا بالنصوص الإنجيليّة. ولٰكن يُطرح السؤال : ما الذي حدث في الواقع ؟ وهٰذا السؤال لا نجيب إليه انطلاقًا من النقد الكتابيّ وحده. فهو يتطلّب استعمال النقد التاريخيّ ويلزم بمواقف واعية لدى المؤرّخ. ويُطرح السؤال بطريقتين : ماذا نعرف عن يسوع وعمّا قال وفعل؟ كيف نصل إلى يسوع؟ نتوقّف عند الحدث وعند طريقة معرفتنا للحدث.

كان الجواب الكلاسيكيّ يستند إلى معطيات تقليديّة. كان الشرّاح يرون في مؤلّفي الأناجيل شهودًا رأوا بعيونهم أو بعيون غيرهم حياة يسوع : كان متّى ويوحنّا رسولين رافقا الربّ يسوع. واتّصل مرقس ببطرس فكان شاهدًا من خلاله. وارتبط لوقا ببولس وبالمراجع التي يحدّثنا عنها في مقدّمته. أمّا اليوم فقد ضعف هٰذا التأكيد الإجماليّ عن صحّة الأناجيل الأدبيّة. إذا طبّقنا الأسلوب النقديّ الحديث نستطيع أن نسميَ كتّاب الأناجيل «شهودًا». ولٰكنّ ارتباطهم بمتّى وبطرس وبولس ويوحنّا لا يكفل لنا شهادتهم بطريقة حرفيّة.

حاول الشرّاح في القرن العشرين أن يتفحّصوا بعناية كيف كان كتّاب الأناجيل صادقين ومطّلعين. ولٰكنّ الدراسات السابقة أظهرت أنّهم كانوا قبل كلّ شيء «خدّام الكلمة». وقد اهتمّوا أن ينقلوا المعطيات، كما جمعوها، في منظور محدّد. لقد فرضت عليهم في شكل ثابت. اختاروها ووضعوها في رسمة إجماليّة قبلوها من التقليد. خضع الإنجيليّون الثلاثة الأول لهذه الرسمة، أمّا يوحنّا فتجرّأ على قلبها رأسًا على عقب. أمّا

الرباطات التي بها جمعوا موادّهم فهي ظاهرة وتتيح لنا أن نعود إلى مرحلة سبقت الواقع الإزائيّ. بعد هٰذا، هل نستطيع أن نقول إنّ الكتّاب مسؤولون عن الموادّ التي كان لها وجود أدبيّ مستقلّ؟ أجل، بمعنى أنّهم خبروا مكانة التقليد الذي قبلوه. لا، بمعنى أنّهم لا يجعلون نفوسهم فوق الكنيسة التي تنقل هٰذا التقليد. وختام القول، أنّ البرهنة الكلاسيكيّة ناقصة: فعلى النقد التاريخيّ أن يُخضع لتحقيقه كتاب الأناجيل وأن يتعرّف إلى الجماعة التي كانت الأناجيلُ صوتَها.

أ – المؤرّخ يبحث عن يسوع الناصريّ

لنقل في بداية كلامنا: لا يستطيع أيّ نصّ أدبيّ أن يستند إلى تقليد المخطوطات كما تستند الأناجيل، سواء في عدد الشهود أو في قدمها. مرّت مئة سنة بين تدوين الإنجيل الرابع ونشرته الكاملة في برديّة بودمر رقم ٢ التي نشرت سنة ١٩٥٦. أمّا بين ما دوّنه أفلاطون الفيلسوف اليونانيّ ومخطوطات كتابته فهناك ثلاثة عشر قرنًا. فقابل. ولا ننسى ترجمات الأناجيل في القبطيّة والسريانيّة العتيقة واللاتينيّة العتيقة، وبعض مخطوطاتها يعود إلى القرن الثالث. ثمّ هناك شهادات عند كتّاب مسيحيّين أمثال يوستينوس الذي كتب في السنوات ١٥٠ – ١٧٠. ولٰكنّ كلّ هٰذا رفد خارجيّ للنقد التاريخيّ الذي عَمَلهُ أن يتحقّق من موادِّ النصوص الإنجيليّة ليتعرّف إلى متانة المعلومات التي يقدّمها.

١ – معايير صدق التقاليد

هل نستطيع أن نسند الصدق التاريخيّ إلى شهادة متينة لكلمة يسوع لأنّها قديمة في التقليد الإنجيليّ أو لأنّها موجودة في ينابيع عدّة؟ إذا أردنا أن نصل إلى يسوع عبر التقليد الإنجيليّ وجب علينا أن نرجع إلى معايير أخرى. وقد احتفظ النقّاد بمعيارين يطبّقانِهِمَا بطريقة مختلفة.

أوّلاً: معيار الاختلاف

حين يقابلون بين ما نسبه الإنجيليّون إلى يسوع وبين العالم اليهوديّ المعاصر والعالم

المسيحيّ، يكتشفون مشابهات واختلافات. فكلّ ما لا يأتي من المحيط اليهوديّ ولا من المسيحيّة الأولى يكون صادقًا. مثلاً: بين التعليمات المعطاة للتلاميذ تعليمة يأمر فيها يسوع تلاميذه بأن لا يتوجّهوا إلى الوثنيّين ولا إلى السامريّين. يجب أن نعتبر هٰذه التعليمة صحيحة لأنّها تعارض الرسالة المسيحيّة الأولى. فبمعيار الاختلاف نبرز أصالة يسوع الجذريّة، نبرز ما به يتميّز عن عصره. ولٰكن نخاطر فننتزع يسوع من محيطه. والحال أنّ يسوع تكلّم ككلّ يهوديّ وتصرّف كما يتصرّف كلّ يهوديّ. مثلاً: حين قال إنّه سيقوم في يوم من الأيّام. ونخاطر أيضاً في أن نقطع المسيحيّة عن كلّ ارتباط بمؤسّسها حين تبدو هٰذه العبارة أو تلك لاحقة للفصح. كلّ ما نقدر أن نفرضه هو معادلة بين أقوال يسوع وأقوال المسيحيّين الأوّلين.

ثانيًا: معيار التماسك

يفترض هٰذا المعيار أنّ التعبير عن شخص أو عن تعليم يصدر عن مركز واحد يضمّ العناصر المتعدّدة. فإذا استطعنا بوسائل أخرى أن نبيّن أنّ إحدى كلمات يسوع صحيحة أو أنّ إحدى المعطيات الإخباريّة أكيدة، فهٰذه المعرفة الإجماليّة تؤثّر على نصوص حلّلناها وما تأكّدنا منها. قد يُفرض هٰذا التماسك من الخارج بواسطة المسيحيّة الأولى أو بواسطة التأويل. ولكنّه يساعدنا وحده على فهم شخصية يسوع. مثلاً: إذا كان المنظور الإسكاتولوجيّ الخاصّ بيسوع يبرّر هٰذا القول أو ذاك، فلا ننسى أنّه كان ليسوع أيضاً منظور لاهوتيّ بفضل علاقته الخاصّة بالآب. فمعيار التماسك يستند في النهاية إلى مجموعة أسفار العهد الجديد: ننطلق من معرفة كلّ هٰذه الكتب فنصل إلى معرفة أجزائها.

هٰذان المعياران ضروريّان لندرك الواقع الأصليّ بطريقة متواصلة، لا متقطّعة. فالمعيار الأوّل الذي يشدّد على التحليل لا يسمح لنا أن نجمع النتائج فنكوّنَ شخصيّة يسوع. والمعيار الثاني يشدّد على الشميلة التي تحاول أن تتطلّع إلى كلّ شخص يسوع، ويرتبط أكثر من الأوّل بنظرة المسؤول. المعيار الثاني مهمّ كالأوّل، والأوّل يحقّق في قيمة الشميلة التي توصّل إليها الثاني. فإذا أراد النقد التاريخيّ أن يقوم بعمله أحسن قيام، وجب عليه أن يطبّق هٰذين المعيارين على مختلف المستويات التي نجدها في التقليد الإنجيليّ: مستوى المضمون، مستوى شروط النقل، مستوى التفاصيل.

٢ – مستويات التقليد المختلفة

أوّلاً : على مستوى المضمون

إنّ المعطيات الخارجة عن الأناجيل تتيح لنا ان نتحقّق ، بطريقة سلبيّة ، أنّ المعطيات الإنجيليّة لا تعارض التاريخ.

فالوضع الذي يصوّر الأناجيل يقابل حالة فلسطين قبل سنة ٧٠. ثمّ إنّ هذه الصورة لا تنفصل عن اللحمة الإنجيليّة.

من جهة اللغة : دوّنت هٰذه الكتابات في لغة يونانيّة تدلّ على اتّصال بالعهد القديم ، وعلى أصل فلسطينيّ سابق لانتشارها وسط الجماعات الهلّينيّة. من جهة الجغرافيا : أحسّ الشرّاح أنّهم أمام إنجيل خامس. من جهة الأركيولوجيا (علم الآثار) : تؤكّد الحفريّات التي تمّت منذ أكثر من قرن على تحديد مواضع ذكرها الإنجيل : كفرناحوم ، الناصرة ، نائين ، قيصريّة فيلبّس وقيصريّة البحر ، الطريق من أورشليم إلى أريحا ، بركة بيت زاتا ، هٰذا فضلاً عن مغاور قمران. من جهة التاريخ والسياسة : حدّثنا المؤرّخ يوسيفوس عن الصراعات بين اليهود والسامريّين ، بين الفرّيسيّين والصادوقيّين. وتظهر الحياة الاجتماعيّة على حقيقتها قبل دمار أورشليم. ونتعرّف إلى العادات الدينيّة في ذلك الزمان : الأعياد ، الحجّ إلى الهيكل ، الصلاة في المجمع ، راحة السبت. وتنعكس في هٰذه الحياة التيّارات الفكريّة : التيّار الإسكاتولوجيّ ، التيّار المسيحانيّ ، التيّار القمرانيّ...

وإذا عدنا إلى ما قبل سنة ٥٠ ، نرى أنّ أعمال الرسل والرسائل البولسيّة تبيّن تطوّر الجماعة المسيحيّة تطوّرًا سريعًا إنْ في تنظيمها أو في توجّهات تفكيرها.

بدأت النظم المسيحيّة في زمن بولس تتميّز عن نظم المجمع. هناك نظام تدريجيّ تراتبي ، وهناك الهرطقات التي بدأت تظهر ، وهناك الاضطهادات ، وهناك النظرة الشاملة إلى الرسالة. أمّا الأناجيل فتقدّم ديانة جديدة غير منفصلة عن المجمع ، وتحدّثنا عن معلّم يهتمّ مع تلاميذه باحترام الشرائع الموسويّة بما فيها من أمور خاصّة (مت ١٠ : ٥؛ ١٥ : ٢٤). وإذا كان هناك من اضطهاد ، فالكلمات المستعملة غامضة إذا قابلناها بكتب منحولة ظهرت في ذٰلك الزمان.

توجّه التعليم المسيحيّ في أيّام بولس نحو منهجة العقيدة عن يسوع المسيح (كرستولوجيا)، عن الخلاص، عن الروح القدس والكنيسة، عن التقليد الذي هو وديعة. أمّا في الأناجيل فلا نجد اهتمامًا بشميلة عقائديّة أو نظرية لاهوتيّة. مثلاً: عن لاهوت المسيح أو وجوده قبل الزمن. والتعابير قديمة (ابن الإنسان، ملكوت السماوات) وهي ستزول فيما بعد.

ولقد تبدّلت الميول أيضاً. اهتمّ بولس بمحاربة المتهوّدين (الذين يحاولون أن يفرضوا الشرائع اليهوديّة على المؤمنين) وروّاد المدرسة الغنوصيّة. أمّا يسوع فيحارب الفرّيسيّين والصادوقيّين، وهٰذا ما يعود بنا إلى الماضي.

ثانيًا: على مستوى النقل

إذًا، على مستوى المضمون، بدت الأناجيل مجذّرة في التاريخ. فماذا نقول عن مستوى التقليد عامّة والتفاصيل الإخباريّة خاصّة؟ لقد اعتقد البعض أنّ الإنجيل جمّل الواقع وقرّبه من المثاليّة. وهٰذا عائد إلى طبيعته كإنجيل وخبر طيّب، يريد أن ينعش إيمان قارئيه. كيف نثق بالتقليد حين يرتبط ارتباطاً وثيقًا بالإيمان؟

نجد الجواب الأوّل بفضل معرفتنا بالجماعة المسيحيّة المسؤولة عن هٰذا التقليد. لسنا أمام جمهور مغفّل وغير معروف بل أمام جماعة لها بنيتها: الشهود هم هنا وهم مكلّفون بنقل تذكّراتهم، وهٰكذا يجذّرون حاضر حياة الكنيسة الغنيّة بماضٍ لا يزال حيًّا فيهم. ثمّ إنّ الكنيسة تتكوّن من جماعات عديدة تراقب الواحدة الأخرى. ونجد بين هٰذه الجماعات علاقاتٍ عديدةً بعضها متقارب وبعضها متباعد. فهٰذه الجماعات المتعدّدة والمركّزة، كوّنت موادّ التقليد لتحميَه من أيّ انحراف جوهريّ عن فكر يسوع كما فهمته على ضوء قيامته. وموقف الجماعات تجاه التقليد المتعدّد يقوم بأن نهمل التباعدات الطفيفة ونشدّد على التوافق الأساسيّ.

وقال بعض الشرّاح: كما كان تلاميذ الرابّانيّين أمينين لتعليم الآباء فلا يحوّرون فيه شيئًا، كذٰلك كانت الجماعة المسيحيّة الأولى لتعليم يسوع الناصريّ الذي صار بالنسبة إليهم تقليدًا مقدّسًا. هٰذا هو المناخ الأوّل ولكنّنا لا نستطيع أن نماثل الجماعة المسيحيّة بجماعة

رابّانيّة. فالأمانة ليسوع هي في أمانة الروح، وهي تعطينا حرّيّة حقّة تجاه حرفيّة التعليم. فالتكرار المادّيّ لا يدلّ على الأمانة المسيحيّة. ولنا مثل في طريقة بولس في إيراد أقوال يسوع. نقرأ في أف ٥ : ٢ : تعرفون أنّ يوم الربّ يجيء كاللصّ في الليل. يعود بولس إلى لو ١٢ : ٣٩ - ٤٠ ولكنّه لا ينقله نقلاً حرفيًّا. ويعود بولس إلى وصيّة الربّ فيقول: لا تفارق المرأة زوجها (١ كور ٧ : ١٠) فيورد حديث يسوع عن الزواج والطلاق (مت ١٩ : ١ - ١٢؛ مر ١٠ : ١ - ١٢؛ لو ١٦ : ١٨) ويعطي بعض الفرائض الجديدة التي تنبع من تعليم يسوع (رج أيضاً ١ كور ٩ : ١٤؛ ١١ : ٢٣ - ٢٥؛ ١٣ : ٢؛ روم ١٤ : ١٤).

أجل، ليس من هوّة بين يسوع والكنيسة الأولى. وإنّ درسًا سوسيولوجيًّا يساعدنا على الوصول، عبر الجماعة الرسوليّة، إلى الجماعة التي ألّفها يسوع مع تلاميذه، إلى الجماعة السابقة للفصح. فهٰذه الجماعة هي محيط حياتيّ صحيح تكوّن فيه تقليد يسوع. فالشرّاح يقرّون أنّ يسوع جمع تلاميذ ارتبطوا بكلمته، وساروا إلى الرسالة بناء على أمره، ومارسوا بعض قواعد حياتيّة أخذوها عنه. فالمؤرّخ يستطيع أن يرجع من إيمانهم الفصحيّ بيسوع القائم من الموت، إلى تعلّقهم السابق للفصح، فيكتشف بين الحقبتين تواصلاً أكيدًا. فتعلّق التلاميذ بكلمة يسوع ليس خضوعًا وحسب. إنّه يؤسّس تقليدًا مقدّسًا بدأ قبل الفصح وامتدّ إلى ما بعد الفصح وظلّ في جوهره هو هو.

إنّ هٰذا البرهان يلائم خاصّة أقوال يسوع. ولٰكن إذا عدنا إلى الأخبار المتعلّقة بيسوع، وجدنا أنّ تدخّل الجماعة مهمّ فيها. ولهٰذا يجب أن نطبق القواعد التي تدلّ على تاريخيّة التفاصيل. على كلّ حال، يمكننا القول إنّ عرض واقع الإنجيل التعليميّ أقرب إلى الرسم منه إلى الصورة الفوتوغرافيّة، أقرب إلى التذكّر منه إلى تقرير صحافيّ.

ثالثًا: على مستوى التفاصيل

لا نستطيع أن نتوقّف عند كلّ التفاصيل لأنّها كثيرة جدًّا، وقد حاول كلّ إنجيليّ أن يطبّق هذه التفاصيل على حاجة هٰذه الكنيسة أو تلك. ولكنّ هذا لا يعني أنّه من السهل تشويه التقاليد الأصليّة، بسبب طبيعة الجماعة. ولٰكنّ بعض التقاليد تحوّلت، ولا عجب في ذلك، لأنّ الكنيسة هي التي تنقل إلينا فهم الوقائع. فإذا أردنا أن نفهم أحداث

ماضي يسوع وأقواله ننظر إليها ونسمعها برفقة الكنيسة. مثل هٰذا الأسلوب علميّ وتقليديّ: فالأناجيل تكوّنت في جماعة هي خليّة من خلايا الكنيسة.

مثلاً: كلمة «أبّا» هي التي استعملها يسوع نفسه، لأنّ هذه التسمية غير موجودة في العالم اليهوديّ المعاصر. ولٰكن ماذا نقول عن كلمات العشاء السرّيّ؟ هل قال: هٰذا هو جسدي؟ الكلمة اليونانيّة «سوما» لا تقابل حرفيًّا الكلمة الآراميّة. وهناك عبارة ترد في مت ٨: ٢٢: «دع الموتى يدفنون موتاهم». لم تخترع الجماعة الأولى هذه العبارة لأنّها تعارض عادات اليهود الشرعيّة. أمّا بالنسبة إلى الأخبار فنقول إنّ يسوع أخذ فعلاً عشاء أخيرًا مع تلاميذه، أنّه بارك الله وكسر الخبز وأعطاه إيّاهم وتلفّظ بكلمات تفسيريّة على طريقة الأنبياء: كلّ هٰذا يتوافق مع العالم اليهوديّ وتسمية الكنيسة الأولى للإفخارستيّا: «كسر الخبز». وقصارى القول، إنّ لتفصيل الخبر قيمة بالنسبة إلى مجمل الخبر، وهو يساعدنا على الوصول إلى معنى الخبر وإن لم يكن وحده مؤكدًا وثابتًا.

٣ - نتائج النقد التاريخيّ

بعد أن غربلنا في غربال النقد التاريخيّ الأقوال والأخبار مستعينين بمعياريِ الاختلاف والتماسك، يبقى أن نشير إلى خطوط تنسيق حياة يسوع ورسم صورة عن يسوع الناصريّ.

أوّلاً: تنسيق حياة يسوع

نسارع إلى القول إنّنا لا نقدر أن نقدّم آخر التفاصيل عن مكان وزمان حياة يسوع. ولكنّنا نجد بعض نقاط نستدلّ بها. بدأ يسوع رسالته في ظلّ يوحنا المعمدان، ثمّ أعلن في الجليل مجيء ملكوت الله. هنا اصطدم بسوء فهم الجليليّين وعداوة الرؤساء الروحيّين وريبة هيرودس. فترك هٰذه المنطقة وبعد أن أقام وقتًا قصيرًا على حدود البلاد صعد إلى أورشليم حيث بقي بضعة أشهر. وذهب إلى شرقيّ الأردنّ ثمّ عاد إلى العاصمة اليهوديّة يوم الشعانين. فانطلاقًا من هٰذه المعطيات نستطيع أن نقسم رسالة يسوع قسمين رئيسيّين: أوّلاً: تقديم تعليم عن مجيء ملكوت الله القريب ونداء إلى التوبة. ثمّ فترة من التنقّلات كرّسها لتربية تلاميذه وتثقيفهم. ثانيًا: إعلان احتفاليّ كشف فيه شخصيّته.

كلّ نقد عقلانيّ يقبل بهٰذا الحد الأدنى من المعلومات. فهل نستطيع أن نذهب أبعدَ من ذلك ونحدّد التسلسل الزمنيّ لحياة يسوع؟ حاول أحد الشرّاح أن يجعل عماد يسوع يتمّ في كانون الثاني سنة ٢٨. ثمّ حدّد تاريخ سائر الأحداث. ولٰكنّ هٰذه المحاولةَ فاشلةٌ سلفًا لأنّها تظنّ أنّ باستطاعتها أن تحدّد روزنامة حياة يسوع. أن نبحث عن زمن العشاء السرّيّ أو موت يسوع، أن نبحث عن زمن ميلاد يسوع يرتبط بعض الارتباط بمعطيات الإيمان. فسرّ الخلاص يندرج في التاريخ البشريّ. أمّا أن نؤكّد أنّ خطبة الجبل ألقيت في ١٩ حزيران سنة ٢٨، وهدأت العاصفة في كانون الأوّل سنة ٢٨ وتجلّى يسوع على الجبل في ٦ آب ٢٩... مثل هٰذه الأقوال تبعدنا عن النقد السليم والصائب. وإنّنا نغوص في متاهات خطيرة فنضع على المستوى عينه، معطيات هامّة وتفاصيل خياليّة. فإذا شككنا في هٰذه انجرفنا إلى الشكّ في تلك.

إنّ هٰذه المحاولة لاكتشاف الأسس التاريخيّة الوضعيّة تقوم بأن نستجوب الوثائق الإنجيليّة، لا بحسب فنّها الأدبيّ بل ضدّ منظورها. وهي تعيد بناء مسلسل الأحداث بمعزل عن مدلولها الدينيّ وتزيد عليها بعض التفاصيل، ولٰكنّ مثل هٰذا العمل له تأثيره السيّئ في نطاق الإيمان.

ثانيًا: وجه يسوع

يقول عامّة الشعب إنّنا لا نصل إلى أيّ شيء أكيد عن وجه يسوع. فهٰذا ليس بصحيح. وها نحن نقدّم إلى القارئ بعض الأمور الواضحة.

فيسوع يبدو شخصيّة أصيلة. إنّه من عالم معروف، هو عالم فلسطين في القرن الأوّل المسيحيّ. ظهر أمام معاصريه كأنّه رابّي (أو معلّم) أو نبيّ، دون أن يقدروا على أن يحصروه في أيّة فئة من الفئات. هٰذا الرابّي يتكلّم بسلطة محيّرة فيقلب عادات ذلك الزمان. وهٰذا النبيّ لا يبرّر رسالته إلّا بأعمال عجائبيّة وبأمثال تدلّ على قوّتها المباشرة والمدهشة. لا شيء بينه وبين الطبيعة، بينه وبين الآخرين، بينه وبين أقواله، حتّى ولو كانت الكتب المقدّسة. الله أبوه هو هنا وهو يبرّر حرّيّته العجيبة. هٰذا هو الشخص المذهل الذي يطلّ على القارئ.

ونستطيع أن نرسم تعليم يسوع وتصرّفه بثقة كبيرة. من الأكيد أنّ يسوع أعلن أنّه يدشّن زمنًا جديدًا بكرازته: فملكوت الله الذي أنبأ به الأنبياء يقوم الآن بطريقة نهائيّة. وهو لا يقوم بعنف كما فكّر بذلك يوحنا المعمدان أو جماعة الغيورين، فيتطلّع إلى الملكوت الآتي. يتعرّف السامع إلى هٰذا الملكوت في شخص يسوع الذي يتكلّم. كلّ هذا يبرّر تصرّفًا غريبًا لدى يسوع الذي يقلب حواجز بناها الرؤساءُ الروحيّون ويعاشر الخطأة خلال الولائم ويعمل الخير يوم السبت.

لا يوجّهنا فكر يسوع إلى نهاية الزمن فقط، بل إلى التعرّف إلى الله. ففي أعماق هٰذا الحاضر الجديد الذي يؤوّن ملكوت الله، هناك علاقة مدهشة بين يسوع والله الذي يسمّيه أبيه. يسوع هو الابن، وكلامه يفرض على سامعيه تعلّقًا جذريًا به كما بكلام الله نفسه. هٰذا هو الأساس التاريخيّ للتعرّف إلى شخص يسوع المسيح: علاقة فريدة تربط بين يسوع والله أبيه.

ويعبّر يسوع عن هٰذه العلاقة الفريدة مع الله بشكل علاقة فريدة مع كلّ البشر. هٰذا هو أساس التعليم عن الكنيسة. إنّ يسوع يتقبّل كلّ بشر دون تمييز في جنس أو عرق. وأخيرًا يثبت يسوع بُعد موته لا بإعلان عن الفداء، بل حين ضحّى بحياته من أجل الآخرين فتمّم ذاته في موت عن الجميع.

قد يتحسّر البعض على قلّة الاستنتاجات الأكيدة. أجل إنّ البحث الدقيق يتيح لنا أن نعرف حدود معرفتنا. ولٰكنّ تلك هي العلاقة لنبدّل الهدف الذي نتوخّاه من بحثنا. فالنتيجة التي نصل إليها هي غير ما كنّا ننتظره. فالتاريخ بأحداثه يصل إلى الإنسان يسوع الناصريّ. ولٰكنّ يسوع طرح على معاصريه، عبر أقواله وتصرّفاته وأعماله، سؤالاً ظلّ مطروحًا أمام المؤرّخ نفسِه: «وأنتم من تقولون إنّي هو»؟ هٰذا السؤال هو الحدث الأساسيّ الذي يظهر وسط البحث التاريخيّ. وهو يدعونا إلى أن نفكّر في طبيعة هذا البحث: كيف نعرف حدث يسوع؟

ب – كيف نعرف حدث يسوع؟

حين تحدّثنا عن البحث عن الحدث الذي يقوم به المؤرّخ ليصل إلى يسوع، تكلّمنا كما لو أنّ المؤرّخ هو شاهد أمام شيء يحاول أن يحيط بحدوده. ولٰكنّ الأمر ليس هٰكذا.

فأمام شخص يسوع، أكثر من أمام أيّ حدث من الماضي، يتدخّل المؤرّخ إمّا ليفهم النصوص الإنجيليّة التي هي في أساس معرفته، وإمّا ليعدّ تصوّره الخاصّ عن يسوع. ثمّ لا ننسى أنّ النصوص الإنجيليّة تشكّل تفسيرًا للحدث الذي تشير إليه.

١ - أوهام المدرسة الوضعيّة

تقف هذه المدرسة عند الظواهر والوقائع اليقينيّة ولا تريد أن تتعدّاها.

يجد المؤرّخ (أو المؤمن) في نفسه رغبة سرّيّة في أن يتعرّف إلى الحدث في حدّ ذاته. فإن أزلنا الأوهام التي إليها يقود هذا الأمل الكاذب، نكون قد هيّأنا أنفسنا بطريقة أفضل لنعرف شروط كلّ قراءة صحيحة للأناجيل. تارةً نحاول أن نحيط بالحدث ونحصره. هذا هو المذهب التاريخيّ. وطورًا نقاوم الحدث فنغيب في عالم الارتياب الذي يقتل المعرفة الحقيقيّة ليسوع في ملء واقعه.

أوّلاً: المذهب التاريخيّ

إنّه يريد أن يزيل كلّ العوامل الذاتيّة التي تقود معرفة الواقع التاريخيّ إلى الخطأ. وهو مقتنع أنّ العقل لا يخلق الحدث بل يتأمّل فيه. وهو يهتمّ بأن يحافظ على الواقع وعلى قيمته. لا شكّ في أنّ الواقع موجود في حدّ ذاته وبمعزل عنّا، وأنّ الحقيقة ليست تابعة لفكرنا. ولكن هل يحقّ لنا أن نعالج الغرض المعروف والفكر العارف كشيئين موضوعين الواحد بجانب الآخر؟ وإذ يفعل المذهب التاريخيّ هذا يفصل واقعين تربطهما المعرفة فتكون قيمتها في هذه العلاقة المتبادلة. وهكذا تصل الموضوعانيّة التاريخيّة إلى أوهام نحسبها واقعًا. فالنقّاد الذين يقعون في هذه التجربة يظنّون أنّهم يعرفون يسوع الناصريّ حين يجرّدون الوثائق الإنجيليّة من منظور الإيمان الذي فيه دوّنت. ويرتأون أنّه لا يجب أن نحتفظ إلّا بالوقائع الخام وبأقوال يسوع عينها. هذه الطريقة ضروريّة لأنّها تثور ضدّ خطر التفسيرات الذاتيّة التي تحرّف تصوّر الواقع. ولكنّها لا تكفي لتسمح لنا بتنظيم المعطيات التي نحسبها وضعيّة.

نجد مثلاً عن هذا الموقف في كتب براماياس الشارح الألمانيّ. في نظره، يقوم مثال

العمل التاريخيّ بأن نكتشف من خلال الحجاب الذي وضعته الكنيسة الأولى على التاريخ السابق للفصح، سمات يسوع الناصريّ وأقواله الحقيقيّة. هٰذه ردّة فعل سليمة ضدّ الرافضين لهٰذا البحث، ولٰكنّها ردّة فعل ناقصة. حصر يراماياس نفسه في إعادة بناء الأقوال والقرينة الأصليّة في نظره، فلم يهتمّ بتفاسير الشهود الأوّلين. حينئذ حسب نفسه أنّه يقدر أن يقدّم «تعليم أمثال يسوع» أو «لاهوت العهد الجديد». ولٰكن هل إنّ هٰذه الموادّ المنقّاة والمحرّرة من أيّ رباط بالكنيسة الأولى، تعبّر عن فكر يسوع الكامل؟ هل نستطيع أن نفسّرها دون الرجوع إلى القرينة الأصليّة؟ ثمّ، هل إنّ التفسيرات المميّزة التي تقدّمها الأناجيل غير نافعة؟ لا شكّ في أنّه يجب، قدر الإمكان، أن نعود إلى الحدث الأوّل، إلى كلمة يسوع بالذات. ولٰكنّ هٰذا االعمل يتطلّب بحثًا نقديًّا آخر: فإذا نظرنا إلى الأمثال، يؤول بحثنا إلى تثبيت تاريخ التفاسير التي تعطينا إيّاه الوثائق الإنجيليّة. فإذا توقّفنا عند الطريقة الأولى (تنقية الموادّ) وتركنا الثانية (البحث عن القرينة) نصل إلى نهج موضوعانيّ ووهميّ. وإذا تجاهلنا المعطيات التاريخيّة والوثائق التي تشهد لها نُحِلّ لاهوت المؤرّخ الشخصيّ محلّ الفكر الحقيقيّ ليسوع ولاهوت شهوده المميّزين.

ثانيًا: المذهب الارتيابيّ

هٰذا المذهب هو ردّة فعل أمام المذهب التاريخيّ الذي يحصر نظرته في التاريخ الموضوعيّ إلى أقصى حدود الموضوعيّة. بدأ بولتمان أبحاثه عن إيمان المسيحيّين الأوّلين وعن تنوّع عباراته الأدبيّة وعن علاقته بالأوساط الثقافيّة التي تأثّر بها هٰذا الإيمان. ولٰكنّه جعل الارتياب مبدأ لا يحيد عنه. قال: لا يستطيع المؤرّخ أن يتجاوز عتبة الإيمان الفصحيّ، لأنّه يظلّ محصورًا في إيمان الجماعة الأولى. إذًا، لا يستطيع أن يصل إلى يسوع الناصريّ كما عرفه الرسل في الفترة السابقة للفصح.

ويزاد على هٰذا الارتياب في عالم التاريخ، نظريّةٌ عن طبيعة الإيمان. يقول: لن يبحث الإيمان عن برهان في حدث يستطيع العقل أن يدركه بوسائله الخاصّة. وإلّا صار الإيمان عملاً بشريًّا لا نعمة إلٰهيّة. إذًا، نرذل كلّ المحاولات التي تريد أن تكتب «حياة يسوع» انطلاقًا من الأبحاث النقديّة: فالإيمان يتوجّه إلى الله الحيّ وهو يتقبّل كلمته مرّة واحدة في عثار الصليب. فهو لا يتوجّه إلى رسم يسوع التاريخيّ الذي يجعله الموضوعانيّون

موضوع إيمان للمؤمن. وهٰكذا يقطع بولتمان الإيمان المسيحيّ عن كلّ ارتباط تاريخيّ فيضيع شخص يسوع الحقيقيّ الذي نعرفه من خلال الأناجيل.

٢ - الشرط الواقعيّ للبحث التاريخيّ عن يسوع

تعيق المدرسة الوضعيّة عمل النقد الكتابيّ، وهي تؤثّر على عقليّة الناس العاديّة في المحيط الذي نعيش فيه. وهي تصل إلى المؤمنين الذين يظنّون أنّهم يدافعون عن إيمانهم حين يدافعون عن نظرة موضوعانيّة للتاريخيّة المنسوبة إلى النصوص الإنجيليّة. فإذا أردنا أن نتخلّص منها نتساءل عن الشرط الواقعيّ لكلّ بحث تاريخيّ يتعلّق بيسوع. ويمكننا أن نعالج هٰذه المسألة في ثلاثة مستويات: مستوى إيمان المؤوّل الذي بدأ بحثه كمؤرّخ. مستوى طبيعة المسيرة العقلانيّة وبالتالي مفهوم اليقين في عالم التاريخ. مستوى حدث يسوع الذي ندركه فقط عبر النصوص التي تفسّره.

أوّلاً: البحث التاريخيّ وإيمان المؤوّل

هل نظرة المؤرّخ تجاه يسوع هي نظرة المؤمن أو اللامؤمن؟ فكلّ تأويل للأناجيل يوجّهه بالضرورة موقف القبول أو الرفض نحو ذٰلك الذي نريد أن نعرفه. فالمؤلّف لا يقدر أن يضع إيمانه جانبًا عندما يكون أمام مقاطع ذات بُعد عقائديّ. لا حاجة إلى «سيكولوجيا مشتركة» لنقدّم رسمًا موضوعيًّا لشخص يسوع ورسالته. لا حاجة إلى فلسفة «سليمة» تستقلّ عن الإيمان: فكلّ بحث تاريخيّ في إطار دينيّ تسبقه نظرة إيمان أو لا إيمان. فليس اللامؤمن في وضع أكثر موضوعيّة من المؤمن، لأنّ له أفكاره المسبقة وهو يحاول أن يجد تماسكًا بينها وبين نتائج بحثه. فمَن تخيّل أنّه يوجد مؤرّخ حياديّ بحث عن السراب. فالعالم الذي ولد فيه قد سمع عن ذٰلك الرجل الذي طرح يومًا هٰذا السؤال: «وأنتم من تقولون إنّي هو»؟ فأمام هٰذا الرجل الذي جعل الكثيرين يؤمنون به، لا يقدر المؤرّخ أن يكون لا مباليًا. فعليه أن يجيب عاجلاً أو آجلاً على السؤال المطروح. وجوابه يؤثّر على تحاليله.

ثمّ إنّ المحاولة التاريخيّة ليست عملَ إنسان واحد، بل ثمرةُ تشارك بين مؤرّخين تتنوّع

أفكارهم المسبقة. هٰذا لا يعني أنّ المؤمن يحصل من اللامؤمن على حقيقة التاريخ، ولا أنّ موضوعيّة الوقائع تنبت من التقارب بين نظرات المؤرّخين. ولٰكنّ اللامؤمن يساعد المؤمن، خلال مسيرته العقلانيّة، على أن يرفض نورًا يأتيه من الإيمان لا من البحث التاريخيّ. ومقابل هٰذا، يحذّر المؤمن من ميله إلى إلغاء السؤال المطروح عليه في نهاية بحثه. فكلّ مؤرّخ يعي وعيًا أفضل الحدود التي تفرضها على بحثه ثقافته الشخصيّة. فمن خلال الحوار يحفظ المؤرّخ نفسه من الاكتفاء الذاتيّ ومن سرعة التصديق ومن العقلانيّة.

ثانيًا: المسيرة العقلانيّة واليقين التاريخيّ

على هٰذا المستوى الثاني يقوم الحوار، لا بين المؤمن واللا مؤمن، بل بين مختلف الاختصاصيّين الذين يتفحّصون النصّ. هناك افتراضات وأفكار مسبقة توجّه بحثنا. فرجل العلم يدعو المؤرّخ لأن يتعرّف إلى واقع، ويفهمه أنه أمام افتراضات. كما أنّ المؤرّخ مشروط بالعالَم الثقافيّ الذي يعيش فيه وبتقدّم العلوم المعاصرة. فإن تأكّد ممّا يقول فهو يتصرّف داخل عالم محدّد.

فإن يكن الأمر هٰكذا، فما هي طبيعة اليقين التاريخيّ الذي نصل إليه في مسيرتنا العقلانيّة؟ ليست يقينًا ميتافيزيقيًّا ولا يقينًا حسابيًّا (٢+٢ = ٤) ولا يقينًا فيزيائيًّا. نحن هنا على مستوى يقين العلوم الإنسانيّة المشروطة دومًا باكتسابات تدريجيّة في إطار محدّد. في هٰذا المعنى يكون اليقين التاريخيّ شيئًا معقولاً ليس من المعقول أن نرفضه. وهٰذا ما يفسّر تعدّد وجوه يسوع أو أنواع لاهوت العهد الجديد. الموضوعيّة حقيقيّة، ولكنّها ترتبط بسلسلة معارف تحدّد المنظور الذي فيه نتأمّل في شخص يسوع. ولكن يطرح سؤال: إلى أيّ حدّ يرتبط إيماننا بيقين تاريخيّ؟ نجيب: لا يرتكز إيماننا على يقين تاريخيّ مع أنّه يفترض كثيرًا من اليقينات التاريخيّة.

ثالثًا: حدث «يسوع» وتفسيراته

وفي مستوى ثالث يتمرّس الفكر في مادّة البحث التاريخيّ. ما هي هذه المادّة الموضوعة أمام المؤرّخ، أمؤمنًا كان أو غير مؤمن، في هٰذه الشميلة أو تلك؟ إنّها تظهر

أمامنا بشكل نصّ يعود إلى حدث ويرتبط به. فما هي العلاقة بين الحدث والتفسير؟ إذا أردنا أن نفلت من إطار المدرسة التاريخيّة والمدرسة الإيمانيّة (تتعلّق بالإيمان دون العقل)، يجب أن نقيم حركة دائريّة بين الواقع الخام الذي على مستوى الظواهر الملاحَظة، وبين التفسير الذي يكشف المعنى، بين السؤال الذي يطرحه شخص داخل التاريخ والجواب المعطى في فعل الإيمان. أمّا المبدأ المحرّك لهٰذا التعارض الجدليّ فهو الجواب الذي قدّمته الكنيسة الأولى على السؤال: من هو يسوع الناصريّ؟ ولٰكنّ هٰذا الجواب يعيد المؤرّخ إلى السؤال، والسؤال يتطلّب من قِبَله جوابًا. يقف يسوع أمام المؤرّخ في وحدة سريّة، عبر حدث يفلت منه ساعة يظنّ أنّه أمسك به. فعليه إذًا أن يبحث عن مدلوله. أليس هٰذا هو معنى كلّ سؤال؟ فالسؤال يحمل بعضاً من الجواب الذي يثيره. ولٰكنّ السؤال ليس الجواب بعد، والجواب يعني سرّ يسوع الذي يستطيع المؤرّخ أن يحسّ به، ولكنّه لا يُعطى له بمجرّد بحثه التاريخيّ.

ونقدر أن ندرك العلاقة بين الحدث وتفسيراته بفضل الرباط الذي يوحّد مختلف التفاسير التي تقدّمها الأناجيل والكلمة التي يعتبر المؤرّخ أنّ يسوع تلفّظ بها. ولنأخذ مثلاً على ذٰلك تطويبة الفقراء. في نظر لوقا، يتوجّه يسوع إلى الفقراء ويميّزهم عن الأغنياء. في نظر متّى، يطوّب يسوع الذين يقبلون داخليًّا بفقرهم. ولٰكنّ المؤرّخ يعتبر أنّ هٰذين التفسيرين اللذين طبّقًا كلمة يسوع على حالة معيّنة حدّدا وضيّقا منظورها الأصليّ. لم يكن هدف يسوع أخلاقيًّا (لوقا) ولا تعليميًّا (متّى). لقد كان نبيًّا يعلن أنّ الذين ينتظرون كلّ شيء من الله سيكافأون في شخصه. فما الذي يربط هٰذه المنظورات الثلاثة: المنظور الأخلاقيّ والمنظور التعليميّ والمنظور النبويّ؟ أوّلاً: يتوازن تفسيرا متّى ولوقا. فمتّى يساعد لوقا على أن لا يجعل غرض التطويبة حالة سوسيولوجيّة. ولوقا يساعد متّى على أن لا يترك التطويبة تتبخّر في «روح فقر» لا يبالي بشقاء الناس. ثانيًا: ننطلق من معرفتنا لما استطاع يسوع أن يقوله فنقول إنّ التفسيرين ليسا فقط تطبيقًا أخلاقيًّا: إنّهما يتّخذان معناهما بالنسبة إلى شخص يسوع الذي يكلّم الفقراء ويأتي إليهم. هذه هي العلاقة المثلّثة والديناميكية التي من خلالها يظهر معنى التطويبة التي وعد بها يسوع. فالحقيقة ليست في واحد من الأقطاب الثلاثة ولٰكن في علاقة مدلول كلّ قطب من الثلاثة. لا نمزج، لا

نجمع ولا نطرح: فحين يحدّد المسؤول موقع التفاسير والكلمة الأصليّة يحدّد في الوقت ذاته موقعه من كلمة الله.

خاتمة

في نهاية هٰذا الفصل، لم يعد السؤال المطروح علاقة الأناجيل بالتاريخ، بل علاقة الأناجيل بالمؤرّخ. فلا تاريخ من دون مؤرّخ. فالبحث عمّا يتكلّم عنه النصّ أبعد من النصّ، يؤول بنا إلى أن نخترع حدثًا جديدًا. فالأناجيل هي وحدها سيرة المسيح التي يمكن أن تكتب. فلا يبقى علينا إلّا أن نفهمها قدر الإمكان. هٰذا الكلام يعني أنّ النصّ ليس شيئًا نرميه بعد أن نستعمله. إنّه يرتبط بالحدث الذي يشهد له. لن يجد المؤرّخ الحدث إلّا في النصّ.

ولٰكن ماذا يدرك في الواقع؟ حين يكتشف المؤرّخ شخص يسوع كمركز المنظور الذي يوحّد معطى التقليد المتعدّد، فإنّ هذا الشخص يفلت منه. بل هو يدفعه إلى البحث أيضاً بسؤال جديد يتعدّى كفاءته واختصاصه. فيسوع الذي هو يَنبوعُ نورٍ يضيء على كلّ الإنجيل وعلى عمل المؤمنين، يبقى سرًّا يعمي ساعة نظنّ أنّنا قبضنا عليه. وهٰكذا يقف المؤرّخ أمام يسوع كما أمام لغز. من هو هٰذا الرجل؟ وإذ يورد الشهود أعماله وأقواله، فهم يدلّون على أنّ كيانه لا ينحصر في غرض يسيطر عليه الفكر البشريّ، أكان هٰذا الغرض إلٰهيًّا أو عبارة عقائديّة أو لقبًا كرستولوجيًّا. نستطيع أن نلتقي يسوع ولكن كَسِرٍّ لا يُسْبَرُ. نُدركه عبر الحدث ولٰكن في أبعدَ من هٰذا الحدث. وفي النهاية، الحدث هو يسوع نفسه الذي يأتي إلى المؤرّخ كسؤال. واللامؤمن لا يسمع جواب المسيحيّين الأوّلين إلّا بقدر ما ينير هٰذا الجواب المعنى الحقيقيّ للسؤال. ويستند المؤمن إلى السؤال ليبحث عن سرّ لا يستطيع بشر أن يستنفده. وإنّ يسوع يقدّم نفسه إلى كلّ مؤرّخ كسؤال يجب أن يوضح. طُرح هٰذا السؤال في الماضي على معاصري يسوع، ولا يزال يطرح اليوم في قلب كلّ إنسان: وأنتم من تقولون إنّي هو؟

خاتمة

في هذا الجزء من المدخل إلى العهد الجديد اطّلعنا أوّلاً على العالم اليهودي في أيّام يسوع، وتوقّفنا ثانيًا عند تكوين أسفار العهد الجديد لدى المسيحيّين المتهوّدين كما في أرض الرسالة. أمّا في القسم الثالث فكانت لنا رحلة مع الأناجيل الإزائيّة الثلاثة، أي أناجيل متّى ومرقس ولوقا، وصلت بنا إلى طرح موضوعين مهمّين: المسألة الإزائيّة، الإنجيل والتاريخ.

تلك كانت المحطّة الأولى في مسيرتنا للتعرّف إلى العهد الجديد، فإلى المحطّة الثانية التي تفتح أمامنا باب الوحي في سيوع كما حمله إلينا تلاميذه. لقد أمر الملاك يوحنّا أن لا يكتم «الأقوال النبوية التي في هذا الكتاب، لأنّ الوقت صار قريبًا». هذا ما توخّيناه ن هذه المقدّمة، أن يصبح العهد الجديد كتابًا مفتوحًا أمام الجميع. فلنتابع مسيرتنا في إنجيل يوحنّا وأعمال الرسل والرسائل وسفر الرؤيا.

ملاحظة هامة:

وضعت مراجع هذا الجزء الرابع في نهاية الجزء الخامس.

الفهرس

المطبعة البولسيّة
جونيه - لبنان

المجموعة الكتابية
١

المدخل إلى الكتاب المقدس

الجزء الخامس

من بولس إلى يوحنا وسائر الرسل

الخوري بولس الفغالي
دكتور في اللاهوت والفلسفة
دبلوم في الكتاب المقدس واللغات الشرقية

منشورات المكتبة البولسية

المدخل الى الكتاب المقدّس

طبعة أولى

١٩٩٥

منشورات المكتبة البولسية

شارع لبنان - بيروت - ص.ب: ٤٤٥٩-١١ لبنان
هاتف: ٤٤٤٩٧٣ - ٤٤٨٨٠٦ - ٤٤٩٨٠١
شارع القديس بولس - جونيه - ص.ب: ١٢٥٠ لبنان
هاتف: ٩١١٥٦١ - ٩٣٣٠٥٢

توطئة

هذا هو الجزء الخامس من المدخل الى الكتاب المقدس ممّا يخصّ العهد الجديد.
بدأنا فيه مع إنجيل يوحنا فاطّلعنا على ما سمّي الانجيل الروحاني، وتوقّفنا عند التاريخ والرمز في كتاب ظنّه النقّاد بعيدًا عن الواقع. وانتقلنا إلى أعمال الرسل الذي يحدّثنا عن مسيرة الكلمة من أورشليم إلى رومة، إلى أقاصي الأرض. وبرزت أمامنا شخصية بولس الرسول قبل أن نتدارس رسائله الثلاث عشرة. وبعد أن اطّلعنا على الرسالة إلى العبرانيين والرسائل العامّة أو الكاثوليكية، أنهينا الكتاب بلمحة سريعة إلى سفر الرؤيا الذي هو نهاية الوحي.

وقبل أن نبدأ توسيعنا نقدّم الملاحظات التالية:

إيراد النصوص الكتابية

ترد النصوص الكتابيّة بحسب النسخة العبرانيّة في ما يتعلّق بالأسفار القانونيّة الأُولى أي تلك المدوَّنة أصلاً في اللغة العبرانيّة (أو الآراميّة).

أمّا نصوص الأسفار القانونيّة الثانية أي تلك التي نقلتها إلينا الكنيسة في اللغة اليونانيّة، فهي ترد بحسب الترجمة السبعينيّة.

عمليًّا نتّبع الترتيب المعمول به في الترجمة الكتابيّة المسكونيّة في اللغة الفرنسيّة.

ينتج من ذلك أن أرقام المزامير تختلف عمّا نجده في ترجمة الآباء اليسوعيّين القديمة والدومينيكان (بالعموم هناك فرق في رقم واحد. مز ١١ في النسخة اليسوعيّة هو مز ١٢ في النسخة العبرانيّة) و إن أرقام الآيات في المزامير تختلف عمّا نجده في ترجمة جمعيّة الكتاب المقدّس القديمة، التي لا تعطي رقمًا لمقدّمة المزمور (مرّات عديدة هناك فرق في رقم واحد. مثلاً مز٨٣ : ٤ في العبرانية هو ٨٣ : ٣ في نسخة جمعيّة الكتاب المقدّس).

وينتج أيضاً بعض الفروقات في ترقيم فصول وآيات تختلف فيها اليونانيّة و (اللاتينيّة) عن العبرانيّة. مثلاً: زك١ : ١ي يحتوي ١٧ آية في النص العبرانيّ و ٢١ آية في النصّ اليونانيّ (الذي يتّبعه كلّ من نص الآباء اليسوعيّين والجمعيّة). وهذا ما يجعل زك٢ : ١ بحسب النصّ العبرانيّ يقابل ١ : ١٨ في النصّ اليونانيّ. وزك٢ : ١ بحسب النصّ اليونانيّ يقابل ٢ : ٥ في النصّ العبرانيّ.

وتفصيلاً، عندما نقول تك٢ : ٤ فنحن نعني سفر التكوين الفصل الثاني الآية الرابعة.

وعندما نقول خر٣ : ٤ – ٦ فنحن نعني سفر الخروج الفصل ٣ من الآية ٤ إلى الآية ٦ ضمنًا.

وعندما نقول لا ٤ : ٥، ٩ فنحن نعني سفر اللاويين (أو الأحبار) الفصل ٤ الآية ٥ والآية ٩.

وعندما نقول عد ٤ – ٦ فنحن نعني سفر العدد من الفصل الرابع إلى الفصل السادس ضمنًا.

وعندما نقول تث ١ : ٢؛ ٣ : ٤ فنحن نعني سفر التثنية الفصل الأول آية ٢ ثمّ الفصل ٣ آية ٤.

تسمية الأسفار المقدّسة

هناك أسماء اتفق عليها المترجمون العرب (سفر التكوين مثلاً) وأسماء اختلفوا عليها. فسفر الجامعة الذي يسمّيه الشرّاح الغربيّون «قوهلت» (كما في العبرانيّة) سمّاه الشدياق «الواعظ». وسفر اللاويّين الذي هو السفر الثالث من أسفار موسى قد سمَّته الترجمة السريانيّة البسيطة سفر الكهنة (كهني) والترجمة اليسوعيّة سفر الأحبار مقتفية بذلك ترجمة الشدياق. ثمَّ إنّ الترجمة اليسوعيّة القديمة ذكرت أسفار الملوك الأول والثاني والثالث والرابع على خطى اليونانيّة واللاتينيّة، أمّا نحن فسنذكر سفر صموئيل الأول وسفر صموئيل الثاني، ثمَّ سفر الملوك الأول وسفر الملوك الثاني. ونسمّي السفر الرابع من أسفار موسى سفر العدد (عِوَض سفر الأعداد كما في الشدياق)، والسفر الخامسْ سفر التثنية عِوَض تثنية الاشتراع كما في الشدياق واليسوعيّة.

ونقدّم لائحتَين: لائحة أولى بالأسفار المقدّسة مع مختصراتها.

لائحة ثانية أبجديّة بالمختصرات الكتابيّة مع مختصرات أخرى.

لائحة بالأسفار المقدّسة
مع مختصراتها

١) العهد القديم

السفر		المختصر	السفر		المختصر
التكوين	=	**تك**	حزقيال	=	**حز**
الخروج	=	**خر**	هوشع	=	**هو**
اللاويين (الأحبار)	=	**لا**	يوئيل	=	**يؤ**
العدد	=	**عد**	عاموس	=	**عا**
التثنية	=	**تث**	عوبديا	=	**عو**
يشوع	=	**يش**	يونان	=	**يون**
القضاة	=	**قض**	ميخا	=	**مي**
سفرا صموئيل	=	**١ و٢ صم**	ناحوم	=	**نا**
سفرا الملوك	=	**١ و٢ مل**	حبقوق	=	**حب**
			صفنيا	=	**صف**

أشعيا	=	أش
إرميا	=	إر
ملاخي	=	ملا
المزامير	=	مز
أيوب	=	أي
الأمثال	=	أم
راعوت	=	را
نشيد الأناشيد	=	نش
الجامعة	=	جا
مراثي إرميا	=	مرا
أستير	=	أس
دانيال	=	دا
عزرا	=	عز
نحميا	=	نح
سفرا الأخبار	=	١ و٢ أخ
يهوديت	=	يه
طوبيا	=	طو
سفرا المكابيّين	=	١ و٢ ملك
الحكمة	=	حك
يشوع بن سيراخ	=	سي
باروك	=	با

٢) العهد الجديد

متى	=	مت
حجّاي	=	حج
زكريّا	=	زك
مرقس	=	مر
لوقا	=	لو
يوحنا	=	يو
أعمال الرسل	=	أع
الرسالة إلى الرومانيين	=	روم
الرسالة إلى الكورنثيّين	=	١ و٢ كور
الرسالة إلى الغلاطيّين	=	غل
الرسالة إلى الأفسسيّين	=	أف
الرسالة إلى الفيليبيّين	=	فل
الرسالة إلى الكولسيّين	=	كو
الرسالة إلى التسالونيكيّين	=	١ و٢ تس
الرسالة إلى تيموزثاوس	=	١ و٢ تم
الرسالة إلى تيطس	=	تي
الرسالة إلى فيلمون	=	فلم
الرسالة إلى العبرانيين	=	عب
رسالة يعقوب	=	يع
رسالتا بطرس	=	١ و٢ بط
رسائل يوحنا	=	١ و٢ و٣ يو
رسالة يهوذا	=	يهو
رؤيا يوحنا	=	رؤ

لائحة أبجدية بالمختصرات

١ و٢ أخ = سفرا الأخبار الأول والثاني
إر = إرميا (نبوءة)

أع = أعمال الرسل
أف = رسالة القديس بولس إلى الأفسسيّين

أس = أستير
أش = أشعيا
با = سفر باروك
١ و٢ بط = رسالتا القديس بطرس الأولى والثانية
تث = سفر التثنية
١ و٢ تس = رسالتا القديس بولس الأولى والثاني إلى التسالونيكي
تك = سفر التكوين
١ و٢ تم = رسالتا القديس بولس الأولى والثانية إلى تيموثاوس
تي = رسالة القديس بولس إلى تيطس
جا = سفر الجامعة
حب = نبوءة حبقوق
حج = نبوءة حجاي
حز = نبوءة حزقيال
حك = سفر الحكمة
خر = سفر الخروج
دا = سفر دانيال
را = سفر راعوت
روم = رسالة القديس بولس إلى الرومانيّين
رؤ = سفر الرؤيا
زك = نبوءة زكريا
سي = يشوع بن سيراخ
صف = نبوءة صفنيا
١ و٢ صم = سفرا صموئيل الأول والثاني
طو = طوبيا
عا = نبوءة عاموس
عب = الرسالة إلى العبرانيّين
عد = سفر العدد

أم = سفر الأمثال
أي = سفر أيوب
غل = رسالة القديس بولس إلى الغلاطيّين
فل = رسالة القديس بولس إلى الفيليبيّين
فلم = رسالة القديس بولس إلى فيلمون
قض = سفر القضاة
كو = رسالة القديس بولس إلى الكولسيّين
١ و٢ كور = رسالتا القديس بولس الأولى والثاني إلى الكورنثيّين
لا = سفر اللاويّين أو الأحبار
لو = إنجيل لوقا
مت = إنجيل متى
مر = إنجيل مرقس
مرا = مراثي إرميا
مز = سفرا المزامير
١ و٢ مك = سفرا المكابيّين الأول والثاني
١ و٢ مل = سفرا الملوك الأول والثاني
ملا = نبوءة ملاخي
مي = نبوءة ميخا
نا = نبوءة ناحوم
نح = سفر نحميا
نش = نشيد الأناشيد
هو = نبوءة هوشع
يش = سفر يشوع بن نون
يع = رسالة القديس يعقوب
يه = يهوديت
يهو = رسالة القديس يهوذا
يو = إنجيل يوحنا
١ و٢ و٣ يو = رسائل القديس يوحنا الأولى والثانية والثالثة

عز = سفر عزرا		**يوء** = نبوءة يوئيل	
عو = نبوءة عوبديا		**يون** = نبوءة يونان	

مختصرات أخرى

آ = آية أو فقرة	**ف** = فصل
رج = راجع	**ي** = ما يلي من الآيات
ق = قابل	**وز** = نص مواز

ترد النصوص على الشكل التالي:

- **(تث ٢ : ٤)** أي سفر التثنية، الفصل ٢، الآية ٤.
- الفاصلة (،) تفصل بين آيتَين في الفصل الواحد، مثلاً: (تث ٢ : ٤، ٦ أي آ ٤ وآ ٦).
- النقطة والفاصلة (؛) تفصل بين مرجعَين.
- عندما يرد مرجع من دون ذكر اسم السفر فنعني السفر الذي ندرسه.
- **(لا ٥ : ١-٤)** أي سفر اللاويّين (الأحبار)، الفصل ٥، من آ ١ إلى آخر آ ٤.
- أي سفر اللاويّين (الأحبار)، الفصل ٥، من آ ١ إلى آخر آ ٤.

القسم الأول

إنجيل يوحنا

اعتاد الشرَّاح من زمان بعيد أن يفصلوا انجيل يوحنا عن الأناجيل الثلاثة الباقية والمسمّاة الأناجيل الازائية. وها نحن نفرد لهذا الكتيّب فصلين:

الفصل الأول: الإنجيل بحسب يوحنا

الفصل الثاني: التاريخ والرمز في إنجيل يوحنا

الفصل الأول

الإنجيل بحسب يوحنّا

تعوّد التقليد المسيحيّ أن يشبّه يوحنّا بالنسر الذي يحدّق ببهاء الشمس بعينيه الثاقبتين. إنّ يوحنّا ينقلنا منذ الصفحة الأولى من إنجيله إلى التأمّل في الله وسرّه الأزليّ. ولكنّه في الوقت ذاته يشير إلى البحث الصوفيّ كما يدلّ على ذٰلك استعمال فعل طلب في إنجيله. فأوّل كلمة قالها يسوع لتلميذيه العتيدين: «ماذا تطلبان» (١ : ٣٨)؟ والسؤال الذي وجّهه إلى مريم المجدليّة في صباح الفصح كان: «من تطلبين» (٢٠ : ١٥)؟ وكما دعا المسيح تلميذيه لأن يأتيا وينظرا (١ : ٣٩)، هٰكذا يدعو يوحنّا قراءه إلى أن يقتربوا بإيمان متجدّد من ذٰلك الذي سمّى نفسه «الطريق والحقّ والحياة» (١٤ : ٦). هٰذا هو الشرط لنحمل ثمرًا يثبتُ في الحياة الأبديّة.

إلى هٰذا الإنجيل سنتعرّفُ فندرسُ الوجه الأدبيّ للإنجيل الرابع وتكوينه وخلفيّته الدينيّة. وبعد أن نتوقّف عند لاهوت إنجيل يوحنّا نعالج العلاقة بين الحقيقة التاريخيّة والتفسير الرمزيّ.

أ – الوجه الأدبيّ للإنجيل الرابع

عندما نقرأ الإنجيل الرابع قراءة إجماليّة نشعر أوّلاً أنّه يختلف عن الأناجيل الإزائيّة حيث تبرز المعجزات والمجادلات والأمثال وتبدو وكأنّها وضعت من دون ترتيب: أمّا إنجيل يوحنّا فيتضمّن مجموعاتٍ مبنيّةً بناءً محكمًا. هناك المقدّمة (١ : ١ – ١٨)، حوار

يسوع مع السامريّة (٤ : ١ - ٤٢)، خطبة خبز الحياة (ف ٦) وحدث شفاء الأعمى (ف ٩) وقيامة لعازر (ف ١١)، وخبر الآلام (ف ١٨ - ١٩).

١ - تصاميم ممكنة

قدّم الشرّاحُ تصاميمَ عديدةً، فشكلّ كلّ تصميم لقطة عن مجمل الإنجيل. لكلّ تصميم حقيقته النسبيّة، ولكن كل هذه التصاميم لا تقود بالقدر عينه إلى فهم النصّ فهمًا وافيًا.

اهتمّ المفسّرون الأقدمون بكتابة حياة يسوع فتوقّفوا عند إشارات الزمان والمكان فأبرزوا إحدى ميزات يوحنّا: إنّه الإنجيل الوحيد الذي يساعدنا على تحديد زمن رسالة يسوع العلنيّة. وبيَّن أحد الشرّاح أهمّيّة الأعياد التي تتوزّع مسيرة الإنجيل: أوّل عيد للفصح في أورشليم (٢ : ١٣)، عيد آخر في أورشليم (٥ : ١)، الفصح في الجليل (٦ : ٤)، عيد المظالّ (٧ : ٢) الذي صعد فيه يسوع إلى أورشليم صعودًا مستترًا، عيد التجديد (١٠ : ٢٢)، فصح الصلب (١١ : ٥٥ - ١٩ : ٤٢) والقيامة (ف ٢٠). وهكذا نستطيع أن نقدّم تصميمًا على أساس سباعيّة الأعياد أو الاسابيع. انطلق يوحنّا من رمز العدد ٧ فدلّ على أنّ الملء المسيحانيّ قد تمّ في حياة يسوع ونشاطه الرسوليّ. واقترح شارح آخر أن يقسم إنجيل يوحنّا قسمين، على أن يقسم كلّ قسم جزئين. القسم الأوّل: يوم يسوع، حياته العلنيّة، كشف خفيّ لمجده (١ : ١٩ - ١٢ : ٥٠). ويتضمّن هٰذا القسم كتابَ الآيات (ف ٢ - ٤) وكتابَ الأعمال (ف ٥ - ١٢). القسم الثاني: ساعة يسوع، كشف مجده. ويتضمّن هٰذا القسم كتاب الوداع (ف ١٣ - ١٧) وكتاب الآلام (ف ١٨ - ٢٠) يتبعه ملحق. يشدّد هٰذا العرض على موضوع الكشف والوحي وعلى كلمات يوحنّاويّة هامّة: المجد، الآية، العمل، والساعة. ولكنّنا نتساءل عن الفرق بين العمل والآية. ونقول إنّ كلمة «الآلام» لا توافق الطريقة التي بها يعرض يوحنّا دراما الجلجلة.

وأبرز شارح ثالث أهمّيّة ١٣ : ١ - ٢ : «وكان يسوع يعرف، قبل عيد الفصح، أنّ ساعته جاءت لينتقل من هٰذا العالم إلى الآب، وهو الذي أحبّ أخصّاءه الذين هم في العالم، أحبّهم منتهى الحبّ». فبعد نهاية ف ١٢ التي تشكّل ١٢ : ٣٧ - ٥٠ يبدأ

ف ١٣ في صيغة متوازية لبداية الإنجيل (في البدء كان الكلمة). وهٰكذا يُقَسَّمُ الكتاب قسمين: كتاب الآيات وكتاب الآلام. ويتميّز كتاب الآيات بسبع حلقات. نلاحظ أنّ خبر عدد من الآيات ينتهي بخطبة طويلة وهٰكذا يتوحّد العمل والكلمة في القسم الأوّل. أمّا القسم الثاني فمن المفضّل أن نسمِّيَه كتاب الساعة (١٣ : ١) أو كتاب المجد.

إنّ كلمة «الحياة» تسود في ف ١ – ٦ (٤٢ مرة من أصل ٥٦). وينتهي ف ٦ بشكل دراماتيكيّ حين يبتعد التلاميذ ويعلن بطرس إيمانه وينبئ يسوع بخيانة يهوذا. إذًا لا بدّ من إبراز هٰذا الفاصل الهامّ. ونبدأ مع ف ٧ بمجموعة تسود فيها كلمة موت (٢٤ مرة من أصل ٣٥): «ما شاء يسوع أن يسير في اليهوديّة لأنّ اليهود كانوا يريدون أن يقتلوه» (٧ : ١). مجادلات عن أصل يسوع، إعلانات تتبعها تهديدات بالموت خلال عيد الفصح وعيد التجديد حتّى قيامة لعازر.

أمّا مفردات الحبّ فلا تسيطر إلّا بعد ف ١٣ وحتى ف ٢١ ضمنًا (٣٢ مرة من أصل ٤٠). وهناك ملاحظات أخرى تجدر الإشارة إليها. لا يظهر موضوع النور إلّا في ف ١ – ١٢. إذ يبدو اليهود عادةً خصوم يسوع، فخطبة الوداع (ف ١٣ – ١٧) تبيّن لنا أنّ العالم هو خصم يسوع وأخصّائِهِ.

على أساس هٰذه الملاحظات نقدّم الأقسام التالية:

(١ : ١ – ١٨) مطلع الإنجيل.

(١ : ٩ – ١٢ : ٥٠) كتاب الآيات.

(١ : ٩ – ٦ : ٧١) إعلان الحياة.

(٧ : ١ – ١٢ : ٥٠) رفض الحياة وتهديد بالموت.

(١٣ : ١ – ٢٠ : ٣١) كتاب الساعة.

(١٣ : ١ – ١٧ : ٢٦) وصيّة يسوع، العشاء الأخير وخطبة الوداع.

(١٨ : ١ – ١٩ : ٤٢) ساعة التمجيد على الصليب.

(٢٠ : ١ – ٣١) يوم الربّ.

(٢١ : ١ – ٢٥) خاتمة: تعليمات القائم من الموت لكنيسته.

قبل أن نقدّمَ إيضاحاتٍ عن ديناميّة البناء اليوحنّاويّ يجدر بنا أن نتعرّف إلى عناصرَ عديدةٍ تبلبل التنسيق العامّ. مثلاً: لماذا يُذكر يوحنّا المعمدان مرتين في قلب المطلع (١ : ٦ – ٨، ١٥). ثمّ إنّ شهادة المعمدان الأخيرة تنتهي بقطعة عقائديّة من الصعب أن يكون قد تفوّه بها (٣: ٣١ – ٣٦). ونقابل هٰذا الملخّص للاهوت اليوحنّاويّ مع قطعة أخرى ليست في محلّها (١٢ : ٤٤ – ٥٠). وهناك صعوبة كلاسيكيّة في ترتيب ف ٤، ٥، ٦. فنهاية ف ٤ تتمّ في الجليل (آية قانا الثانية). وهٰكذا نقول عن نهاية ف ٦. أمّا آية المخلّع (ف ٥) فتتمّ في أورشليم. ولٰكنّ يوحنّا لم يشر إلى تنقّل يسوع من الجليل إلى أورشليم، ومن أورشليم إلى الجليل، كما اعتاد أن يفعل. أما نكون أكثر منطقيّين إن عدنا إلى الترتيب المنطقيّ: ف ٤، ٦ (السامرة، الجليل)، ف ٥ (أورشليم). وهٰكذا يكون التلميح إلى المخلّع (٧: ١٥ – ٢٤) في محلّه. ولٰكن ماذا نفعل ببداية ف ٧ التي تتكلّم عن صعود سرّيّ ليسوع إلى أورشليم في عيد المظالّ؟ نرى أنّنا إذا أردنا أن نجيب على صعوبة تطلّ صعوبات أخرى. وهٰذا ما نراه أيضاً في ف ١٠. إن أردنا أن نقوم بالتنقيلات المقترحة نشير إلى هٰذه الصعوبات (وهناك غيرها) لنلفت الانتباه إلى الطابع التدريجيّ في تأليف الإنجيل الرابع. فعمل المراجعة النهائيّة لم يتمّ، وهٰذا ظاهر من التنافر في موضوع المعموديّة التي يمنحها يسوع (٣: ٢٢) أو تلاميذه (٤ : ٢).

٢ – تحليل المضمون

أوّلاً: المطلع (١: ١ – ١٨)

قلنا إنّ هٰذا المقطع يَـذْكُـرُ يوحنّا المعمدان مرّتين. ونزيد فنقول إنّه يبدو متعدّد العناصر. فالبداية تبدو كنشيد إلى اللوغوس (الكلمة)، والنهاية كاعتراف إيمان (١ : ١٤ي). الأسلوب إيقاعيّ في البداية، ولكنّنا نجد في آ ١٢ – ١٣ زياداتٍ وإضافاتٍ. إذًا هناك محاولات عديدة لإعادة النظر في النصّ الأوّل. ومع هٰذا يبدو الترتيب الحاليّ بشكل نوع من البديع يقوم بقلب العبارة وهو أسلوب عرفته الآداب اليهوديّة (رج حك ٩ : ١ي). فكيف نستطيع أن نبرّر هٰذه البنية؟

آ ١ – ٢ : اللوغوس متّجه نحو الله.
آ٣ : اللوغوس وسيط بالنسبة إلى الكون.
آ ٤ – ٥ : الخيرات التي منحها اللوغوس.
آ ٦ – ٨ : شهادة المعمدان.
آ ٩ : حضور اللوغوس في العالم.
آ ١٠ – ١١ : عدم إيمان العالم وإسرائيل.

آ ١٨ : الابن يوحي لأنّه في حضن الآب.
آ ١٧ : وسيط بالنسبة إلى الخلاص.
آ ١٦ : ملء النعمة.
آ ١٥ : شهادة المعمدان.
آ ١٤ : سكن اللوغوس المتجسّد.
آ ١٢ – ١٣ : قبول بالإيمان يتيح لنا أن نصير أبناء الله.

سندرس فيما يبعد أُصل ومضمون لقب اللوغوس المعطى للمسيح الموجود قبل الزمن.

ثانيًا : كتاب الآيات (١ : ١٩ – ١٢ : ٥٠)

إعلان الحياة (١ : ١٩ – ٦ : ٧١)

هناك طرق عديدة تفسّر ترتيب البداية. يحاول البعض أن يجد رسمة أسبوع في اللقاءات الأولى مع يسوع وأوّل آية في قانا الجليل (٢ : ١ – ١١). أمّا الصعوبة الكبرى فتأتي من إعلان يسوع في ١ : ٥١ (سترون السماء مفتوحةً وملائكةَ الله صاعدين ونازلين فوق ابن الإنسان) الذي يشكلّ قمّة سلسلة من الإعلانات عرّفتنا تدريجيًّا إلى ذٰلك الذي شهد له المعمدان.

هناك رباطات عديدة تجمع بين آية قانا وطرد الباعة من الهيكل (٢ : ١٣ – ٢٢). «فاليوم الثالث» في ٢ : ١ يشير إلى الفصح ، ويقابل الكلام عن عيد الفصح في آ ١٣. ونجد مقابلاتٍ عديدةً تقرّب هٰذين الحدثين من خبر الجلجلة : لا تُذكر أمّ يسوع إلّا في قانا وعند صليب يسوع (١٩ : ٣٧) الذي من جنبه خرج دم وماء الأسرار (١٩ : ٣٤). والكلمة السرّيّة عن الهيكل الذي سيُرفع في ثلاثة أيّام (٢ : ١٩ ي) ستجد كامل معناها في خبر الآلام. أجل ، لقد ألّف يوحنّا بفنّ بدايةَ إنجيله ونهايته.

وبعد العملين (اللذين يشكّلان برنامجًا) في ف ٢، نقرأ حوارين، يدلّ الواحد على مسيرة الإيمان المتردّد والناقص (نيقوديمس) والثاني على ارتداد امرأة ستصبح مرسلة (السامرة). أمّا آية قانا الثانية فتبرز إيمان الضابط الملكيّ (٤ : ٤٣ – ٥٤) وتشكّل نهاية هذه المجموعة. يبدأ كلّ من ف ٥ و ٦ بخبر آية، ثمّ يتضمّن خطبة طويلة ليسوع. فشفاء المخلّع قرب البركة ذات الخمسة أروقة يدلّ على أنّ يسوع نال من الآب السلطان ليحييَ من يشاء (٥ : ٢١). بعد هذا نقرأ خطبة تبرّر الشهاداتِ من أجل الابن (٥ : ٣١ – ٤٧). وآية تكثير الخبز التي يتبعها السير على المياه، تؤدّي إلى خطبة طويلة عن هُوِيَّة خبز السماء الحقيقيّ. وينتهي الفصل بشكل دراماتيكيّ: ترك يسوعَ كثيرٌ من التلاميذ. إنّ الدراما التي تصل إلى الصليب تقوم على تعلّقٍ بكلام يسوع لا تحفّظَ فيه.

رفض الحياة وتهديد بالموت (٧ : ١ – ١٢ : ٥٠)

تتكوّن ف ٧ – ١٢ من سلسلة مجادلات في الهيكل تتوزّعها محاولات رجم ينجو منها يسوع، لأنّ ساعته لم تأت بعد (٧ : ٣٠؛ ٨ : ٢٠). دُعي يسوع بطريقة هازئة لأن يكشف عن نفسه في عيد المظالّ، فأجاب أوّلاً بالرفض. ثمّ صعد إلى أورشليم صعودًا خفيًّا. وأكّد أمام اليهود المتردّدين أو المعادين له أنّه وحده يعرف من أين جاء وإلى أين يذهب (٧ : ٢٧ – ٢٩). ويقدّم نفسه على أنّه يَنبوع الماء الحيّ (٧ : ٣٧ي) ونور العالم (٨ : ١٢). ثمّ أعلن أمام اليهود المفتخرين بأنّهم من نسل إبراهيم، أنّه وحده يقدر أن يخلّصهم من موت الخطيئة، وأوضح أنّه أسمى من إبراهيم: «قبل أن يكون إبراهيم أنا كائن» (٨ : ٣٨). وتبيّن علامة المولود أعمى كيف تنقلب الأدوار: استعاد المولود أعمى النظر، أمّا الفرّيسيّون فانهمكوا في خطيئتهم (٩ : ٤١). ويرتبط مثل الراعي الصالح (ف ١٠) بالموضوع عينه: يسوع هو غير الرعاة الأردياء الذين يسبّبون دمار القطيع. إنّه وحده يعطي الحياة بوفرة (١٠ : ١٠) بذبيحة حياته الإراديّة (١٠ : ١٥ – ١٨). أمّا الحديث عن عيد التجديد فلا يقطع التوسيع، بل يدعونا لنفهم أنّ تجديد العهد لا يأتي إلّا مع يسوع الذي هو واحد مع أبيه (١٠ : ٣٠).

يسود ف ١١ – ١٢ موضوع الموت وموضوع القيامة، فيُعِدَّانِ الطريق لكتاب الساعة. فقيامة لعازر تشكّل «مثلاً تاريخيًّا» فيه يواجه يسوع الموت ويكشف عن نفسه أنّه

«القيامة والحياة» (١١ : ٢٠) للذين يؤمنون به. ودلّت المشاورة عند قيافا (١١ : ٤٦ – ٥٤) أنّ كلّ شيء قد تمّ مسبقًا. لقد تنبّأ رئيس الكهنة من غير أن يدريَ أن يسوع سيموت من أجل خلاص الشعب اليهوديّ وجماعة البشر (١١ : ٥٠ ي). ثمّ وضع يوحنّا سكب الطيب (١٢ : ١ – ١١) قبل دخول يسوع إلى أورشليم، فدلّ على أنّ هٰذا العمل هو مدخل إلى الدفن، بينما أبرز الدخولُ الاحتفاليُّ إلى المدينة المقدّسة كرامةَ يسوع المسيحانيّة (١٢ : ١٢ – ١٩)، وطلبُ اليونانيّين الذين يريدون أن يرَوا يسوع أدّى إلى إعلان أخير للساعة التي فيها يجتذب يسوع إليه كلّ البشر من على صليبه (١٢ : ٣٢).

وينتهي كتاب الآيات بخاتمتين اثنتين (١٢ : ٣٧ – ٤٣ و ٤٤ – ٥٠): اعتبار على عدم إيمان اليهود حسب نبوءة أش ٦ : ٩ ي، ملخّص لكرازة يسوع: «ما جئت لأدين العالم، بل لأخلّص العالم» (١٢ : ٤٧).

ثالثًا: كتاب الساعة (١٣ : ١ – ٢٠ : ٣١)

وصيّة يسوع (ف ١٣ – ١٧)

وينفتح الكتاب الثاني بآية جليلة تعطيه طابعًا خاصًّا (١٣ : ١ – ٢): إنّه كتاب الساعة التي فيها يقوم يسوع بعمل حبّ سامٍ فينتقل من هٰذا العالم إلى أبيه. لم يكن حاضرًا هنا إلّا التلاميذ. سيختفي الخائن بعد قليل في الليل، ويُذكر للمرة الأولى «التلميذ الذي كان يسوع يحبّه» (١٣ : ٢٣ – ٢٦).

يبدو غسل الأرجل (١٣ : ١ – ٢٠) علامة نبويّة بها يدلّ يسوع على معنى موته القريب ويبرز بُعدَه من أجل حياة تلاميذه الملموسة.

بعد التشهير بالخائن (١٣ : ٢١ – ٣٠) تبدأ سلسلة أحاديث اعتاد الشرّاح أن يسمّوها «خطبة بعد العشاء الأخير». ولٰكنّ يسوعَ لا يتحدّث هنا عن تأسيس الإفخارستيّا. لهٰذا يُفضَّل أن تسمّى «خطبة الوداع» المؤلّفة حسب فنّ أدبيّ معروف في اليهوديّة، هو فنّ الوصيّة التي يتلوها الإنسان قبل موته.

ينتهي حديث أوّل في ١٤ : ٣١: قوموا نذهب من هنا. ويبدأ حديث ثان بمثَل الكرمة الحقيقيّة (١٥ : ١ ي). وتختتمُ هٰذه المجموعةَ الصلاةُ الكهنوتيّة (ف ١٧) فتحدّد

نيّة يسوع الذاهب إلى ساعته: ليكون التلاميذ واحدًا كما أنّه والآب واحد. وتتميّز ف ١٤ – ١٦ بإعلان مجيء الروح المؤيّد.

ساعة التمجيد على الصليب (ف ١٨ – ١٩)

يتبع خبر الالام في خطوطه الكبرى الترتيب الذي نجده عند الإزائيّين. ولٰكنّ يوحنّا يطبعه بطابعه الشخصيّ بواسطة قوّة التأليف الدراماتيكيّة وغنى الرموز.

نجد هنا ثلاثة أقسام تكاد تكون متوازية. يروي القسم الأوّل (١٨ : ١ – ٢٧) كيف سلّم يسوع نفسه لجلّاديه وكيف استُجوب في دار حنّان خلال الليل. ويخصّص القسم الثاني (١٨ : ١٨ – ١٩ : ١٦) لمحاكمة رومة ليسوع عبر شخص بيلاطس. هناك حركة دخول وخروج تساعدنا على تحليل النصّ إلى سبعة مشاهد، يمثّل فيها المشهد الأوسط إكليل الشوك.

في الخارج: طلب اليهود موت يسوع ١٨ : ٢٩ – ٣٢.

في الداخل: حوار أوّل: هل أنت ملك؟
جئت لأشهد للحقّ ١٨ : ٣٣ – ٣٨ أ.

في الخارج: لا أجد سببًا للحكم.
برأبّا أو يسوع؟
١٨ : ٣٨ ب – ٤٠.

في الداخل: جلَدَ الجنودُ يسوع وكلّلوه بالشوك
١٩ : ١ – ٣.

في الخارج: ما وجدت سببًا للحكم.
ها هو الرجل! إصلبه!
١٩ : ٤ – ٨.

في الداخل: حوار ثان، من أين أنت؟
لم يكن لك سلطان عليّ لو لم يُعْطَ لك من فوق ١٩ : ٩ – ١٢

في الخارج: إذا أطلقته فأنت عدوّ قيصر.
حينئذ أسلم بيلاطس إليهم يسوع
١٩ : ١٣ – ١٦.

ونستطيع أن نحلّل القسم الثالث (١٩ : ١٧ – ٤٢) إلى سبعةِ أحداثٍ، وكلُّ حدث يحمل معنى عميقًا: كتابة الصليب التي تبيّن للجميع أنّ يسوع هو ملك اليهود. الثوب

غيرُ المخيط الذي لم يمزّقه الجنود. تسمية مريم أمّ التلميذ. لقد تمّ كلّ شيء. الدم والماء يجريان من القلب المطعون. دفنة ملوكيّة تُمنح ليسوع.

يوم الربّ (ف ٢٠)

أراد يوحنّا أن يبيّن انتصار يسوع على الموت فأورد أربعة أحداث جرت في أورشليم في اليوم الأوّل من الأسبوع (٢٠ : ١ ، ٩ ، ٢٦). دفع مجيءُ مَرْيَمَ المجدليّة إلى القبر بطرسَ والتلميذ المحبوب أن يركضا ، ولكنّ التلميذ المحبوب وحده آمن (٢٠ : ١ – ١٠). ثمّ تلا ذلك ظهورٌ تعرّفت فيه مريم المجدليّة إلى يسوع (٢٠ : ١١ – ١٨). في العلّيّة نال التلاميذ عطيّة الروح وأُرسلوا إلى العالم (٢٠ : ١٩ – ٢٣). ظلّ توما غيرَ مؤمن فحظي بظهورٍ يشهد أنّ مَنْ قام اليوم هو مَن صُلب بالأمس. وجاءت خاتمة أولى تبيّن لماذا اختار الإنجيليّ هذه الآياتِ ورواها.

خاتمة : تعليمات القائم من الموت لكنيسته (ف ٢١)

زيد ف ٢١ فيما بعد وسُطِّرَ في إنشاء يختلف عن إنشاء سائر الإنجيل ولكنّ هذا لا يعني أنّنا نستطيع أن نستغنيَ عنه. فكما أنّ المطلع جعلنا نستشفّ سرّ شخص يسوع ، فإنّ ف ٢١ يدخلنا في زمن الجماعة ويسمعنا توجيهات المعلّم للذين يتابعون عمله.

إنّ خبر الصيد العجيب (٢١ : ١ – ١١) يجد ما يوازيه في لو ٥ : ١ – ١١ في إطار دعوة الرسل. أمّا هنا فيشدّد الإنجيليّ على أنّ الشبكة لم تتمزق رغم وجود ١٥٣ سمكة كبيرة. وتأتي نظرة إلى المستقبل (٢١ : ١٢ – ٢٣) : تعرّف التلاميذ إلى يسوع خلال غداء يذكّرنا بغداء عمّاوس. بعد هذا حدّد يسوع وظيفة بطرس (إرع خرافي) وأشار إلى موته العتيد وإلى مصير التلميذ الذي يحبّه. وتبيّن الخاتمة الثانية (٢١ : ٢٤ – ٢٥) نشاط الجماعة اليوحنّاويّة في تأليف الإنجيل الرابع.

ب – تكوين الإنجيل الرابع

١ – لماذا كُتب الإنجيل الرابع ولمن كتب؟

يدلّنا إهداء إنجيل لوقا إلى أنّ كاتبه توجّه إلى جمهور متعلّم من أصل يونانيّ ، أمّا

الإنجيل الرابع فلا يحدّد جمهوره: هل يتألّف من يهود ووثنيّين يريد الإنجيلي أن يجتذبهم إلى الإيمان، أو من مسيحيّين يريد أن يثبّتهم في الإيمان؟ من الضروريّ أن نجيب على هٰذا السؤال لنفهم النصّ فهمًا وافيًا. هنا نعود إلى الخاتمتين (٢٠ : ٣٠ ي؛ ٢١ : ٢٤ ي) فنجد فيهما اقتراحات عديدة.

نتوقّف أوّلاً على الافتراضات ثمّ نستخلص بُعْدَ هٰذين المقطعين قبل أن نتعرّف إلى الخصوم الذين يهاجمهم الكاتب أو إلى الضلال الذي يفنّده.

أوّلاً: الافتراضات

إفتراض أوّل قدّمه دود: أراد يوحنّا أن يجتذب إلى المسيحيّة يونانيّين «متصوّفين، يبحثون عن الحقيقة والنور في حياتهم». قال: «يتوجّه الإنجيليّ إلى جمهور غير مثقّف... ويستطيع أن يقرأ الإنجيل شخص يهتمّ بالديانة ويتحلّى ببعض المعرفة للديانات السرّيّة».

افتراض ثان (جاء بعد نشر نصوص قمران) قدّمه فان اونيك: «هدف الإنجيل الرابع إلى أن يقود اليهود وخائفي الله إلى الاعتقاد بأنّ يسوع هو المسيح».

افتراض ثالث: ميّز روبنسون بين الإنجيل الرابع (وهو ذو بعد إرساليّ) ورسالة يوحنّا الأولى التي تهدف إلى تثبيت المسيحيّين في إيمانهم وإلى تحذيرهم من الهراطقة.

افتراض رابع. قال مارتين: اهتمّ يوحنّا بمثال الجماعة اليوحنّاويّة التي تواجه معارضة واضطهادات من السلطات اليهوديّة، فأراد أن يثبّت المسيحيّين الذين هم من أصل يهوديّ.

افتراض خامس قدّمه فوغا: هناك هدفان للإنجيل الرابع: الردّ على البلبلة التي تلت فصل المسيحيّة عن اليهوديّة، تشجيع الذين يخافون اضطهاد دوميسيان الإمبراطور. «كانت الكنيسة مصدومة ومتردّدة ويائسة فانبرى يوحنّا اللاهوتيّ يحدّث المؤمنين ويطلب منهم أن يلتزموا بالتاريخ الذي يصنعه الله معهم. ويشجّعهم لكي يواجهوا حالة الألم والفشل».

ثانيًا: الخاتمة الأولى (٢٠ : ٣٠ - ٣١)

«وصنع يسوع أمام تلاميذه آياتٍ أخرى غيرَ مدوّنةٍ في هٰذا الكتاب. أمّا الآيات المدوّنة هنا فهي لتؤمنوا بأنّ يسوع هو المسيح، ابن الله. فإذا آمنتم نلتم باسمه الحياة».

حدّد يوحنّا أسلوبَ عمله وهدفَه. كان لوقا (١ : ١ - ٤) المؤرّخ قد أكّد أنّه جمع الوثائق الضروريّة ورتّب خبره باعتناء. أمّا يوحنا فأعلن أنّه قام بعمليّة اختيار في التقليد الإنجيليّ الواسع من أجل هدف معيّن: تثبيت الإيمان.

كلمة آية مهمّة جدًّا في الإنجيل الرابع حيث نعدّ سبع آيات. والعلاقة بين الآية والإيمان ظاهر بمناسبة آية قانا الأولى (٢ : ١١) وفشل عمل يسوع مع اليهود (١٢ : ٣٧). فيوحنّا لا ينظر إلى المعجزة في وجهتها المادّيّة فحسب، بل مع تفسيرها (٦ : ٢٦). إنّ الخطبة ترتبط بخبر الآية ارتباطًا وثيقًا. أمّا الآية العظمى فهي الصليب. وإن ٢٠ : ٣٠ التي تبدو وكأنّها لا تدلّ إلّا على كتاب الآيات (ف ١ - ١٢) تدلّ أيضاً على كتاب الساعة (ف ١٣ - ٢٠).

وتدخلنا ٢٠ : ٣١ في قلب إنجيل يوحنّا. ففعل آمن مهمّ جدًّا ويستعمله يوحنّا ٩٨ مرّة. يستعمله يوحنّا بمعنى التعلّق الشخصيّ (٩ : ٣٥ : هل تؤمن بابن الإنسان؟)، أو يجعله يدلّ على غرض اعتراف الإيمان. حين أعلنت مرتا إيمانها قالت: «أؤمن أنّك المسيحُ، ابن الله، الآتي إلى العالم» (١١ : ٣٥).

«فإذا آمنتم». هل نفهم: لكي تقتنوا الإيمان، وهٰذا ما يدلّ على هدف إرساليّ. أو: لكي تنموا في الإيمان، وهٰذا يشير إلى جمهور مسيحيّ. إذا قرأنا النصّ نستطيع أن نأخذ بالاحتمالين. ولٰكنّ الفحوى الإجماليّ يقودنا إلى الاحتمال الثاني: ماذا يستطيع القارئ أن يفهم من هٰذا الإنجيل إن لم يكن تَـدَرَّجَ حقًّا في الإيمان المسيحيّ؟ إذًا يريد يوحنّا أن يقوّيَ إيمانَ المسيحيّينَ الخاضعينَ للمحنةِ. هنا نشير إلى فعل «ثبت». يجب أن تثبت كلمات يسوع في المؤمنين (٨ : ٣١؛ ١٥ : ٧) ليشاركوا في حريّة الابن (٨ : ٣٥) ويحملوا ثمارًا وافرة. ويدعونا مثل الكرمة لنثبت في المسيح كما يثبت هو في المؤمنين (١٥ : ٤، ١٠).

ونحافظ في ٢٠ : ٣١ على قيمة كلّ كلمة: المسيح وابن الله. إهتمّ يوحنّا بأن يدخل

وحي يسوع في تاريخ الخلاص، فبيّن أنّه مسيح إسرائيل المنتظر مع ما في هٰذا القول من مفارقة.

في ف ١ يعدّد يوحنّا الألقاب المسيحانيّة: حمل الله، ابن (أو مختار) الله، المسيح، ملك إسرائيل، ابن الإنسان (١ : ٢٩ – ٥١). وتُظهر طبيعة ملكوت المسيح في وجهها الظاهريّ التناقض في الالام (رج ١٩ : ١ – ٣ : التكليل بالشوك). والكتابة فوق الصليب أعلنت للكون أنّ يسوع هو ملك (١٩ : ٢٠ : كانت في ثلاث لغات). وهٰكذا يُتمّ يسوع انتظار إسرائيل الطويل في شكل شاملٍ وسامٍ.

لو لم يقل يوحنّا «ابن الله» لظلّ التعبير الإيمانيّ ناقصاً. لقد اهتمّ يوحنّا أكثر من أيّ كان في إظهار العلاقة الوثيقة بين الابن والآب. وخبر الظهورات الفصحيّة له معناه وهو الذي ينتهي بأوسع اعترافِ إيمان: «ربّي وإلٰهي» (٢٠ : ٢٨).

ليس الإيمان في نظر يوحنّا شيئًا مجرّدًا. إنّه انفتاح على الحياة. إنّه الحياة بالذات. كلمة حياة مهمّة جدًّا (٣٦ مرة) وهي ترتبط بمعرفة الإيمان: «من يؤمن كان له فيه (في المسيح) الحياة الأبديّة» (٣:١٥). «الحياة الأبديّة هي أن يعرفوك أنت الإلٰه الحقيقيّ وحدك والذي أرسلته، يسوع المسيح» (١٧ : ٣). فكلّ الرموز التي بها كشف يسوع عن نفسه ارتبطت بالحياة (الخبز في ف ٦، النور في ٨ : ١٢، الراعي في ١٠ : ١٠، الطريق في ١٤ : ٦ ...). فالحياة والموت يتعلّقان بقبولنا أو رفضنا لكلمة المسيح (٨ : ١٢، ٢٤ ...). فالإنجيليّ يحدّد لنفسه غاية ويحاول أن يصل إليها بكلّ الوسائل: أن يوقظ إيمانًا واعيًا يحصل على الحياة. هنا نقرأ خبر المولود أعمى فيبدو نموذجًا لنا: ينتقل هٰذا الأعمى من مرحلة إلى مرحلة حتّى يصل إلى فعل العبادة: «أؤمن يا ربّ، وسجد أمامه» (٩ : ٣٨). إذًا، يتوسّع يوحنّا في لاهوت لا ينفصل فيه الإيمان عن الحياة. لا يهتمّ يوحنّا بحياة يسوع كماضٍ قد عبر، بل كحاضر حقيقيّ يعطي حياةَ المؤمنين معناها ويساعدهم ليصيروا أبناء الله (١ : ١٢).

ثالثًا: الخاتمة الثانية (٢١ : ٢٤ – ٢٥)

«وهٰذا التلميذ هو الذي يشهد بهٰذه الأمور ويدوّنها، ونحن نعرف أنّ شهادته مطابقة

للحقيقة. وهناك أمور كثيرة عملها يسوع، لو كتبها أحد بالتفصيل، لضاق العالم كلُّه، على ما أظنّ، بالكتب التي تحتويها».

يحدّد ملحق الإنجيل الرابع موقع التلميذ الذي كان يسوع يحبّه بالنسبة إلى الجماعة اليوحنّاويّة. سنعود إلى الحديث عن هٰذه الجماعة. ولكنّنا نقول الآن إنّ الجماعة اهتمّت بنشر الكتاب وختمته بخاتمها معلنة أنّه صادق وموافق للحقيقة.

إذًا، لسنا أمام كتاب يبقى داخل المجموعة التي فيها رأى النور، بل أمام كتاب يتوجّه إلى كلّ الذين ينتمون إلى القطيع الذي سلّم المسيح إلى بطرس مسؤوليّة العناية به. ويتذكّر النصّ بجلال استشهاد بطرس (٢١ : ١٩). إنّ الجماعة اليوحنّاويّة تعي خصائصها، ولٰكنّها تحسّ أنّها متضامنة مع الكنيسة الواحدة وتريد أن تشارك في الخير العامّ فتنشر المؤلَّف الذي يرتكز على شهادة التلميذ الحبيب.

نلاحظ هنا أهمّيّة مفردة الشهادة. نقرأ الفعل ٣٣ مرّة في الإنجيل الرابع ومرّتين عند الإزائيّين، والاسم ١٤ مرّة عند يوحنّا وأربع مرّات عند الإزائيّين. ويتذكّر الإنجيل شهادة التلميذ بإجلال في وقت الآلام: «الذي رأى شهد، وشهادته هي موافقة للحقيقة. وهٰذا (أي المسيح) يعرف أنّه يقول الحقّ حتّى تؤمنوا مثله».

نستشفّ مرحلة طويلة من الكرازة الشفهيّة قبل أن تدوّن شهادة التلميذ. ولقد ألقى موت التلميذ البلبلة في جماعته، كما يدلّ على ذٰلك التفسير المعطى لكلمة الربّ الغامضة: «إن شئت أن يثبت إلى أن أجيء» (٢١ : ٢٢ ي). انتظر البعض حضورًا جسديًّا حتّى مجيء الربّ، فإذا هو حضور شهادة بفضل الكتاب. هٰكذا يبين لنا ناشرو الإنجيل الرابع أصل التقاليد الخاصّة التي يتضمّن والأهمّيّة التي يعلّقون عليها.

رابعًا: هل لإنجيل يوحنّا هدف هجوميّ؟

شدّد بعض الشرّاح على حرب الإنجيل الرابع على جماعة المعمدان، أي تلاميذ يوحنّا المعمدان الذين يشير سفر الأعمال (١٨ : ٢٥؛ ١٩ : ٢ – ٤) إلى حضورهم في أفسس حيث أُلِّف الإنجيل، كما تقول التقاليد. إنّ المقطعَين المتعلّقَين بيوحنّا في مطلع الإنجيل (١ : ٦ – ٨، ١٥) يدخلان في التوسّع ويحاربان فكرة خاطئة عن شخص السابق

ورسالته. ولٰكن يجب أن لا نشدّد على العنصر الهجوميّ هٰذا. فإن شدّد الإنجيليّ على المسافة بين المعمدان ويسوع (١ : ٦ – ٨، ١٥، ٢٠؛ ١٠ : ٤١) وأشار إلى المزاحمة بين تلاميذ يسوع والمعمدان (٣ : ٢٥، ٤ : ٢)، فهو لا يجعل يوحنّا مسؤولاً عن هذا الواقع، بل يُبرز تجرّده البطوليّ: «له هو أن ينموَ ولي أنا أن أنقصَ» (٣ : ٣٠). إنّ المعمدان هو في الإنجيل الرابع مثال المرسل المسيحيّ. وهٰكذا يوجّه الإنجيليّ نداءً إلى أتباع المعمدان ليكونوا أمناء لشهادة معلّمهم.

هل هناك حرب ضدّ المسيحيّين الذين من أصل يهوديّ؟ هناك ولا شكّ مقاطع في الإنجيل الرابع تصيب هؤلاء المسيحيّين المتهوّدين الذين لم يتوصّلوا إلى التعلّق الكامل بالمسيح لئلّا يطردوا من المجمع. هل يكون «إخوة يسوع» المذكورون في ٧ : ٣ – ٥ الممثّلين لهذه المجموعة؛ حين دعا يسوع الناس ليثبتوا في كلمته ويصلوا إلى الحرّيّة (٨ : ٣١ ي)، فهو يعني هؤلاء اليهود الذين بدأوا يؤمنون ولكنّهم لم يذهبوا إلى النهاية في إيمانهم. فيؤكّد لهم يوحنّا في إنجيله أنّ عليهم أن يؤمنوا أنّ يسوع هو حقًّا ابن الله لكي يخلصوا.

يعتبر إيريناوس أنّ يوحنّا أراد أن يقتلع ضلال قرنتيس والنقولاويّين. وزاد إيرونيموس أنّه حارب الأبيونيّين. كان قرنتيس يمزج نظريّاتٍ غنوصيّةً بتعلّقٍ بالشريعة اليهوديّة. وارتبط الأبيونيّون بالمتهوّدين فمارسوا شريعة موسى (ما عدا تقدمة الذبائح الدمويّة)، ورأوا في يسوع النبيّ المعلن عنه في تث ١٨ : ١٥، ورفضوا أن يعترفوا ببنوّته الإلٰهيّة.

وحارب الإنجيل الرابع الظاهريّين (لم يتّخذ المسيح إلّا ظاهرَ الجسد لا حقيقة الجسد). شجب أغناطيوسُ الأنطاكيُّ في بداية القرن الثاني الهراطقة الذين يرتابون بحقيقة التجسّد. لقد قصدت رسائل يوحنّا الظاهريّة بطريقة واضحة. ونستطيع أن نجد بعض الحرب على الظاهريّين في مقاطع من إنجيل يوحنّا: الإعلان أنّ الكلمة صار بشرًا (١ : ١٤)، العظة على ضرورة أكل الجسد وشرب دم ابن الإنسان (٦ : ٥١ – ٥٨)، الشهادة الاحتفاليّة عن الدم والماء اللذين سالا من جنب المخلّص (١٩ : ٣٤ ي)، الظهور لتوما مع التشديد على جراحات القائم من الموت (٢٠ : ٢٤ – ٢٩).

خامسًا: البعد الإرساليّ للإنجيل الرابع

نودّ أن نبيّن الديناميّة الإرساليّة التي نكتشفها لدى قراءة الإنجيل الرابع. إذا توقّفنا عند ظاهر الأمور نشعر أنّ كلّ شيء قد انتهى: من الناس مَنْ ينتمون إلى العالم السفليّ (٨: ٢٣)، مَن يُدفع لأنْ يحكم بحسب الجسد (٨: ١٥)، مَن يعجز أن يسمع صوت حامل الوحي لأنّ إبليس هو أبوه (٨: ٤٤). إنّهم يميلون عن النور لأنّ أعمالَهم شرّيرة (٣: ١٩ ي)، فهم ينتمون إلى هٰذا «العالم» الذي لا يصلّي المسيحُ من أجله (١٧: ٩).

لا نُصَلِّبْ هٰذهِ العباراتِ التي ترتبط بالحرب الكلاميّة. فمن بداية الإنجيل إلى نهايته يدوّي نداء المسيح مقدّمًا الحياة بوفرة: «أنا هو خبز الحياة. من يأتِ إليّ لا يَجُعْ، ومن يؤمنْ بي لا يعطشْ أبدًا» (٦: ٣٥؛ رج ٤: ١٠؛ ٧: ٣٧؛ ٢: ٤٤ – ٤٧). لا معنى لمثل هٰذا الكلام إن لم يكن للسامعين إمكانيّة العبور من الظلمة إلى النور بفضل الإيمان.

إذا وضعنا جانبًا المطلع الذي يشدّد على عمل اللوغوس (أو الكلمة) الشامل، فهناك أحداث تدلّ على اهتمام يوحنّا بالرسالة. تفرّد مع لوقا بالحديث عن السامرة: في القسم الأوّل المركّز على إعلان الحياة، لا تمثّل امرأة سوخار أبناء قريتها فقط بل كلّ الذين يطلبهم الآب (٤: ٢٣) ليجعلهم عبّادًا بالروح والحق. والحديث مع التلاميذ (٤: ٣٤ – ٣٨) يشكل موازاة لخطبة الإرسال التي نقرأها عند الإزائيّين (مت ١٠: ٥ي؛ مر ٦: ٧ي؛ لو ٩: ٢ي؛ ١٠: ٣ي). وتنتهي هٰذه الحادثة بإعلان أهل السامرة بصوت واحد: «نحن نعرف أنّه حقًّا مخلّص العالم» (٤: ٤٢). ويضع المشهد التالي أمامنا ضابطاً ملكيًّا (٤: ٤٦ – ٥٤) سينتقل إيمانه كالعدوى إلى كلّ أهل بيته (٤: ٥٣؛ رج أع ١٠: ٤٤ – ٤٨؛ ١٦: ١٥، ٣١ي). غاب يسوع عن عيد المظالّ فظنّ الناس أنّه ذهب يعلّم اليونانيّين (٧: ٣٥). وسيظهر هؤلاء اليونانيّون من جديد عند اقتراب عيد الفصح فيدلّ مسعاهم على مجيء الساعة (١٢: ٢٠، ٢٣).

إهتمّ يوحنّا بالمعطيات التي تلقي ضوءًا على معنى الآلام فأشار إلى أنّ الكتابة سطّرت في ثلاث لغات: العبرانيّة واللاتينيّة واليونانيّة. قرأها اليهود فاشمأزّوا. أمّا يوحنّا فرأى في هٰذه الكتابة علامة شمول الفداء.

إنّ يوحنّا يؤسّس في سيرة يسوع دعوة الكنيسة إلى عمل الرسالة. فيسوع نفسه صلّى

من أجل الذين يؤمنون بواسطة تلاميذه (١٧ : ٢٠) لتكون وحدتهم علامة الإرادة الخلاصيّة التي أُوحي بها على الصليب (٣ : ١٦). وحين ظهر المسيح على التلاميذ في العلّيّة بعثهم إلى الرسالة وأعطاهم الروح القدس ليغفروا للمؤمنين خطاياهم (٢٠ : ٢١ – ٢٣). وهكذا تتمّ رسالة الحمل الإلٰهيّ الذي جاء ليرفع خطيئة العالم (١ : ٢٩).

٢ – ينابيع الإنجيل الرابع

منذ القرن التاسع عشر بدأ الشرّاح يبحثون عن الينابيع التي استقى منها الإنجيليّون. أعلن لوقا نفسُه (لو ١ : ١ – ٤) أنّه أخذ من سابقيه ولا سيّما من مرقس. ثمّ إنّنا نجد قسمًا من وثائق لوقا في إنجيل متّى وهٰذا ما دفع البحّاثة إلى الكلام عن «معين» أقوال يسوع. ولٰكنّ الأمرَ يختلف في ما يخصّ إنجيل يوحنّا الذي لا يوافق الإزائيّين إلّا في بعض مقاطع. يسير يوحنّا وحده، فلا يشبه كتابُه كتابًا آخر. فإذا أردنا أن نتعرّف إلى ينابيعه، ننطلق من إنجيله نفسه.

نبدأ فنتعرّف إلى المعايير التي تساعدنا على اكتشاف الينابيع، ونقابل بين يوحنّا والإزائيّين قبل أن نقدّم بعض الافتراضات الحديثة.

أوّلاً: معايير التمييز

عرض الأب بوامار المبادئ التي تتيح لنا أن نتعرّف إلى الينابيع التي استقى منها يوحنّا.

هناك الزيادات: نجد مقاطعَ متعدّدةً تشبه حواشيَ زيدت فيما بعد لكي توضح النصّ أو لتزيل منه بعض التنافر. مثلاً: تُشرح كلمة «ماشيح» (١ : ٤١)، ولقب «كيفا» المعطى لسمعان (١ : ٤٢). الإشارة في ٤ : ٢ توضح ما قيل في ٣ : ٢٢، ٢٦ و ٤ : ١ من أنّ يسوع كان يعمّد. ويشرح لنا النصّ دهشة السامريّة: «لأنّ اليهود لا يخالطون السامريّين» (٤ : ٩).

هناك استعادة نصّ قطع الكاتب سياقه. إذًا، مع الحواشي التفسيريّة هناك زيادات

خطيرة تبلبل نظام الأفكار أو تبدّل الفكرة. في ١٤ : ١ – ٣ نقرأ وعد يسوع عن رجوعه (ومجيئه)، ولكن بعد آ ٤ نقرأ شرحًا يعني الزمن الحاضر. قابل بوامار ١٨ : ٣٣ – ٣٧ مع ما يقابله في الإزائيّين فرأى في تكرار سؤال بيلاطس (أأنت ملك اليهود: آ ٣٣، ٣٧) برهانًا عن استعادة اليَنبوع الذي تركه الكاتب حين زاد آ ٣٤ و ٣٦.

هناك الفكرة التي تعود مرّتين أو ثلاثة. مثلاً: نجد خاتمتين لكتاب الآيات (١٢ : ٣٧ – ٤٠ و ١٢ : ٤٤ – ٥٠)، وتفسيرين لغسل الأرجل (١٣ : ٦ – ١١ و ١٣ : ١٢ – ١٧)، وخطبتي وداع (١٣ : ٣١ – ١٤ و ١٥ : ١ – ١٦ : ٣٣)، هذا إذا لم نحسب الصلاةَ الكهنوتيّة (ف ١٧). زيدت الثانية إلى الأولى لأنّ الدعوة إلى الذهاب (١٤ : ٣١) تجد كمالها في الانطلاق إلى جتسيماني (١٨ : ١).

وهناك تعابير إنشائيّة ومعايير لاهوتيّة. ولكن نحتاج إلى إشارات عديدة لنتعرّف إلى ينابيع متواصلة في داخل الإنجيل الرابع.

ثانيًا: يوحنّا والإزائيّون

إليك مقاطع يوحنّا المتوازية مع التقليد المشترك: عماد يسوع على يد يوحنّا المعمدان ونداء التلاميذ الأوّلين. طرد الباعة من الهيكل. تكثير الخبز والسير على المياه. اعتراف بطرس بالمسيح. المسح بالطيب في بيت عنيا. دخول يسوع إلى أورشليم دخولاً احتفاليًّا. التشهير بالخائن. خبر الالام بعد توقيف يسوع في جتسماني. مجيء النسوة إلى القبر.

إذا وضعنا جانبًا متتالية الآلام، نلاحظ بصورة خاصة رسالة يسوع في الجليل حسب ف ٦ : تكثير الخبز، السير على المياه، الخطبة على خبز الحياة والقريبة من «مجموعة الخبز» عند الإزائيّين، اعتراف بطرس بالمسيح (ق مع مر ٦ : ٣٤ – ٨ : ٣٠).

ولكن يجب على المشابهات ألّا تنسيَنا الاختلافاتِ. لنأخذ مثلاً عماد يسوع الذي يرد عند الإزائيّين في إطار خبر. أمّا يوحنّا فلا يلمّح إلى المعموديّة إلّا في إطار شهادة يوحنّا (١ : ٣٢ – ٣٤). إذًا، نحن أمام تحوّل عميق لا يفسّره فقط إرتباط أدبيّ. ولنأخذ مشهد الباعة المطرودينَ من الهيكل: نلاحظ أنّ مرقس يعطيه معنى شموليًّا: «سيدعى بيتي بيت صلاة من أجل كلّ الشعوب» (مر ١١ : ١٧). كيف نفسّر أن يهمل متّى العبارة

الأخيرة (من أجل كلّ الشعوب) لو كان نصّ مرقس أمامه. أمّا يوحنّا فأعطى الحدث معنى كرستولوجيًّا. إنّ طرد حيوانات الذبائح (٢ : ١٥) تدلّ على نهاية الهيكل الأوّل وتهيّئ لبناء هيكل جديد هو المسيح القائم من بين الأموات (٢ : ١٩ – ٢٢).

ثالثًا: ينابيع الإنجيل الرابع حسب بولتمان

يبدأ بولتمان فيبعد تصليحات منسوبة إلى الكاتب الكنسيّ (ذكر الماء في ٣ : ٥، النصوص عن الإسكاتولوجيا التقليديّة في ٥ : ٢٨ ي أو عن الأسرار في ٦ : ٥٢ – ٥٨؛ ١٩ : ٣٤ ب – ٣٥). ثمّ يميّز في الإنجيل الرابع ثلاثة ينابيع. الينبوع الأوّل: خطب وحي من أصل غنوصيّ نسبت إلى يسوع. أوّلها هو المطلع. ثمّ توزّعت سائر الإعلانات في الإنجيل ولا سيّما تلك التي تبدأ: أنا هو الخبز الحق والحياة والراعي والحقيقة. إنّ هٰذا اليَنبوع يقدّم النصّ الذي انطلق منه الإنجيليّ فتوسّع في كرازته الخاصّة. ولٰكن بفعل خدعة أدبيّة وُضع النصّ والكرازة في فم يسوع نفسه. الينبوع الثاني: إنّ الأقسام الإخباريّة في ف ١ – ١٢ ولا سيّما أخبار العجائب أخذت من «مجموعة الآيات» التي تنتهي مع الخاتمة في ٢٠ : ٣٠ – ٣١. لم يأخذ يوحنّا معطياته الإخباريّة من الإزائيّين بل من مجموعة الآيات. ويتألّف اليَنبوع الثالث من خبر الآلام وظهورات المسيح القائم من الموت. لن نتوقّف عند هذه النظريّة وما فيها من أخطاء.

٣ – مراحل التأليف

سنقدّم هنا ثلاثَ نظريّات.

أوّلاً: نظريّة شناكنبورغ الألمانيّ

حاول أن يحدّد الخلفيّة الدينيّة والمضمون اللاهوتيّ للإنجيل الرابع. المرحلةُ التأليفيّة الأولى تقابل مرحلة التقاليد السابقة ليوحنّا: أخبار على مثال ما نرى عند الإزائيّين، مجموعة الآيات، أقوال يسوع التي نُقلت بطريقة شفهيّة أو دُمجت في قطعة ليتورجيّة. قال شناكنبورغ أوّلاً إنّ الرسولَ يوحنّا كان كفيلَ هٰذه المعطياتِ التقليديّةِ، ثمّ تحدث عن

التلميذ الحبيب الذي كان من أهل أورشليم ومن أخصّاء يسوع دون أن ينتميَ إلى حلقة الرسل الاثني عشر. وتتمثّل مرحلة التأليف الجوهريّة بعمل الإنجيليّ الذي هو تلميذ الرسول والذي طبع بطابعه الخاصّ كلّ الموادّ التي استعمل. لهٰذا نجد وحدة أدبيّة ولاهوتيّة في الإنجيل الرابع. ولٰكنّ الكاتب لم يُنهِ كتابه، فجاء الناشر فاستعمل معطيات متبقّية (مثلاً ٣ : ١٣ - ٢١، ٣١ - ٣٦؛ ١٢ : ٤٤ - ٥٠؛ ١٥ : ١ - ١٧ : ٢٦) ولا سيّما ف ٢١ وقلب النظام الأوّل ولا سيّما ف ٥ وف ٦.

ثانيًا : نظريّة براون الأميركانيّ

وزّع على خمس مراحل تاريخ تدوين الإنجيل الرابع. - المرحلة الأولى : نقطة الانطلاق : كرازة شفهيّة قام بها يوحنّا بن زبدى. - المرحلة الثانية : جمع تلاميذُ يسوعَ ذكرياتِ معلّمهم. نجد في هٰذه المرحلة من التكوين تأليف الأخبار والخطب الكبرى. دوَّنَتْ هٰذه العناصرَ المتنوّعةَ أيدٍ عديدةٌ. لهٰذا نجد اختلافات في الإنشاء ولا سيّما في ف ٢١. - المرحلة الثالثة : وبعد الوعّاظ اللاهوتيّين جاء الإنجيليّ وهو التلميذ البارز في الحلقة اليوحنّاويّة. كتب في اليونانيّة فألّف مجموعة تضمّ الرسالة في الجليل والرسالة في اليهوديّة. ولٰكنّه أغفل بعض العناصر التي تنتمي إلى التقليد اليوحنّاويّ. - المرحلة الرابعة : ظهرت بعض هٰذه العناصر في «طبعة» ثانية نجد فيها حربًا على تلاميذ المعمدان أو على اليهود الذينَ يطردون من المجمع أبناء دينهم المتعلّقين بالإيمان المسيحيّ (٩ : ٢٢ ي؛ ١٦ : ٢). - المرحلة الخامسة : استعاد المؤلّف الأخير عناصر المرحلة الثانية التي تركها الإنجيليّ جانبًا حين قدّم «طبعتي» مؤلّفه.

ثالثًا : نظريّة بوامار الفرنسيّ

وزّع تكوين الإنجيل الرابع على أربعِ مراحل.

التدوين الأوّل ويسمّيه بوامار الوثيقة (ج) ليحدّد موقعه بالنسبة إلى التقليد الإزائيّ. شكّل هٰذا التدوين إنجيلاً كاملاً يبدأ بشهادة يوحنّا وينتهي بظهورات القائم من الموت، ولٰكنّه لم يضمّ واحدة من الخطب الكبرى. أورد خمس معجزات وتحدّث عن فصح

واحد. احتلّت السامرة في هٰذا التدوين مكانة هامّة. سُطّر حوالي السنة ٥٠ في فلسطين فمثّل تقليدًا مستقلاً عن تقليد الإزائيّين. كاتبه هو يوحنّا الرسول أو لعازر من بيت عنيا.

التدوين الثاني: حوالي السنوات ٦٠ - ٦٥ استعاد كاتب آخر (يوحنّا ٢ أ) نصّ الوثيقة (ج) وزاد عليها أخبارًا تخصّ التقليد الإزائيّ كما زاد بعض خطب يسوع. ظلّ التصميم هو هو تقريبًا. يحتوي هٰذا التدوين سبع معجزات ويتوسّع في الجدال مع اليهود في إطار عيد المظالّ.

التدوين الثالث: حوالي نهاية القرن الأوّل استعاد الكاتب نفسه في آسية الصغرى عمله السابق ليجعله يلائم المشاكل الجديدة (يوحنا ٢ ب): خلافات داخليّة مع خطر انشقاق (١ يو ٢: ١٨ي؛ ٢ يو ٩ - ١١)، صعوبة الإيمان لدى مسيحيّي الجيل الثاني، هجومات المحيط اليهوديّ على المسيحيّين. وزّع الكاتب حياة يسوع على ثمانية أسابيع وشدّد على ثلاثة أعياد الفصح. فمن الوجهة التعليميّة، تميّزت هٰذه المرحلة بالتوسيع في التعليم عن يسوع المسيح والروح المعزّي في خطبة الوداع. وصارت الحرب أعنف على اليهود بسبب الحرم الذي أعلنته يمنية على المسيحيّين.

التدوين الرابع: في بداية القرن الثاني دمج مسيحيّ من آسية الصغرى التدوين الثاني (يوحنّا ٢ أ) والتدوين الثالث (يوحنّا ٢ ب) بطريقة تخلو من الفهم. لهٰذا وجب على الشارح الحديث أن يكتشف الترتيب الأوّل. ويبدو أنّ التدوين الثالث (يوحنا ٢ ب) هو الأهمّ وإلى كاتبه ننسب الشميلة اللاهوتيّة التي تميّز الإنجيل الرابع.

جعل بوامار التدوين الثاني في فلسطين والتدوين الثالث في أفسس (وهما المرحلتان الجوهريّتان) ليبين التجذّر اليهوديّ والتجذّر الهلّينيّ في إنجيل يوحنّا.

نقول في الختام إنّ لا اتّفاقَ في ما يخصّ ينابيعَ الإنجيل الرابع ولا مراحلَ تكوينه. ولٰكنّ هٰذا يعني أنّنا أمام تعميق متواصل لكلمة الله. فالقراءة اللغويّة تساعدنا على استشفاف مراحلها. وأهمّ معيار يبقى التكرار. فالخطبة الإفخارستيّة في ٦: ٥١ ب - ٥٨ تكمّل التوسيع الأول وتقابل مرحلة ثانية تشدّد على واقعيّة التجسّد. وخطب الوداع تتوزّع على ثلاث أو أربع مراحل: دوّنت الخطبة الأولى (١٣: ٣١ - ١٤: ٣١) قبل أن يُطرد المسيحيّون اليوحنّاويون من المجمع. وتجيب الخطبة الثانية (١٥: ١ - ١٦: ١٤ أ)

على عثار الحرم الذي أعلنه اليهود، وتكشف أنّ يسوع هو الكرمة الحقيقيّة التي نتحدّ بها لنكون شعب الله. وتعالج الخطبة الثالثة (١٦ : ٤ ب - ٣٣) التي تقابل خطبة الإزائيّين الإسكاتولوجيّة (مر ١٣ : ٣ي؛ مت ٢٤ : ٣ي؛ لو ٢١ : ٧ي)، عداوة العالم ضدّ التلاميذ وتوسّع في دور الروح المؤيّد في هٰذه الظروف. ويمكن أن نرى في ف ١٧ الخطبة الرابعة التي هي جواب على التوتّر الموجود داخل الجماعة بسبب المتطرّفين (٢ يو ٩) الذين يستعدّون «ليخرجوا من بيننا» (١ يو ٢ : ١٩).

ويجب أن نهتمّ بالفصل ٢١ وبالمكانة التي يعطيها للتلميذ الحبيب. إنّه يفتح أمامنا منظوراتٍ هامّةً عن حياة الجماعة اليوحنّاويّة، ويساعدنا على تحديد موقعها بالنسبة إلى الكنائس التي ترتبط ببطرس.

٤ - تاريخ الجماعة اليوحنّاويّة

كان الشرّاح يهتمّون قبل كلّ شيء بإنجيل يوحنّا على أنّه عمل لاهوتيّ كبير. ولٰكن منذ بعض الوقت انصبّ الاهتمام على العلاقة بين هذا الإنجيل والجماعة التي فيها تكوّن. يرتبط هٰذا البحث، ولا شكّ، بتحليل الينابيع، ولكنّه يتميّز أيضاً لأنّه يُدخِلُ عواملَ جديدة مثل موقع هٰذه الجماعة بالنسبة إلى سائر المجموعات المسيحيّة، ويستعمل معطياتِ رسائلِ يوحنّا وسفر الرؤيا التي ترتبط بقرابة بالإنجيل الرابع.

ويجدر بنا أن نميّز هنا بين الجماعة اليوحنّاويّة والمدرسة اليوحنّاويّة. فالجماعة هي مجموعة المؤمنين الذين يتأثّرون بيوحنّا. أمّا المدرسة فتدلّ على مجموعة محصورة من التلاميذ تربّوا على يد يوحنّا واهتمّوا بأن ينشروا تعليمه.

نتوقّف هنا على محاولتين حول تاريخ الجماعة اليوحناويّة. الأولى تشدّد على علاقة التاريخ باللاهوت، والثانية تقدّم لنا صورة عن جماعة التلميذ الحبيب.

أوّلا: التاريخ واللاهوت في الإنجيل الرابع

قال مارتين: يجب أن نقرأ أخبار الإنجيل الرابع على مستويَين: مستوى تاريخ يسوع، ومستوى الجماعة التي دوّن فيها هٰذا الإنجيل.

في البداية تكوّنت الجماعة من يهود يتردّدون على المجمع. ولٰكنّهم عرفوا أنّ يسوع هو المسيح. فأُجبروا على أن يختاروا بين انتمائهم إلى العالم اليهوديّ وبين إيمانهم المسيحيّ. استند مارتين إلى ذكر الحرم ثلاث مرّات في يوحنّا: مرّة أولى خلال الحديث عن المولود أعمى (٩ : ٢٢ : «اتّفق اليهود أن يطردوا من المجمع كلّ من يعترف بأنّ يسوع هو المسيح»)، ومرّة ثانية حين قال إنّ الزعماء لم يتجرّأوا على الاعتراف بيسوع لئلّا يُطردوا من المجمع (١٢ : ٤٢ : «آمن رؤساء اليهود، ولكنّهم ما أعلنوا إيمانهم مسايرة لليهود، لئلّا يُطرَدوا من المجمع»)، ومرّة ثالثة في خطبة الوداع (١٦ : ٢ : «سيطردونكم من المجامع»). وقوّة البرهان هي أنّ الكلمة اليونانيّة (طرد من المجمع) لا ترد إلّا في هٰذه المقاطع الثلاثة من العهد الجديد.

نفسّر هٰذا الطرد بتصرّف جماعة يمنية (حوالي السنة ٩٠ ب م) الذين أدخلوا في صلاتهم الرسميّة لعنة «المينيم» (أو الهراطقة) على المباركات (مبارك أنت يا ربّ) الثاني عشرة وأجبروا الجماعة على التلفّظ بها بصوت عال. فأجبر هٰذا الإجراءُ المسيحيّين الذين من أصل يهوديّ على طرد نفوسهم من المجمع لئلّا يُنكروا إيمانهم. ولٰكن رفَضَ بعض المؤمنين أن يتخلّوا عن المجمع. فكانوا مسيحيّين في الخفاء وإليهم توجّهت بعضُ المقاطع في الإنجيل الرابع (٨ : ٣١ – ٣٢ : «قال يسوع لليهود الذين آمنوا به: إذا ثبتمّ في كلامي، صرتم في الحقيقة تلاميذي: تعرفون الحقّ، والحقُّ يحرّركم»، رج ١٢ : ٤٢). وأصابت الجماعةَ اليوحنّاويّة صدمةٌ ثانية: التهديد بالموت والاضطهاد المفتوح (١٠ : ٢٨ – ٢٩؛ ١٥ : ١٨ : «إن أبغضكم العالم، فتذكّروا أنّه أبغضني قبل أن يبغضكم»). اكتشفت الجماعة أنّها ليست من هٰذا العالم فتوسّعت في كرستولوجيا تمثّل يسوع كالغريب الآتي من عالم آخر.

وفي مرحلة أخيرة استعادت الجماعة أنفاسها ووثقت بنفسها. فتوجّهت إلى مسيحيّي الخفاء الذين لبثوا في المجمع وطلبت منهم أن ينضمّوا إلى صفوفها وأن يقيموا علاقاتٍ مع سائر الجماعات المشتّتة (١٠ : ١٦) لتؤلّف معها الرعيّة الواحدة للراعي الواحد.

ثانيًا: جماعة التلميذ الحبيب

رسم الأب براون تاريخ الجماعة اليوحنّاويّة منذ بدايتها إلى زوالها خلال القرن الثاني

المسيحيّ. انطلق براون ممّا لاحظه مارتين ووصفه بالمسيحيّة الوضيعة الإيمان في مسيحانيّة يسوع فقط. واختلف عن مارتين فاعترف بتأثير التلميذ الحبيب الذي لم يكن من مصافّ الاثني عشر بل من جمهور التلاميذ. هٰذا التلميذ هو الذي أمّن علاقة الجماعة بأصولها. واهتمّ براون بارتداد السامريّين (يو ٤) الذين لم يستطعوا أن يفهموا الكرستولوجيا التقليديّة التي تتحدّث عن يسوع ابن داود. فحملوا نظرتهم الخاصّة إلى المسيح على أنّه موسى الجديد وتعمّقوا في كرستولوجيا ستقودهم إلى الانفصال عن العالم اليهوديّ. وإنّ قساوة المجادلات في ف ٧ – ٨ تعكس التوتّر القائم بين اليهود والمسيحيّين. ونلاحظ الاهتمام بمسألة الجذور (٨ : ١٤). يعلن يسوع أنّه أعظم من إبراهيم (٨ : ٥٨).

طُردت الجماعة اليوحنّاويّة من المجمع، فتوجّهت إلى العالم الهلّينيّ كما تَشهد بذٰلك الأحداث التي تتكلّم عن اليونانيّين (٧ : ٣٥؛ ١٢ : ٢٠). وحمل التشديد المتزايد على ألوهيّة المسيح خطر التقليل من ناسوته. من هنا التوترات الحادّة التي تتكلّم عنها ١ يو ٢ : ١٩؛ ٤ : ١ – ٦.

بدت شميلة براون أقوى من شميلة مارتين لأنّها تسيطر على مجمل المسائل التاريخيّة والأدبيّة واللاهوتيّة. ولٰكن هل هٰذا يعني أنّنا في اليقين التامّ؟ كلاً. فالأب براون يعتبر نفسه سعيدًا إن استطاع أن يقنع ستّين في المائة من القرّاء. كان يتساءل عن تاريخ الجماعة اليوحنّاويّة فتوصّل إلى طرح أسئلة تخرج من منظور كاتب الإنجيل الرابع. ما يهتمّ به يوحنّا ليس المؤسّسة (أكانت جماعة أو شيئًا آخر) بل التعلّق الشخصيّ بيسوع المسيح والحياة الصوفيّة. فإذا أردنا أن ندخل في حياة الجماعة يجب أن نقرأ بين السطور مع كلّ ما تتضمّن هٰذه القراءة من مخاطر.

ثالثًا: المدرسة اليوحنّاويّة في أفسس

ماذا نستطيع أن نستنتج؟ أوّلاً: إنّ جذور الجماعة اليوحنّاويّة هي في فلسطين. لقد تبع التلميذ الحبيب (الذي نعتبره مؤسّس الجماعة اليوحنّاويّة) يوحنّا المعمدانَ وظلّ على اتّصال بالحلقات المعمدانيّة وسعى إلى ردّ رفاقه القدامى إلى الإيمان المسيحيّ. لا يجب أن نشدّد على تأثير العالم اليهوديّ «المهرطق». فمجمل المجادلات مع اليهود التي نقرأها في الإنجيل الرابع قد جرت في هيكل أورشليم نفسه وبمناسبة الأعياد. ثمّ إنّ معنى السبت

ويوم ظهور عمل الله (ف ٥) يذكّرنا بالمجادلات التي نجدها عند الإزائيّين (مر ٢ : ٢٢ - ٢٨ ؛ لو ١٣ : ١٠ - ١٧). ولٰكنّ ما يميّز هٰذه المجادلات هو وحي يسوع عن نفسه. إنّ اهتمامات يوحنّا في هٰذا المجال هي اهتمامات تعليميّة. فمجيء السامريّين إلى الإيمان يشكّل قِمَّةَ القسم المركّز على الحياة التي يعطيها يسوع. فلا حاجة إلى تقديم النظريّة عمّا حمله السامريّون الذين دخلوا في الجماعة اليوحنّاويّة لأنّنا نجهل لاهوتَهم في القرن الأوّل.

ونودّ أن نعرف متى ترك التلميذ الحبيب فلسطين وذهب إلى أرض الشتات، إلى سورية أو بالحريّ إلى أفسس. يتحدّث أوسابيوس عن هرب المسيحيّين من أورشليم إلى بلاّ في السنوات ٦٦ - ٧٠ وقبل ثورة اليهود على الرومان. ثمّ إنّه من الثابت أنّ مسيحيّين متهوّدين قد أقاموا في ذلك الوقت في أفسس أو في جوارها. حينئذ يمكننا أن نتكلّم عن مدرسة يوحنّاويّة بالمعنى الحصريّ، يوم كانت جماعة تدلّ على تيّار ووجهة تفكيريّة أكثر منها على مجموعة محدّدة. وكان اليهود عديدين في أفسس (كما في المدن المجاورة) وكانوا فاعلين. فلما طُرد المسيحيّون المتهوّدون من المجمع جُرحوا في الصميم ولهٰذا سيتكلّم سفر الرؤيا (٢ : ٩) عن «مجمع الشيطان». ومقابل هٰذا انفتح التلميذ الحبيب (مؤسّس المدرسة اليوحنّاويّة) على الأسئلة الدينيّة التي طرحتها النخبة الهلّينيّة، وحاول أن يبيّن كيف أنّ الإيمان المسيحيّ يتجاوب مع الرغبة بالحقيقة الكامنة في كلّ إنسان مستقيم: كلّنا يعي أهمّيّة موضوع الحقيقة وموضوع الكلمة (لوغوس) عند السامعين اليونانيّين. وما يلفت النظر هو أنّ يسوع، حين توجّه إلى بيلاطس، كلّمه بكلام يدركه الجميع: «وُلدت وجئت إلى العالم لأشهد للحقّ» (١٨ : ٣٧). أمّا جواب بيلاطس («وما هو الحقّ؟») فلا يعكس الحالة الفكريّة لدى كلّ الوثنيّين.

ج - الخلفيّة الدينيّة في الإنجيل الرابع

تميَّز الإنجيل الرابع عن سائر أسفار العهد الجديد، واستقلّ بالنسبة إلى التقليد الإزائيّ. وهٰذا ما يجعلنا نتساءل عن أصل النظريّات الخاصّة به. هٰذا ما يفرض علينا أن نتعرّف إلى التيّارات الدينيّة التي التقت في العالم الذي دوّن فيه هٰذا الإنجيل. نشير هنا إلى

أنّ الجماعة اليوحنّاويّة تجذّرت أوّلاً في العالم اليهوديّ قبل أن تجتذب العديدين من العالم الهلّينيّ.

طُرحت مسألة الخلفيّة الدينيّة منذ القرن التاسع عشر بتأثير من مدرسة تاريخ الديانات. وما عادت القضيّة فقط تساؤلات عن تجذّر يهوديّ أو هلّينيّ. فالمسألة أكثر تعقيدًا. فهناك الغنوصيّة المرتبطة بتيّارات فارسيّة. واليهوديّة المنقسمة إلى يهوديّة فلسطينيّة ويهوديّة هلّينيّة تنوّعت جدًّا بعد دمار الهيكل سنة ٧٠ ب م. ثمّ إنّ دخول العالم الهلّينيّ إلى أرض فلسطين كان أعمقَ ممّا تصوّره كثير من العلماء. واليهوديّة الإسكندرانيّة (فيلون هو أعظم ممثّليها) ظلّت على اتّصال باليهوديّة التقليديّة. وأخيرًا سنجد قرب الفرّيسيّين والصادوقيّين فئة الإسيانيّين الذين عرّفتنا بهم نصوص قمران.

لن نستطيع أن نستنفد هٰذا الموضوع الواسع. ولٰكنّنا نقدّم النماذج الرئيسيّة التي تساعدنا على اكتشاف الخلفيّة الدينيّة لإنجيل يوحنّا.

١ - الغنوصيّة

اختلفت الغنوصيّة عن الرواقيّة. علّمت الرواقيّة تماسك الكون الذي يلجه اللوغوس الإلٰهيّ، ودعت الإنسان ليتصرّف كمواطن العالم (لا مواطن مدينة خاصّة وحسب). أمّا الغنوصيّة فولدت من نِظرة تشاؤميّة إلى الكون: يحسّ الإنسان أنّه غريب في الكون، ويشعر بهٰذا الانقسام المؤلم بين المادّة والروح. أمّا السؤال الأوّل الذي يطرحه فهو مسألة وجوده الشخصيّ. يئس من اكتشاف معنى لوجوده فحاول الإفلات من عالم تسيطر عليه قوى شرّيرة وعمياء.

وإليك مقطعًا لتيودوتيس احتفظ به إكلمنضوس الإسكندرانيّ وهو يدلّ على الأسئلة التي تعذّب الغنوصيّين: ماذا كنّا؟ ماذا صرنا؟ أين كنّا؟ أين رُمينا؟ إلى أيّ هدف نسرع؟ من أين نجونا؟ ما هي الولادة؟ ما هي الولادة الجديدة؟

تذكّرنا كلمة الولادة الجديدة بحوار يسوع مع نيقوديمس (٣: ٣، ٥). أمّا السؤال: من أين؟ فنقرأه في خطب يسوع أو في الأقوال التي تتكلّم عنه (٧: ١١، ٢٧ - ٢٨؛ ٨: ١٤؛ ٩: ٢٩ - ٣٠؛ ١٣: ٣٦؛ ١٤: ٥؛ ١٦: ٥).

قال بعض العلماء إنّه وجد في أساس الغنوصيّة الإيرانيّة فكرة المخلّص الذي يحصل على الخلاص. تمزّق الإنسان الأوّل ليولد الكون. ثمّ جاء ليجمع نتف النور المخفيّة في عالم المادّة. والإنسان سيحصل على الخلاص بالمعرفة (غنوسيس أو العرفان). فعليه أن يكتشف ما هو في الحقيقة أو يستيقظ من رقاد الجهل الطويل.

ولٰكنّ هٰذا الخلاص لا يدركه الجميع، لأنّه حسب المفردات الغنوصيّة في القرن الثاني، هناك ثلاث فئات: الروحيّون، (يرتبطون بالروح)، النفسانيّون (يرتبطون بالنفس)، الهيوليّون (يرتبطون بالمادّة): فالروحانيّ ينجو بطبيعته، والنفسانيّ الذي يتمتّع بالحرّيّة، يقدر أن يذهب إلى الإيمان والخلود، كما يقدر أن يذهب إلى اللاإيمان والفساد، حسب اختياره. أمّا الهيوليّ فهالك بطبيعته. حين نقرأ هٰذه النصوص نفكّر بأقوال يسوع التي يمكنها أن تعنيَ أنّ البعض لا يقدرون أن يسمعوا صوته (٨: ٢٣ - ٢٤؛ ١٠: ٢٦).

كان بولتمان أكثر الشرّاح الذين استندوا إلى الغنوصيّة (ولا سيّما المندعيّة. مندع = معرفة. رج السريانيّة يدع) ليتحدّثوا عن إنجيل يوحنّا. قال: «تميّز دور يسوع الفدائيّ في إنجيل يوحنّا بمعونة المفاهيم الغنوصيّة: يسوع هو ابن الله الموجود قبلاً، إنّه الكلمة الموجودة قبل الزمن. حمل مع الوحي الحياة والحقيقة، ودعا إليه أخصّاءه الذين هم كذٰلك بالحقّ. وبعد أن يتمّ العمل الذي حدّده له الآب، سيرتفع من جديد عن الأرض ويفتح لأخصّائه الطريق الذي يقود إلى المنازل السماويّة (١٤: ٦). إذًا، هي الغنوصيّة التي أتاحت ليوحنّا أن يدرك الطبيعة الحقيقيّة للفداء إلى أن يرى حضور الخلاص المعطى لنا في شخص يسوع وعمله. وبالتالي أن يفهم أنّ التاريخ الإسكاتولوجيّ يبدأ في الزمن الحاضر». ويزيد بولتمان أنّ الإنجيليّ قد أنقذ فكرة المخلّص ممّا فيها من أسطورة، واحتفظ بضرورة الإيمان في النداء الذي يوجّهه إلينا صليب المسيح.

ماذا نقول في هذه النظريّة؟ أوّلاً: إنّ الغنوصيّين قد قرأوا بشغف إنجيل يوحنّا ولا سيّما مطلعه وخطبه. ولٰكن هل سبقت الغنوصيّة (كنظام ثنائيّ ظهر في القرن الثاني فنسب العهد القديم إلى إلٰه أدنى من إلٰه العهد الجديد) ظهور إنجيل يوحنّا أم جاءت بعده؟ قال الغنوصيّون: إنّ الشرّ الذي نتخلّص منه هو الضلال والنسيان واللاوعي تجاه

الأنا الحقيقيّ. أمّا في نظر يوحنّا وسائر كتّاب العهد الجديد، فالشرّ يأتي من الخطيئة وهو موقف ترفض فيه إرادتُنا إرادة الله. والخطيئة الكبرى في نظر يوحنّا هي اللاإيمان ورفض المجيء إلى النور (٣ : ٢٠) لا الجهل فقط. وهٰكذا نقول إنّ فكر يوحنّا يقف على مستوى غير مستوى الغنوصيّة.

٢ – الهرمسيّة

الهرمسيّة تيّار باطنيّ يمثّل ديانة النخبة المتعلّمة في الحضارة الهلّينيّة. جُمعت كتاباتُ هرمس بعد زمن تدوين إنجيل يوحنّا، ولكنّها تعود إلى زمن قديم. تدعو أحد النصوص الهرمسيّة الناس إلى التوبة فتذكّرنا بأقوال الإنجيل: «أيّها الأرضيّون، لماذا استسلمتم إلى الموت وأنتم تقدرون أن تشاركوا في الخلود؟ توبوا يا من جعلتم من الضلال رفيق طريقكم ومن الجهل شريككم. أتركوا هٰذا النور الذي هو ظلمة. تخلّوا عن الفساد ليكون لكم الخلود». ولٰكنّ هٰذهِ النظريّةَ تتحدّث عن انحدار المادّة وعن إله ذكر وأنثى. ثمّ إنّ بين الله السامي والعالم وسطاء عديدين. كم نحن بعيدون عن مطلع إنجيل يوحنّا حيث الكلمة وحده يصنع كلّ شيء، حيث الكلمة يصير جسدًا. ولا يستنكف من أن يأخذ جسدًا ماديًّا.

قرَّب بعض البحّاثة مقالة في الولادة الجديدة من نصوص يوحنّا عن الولادة الثانية بالمعموديّة (٣ : ٣ – ٥). ولٰكنّ كتاب هرمس يحدّثنا عن أمّ هي الحكمة، وعن بذار هو الخير الحقيقيّ، وعن زارع هو إرادة الله الفاعلة بواسطة هرمس الرسول السماويّ. هٰذه الولادة تعطي المعرفة الخلاصيّة وتقود إلى الانخطاف بواسطة تقنيّات جاءت من الهند فيَضيع الإنسان في الكلّ. كم نحن بعيدون عن الصوفيّة اليوحنّاويّة التي تشدّد على الطابع الشخصيّ للاتّحاد بين المؤمن والله (رج ٦ : ٥٦؛ ١٥ : ٤ – ٧؛ ١٧ : ٢٠ – ٢٣). والمحبّة التي هي أساسيّة في يوحنّا غائبة عن الهرمسيّة.

لا شكّ في أنّه كان هناك توق لدى النخبة الهلّينيّة. أخذ يوحنا عناصره وحوّله تحويلاً جذريًّا قبل أن يقدّمه في إنجيله.

٣ – فيلون الإسكندرانيّ

كان فيلون معاصرًا للمسيح وهو أعظم ممثّل لليهوديّة في العالم الهلّينيّ. ترك لنا المؤلّفاتِ العديدةَ ولا سيّما تفاسير رمزيّة لشريعة موسى. عاد فيلون إلى الفكر الفلسفيّ اليونانيّ ليبرّر فرائض الشريعة وليرسم خطًّا صوفيًّا يقود إلى التأمّل في الله. مثلاً: أخبار الآباء هي محطّات في تقدّم النفس. إبراهيم هو صورة الإيمان، يعقوب هو صورة النسك، إسحٰق هو صورة الكمال. هٰذا لا يعني أنّ فيلون يرتاب في حقيقة الخبر الكتابيّ. بل، إنّه يحاول أن يكتشف بواسطة الرموز، معنى أعمق للنصوص. أمّا موسى فهو الملك والمشترع والكاهن الأعظم والنبيّ.

اهتمّ الشرّاح بالنصوص المتعلّقة باللوغوس (الكلمة) الإلٰهيّ كعامل الخلق. وقالوا: هنا نجد يَنبوعَ تعليمِ مطلعِ الإنجيل عن دور الكلمة الكونيّ، عن دور الابن الوحيد (١ : ١، ١٨).

يصعب علينا أن تقابل فيلون مع يوحنّا في هٰذا المجال لأنّ فيلون يستعمل كلمة «لوغوس» ١٣٠٠ مرّة في كتبه فتعني العالم المعقول أو قوّة الله السامية (مثل الحكمة في الخلق) أو الوسيط بين تسامي الله وحنانه، أو الكاهن الأعظم في الخيمة الأرضيّة (رج الرسالة إلى العبرانيّين). أمّا يوحنّا فيعتبر أنّ اللوغوس نصب خيمته بيننا (١ : ١٤) بالتجسّد ليلعب دور المتشفّع للذين يلجأون إليه بإيمان. إنّه الهيكل الحقيقيّ (٢ : ١٩ – ٢١) لأزمنة الخلاص.

ويمكننا أن نتابع المقابلة بين يوحنّا وفيلون. فالتسمية «إسرائيليّ حقيقيّ» المعطاة لنتنائيل في ١ : ٤٧ تفترض اشتقاقًا لكلمة إسرائيل (= الذي يرى الله) عزيزة على قلب فيلون. والعظة على المنّ التي نستشفّها في يو ٦ تعود إلى نموذج نقرأه عند فيلون وفي العالم اليهوديّ الفلسطينيّ. والتوسّعات الرمزيّة عن الماء والنور والكرمة ليست غريبة عن فيلون. ولٰكنّ فيلون يتطلّع إلى مسيرة النفس الصوفيّة، أمّا يوحنّا فيطبّق هٰذهِ الرموزَ على شخص المسيح، على الكلمة الذي صار جسدًا. بعد هٰذا يختلف فيلون عن يوحنّا لأنّ مسيحانيّته تسير في طريق التلاشي والفناء. تأثّر بأفلاطون فبيّن أنّ الخلاص يعني النفس التي تتحرّر من ثقل رغباتها اللحميّة. أمّا يوحنّا فينظر إلى يسوع المسيح ويجعل فيه كلّ أبعاد الوجود البشريّ.

إذن، لا نستطيع أن نقول إنّ فيلون أثّر على يوحنّا. ولٰكن يبقى فيلون شاهدًا على التوق الدينيّ لدى اليهود العائشين في العالم الهلّينيّ. وقد يكون يوحنّا التقى بعض هؤلاء اليهود في أفسس فبيّن لهم أنّ المسيح جاء يتجاوب مع توقهم إلى الله.

٤ – اليهوديّة المنشقّة

ميّز كولمان شكلين في العالم اليهوديّ الفلسطينيّ في القرن الأوّل المسيحيّ: العالم الرسميّ والعالم المنشقّ الذي أدخل إلى فكره عناصر غريبة. فجعل خلفيّة إنجيل يوحنّا العالم اليهوديّ المنشقّ وجذّر المسيحيّة العاديّة في العالم اليهوديّ الرسميّ. وهٰكذا تكوّنت علاقة بين الهلّينيّين في سفر الأعمال (ف ٦ – ٨) الذين كانوا أوّل من بشّر السامرة، وبين محيط إنجيل يوحنّا. تميّز الهلّينيّون بعداوتهم لهيكل أورشليم وكانوا قريبين بجذورهم من الإسيانيّين، من جماعة قران.

ولٰكنّنا نتساءل: أين نجد اليهوديّة الرسميّة؟ عند الفرّيسيّين أم عند الصادوقيّين حيث يتمّ اختيار رؤساء الكهنة؟ وبين الفرّيسيّين، هناك الخطّ المتصلّب (شمعي) والخطّ المنفتح (هلال). أمّا اليهوديّة المنشقّة فتبرز في صور عديدة تشترك كلّها في أنّها تعارض شعائر العبادة الرسميّة. وها نحن سنتحدّث عن فئتين: المعمدانيّون والإسيانيّون.

أوّلاً: المعمدانيّون

هم أصحاب تيّاراتٍ يقْظةٍ دينيّة. عملوا في وَسَطٍ شعبيّ فأعلنوا قرب الدينونة الإسكاتولوجيّة ودعَوُا الناس إلى الخلاص بتوبة القلب وطقس العماد في الماء من أجل مغفرة للخطايا. توجّه طقس العماد إلى الجميع وكان في متناول الجميع بمعزل عن حواجز الطهارة.

الإنجيل الرابع هو الإنجيل الوحيد الذي يقدّم الرسلَ الأوّلين على أنّهم كانوا تلاميذَ قدماء ليوحنّا المعمدان. وأشار الإنجيل أيضاً إلى الأمكنة التي كان يوحنّا يعمّد فيها ومنها بيت عنيا في عبر الأردنّ (١ : ٢٨) وعين نون (٣ : ٢٣). وأبرَزَ مرحلة معمدانيّة في رسالة يسوع (٣ : ٢٦ ؛ ٤ : ١ – ٢)، وهٰذا معطى مهمّ لنقدّر تاريخيّةَ الإنجيل الرابع

ونكتشف تاريخ الجماعة اليوحنّاويّة. ولٰكن لا ننسَ أنّ الإنجيل الرابع لا يقول شيئًا عن كرازة المعمدان الإسكاتولوجيّة. كلّ ما يهمّه هو الشهادة التي قدّمها السابق لحمل الله.

ثانيًا: الإسيانيّون.

نجد في نصوص قمران العباراتِ عينَها التي نجدها في إنجيل يوحنّا: التعارض بين الحقيقة والكذب، بين النور والظلمة... روح الحقّ، يسير في الظلمة، ابن الهلاك... وهناك نصّ في «قاعدة الجماعة» مُعَنْوَنٌ: قاعدة الروحَيْنِ، روحِ الحقيقةِ وروحِ الضلالِ: «الله خَلَقَ روحَ النور وروحَ الظلمة وأسّس عليهما كلّ ما عمله. واحد يحب الله والآخر يكره مشورة الله ويبغض طرقه». «يتصارع هٰذان الروحان في قلب البشر... وسيتدخّل الله قريبًا ليطهّر العالم من الكبرياء وتَرَفُّعِ القلب والجشع والكذب والرياء، وليُظْهِرَ التواضعَ وطولَ البال والرحمةَ والفطنةَ...»

هناك موازاة بين هذه الوثيقة وثنائيّة القدّيس يوحنّا. ويمكننا أن نتوقّف أيضاً عند مفهوم الحقيقة في إنجيل يوحنّا ونصوص قمران... ولٰكن رغم هذه التشابهات فهناك اختلافات في العمق. فإصلاح معلّم البرّ (عند جماعة قمران) يرتكز على شريعة موسى التي نمارسها بدقّة. وهٰكذا تتكوّن جماعة من «الأنقياء» الذين ينعزلون عن جمهور أبناء الإثم وينتظرون الدينونة المقبلة والحكم على الخطأة. أمّا مكانة المسيح فهي متواضعة في هٰذه النظرة المستقبليّة. ولٰكنّ إنجيل يوحنّا يتركّز على شخص يسوع الذي أوحى إلينا بأبوّة الله. وما يفرضه هو الإيمان به والمحبّة المتبادلة بين التلاميذ.

٥ - تجذُّر الإنجيل الرابع في الكتاب المقدّس

ارتبط إنجيل يوحنّا بالتوق الدينيّ لدى العالم الهلّينيّ كما ارتبط بالتيّارات الهامشيّة في العالم اليهوديّ. ولٰكنّ له خلفيّةً يهوديّة. لقد أعلن يسوع للسامريّة: «الخلاص يأتي من اليهود» (٤ : ٢٢). لسنا أمام اعتبار ثانويّ، بل أمام يقين عميق. لا شكّ في أنّ اليهود لم يقبلوا يسوع، ولٰكنّه جاء إلى أخصّائه (١ : ١١). إذا كانوا لم يقبلوه، فهل نلغي كلّ تيّار التهيئة لمجيئه ونعتبر أنّ لا قيمة لهذا التيّار بعد أن ظهر النور الحقيقيّ؟ كلاً. فالإنجيل يهتمّ بأن يبيّن أن يسوع هو حقًّا مسيح إسرائيل.

يتوزّع الحجّ إلى أورشليم حياة يسوع. إن كان المعلّم طرد حيونات الذبيحة (٢ : ١٤ ي)، فهو يحب أن يعلّم في الهيكل المقدّس. وفي الهيكل يجادل اليهودَ المتكلّمين بأسم الإيمان الرسميّ، ويحاول أن يقنعهم بأنّ الآب أرسله حقًّا. ويدعو موسى ليشهد له: «لو آمنتم بموسى لآمنتم بي أيضاً، لأنّه كَتَبَ عنّي» (٥ : ٤٦).

إذًا سنبيّن هٰذا التجذّر في الوحي الكتابيّ فنعدِّد الإيراداتِ والتلميحاتِ إلى النصوص المقدّسة ثمّ نبيّن كيف تنغرز هٰذه الممارسةُ في التأويل اليهوديّ التقليديّ.

٦ – إيرادات النصوص الكتابيّة

لا نجد إلّا ١٩ إيرادًا صريحًا للكتاب المقدّس في الإنجيل الرابع. فإذا زدنا على هٰذا الرقم التلميحات التي لا نقاش فيها، يبقى العدد أقلّ ممّا نجد في الإزائيّين ولا سيّما في إنجيل متّى.

إذا قابلنا يوحنّا بالإزائيّين، اكتشفنا استقلاليّة يوحنّا في استعمال الكتاب المقدّس. فهو يهمل إيراداتٍ لها أهمّيّتُها في التقليد المعروف. مثلاً: «اسمع يا إسرائيل» وهي ترتبط بوصيّتَيْ محبّةِ اللهِ والقريب (تث ٦ : ٤ – ٥؛ لا ١٩ : ١٨؛ مت ٢٢ : ٣٧ – ٣٩؛ مر ١٢ : ٢٩ – ٣٣؛ لو ١٠ : ٢٧). وإيراد مز ١١٠ عن المسيح الذي هو أكبر من داود (مت ٢٢ : ٤٤؛ مر ١٢ : ٣٦؛ لو ٢٠ : ٤٢ – ٤٣)، والنصّ المتعلّق بالحجر الذي رذله البنّاؤون فصار رأس الزاوية (مز ١٨ : ٢٢؛ مت ٢١ : ٤٢؛ مر ١٢ : ١٠ – ١١؛ لو ٢٠ : ١٧). وإنِ استعملِ يوحنّا نصًّا استعمله الآخرون، فهو يبتكر في استعماله. فنصّ أشعيا (٤٠ : ٣): «صوتُ صارخٍ في البرّية: أعدّوا طريق الربّ» يطبّقه الإزائيّون على يوحنّا المعمدان (مت ٣ : ٢٣؛ مر ١ : ٣؛ لو ٣ : ٤)، أمّا في إنجيل يوحنّا فالمعمدان يتلفّظ به (١ : ٢٣). ويذكر الإزائيّون تقسية إسرائيل (أش ٦ : ٩ ي) في إطار الأمثال (مت ١٣ : ١٤ ي؛ مر ٤ : ١٢؛ لو ٨ : ١٠) أمّا يوحنّا فيجعلها في نهاية كتاب الآيات (١٢ : ٤). كلّ هذا يدلّ على استقلاليّة يوحنّا.

أخذ يوحنّا إيراداتِه وتلميحاتِه بصورةٍ خاصّةٍ من أسفار موسى (خاصّة الخروج والتثنية) ومن أشعيا (خاصّة القسم الثاني) ومن المزامير. ومِثْلَـهُ عَمِلت نصوص قمران.

غير أنّ نصوص قمران قدّمت تفسيرًا قانونيًّا للشريعة، أمّا يوحنا فقرأ الكتاب المقدّس في منظور رمزيّ محاولاً أن يصل من خلالها إلى شخص يسوع المسيح.

شريعة موسى

يتحدّث الإنجيل الرابع مرارًا عن الشريعة (ترد كلمة ناموس ١٤ مرة)، ولكنّه يعتبرها توطئةً للوحي النهائيّ في يسوع المسيح، لا نظامًا خلاصيًّا. وإذ يشير يوحنّا إلى وحي اسم الله في سيناء (خر ٣٤ : ٦)، يكتب في مطلع إنجيله: «إذا كانت الشريعة قد أعطيت لنا بواسطة موسى، فبواسطة يسوع المسيح جاءتنا النعمة والحقّ» (١ : ١٧). وهٰذه الشريعة لا تنفصل عن أسفار الأنبياء كما أعلن فيلبّس: «إنّ الذي كُتب عنه في شريعة موسى والأنبياء، قد وجدناه» (١ : ٤٥). ولقب نبيّ الذي يُعطى مرارًا ليسوع (٦ : ١٤؛ ٧ : ٤٠، ٥٢)، وإن لم يعبّر إلّا بطريقة ناقصة عن سرّ شخصه، يدلّ على وجهة حقيقيّة من رسالته ويتأمّل في تأويل قمرانيّ وسامريّ (٤ : ٢٥) لنصّ تث ١٨ : ١٥ عن مجيء نبيّ شبيه بموسى.

ومقابل هٰذا، نجد نصوصاً متعدّدة تخلق تباعدًا ليسوع والجماعة اليوحنّاويّة من «شريعة اليهود». فيسوع يستند إلى أمر قانونيّ في سفر التثنية فيعلن: «كُتب في شريعتكم أنّ شهادة رجلين مقبولة» (٨ : ١٧؛ ١٠ : ٣٤). والانفصال واضح خاصّة في ما يتعلّق بالسبت. فيسوعُ يتمّ الأشفية في هٰذا اليوم (٥ : ٩؛ ٩ : ١٤). يقدّم يسوع براهينه في الإزائيّين منطلقًا ممّا يفعله سامعوه (من منكم له خروف واحد ووقع في حفرة يوم السبت، لا يمسكه ويخرجه؟ مت ١٢ : ١٢)، أمّا في يوحنّا فيعود إلى ما يعمله الآب: «أبي يعمل إلى الآن، وأنا أيضاً أعمل» (٥ : ١٧).

حين نتبعُ ترتيب العهد القديم نلاحظ المقابلاتِ بين المرحلة الأولى من تاريخ الخلاص وكمالها في يسوع المسيح.

نصوص البدايات (تك ١ – ١١). بداية مطلع يوحنّا تستعيد تك ١ : ١ كما فسّره أم ٨ : ٢٢. فكلمة الله المماثلة لحكمته (سي ٢٤ : ٣ أ) نصبت خيمتها هنا في جسد يسوع (١ : ١٤ مع تلميح إلى سي ٢٤ : ٨). ونفخة المسيح القائم من الموت للروح على تلاميذه (٢٠ : ٢٢) تقابل نفخة الخالق لنسمة الحياة في تك ٢ : ٧ (الفعل هو هو في المقطعين)

ونرى في تسمية يسوع لأمّه «يا امرأة» (٢ : ٤ ؛ ١٩ : ٢٦) تلميحًا إلى تك ٢ : ٣٢، وفي كلمته عن ساعة المرأة (١٦ : ٢١) إشارة إلى حوّاء، أمّ الاحياء (تك ٤ : ١).

يذكر يوحنّا دورة إبراهيم خلال مجادلة عاصفة (٨ : ٣١ – ٥٩). افتخر اليهود بنسل لحميّ (٨ : ٣٣، ٥٩) فحدّثهم يسوع عن أعمال إبراهيم (٨ : ٣٩ ب – ٤٠) التي تقود إلى الإيمان به، عكس أعمال الشيطان الذي هو قاتل منذ البدء (٨ : ٤٤ مع تلميح إلى ترجوم تك ٤ : ٣ – ١٦). كان إبراهيم يتوق إلى يوم يسوع (٨ : ٥٦ مع تلميح إلى التقاليد الترجوميّة عن مولد إسحٰق : تك ١٧ : ١٧ أو عن رؤية إبراهيم : تك ١٥ : ١٢ – ٢١). ويعود ذكر ذبيحة إسحٰق (العقدة والرباط : تك ٢٢ : ١ – ١٩ كما في الترجوم الفلسطينيّ) في خلفيّة التعليم عن الفداء في ما عمله الله «الذي يبذل ابنه الوحيد» (٣ : ١٦)، وفي لقب حمل الله الذي يشير إلى إسحٰق «الحمل من أجل المحرقة» (تك ٢٢ : ٨ وترجوم فلسطين). ويذكر يوحنّا حلم بيت إيل (تك ٢٨ : ٢) في ١ : ٥١ : بعد اليوم لن يكون اتّصال بين السماء والأرض في مكان محدّد، بل في شخص ابن الإنسان. وفي خلفيّة الحوار مع السامريّة نعيش في جوّ التقاليد الآبائيّة (٤ : ٥، ٦، ١٢). إنّ يسوع أعظم من «أبينا يعقوب».

وتحتلّ دورة الخروج مكانة هامّة مع التوسيعات التقليديّة التي قام بها التفسير اليهوديّ. فالآيات والمعجزات التي أتمّها موسى في أيّام الخروج والبرّيّة (رج تث ٣٤ : ١١) تتيح لنا أن نفهم معنى الآيات التي أتمّها يسوع : إنّه ليس فقط نبيًّا لا مثيل له (تث ٣٤ : ١٠) بل المرسل الوحيد والنهائيّ. وسنجد في هٰذا الإطارِ توازياتٍ عديدةً : مَنُّ موسى والخبز النازل من السماء (٦ : ٣٠ – ٣٣)، معجزة الماء والوعد بالمياه الحيّة (٤ : ١٠ ؛ ٧ : ٣٧ ي)، إرتفاع الحيّة النحاسيّة وارتفاع ابن الإنسان (٣ : ١٤). ولٰكن في كلّ هٰذه الحالات، يسوع هو الآية : إنّه خبز الحياة (٦ : ٥١)، الماء خرج من جنبه (١٩ : ٣٤). رُفع على الصليب (٣ : ١٤ي، ١٢ : ٣٢ي) ليجتذب إليه كلّ الناس في نظرة إيمان (١٩ : ٣٥).

يسرد يوحنّا أعياد اليهود باهتمام، ولٰكنّه يهتمّ أكثر ما يهتمّ بعيد الفصح. إنّه يختلف عن الإزائيّين الذين لا يعرفون إلّا عيدَ فصحٍ واحدًا في نهاية رسالة يسوع. أمّا يوحنّا فيوزع حياة يسوع العلنيّة على فترة تتميّز بثلاثة احتفالات فصحيّة. في الفصح الأوّل،

طرد يسوع الباعة من الهيكل وأفهمنا أنّه هو نفسه الهيكل الحقيقيّ (٢ : ١٣ – ٢٢)؛ وفي الفصح الثاني نرى يسوع في الجليل يكثّر الخبز علامة عطيّة جسده لحياة العالم (ف ٦). وفي الساعة التي تذبح فيها حملان الفصح في الهيكل أسلم يسوع الروح على الصليب (١٩ : ٣٦) فحمل الخلاص النهائيّ والشامل الذي يرمز إليه الطقس القديم.

قراءة أشعيا قراءة كرستولوجيّة

هٰذا ما نكتشفه في ١٢ : ٣٧ – ٤٢. يستعمل الإنجيليّ نصّين يتعلّقان بلاإيمان إسرائيل (الأوّل أش ٥٣ : ١ : من نشيد عبد الله المتألّم. الثاني أش ٦ : ٩ي من دعوة أشعيا) ويعلن: «قال أشعيا هٰذا الكلام حين رأى مجده وتحدّث عنه» (١٢ : ٤١). فـمَـجْـدُ يهوه (الربّ) صار مجدَ المسيح. وما يبرّر هٰذا الانتقال هو أنّ أشعيا كان النبيّ المسيحانيّ الأكبر. والتشديد على مُلْكِ المسيح ولا سيّما في بداية الإنجيل (١ : ٤٩) وخلال الالام، يتجذّر في حضور الروح الدائم على يسوع بعد المعموديّة (١ : ٣٢).

وتوقّف يوحنّا، كما توقّف غيره من كتّاب العهد الجديد، على الأقوال المتعلّقة بعبد الله (عبد يهوه) المتألّم. فإعلان يسوع «أنا هو نور العالم» (٨ : ١٢) يقابل قول أش ٤٢ : ٦؛ ٤٩ : ٦ عن أنّ العبد سيكون نورَ الأمم. وفي بداية نشيد عبد الله الأخير نقرأ: «هٰذا هو عبدي: إنّه يُرفع ويتمجّد جدًّا» (٥٢ : ١٣). فاستعمال هٰذين الفعلين هو في أساس أقوال يوحنّا عن ارتفاع (٣ : ١٤؛ ٨ : ٢٨؛ ١٢ : ٣٢ – ٣٤) المسيح على الصليب وتمجيده الذي لا ينفصل عنه (٧ : ٣٩؛ ٨ : ٥٤؛ ١٢ : ١٦ – ٢٣، ٢٨؛ ١٣ : ٣١ي؛ ١٧ : ١، ٥، ١٠).

وسيحصل وحي مجد الله حين يرى الناسُ مجدَ الكلمة الذي صار بشرًا (١ : ١٤). يصل إلينا هٰذا المجد عبر الآيات التي يُتِمُّها يسوع (٢ : ١١؛ ١١ : ٤، ١٠) ولا سيّما عبر عمله السامي (١٧ : ٤). ولٰكنّ يوحنّا يحوّل هنا تعليم النبيّ فيُدخل فيه موضوع المحبّة: محبّة الله للعالم (٣ : ١٦)، محبّة الابن لأبيه (١٤ : ٣١). ويجعل هٰذا التعليمَ يمتدُّ إلى اللامحدود: فالإله الذي لا يريد أن يعطي مجده لأحد (أش ٤١ : ٨؛ ٤٨ : ١١) أعطاه للابن بحيث استطاع الابن أن يستعيد عبارة الوحي الإلٰهيّ: أنا هو (٨ : ٢٤، ٢٨، ٥٨؛ ١٣ : ١٩). وحين قدّم لنا يوحنّا لوحة الصليب ضمّ تأمّل عبد الله المذبوح

كشاة لا تدافع عن نفسها (أش ٥٣ : ٧) إلى تأمّل الابن الوحيد المطعون (١٩ : ٣٧، رج رؤ ١ : ٧) حسب نبوءة زك ١٢ : ١٠.

قراءة المزامير قراءة كرستولوجيّة

يرد مز ٢٢ : ٩ بمناسبة اقتسام ثياب يسوع (١٩ : ٢٤). وينطلق يوحنّا من مز ٤١ : ١٠ ليعلن خيانة يهوذا (١٣ : ١٨؛ رج ١٧ : ١٢). ويوضح مز ٦٩ : ١٠ السبب العميق لذبيحة يسوع (٢ : ١٧). وترجمت آ ٥ من مز ٦٩ بغض اليهود ليسوع (١٥ : ٢٥)، ووردت آ ٢٢ في صرخة يسوع على الصليب. وأخيرًا دُمج مز ٣٤ : ٢١ مع خر ١٢ : ٤٦ فجمع صورة البارّ المتألّم إلى صورة الحمل الفصحيّ (١٩ : ٣٦).

ويمكننا أن نتابع هٰذا البحث فنذكر التلميحات إلى دا ٧ في المقاطع المتعلّقة بآبن الإنسان، والتلميحات إلى النصوص الحكميّة التي نستشفّها خلف مطلع الإنجيل وخطبة خبز الحياة: «من يأتِ إليّ لا يجُعْ، ومن يؤمنْ بي لا يعطشْ أبدًا» (٦ : ٣٥؛ رج أم ٩ : ١ – ٦؛ سي ٢٤ : ١٩ – ٢٢). وهٰكذا يَتِمُّ وعدُ الله للأنبياء: «يكونون كلّهم تلاميذ الله» (٦ : ٤٥؛ رج أش ٥٤ : ١٣).

٧ – التأويل عند يوحنّا والتأويل اليهوديّ

هناك طرائق متعدّدة لقراءة الكتاب المقدّس: قراءة الرابّانيّين، قراءة محيط الإسكندريّة، قراءة جماعة قمران. وهناك القراءة الجارية في المجامع يوم السبت التي نجدها خاصّة في التراجيم والأسفار المنحولة. سنتوقّف عند هٰذه القراءة الأخيرة ونعطي بعض الأمثلة.

المثل الأوّل: الحوار بين يسوع والسامريّة على بئر يعقوب. إنّه يحمل كخلفيّة التوسّعات المدراشيّة عن بئر البرّيّة التي أخرج منها موسى الماء بطريقة عجائبيّة. ويقول التأويل اليهوديّ إنّ هٰذه البئر الفائضة بالمياه تدلّ على الشريعة. ويتوسّع الترجوم في نشيد البئر في عد ٢١ : ١٨ : «البئر التي حفرها سابقًا أسياد العالم إبراهيم وإسحٰق ويعقوب، وأكملها أناس فطنون من الشعب هم السبعون حكيمًا الذين وضعوا جانبًا. ثمّ جاء سيّدا إسرائيل، موسى وهارون، فقاساها بعصيّها. ومنذ زمن البرّيّة أعطيت لها كموهبة».

نجد التفسير عينه في نصوص قران، وهٰذا ما يدلّ على أنّنا أمام تقليد قديم. وهٰكذا يتّخذ يو ٤ وجهًا جديدًا حين نقابل الماء الحيّ الذي وعد به يسوع بماء الشريعة، والتعلّم عن العبادة بالروح والحقّ بالممارسة اليهوديّة أو السامريّة المركّزة على موضع للعبادة منظور، أورشليم أو جبل جرّزيم.

المثل الثاني: يو ف ٦ والخطبة عن خبز الحياة. نحن نفهم بطريقة أفضل أهمّيّة المنّ في الخطبة عن خبز الحياة إذا قابلنا هٰذا الفصل بالشروح اليهوديّة المستوحاة من هٰذا الحدث. لقد لاحظ المفسّرون أنّ حركة النزول والصعود قد عُكست: «في الماضي كان المنّ يصعد من الأرض والندى تنزل من السماء كما قيل: أرض حنطة وخمر. السماء أمطرت الندى. أمّا الآن فتبدّل الوضع: بدأ الخبز ينزل من السماء والندى تصعد من الأرض لأنّه كتب: ها أنا أمطركم خبزًا من السماء. وكتب أيضاً: وصعدت طبقة من الندى». نقابل هٰذا التفسير بالإشارات إلى نزول خبز السماء (يرد فعل نزل ٧ مرّات: ٦ : ٣٣، ٣٨، ٤١، ٤٢، ٥٠، ٥١، ٥٨) وإلى صعود ابن الإنسان (٦ : ٦٢).

ولا نفهم النداء الذي أطلقه يسوع في يوم العيد «إن عطش أحد فليأت إليّ» إلّا في علاقته بانتظار يَنبوع الهيكل (حز ٤٧؛ زك ١٣ : ١) وبليتورجيّة يوم العيد: إذ كانوا يحملون باحتفال مياه شيلوح، كانوا ينشدون هذه الآية من أشعيا (١٢ : ٣): «تستقون بفرح من مياه الخلاص». إنّه يسوع يقدّم نفسه على أنّه هيكل الخلاص النهائيّ.

د – اللاهوت في الإنجيل الرابع

اعتُبر يوحنّا اللاهوتيّ منذ العصور المسيحيّة الأولى، والضيعة التركيّة التي تحتفظ بقبره قرب أفسس تشهد بذلك: «أيّا سوليك» أي القدّيس اللاهوتيّ. وتؤكّد هٰذه التسمية كتابة وَجَدَها علماء الآثار: أيّها الربّ، أنت الله مخلّصنا، ويوحنّا هو الإنجيليّ واللاهوتيّ، ارحم عبدك الخاطئ.

نفهم هٰذا اللقب الجليل من اتّساع مطلع الإنجيل الذي انطلق منه يوحنّا للتأمل في السرّ المشعّ لحياة الله. إذا اقتصرنا على معطيات الإنجيل الرابع نلاحظ أنّ التلميذَ الحبيب هو في نظر الجماعة اليوحنّاويّة الشاهدُ الأوّل (١٩ : ٣٥؛ ٢١ : ٢٤). فوضوع الشهادة

سيوجّهنا شطر أحد الأبعاد الجوهريّة في الإنجيل الرابع : في الدعوى التي تجعل عالم الظلمة يقف في وجه المسيح النور، يقدّم يوحنّا شهادة : يسوع هو المسيح وهو ابن الله (٢٠ : ٣١). وهٰذه الشهادة تصل إلينا بتأثير الروح الحقّ، المؤيّد الذي يوبّخ العالم على خطيئة الكفر واللاإيمان (١٦ : ٨ي)، وتدعو التلاميذ إلى الوحدة. فبعد أن نتوقّف عند موضوع الدينونة، نلقي ضوءًا على الشهادة عن المسيح. وبعد أن نحدّد دور الروح القدس، نتطلّع إلى صورة الكنيسة التي نستشفّها من إنجيل يوحنّا.

١ - الدينونة الحاضرة

يحتلّ إعلان الدينونة موضعًا هامًّا عند الأنبياء وفي الأسفار الجليانيّة. كان الأنبياء يعتبرون أنّ الدينونة تتمّ في قلب التاريخ. أمّا أصحاب الرؤى، فبعد أن يئسوا من الضيق الحاضر، انتظروا كلّ شيء من تدخّل صاعق لله في نهاية هٰذا الزمن الحاضر. ويدخل يوحنّا المعمدان في هٰذا المجال، كما أنّ هناك كلمات عديدة (أوردها الإزائيّون) تشير إلى هٰذا اليوم الرهيب. فالخطبة الجليانيّة في مر ١٣ تدلّ على أنّ القلق أمام اليوم القريب شغل بال الجماعات الأولى. ولٰكنّ يسوع أعلن أمام الذين أرادوا أن يحسبوا الأيّام والسنين، أنّ اليومَ والساعةَ سرٌّ من أسرار الآب (مر ١٣ : ٣٢). وهٰكذا علّم يسوعُ الخائفين من طلائع هٰذا اليوم الرهيبة أن يتحلّوا بالشجاعة والرجاء (مر ١٣ : ٢٠ ؛ لو ٢١ : ٢٨). أمّا في الإنجيل الرابع فالمناخ مختلف عن هٰذا الجوّ. لا شكّ أنّنا نجد مفردات الدينونة في كلّ الكتاب، ولكنّها دينونة في الزمن الحاضر. نقرأ ٢٩ مرّة بطريقة احتفاليّة كلمة «الآن» : «الحقّ الحقّ أقول لكم : ستأتي ساعة، وهي الآن، حين يسمع الموتى صوت ابن الله والذين يسمعونه يحيَون» (٥ : ٢٥). وإذْ أعلنت مرتا إيمانها بالقيامة في اليوم الأخير، أجابها يسوع : «أنا القيامة والحياة : من يؤمن بي وإن مات فسيحيا» (١١ : ٢٥). والآلام التي تبدو فشلاً، تشكّل في الواقع ساعة الدينونة الإسكاتولوجيّة ضدّ رئيس هٰذا العالم الذي ضلّل البشر مدّة طويلة : «الآن دينونة هٰذا العالم. الآن يُرمى سيّد هٰذا العالم خارجًا» (١٢ : ٣١). وكلٌّ مِنّا مدعوّ أمام المسيح لكي يتّخذ موقفًا، لكي يوافق : هل هو من حزب النور، هل هو من حزب الظلمة (٣ : ١٩ - ٢١)؟ ويسوع يمتنع حسب الظروف أن يدين أيًّا كان (٨ : ١٥ ؛ ١٢ : ٤٧) ويترك الحكم للآب أو هو

يقدّم كلمته كديّان: «من رذلني ولم يقبل كلامي فله دينونة: الكلمة التي قلتها تدينه في اليوم الأخير» (١٢: ٤٨). إنّه ابن الإنسان ولقد نال السلطان ليدين (٥: ٢٧). فبكلمته وعمله تنقلب الأوضاع: حُسب المولود أعمى خاطئًا ولٰكنّه توجّه نحو النور. أمّا الذين حسبوا نفوسهم تلاميذ أمناء لموسى فانغمسوا في خطيئتهم (٩: ٤٠ – ٤١).

لا نستطيع أن نعزل هٰذا التشديد الدراماتيكيّ على الدينونة، عن إعلان حبّ الله الخلاصيّ: «لقد أحبّ الله العالم حتّى إنّه بذل ابنه ووحيده لكي لا يهلك كلّ من يؤمن به بل تكون له الحياة الأبديّة» (٣: ١٦؛ رج ١ يو ٤: ٩ – ١٠). فوحي يسوع لا يوصلنا إلى إلٰه يعاقب بلا شفقة، بل إلى أب يعمل دومًا من أجل خلاص البشر (٥: ١٧). وما يحمله يسوع إلى سامعيه هو الحياة والحياة بوفرة (١٠: ١٠). أمّا الدينونة فهي الوجه السلبيّ لجدّيّة الحبّ الإلٰهيّ، وهي العلامة أنّ رسالة الابن هي آخر محاولة من قِبَلِ الله نحو البشر. فلا ننتظرْ بَعْدُ شيئًا. فمع الابن أعطي لنا كلّ شيء، أعطيت النعمة والحقّ (١: ١٧).

وما يطلبه الله هو أن نقبل عطيّته بالإيمان (١: ١٢).

إنّ التشديد على الزمن الحاضر كزمن قرار، يرافقه تركيز تعليميّ على فعل الإيمان. كان الإزائيّون قد أوردوا كلمات يسوع على القيمة الخلاصيّة للإيمان والثقة: «اذهبي، إيمانك خلّصك» (لو ٧: ٥٠؛ رج ٨: ٤٨؛ ١٧: ١٩). أمّا يوحنّا فتجنّب الكلمة المجرّدة «إيمان»، واستعمل الفعل «آمن» الذي يشدّد على الطابع الفاعل للإيمان، على تحرّك الإنسان الداخليّ باتّجاه المسيح، على خروج المؤمن من ذاته من أجل تعلّق حميم بيسوع. هٰذا هو موقف التلاميذ الذين اكتشفوا مجد يسوع في قانا: «فآمنوا به» (٢: ١١) أي تعلّقوا به بطريقة نهائيّة. فالإيمان هو مبدأ الوجود المسيحيّ وقلبه. فالإيمان يلخّص مشاركة الإنسان في عمل الله (٦: ٢٩، ٤٠). وقد وُعد المؤمنون بأنهارِ مياهٍ حيّة (هي صورة الروح ٧: ٣٧ – ٣٩) جرت من جنب المسيح ساعة تمجيده (١٩: ٣٤). وينتهي خبر الظهورات الفصحيّة في تطويبة المؤمنين (٢٠: ٢٩: «طوبى للذين لم يروني وآمنوا»). فالإيمان يقود إلى الحياة (٢٠: ٣١).

٢ – شخص يسوع

أوّلاً: يوحنّا ومرقس

هناك اختلاف واضح بين عرض مرقس لشخص يسوع وعرض يوحنّا له. في مرقس، لا يكشف يسوع عن نفسه إلّا بطريقة تدريجيّة، فيفرض السرّ المسيحانيّ على الذين يلجون سرّ رسالته وشخصه. وسوف ننتظر مشهد قيصريّة فيلبّس ليسأل يسوع تلاميذه عن رأيهم فيه (مر ٨: ٢٧ – ٣٠). وما إن تفوّه بطرس بإعلانه المسيحانيّ حتّى فرض عليه يسوع الصمت. أمّا في الإنجيل الرابع، فما إن يلتقي التلاميذ بيسوع للمرّة الأولى حتّى يعبّروا عن حماسهم بأقوال متنوّعة: «لقد وجدنا المسيح»، «رابّي، أنت ابن الله، أنت ملك إسرائيل» (١: ٤١ – ٤٩). ويسوع لا يعارض أفعال الإيمان هٰذه، بل يتجاوزها فيقدّم نفسه كابن الإنسان المتسامي على الملائكة (١: ٥١). وحين يلتقي السامريّة يعلن لها أنّه المسيح المنتظر (٤: ٢٦). وفي أوّل خطبة له في أورشليم قدّم نفسه أنّه الابن (٥: ١٧ – ٢١). وسيكرّر فيما بعد إعلاناته. والسؤال الحاسم الذي احتفظ به الإزائيّون في إطار الدعوة اليهوديّة يوم الجمعة العظيمة (مر ١٤: ٦١) قد قدّمه يوحنّا قبل ذٰلك بأشهرٍ عديدة (١٠: ٢٤ – ٣٦).

وهناك سمات تجعلنا نعتقد أن ليس في يسوع ما يدلّ على بشريّته. هو يعرف كلّ شيء مسبقًا. لقد رأى نتنائيلَ تحت التينة قبل أن يلتقيَ به للمرّة الأولى (١: ٤٨). هو لا يثق بأهل أورشليم «لأنّه يعرفهم كلّهم» (٢: ٢٤ي). يعرف كيف يُطْعِمُ الجمع ولا يسأل التلاميذ إلّا ليمتحنهم (٦: ٦). يعرف من هو الخائن مسبقًا (٦: ٦٤) كما يعرف أنّ لعازر قد مات قبل أن يصعد إلى بيت عنيا (١١: ١٤). أمّا المعجزات فتبدو عند يوحنّا ظهورات إلٰهيّة (٢: ١١؛ ٦: ٢٠). يكفي أن يتكلّم يسوع ليقع الحرس الذين أتَوا ليوقفوه (١٨: ٦).

ثانيًا: يسوع هو إنسان حقيقيّ

نحن لا ننكر هٰذه السمات التي تعطي يسوع في إنجيل يوحنّا تعبير وجه يختلف عمّا نقرأ عند الإزائيّين. ولٰكنّنا نحافظ على الطابع الواقعيّ لبشريّة يسوع. اختلف يوحنّا عن

الأناجيل الغنوصيّة التي قدّمت وحيًا لا زمنيًّا عن مسيح روحاني. أمّا هو فظلّ أمينًا للإطار الزمنيّ للتقليد الإنجيليّ. سنشدّد على هٰذا الأمر فيما بعد. أجل، إنّ يوحنّا يستعمل كلمة إنسان ليصف يسوع (١٥ مرة). وإليك بعض العبارات: قالت السامريّة لأبناء بلدتها: «تعالَوا وانظروا انسانًا قال لي كلّ ما فعلت» (٤ : ٢٩). ودافع جملائيل عن يسوع بهٰذه الكلمات: «هل تحكم شريعتنا على إنسان دون أن تسمعه» (٧ : ٥١)؟ وكان رئيس الكهنة نبيًّا دون أن يعلم فأعلن: «من الأفضل أن يموت إنسان واحد عن الشعب كلّه» (١١ : ٤٣). وحين قدّم بيلاطسُ يسوعَ تقديمًا هازئًا «هوذا الرجل»، فما أراد فقط أن يثير الشفقة بل أن يكشف عن وجهة أساسيّة في شخصيّة يسوع: إنّه إنسان. لا شكّ في أنّ يوحنّا أبرز معرفة يسوع للأشخاص (٢ : ٢٥) والأحداث، ولكنّه أبرز أيضاً سمات ناسوته الحقيقيّ: تعب من السير (٤ : ٦)، تأثّر على لعازر وبكى (١١ : ٣٣ – ٣٨)، اقشعرّ مسبقًا أمام النزاع (١٢ : ٢٧). فخلفيّة المجد التي نرى فيها الالام لا تخفّف حقيقة المأساة: فإكليل الشوك مصوّر بكلّ واقعيّة (١٩ : ١٧). يقف يوحنّا في نقيض الظاهريّين الذين يريدون أن يُعْفُوا المخلّص من ذلّ الصليب، فيشدّد على أنّ يسوع كان إنسانًا حقًّا.

ألقاب يسوع

إذا أردنا أن ندخل في كرستولوجيّة يوحنّا، نحاول أن نكتشف الألقاب العديدة التي يصفه بها. فأوّل خاتمة (٢٠ : ٣٠ – ٣١) أبرزت اهتمام الإنجيلي بمسيحانيّة يسوع وبنوّته الإلٰهيّة. وبعد المطلع الإنجيليّ، يعدّد ف ١ أهمّ الألقاب: حمل الله (١ : ٢٩، ٣٦)، ابن (أو مختار) الله (١ : ٣٤)، رابّي (١ : ٣٨؛ رج ٢٠ : ١٦ : رابّوني)، المسيح (١ : ٤١). وفي رأس الهرم لقب ابن الإنسان (١ : ٥١) كما تلفّظ به يسوع نفسه. وهناك أيضاً: الابن (٣ : ١٦)، العريس (٣ : ٢٩)، مخلّص العالم (٤ : ٤٢)، النبيّ الآتي (٦ : ١٤)، قدّوس الله (٦ : ٦٩)، ربّي وإلٰهي (٢٠ : ٢٨). ونزيد أيضاً التسميات الرمزيّة التي يسمّي بها يسوع نفسه مستعملاً العبارة الاحتفاليّة: أنا هو: أنا هو خبز الحياة (٦ : ٣٥، ٤١، ٤٨، ٥١)، أنا هو نور العالم (٨ : ١٢). أنا هو باب الخراف (١٠ : ١١ – ١٤) والراعي الصالح (١٠ : ١١، ١٤)، والقيامة والحياة (١١ : ٢٥) والطريق والحقّ والحياة (١٤ : ٦) والكرمة الحقيقيّة (١٥ : ١، ٥).

النبيّ المرسل من الله

يشكّل الاعتراف بيسوع كنبيّ مرسل من الله الخطوة الأولى في مسيرة الإيمان. هٰذا هو الوضع بالنسبة إلى السامريّة (٤ : ١٩) والمولود أعمى (٩ : ١٧). والخطوة الثانية تقوم بأن نعلن أنّه النبيّ الذي أنبأ به موسى من أجل أزمنة الخلاص (٦ : ١٤، ٧، ٤٠، ٥٢؛ رج تث ١٨ : ١٥ ي).

نرى في الإزائيّين أنّ يسوع قدّم نفسه على أنّه مرسل الآب (مت ١٠ : ٤٠ ي). أمّا في يوحنّا فالإرسال من قبل الآب يعود مرارًا وتكرارًا بعد فعلين مختلفين يعنيان: بعث، أرسل (٦٠ مرّة). الفعل الأوّل يدلّ على الرسالة بحدّ ذاتها، والفعل الثاني على المهمّة والمسؤوليّة الملقاة على عاتق المرسل.

نجد تفسيرين لهٰذه العبارات: النظرة الرابّانيّة التي يكون فيها «السلّيح» (أو الرسول) موكلاً. والنظرة النبوّية التي تجعل من النبيّ مرسال الله. غير أنّ يوحنّا رفض التوقّف فقط عند كرستولوجيا من النمط النبويّ فبيّن سرّ «المرسال والسلّيح». يستعمل عبارة «الذي أرسلني» بشكل صفة تدلّ على الآب. فالإيمان يتوجّه إلى العلاقة بين الله ومرسله كما تدلّ على ذلك مقابلة نقرأها في عبارات عديدة: «من يسمعْ كلامي ويؤمنْ بمن أرسلني فله الحياة الأبديّة» (٥ : ٢٩). «لا تثبت كلمته (كلمة الآب) فيكم لأنّكم لا تؤمنون بالذي أرسله» (٥ : ٣٨). اعتقد اليهود أنّهم تلاميذ موسى (٩ : ٢٨) وأنّهم أمناء لكلمة الله. فأنزلهم يسوع من اعتدادهم وأعلن لهم أنّهم رفضوا تعليمه فرفضوا تعليم الآب (٧ : ١٦). ليس يسوع فقط متحدّثًا لا يتّحد شخصه برسالته. إنّه المرسل الشفّاف الذي يوحي بكلّ تصرّفه (٥ : ١٧) بل بشخصه نفسه حضور الآب: «يا فيليبّسُ، من رآني رأى الآب» (١٤ : ٨ - ١١). ويوجز المطلع كلّ هٰذا التعليم فيقابل بين وحي موسى الجزئيّ وملء النعمة والحقّ الذي حمله المسيح: «لم يَرَ اللهَ أحدٌ قطّ. الابن الوحيد الذي في حضن الآب هو الذي كشف عنه» (١ : ١٨).

ابن الإنسان

بين الألقاب العديدة المعطاة ليسوع يستحقّ لقب ابن الإنسان (١٢ مرّة في يوحنّا)

ذكرًا خاصًّا لأنّه يدلّ على تبعيّة يوحنّا للتقليد الأوّل وعلى طريقة توسّعه في هٰذا اللقب. فالأقوال عن ابن الإنسان (في يوحنّا كما عند الإزائيّين) ترتبط برؤية دانيال عن تنصيب شخص سرّيّ في السماء بعد دينونة الممالك الوثنيّة والممثّلة بالحيوانات. والعبارة يتلفّظ بها يسوع دون غيره، فلا يستعيد هٰذا اللقبَ أيُّ اعترافٍ إيمانٍ كنسيٍّ. إذًا يمكننا القولُ إنّ الإنجيليّين أوردوا طريقة خاصّة بالكلام أحبّها يسوع ليدلّ على مصيره.

نميّز استعمال ابن الإنسان عن استعمال الابن. فكلمة ابن تشير إلى علاقة مع الآب. وإن كنّا نستشفّ الوجود السابق لابن الإنسان في خلفيّة ٣ : ١٣؛ ٦ : ٦١، إلّا أنّ يوحنّا يشدّد على حياة يسوع على الأرض: هو يتحدّث عن جسده ودمه (٦ : ٥٣). ابن الإنسان هو الهيكل الجديد الذي به أعيد اتّصال السماء بالأرض (١ : ٥١؛ رج تك ٢٨ : ١٠ – ١٧). والعبارات المميّزة تشير إلى ارتفاع ابن الإنسان وتمجيده. نقرأ في ٣ : ١٤: «كما أنّ موسى رفع الحيّة في البرّيّة، هٰكذا يجب أن يُرفع ابن الإنسان لكي تكون الحياة الأبديّة لكلّ من يؤمن به» (٣ : ١٤؛ رج ١٢ : ١٣، ٣٤؛ ١٣ : ٣١). ونقابل هٰذه الأقوال بالإعلانات المثلّثة عن الالام في الإزائيّين، حيث نقرأ: يجب على ابن الإنسان أن يتألّم. ولٰكنّ يوحنّا يتفرّد وحده بالحديث عن التمجيد في هٰذا الظرف: في الساعة (١٢ : ٣١) الحاسمة تنكشف الهُوِيَّة الحقيقية ليسوع الذي يوحي بالآب في تسامي حبّه: «حين ترفعون ابن الإنسان تعرفون أنّي هو» (٨ : ٢٨). وابن الإنسان هو أيضاً الديّان الذي أمامه ينقسم البشر حسب موقف الإيمان أو اللاإيمان (٥ : ٢٧). وبعد مسيرة طويلة يركع المولود أعمى أمام الذي كشف له عن نفسه أنّه ابن الإنسان (٩ : ٣٥ي). نحن في إطار قضائيّ وهٰذا ما يدلّ عليه التأنيب للفرّيسيّين: «خطيئتكم باقية».

الابن والآب

يتميّز الإنجيل الرابع في أنّه يذكر مرارًا اسم الآب (أكثر من مئة مرّة) والابن (٢٩ مرّة) ليدلّ على علاقتهما المتبادلة. وإليك بعض الأمثلة: «الآب يحبّ الابن وقد وضع كلّ شيء بين يديه» (٣ : ٣٥). «ما يصنعه الآب يصنعه الابن مثله» (٥ : ١٩). «فكما

أنّ الآب له الحياة في ذاته كذلك أعطى الابنَ أن تكون له الحياة في ذاته» (٥ : ٢٦). «كلّ ما تطلبون باسمي ليتمجّد الآب بالابن» (١٤ : ١٣).

نجد عند الإزائيّين تهيئةً لهٰذا التشديد. فقد احتفظوا لنا بلفظة مميّزة «أبّا» أيّها الآب، التي بها كان يسوع يتوجّه إلى الله في عاطفة من الدالّة والخضوع المحبّ (مر ١٤ : ٣٦). ولقد احتفظ لنا متّى ولوقا بصلاة شكر تعدّ الطريق لما سيقوله يوحنّا: «أحمدك يا أبي، يا ربّ السماء والأرض، لأنّك أظهرت للبسطاء ما أخفيته عن الحكماء والفهماء، نعم يا أبي، هٰذه مشيئتك. أبي أعطاني كلّ شيء. ما من أحد يعرف الابن إلّا الآب، ولا أحد يعرف الآب إلّا الابن ومن شاء الابنُ أن يظهره له» (مت ١١ : ٢٥ – ٢٧؛ لو ١٠ : ٢١ – ٢٢).

يُظهر يوحنّا عظمة الابن التي لا تقابل، ولٰكنّه يحتفظ بعبارات كثيرة تدلّ على تبعيّة الابن للآب. فيسوع هو ابن يصغي، لهٰذا لا يعمل إلّا ما يرى الآب يعمله (٥ : ١٩). وهو لا يستقبل إلا التلاميذ الذين أرسلهم الآب إليه (٦ : ٣٧ي). ولا هدف له إلّا أن يتمّ مشيئة الآب (٤ : ٣٤؛ ٨ : ٢٩)، ولا يطلب إلّا مجد الذي أرسله (٥ : ٤١، ٤٤؛ ٧ : ١٨؛ ٨ : ٥٠، ٥٤). وهٰذا التجرّد التامّ هو ختم يشهد على واقع رسالته: «ولو مجّدت نفسي لكان مجدي باطلاً. أبي هو الذي يمجّدني، وهو الذي تقولون إنّه إلٰهنا» (٨ : ٥٤).

وأجاب يوحنّا اليهودَ الذين رأَوا في تمجيد الآبن مسًّا بوحدانيّة الله (٥ : ١٨)، فبيّن أكثر من أيّ كاتب آخر من كتّاب العهد الجديد العلاقة الباطنيّة بين الآب والآبن: «ألا تعرف أنّي أنا في الآب وأنّ الآب فيّ» (١٤ : ١٠)؟ مثل هذه العبارات التبادليّة تتوزّع الإنجيل الرابع ولا سيّما الصلاةَ الكهنوتيّة (ف ١٧). فالآب حاضر في الأعمال التي يُتمُّها الابن (١٠ : ٣٨)، كما هو حاضر في تعليم الابن (٧ : ١٧). وهناك وحدة طبيعيّة حقيقيّة بين الآب والابن: «أنا والآب واحد» (١٠ : ٣٠). فاستعمال الصيغة المحايدة (أي لا مذكّر ولا مؤنث) تشير إلى الطبيعة لا إلى الأقانيم التي يميّزها إنجيل يوحنّا. وفي هٰذا الاندفاع من التبعيّة المتواضعة الذي تكلّمنا عنه، يعلن المسيح أنّ الآب أعظم منه (١٤ : ٢٨). وهو في صلاته الأخيرة يطلب من أبيه أن يعطيَه المجد الذي كان له بقربه

قبل إنشاء العالم (١٧ : ٥). كم يجب أن نقابل هٰذه الأقوال بتعليم بولس الرسول عن تجرّد المسيح (فل ٢ : ٦ي ؛ ٢ كور ٨ : ٩).

أنا هو

ترد مرارًا على شفتَيْ يسوع العبارة الاحتفاليّة : أنا هو. فكيف نترجمها؟ يمكن أن تدلّ على تعريف الإنسان بنفسه. فالأعمى يؤكّد للذين يشكّون بهُويَّتِهِ : أنا هو وليس غيري (٩ : ٩). وحين طلب الحرس من يسوع الناصريّ أن يعلن هُويَّتَهُ قال ببساطة : أنا هو (١٨ : ٥) ولٰكنّ جلال الجواب ألقى الجنود أرضاً (١٨ : ٦). وأمام التلاميذ الذين أرهقتهم العاصفة على البحيرة ، اتّخذت عبارة «أنا هو» (٦ : ٢٠) في فم يسوع قيمة ظهور إلٰهيّ : فحضور يسوع يزيل كلّ خوف : ووصل القارب إلى الأرض.

ودرس الشرّاح أصل هذه العبارة (أنا هو) وبُعدها اللاهوتيّ. إنّها ترد مرّات مع صفة تليها (مثلاً : خبز الحياة ، النور ، الطريق). فحين يقدّم يسوع نفسه على أنّه خبز الحياة (٦ : ٣٥ ، ٤٨) ونور العالم (٨ : ١٢) وباب الخراف (١٠ : ٧ ، ٩) والراعي الصالح (١٠ : ١١ ، ١٤) والكرمة الحقيقيّة ، فهو يعلن أنّ هٰذه الخيرات التي تمثّلها هٰذه الكلمات موجودة فيه وحده بكمالها.

أمّا الاستعمال المطلق (أي بدون صفة لاحقة : أنا هو) لعبارة «أنا هو» فهو نادر. أوردنا ٦ : ٢٠ و ١٨ : ٥ ، ٦ ، ٨ واكتشفنا فيها ظهورًا إلٰهيًّا. ونورد الآن ٨ : ٢٤ ، ٢٨ ، ٥٨ ؛ ١٣ : ١٩ . يقف يسوع بوجه إبراهيم الذي دخل يومًا من الأيّام في العالم ، ويعلن أنّه يشارك الله نفسه في أزليّته : «قبل أن يظهر إبراهيم ، أنا هو ، أنا كائن» (٨ : ٥٨). حين نقرأ هٰذا الإعلان ، نفكّر بوحي العلّيقة الملتهبة حيث قدّم الله نفسه قائلاً : أنا هو ، أنا كائن (خر ٣ : ١٤). ويمكننا أن نسرد في هٰذا الإطار كلّ نصوص أشعيا الثاني التي تستلهم هٰذا الإعلان وتتحدّث عن الله الذي هو المخلّص الوحيد (أش ٤١ : ٤ ؛ ٤٣ : ١ ، ١١ ، ١٤ ، ١٥ ؛ ٤٥ : ١٨ ، ٢٢ ...). هل يطالب مسيح يوحنّا فقط بالتماثل الإلٰهيّ؟ وهل نحن أمام إله ثان ، كما ظنّ اليهود؟ فإن ٨ : ٢٤ ، ٢٨ تنيراننا : إذ يعلن المسيح مشاركته لله في كيانه فهو يقدّم نفسه كالمتحدّث باسم من أرسله (٨ : ٢٦) ويؤكّد أنّه لا يعمل شيئًا آخر سوى مشيئةِ أبيه (٨ : ٢٩). والارتفاع على الصليب يشكّل

علامة المفارقة بالنسبة إلى الاتّحاد والتمييز بينه وبين الذي أرسله. يدلّ الصليب في نظر البشر على التخلّي والرذل. أمّا الآب فلا يترك الابنَ أبدًا وحده (٨ : ٢٩ ؛ ١٦ : ٣٢). فالصليب يعني أنّ حبّ الآب للعالم هو حبّ كلّيّ وصل به إلى بذل ابنه (٣ : ١٦)، وأنّ إرادةَ الابنِ هي إرادةُ الآب (٨ : ٢٩). حين نتعرّف إلى سرّ الاتّحاد هٰذا في تمييز بين اليَنبوع الأوّل والرسول الإلٰهيّ، نقدر أن نخرج من عالم الهلاك الذي حبستنا فيه أنانيّتنا وندخل في عالم الحياة الذي هو تبادل ومشاركة (٨ : ٢١ – ٢٩).

ثالثًا : لاهوت الكلمة الذي صار بشرًا

ونصل إلى قِمّة الكرستولوجيّا اليوحنّاويّة في المطلع الذي يعلن أنّ يسوع هو منذ الأزل اللوغوس (الكلمة) الإلٰهيّ. ونجد عبارة مماثلة في ١ يو ١ : ١ (كلمة الحياة) وفي رؤ ١٩ : ١٣ (اسمه كلمة الله).

يستلهم يوحنّا في بداية إنجيله أولى كلمات سفر التكوين : «في البدء خلق الله السماواتِ والأرضَ». ولٰكنّ نظرَه يذهب أبعد من هٰذا البدء السرّيّ الذي قابله التأويل اليهوديّ بالحكمة (أم ٨ : ٢٢). في نظر يوحنّا، نحن أمام كلمة الله الأزليّ الذي يستحقّ صفة اللاهوت. وهٰذا التأكيد نجده في فعل الإيمان الذي ينهي الإنجيل الرابع : «ربّي وإلٰهي» (٢٠ : ٢٨).

سبق وتحدّثنا عن بنية المطلع، وها نحن نقول إنّ مسيرته تذكّرنا بنصّ سي ٢٤ حيث يبدو الهيكل المقام الذي حدّده الله للحكمة (سي ٢٤ : ١٠). منذ الآن صار جسد المسيح المكان الذي اختاره الكلمة ليفيض فيه خيرات الله (١ : ١٤).

وإنّ بولس استعمل أيضاً هٰذه النصوصَ الحكميّةَ عينَها ولا سيّما في رسائل الأسر (كو ١ : ١٥ – ٢٠ ؛ أف ١ : ١٣ – ١٤). غير أنّه لا يقول أبدًا إنّ المسيح هو لوغوس الله. إنّها الخبرة النبويّة للكلمة التي صارت شخصاً حيًّا (أش ٤٠ : ٨ ؛ ٥٥ : ١٠ – ١١ ؛ رج مز ١١٩ : ٨٩) قد قادت يوحنّا ليقدّم المسيح النبيّ كالكلمة القائم في علاقته في الله. كان اللوغوس متّجهًا نحو الله (١ : ١). وهٰكذا يبدو مطلع إنجيل يوحنّا شميلة تجمع في شخص يسوع المسيح الواحد وظائف مبعثرة في العهد القديم.

الوجود السابق

يشكّل المطلع مع أناشيد بولس عن المسيح (كو ١ : ١٥ – ٢٠؛ أف ١ : ١٣ – ١٤) أوضحَ شهادة في العهد الجديد على وجود المسيح الأزليّ قرب الآب. وإنّنا نجد العبارة عينها في الصلاة الكهنوتيّة حيث يطلب يسوعُ من الآب أن «يمجّدَه بالمجد الذي كان له بقربه قبل إنشاء العالم» (١٧ : ٥). وهناك عبارات أخرى عديدة تفترض هذا الوجود السابق. يؤكّد يسوع لليهود : «شهادتي مقبولة لأنّي أعرف من أين جئت وإلى أين أذهب» (٨ : ١٤). «خرجت وجئت من عند الله» (٨ : ٤٢). «خرجت من عند الآب وجئت إلى العالم. وأيضاً أترك العالم وأذهب إلى الآب» (١٦ : ٢٨ ؛ رج ١٨ : ٣٧). كلّ هذه الآيات تدلّ أولاً على رسالة نبويّة. ولكن من خلال الرسالة الزمنيّة نصل إلى الولادة الأزليّة.

الشموليّة

يؤكّد يوحنّا في خطّ تك ١ أنّ كلّ شيء خُلق بواسطة اللوغوس (الكلمة)، فيرذل كلّ ثنائيّة ما ورائيّة (مثلاً : إله الخير وإله الشرّ). ولكنْ مع هذا، هناك صراع دراماتيكيّ بين الظلمة والنور. لا يقول يوحنّا شيئًا عن أصل هذا التعارض، ولكنّه يعلن منذ البداية أنّ الظلمة لم تقدر على النور.

أمّا سبب هذا التفاؤل الأساسيّ فعائد إلى أنّ الكلمة تنير كلّ البشر (١ : ٩). لا يجهل يوحنّا أنّ كثيرًا من الناس سينغلقون بإرادتهم على النور (٣ : ١٩ – ٢١)، ولكنّه مقتنع أنّ عمل الكلمة يتعدّى في الزمان والمكان حدود التجسّد الفدائيّ.

التجسّد

يشدّد يوحنّا في ١ : ١٤ على واقعيّة التجسّد ويبرز في الوقت عينه مفارقة فعل الإيمان : «رأينا مجده». نحن أمام مجد المتجسّد الذي رشح في الآيات (٢ : ١١؛ ١١ : ٤٠)، ولكنّه لم يظهر كلّه إلّا في ذبيحة الجلجلة وفي القيامة (١٢ : ٢٣؛ ١٧ : ١ ي). وإذ يتأمّل يوحنّا سرّ الخلاص هذا، لا يقابل بين الشريعة والنعمة كما يفعل

بولس، بل يرى في عطيّة الشريعة وحيًا أوّل. وهكذا يقابل يوحنّا النعمةَ الناقصةَ التي حصلنا عليها مع موسى، بالوحيِ الكاملِ الذي حصلنا عليه في شخص الكلمة المتجسّد. فعبارة «النعمة والحقّ» تذكّرنا بظهور الله في خر ٣٤ : ٦ : ما استطاع موسى أن يرى إلّا ظهر الله، لا وجهه. أمّا الابن الوحيد فكشف أسرار الآب لأنّه متوجّه نحو حضن الآب.

٣ – مخلّص العالم

ركّز الإنجيلُ الرابع على وحي المسيح وسرّ علاقته بالآب، فبدا وكأنّه يجهل مواضيعَ أساسيّةً في التقليد الإزائيّ. مثلاً: الدعوة إلى التوبة. ثمّ أيكون الخلاص معرفة فحسب، كما يقول الغنوصيّون؟ هل على الإنسان فقط أن يعترف بتبعيّته التامّة نحو الله حين يقف أمام كلمة الموحي؟ هل هناك في لاهوت يوحنّا موضع لاعتبار عن الخلاص بالتكفير عن الخطايا؟ هنا نعود إلى النصوص وننطلق منها. لا يظهر لقب مخلّص إلّا مرّة واحدة وبطريقة بارزة: جاء السامريّون، ممثّلو العالم الوثنيّ وأعلنوا إيمانهم: «نعرف أنّه حقًّا مخلّص العالم» (٤ : ٤٢). أمّا فعل خلّص فيرد مرارًا ليدلّ على عمل يسوع من أجل العالم الخاطئ (٣ : ١٧ ؛ ٥ : ٣٤ ؛ ١٠ : ٩ ؛ ١٢ : ٤٧)، وليقابل فعل دان. وتستند إرادة الخلاص هذه إلى معرفة يسوع لأبيه. «كما أنّ الآب يحيي الموتى، هكذا يحيي الابن من يشاء» (٥ : ٢١). إذا كان الابن يحيا بالآب، فلكي ينقل حياته الخاصّة إلى تلاميذه مغذّيًا إيّاهم بجسده الذي بذله من أجلهم (٦ : ٥١، ٥٧). إذن، يقوم الخلاص بأن يُشارِكَ المؤمنُ في حياة الابن في اتّحاده بالآب. هذا هو قلب الصلاة الكهنوتيّة (ف ١٧).

أمّا الشرّ الأعظم الذي جاء المسيح ينجّينا منه، فليس الجهل، بل الخطيئة (والكلمة تستعمل عادة في صيغة المفرد عند يوحنّا). وبدل أن يفصّل يوحنّا مظاهر الخطيئة المتنوّعة في الحياة البشريّة، فهو ينظر خاصّة إلى خطيئة الكفر واللاإيمان (٨ :٢٣–٢٤). هذا لا يعني أنّه ينسى الوجهة الأخلاقيّة، كما يبيّن التعارض بين «صنع الشرّ» و صنع الحقّ». «من يعمل الشرّ يبغض النور ويرفض أن يأتيَ إلى النور لئلّا تنفضحَ أعمالُه. أمّا مَنْ يصنعُ الحقَّ فيأتي إلى النور لتظهر أعماله التي أتمّها في الله» (٣ : ٢٠ ي). والإنسان عبد لهذه الخطيئة (٨ : ٣٤)، وهو يخضع لسلطة أبي الكذب (٨ : ٤٤) المسمّى أيضاً سيّدَ هذا

العالم (١٢ : ٣١؛ ١٤ : ٣٠؛ ١٦ : ١١). فهل تختلف نِظرة الإنجيل الرابع عن نِظرة سفر الرؤيا (ف ١٣)؟ نلاحظ أنّ يسوع يقف أمام العالم الوثنيّ المُتَمَثِّلِ ببيلاطس فيعبّر عن فكره بألفاظ الحقيقة: «مَنْ هو مِنَ الحقّ يسمع صوتي» (١٨ : ٣٧). وهٰكذا يَدْفَعُ كلَّ إنسانٍ إلى اتّخاذ قرار حول معنى وجوده. وجواب بيلاطس («ما هو الحقّ»؟) يدلّ على حالة الذين ينغمسون في الظلمة حين يقفون فجأة أمام النور.

أوّلاً: حمل الله

يورد الإنجيليُّ باحتفال خاصّ تقديمَ المعمدانِ يسوعَ أمام تلاميذه الأخصّاء: «هٰذا هو حمل الله الذي يرفع (يأخذ على عاتقه) خطيئة العالم» (١ : ٢٩، ٣٦). وكان نقاش حول هٰذه العبارة. قال كولمان: دلّ المعمدان على يسوع على أنّه عبد الله (كما في أشعيا). ولٰكنّ الكلمة الآراميّة «طليا» تحمل معنيَين: العبد والحمل. مثل هٰذا التفسير يبدو غيرَ أكيدٍ على مستوى فقه اللغة والتاريخ. فيوحنّا المعمدان انتظر مسيحًا يعاقب الناس (مت ٣ : ٩ – ١٢) لا عبدًا متألّمًا

تحتلّ صورة الحمل الفصحيّ مكانًا كبيرًا في العهد الجديد. سَمَّى بولسُ المسيحَ حملَ فصحِنا الحقيقيَّ (١ كور ٥ : ٧). ورأى بطرسُ في المسيحِ «حملاً لا عيب فيه ولا دنس، مختارًا قبل إنشاء العالم ومتجليًا في الأزمنة الأخيرة» (١ بط ١ : ١٩ – ٢٠). إنّ صورة الحمل المذبوح تملأ سفر الرؤيا (٢٩ مرّة).

أمّا فيما يخصّ الإنجيل الرابع فأفضل طريقةٍ تفسيرٍ هي في مقابلة النصوص بعضِها ببعض. ينتهي خبر الالام بإيرادٍ يرتبط بشعيرة الحمل الفحصيّ. «لن يُكْسَرَ له عظمٌ» (١٩ : ٣٦). وقد سعى يوحنّا ليصحّح تسلسل الأحداث كما ورد عند الإزائيّين، فجعل دعوى يسوع وموته ليلة الفصح اليهوديّ (١٨ : ٢٨). إذن، مات يسوع ساعة كانوا يذبحون الحِملان في الهيكل. وهٰكذا تمّت نبوءة المعمدان السرّيّة.

كيف تغلّب يسوع على الخطيئة؟ تستعمل ١ يو مفردات ذبائحيّة: يسوع هو ذبيحة تكفير (١ يو ٢ : ٢). يمكن أن نكون أمام تحديد بوجه المنشقّين (١ يو ٢ : ١٩ ي). أمّا نصّ الإنجيل الرابع فلا يدلّ بالضرورة على أنّ المسيح يحمل على عاتقه خطيئة العالم مثل

عبد الله (أش ٥٣ : ١٠ - ١٢). فالفعل اليونانيّ يعني أيضاً انتزع، أزال. فالمسيح يزيل خطيئة العالم مثل حمل الفصح دون أن يكون للدم دور يلعبه. إنّ يوحنّا المعمدان جاء ليشهد أنّ الروح حلّ على يسوع (١ : ٣٢ي). وفي ساعة موته أطلق يسوع صرخة كبيرة. وهٰذا يشير إلى حرّيّته في فعل موته (وأسلم الروح، ١٩ : ٣٠). يقوم انتصار يسوع على سلطان هٰذا العالم بتحرير الروح الذي سيُعطَى منذ اليوم للمؤمنين ويجعل الدمَ والماءَ حاملَيْ خلاصٍ بعد أن فاضا من جنب المسيح ووصلا إلينا في الأسرار (١٩ : ٣٤).

وبُعد الخلاص الشامل الذي حمله يسوع، تُشدّد عليه الكتابة فوق الصليب والمدوّنة في ثلاث لغات (١٩ : ٢٠). كلّهم مدعوّون إلى التأمّل في المصلوب (١٩ : ٣٧) ليجذبهم إليه في حركة رجوعه إلى الآب (١٢ : ٣٢).

ثانيًا: الصليب يكشف حبّ الله

توقّفت الكرازة الأولى وميّزت حدثَيْ ذُلِّ الصليبِ وتمجيدِ الفصح (١ كور ١٥ : ١ - ٥؛ فل ٢ : ٦ - ١١). أو حاولت أن تخفّف من عثار الصليب ببهاء القيامة (أع ٢ : ٢٢ - ٢٤). أمّا يوحنّا فجمع وجهتَيِ السرِّ الفصحيّ في نِظرةٍ إيمانيةٍ واحدةٍ، وهٰذا ما يَدُلُّ عليه استعمالُ فعل «رفع» وفعل «مجّد». «كما أنّ موسى رفع الحيّة في البرّيّة، يجب أن يرتفع ابنُ الإنسان لكي تكون الحياة الأبديّة لكلّ من يؤمنُ به» (٣ : ١٤ي؛ رج ٨ : ٢٨؛ ١٢ : ٣٢، ٤٣). لا يظهر مجد الله في آيات قدرته، مثل قيامة لعازر (١١ : ٤٠) بل في موت الحبّة في الأرض (١٢ : ١٣) لتحمل ثمرًا كثيرًا. فصلاة المسيح «يا أبتِ، لقد أتت الساعة مجّدِ ابنَك ليمجّدَك ابنُك» (١٧ : ١؛ رج ١٣ : ٣١) لا تفصل الزمنين. فلا نستطيع أن نضع الصليب جانبًا على أنّه زمن فشل عابر. فالصليب ينتصب إلى الأبد كعلامة المحبّة الإلٰهيّة.

فساعة يسوع هي في نظر يوحنّا ملء الوحي، لأنّها الساعة التي تظهر فيها لا محدوديّة إرادة الآب الذي يعطي ابنه ليحيا العالم (٣ : ١٦). ومن خلال هٰذا نجد صورة إبراهيم الراضي بذبيحة ابنه، والتقدمة التي يقوم بها إسحٰق كما يقول التقليد اليهوديّ. فحبّ الآب المضحيّ يقابل حبّ الابن. ويذهب يسوع إلى جتسياني «ليعرف العالم أنّه يحبّ

أباه وأنّه يفعل بحسب ما أوصاه به الآب» (١٤ : ٣١). إنّ حبّ يسوع لأخصّائه يبرز منذ افتتاح كتاب الساعة (١٣ : ١ ي ؛ ١٥ : ١٣). هٰذا يعني أنّه يجب أن نقرأ كلّ خبر الآلام على ضوء المحبّة المنتصرة. في هٰذا الإطار تبدوا ١ يو امتدادًا لمنظور الإنجيل الرابع (رج ١ يو ٥ : ١ - ٦).

٤ - رسالة البارقليط (أو المؤيّد)

يوحنّا هو الإنجيليّ الذي يعطي المكان الأوسع للروح في عرضه لتعليم المسيح، ولا يقابله في ذٰلك إلّا لوقا، ما عدا العمق الذي يجعل من يوحنّا نبيّ البارقليط. لٰكن يجب أن نحدّد موقع وحي الروح بالنسبة إلى وحي المسيح، لأنّ الروح يبدو (حسب الخطبة بعد العشاء السرّيّ: ١٦ : ١٢ ي) حاملاً تعليمًا إضافيًّا بالنسبة إلى مرحلة تعليم ناقصة. فهل ستصبح أولويّة المسيح الواضحة في صفحات الإنجيل الرابع، موضع بحث بسبب الوحي عن البارقليط؟

بما أنّ لقب البارقليط لا يبرز إلّا في خطبة الوداع، من المفضّل أن نقسم النصوص إلى فئتين: تلك التي تتكلّم عن الروح القدس حسب طريقة الكنيسة الجارية، والنصوص المتعلّقة بالبارقليط.

أوّلاً: وعد وموهبة الروح

نجد عند الإزائيّين كما في الإنجيل الرابع إعلان المعمدان عن عماد في الروح (١ : ٣٣). ويبرز الإنجيل الرابع هٰذا القول التقليديّ لأنّ حضور الروح الدائم على يسوع (١ : ٣٢) هو العلامة التي بفضلها اكتشف المعمدان هُوِيَّةَ المسيح. والتلميح إلى أش ١١ : ١ - ٢ حسب الترجوم (رج أش ٤١ : ١ ؛ ٦١ : ١) يدلّ على أنّ يسوع هو المؤتمن الوحيد على الروح خلال رسالته العامّة. وسيستعيد يوحنّا موضوع المعموديّة في ف ٣ خلال اللقاء مع نيقوديمس. إنّ الروح هو يَنبوع الولادة الجديدة (٣ : ٣، ٥) وهو أيضاً ذٰلك الذي يقود المسيحيّ في كلّ مسيرة حياته (٣ : ٨). والتأمّل اليوحنّاويّ الذي ينهي هٰذا الفصل يجمع نقل الكلمة إلى عطيّة الروح: تلك هي رسالة مرسل الآب (٣ : ٣٤).

ووعد يسوع السامريّة بالماء الحيّ: نحن أمام كلمة وحي ولكنّنا أيضاً أمام الروح الذي بفضله تلج الكلمة إلى القلوب وتثمر (٤ : ١٣ ي). في هذا الإطار عينه تبدو العبادة بالروح والحقّ نتيجة مجيء الروح الذي يتيح للمؤمن أن يكتشف أبوّة الله وأن يكرّس له حياته (٤ : ٢١ – ٢٤). وفي أعظم أيّام عيد المظالّ قدّم يسوع نفسه على أنّه الهيكل الذي منه تجري أنهار ماء حيّة (٧ : ٣٧ ي). وشرح الإنجيليّ كلمة المسيح السرّيّ: «قال ذلك عن الروح الذي سيناله الذين يؤمنون به». فعطيّة الروح ترتبط بتمجيد يسوع (٧ : ٣٩ ب). كما أنّنا نتأمّل ارتفاع الصليب في منظور مجد، يبدو أنّه يجب أن نعطي عبارة «أسلم (أو نقل) الروح» معناها القويّ (١٩ : ٣٠). يدعونا الإنجيليّ لنرى أنّ الروح يفعل في الدم والماء اللذين سالا من القلب المطعون (١٩ : ٣٤؛ ١ يو ٥ : ٦ – ٨) وانتقلا بواسطة أسرار الكنيسة. وأعطى القائم من الموت روح الولادة الجديدة لتلاميذه المجتمعين في العلّيّة، فجعل منهم نقطة انطلاق البشريّة المفتداة. وإعطاؤهم سلطة الحلّ من الخطايا (٢٠ : ٢٣) يدلّ على الطريقة التي بها يقوم الحمل المذبوح والمنتصر برسالته: أن يرفع خطيئة العالم.

ثانيًا: البارقليط

ترجع خطبة الوداع إلى فنّ أدبيّ نراه في العالم اليهوديّ والعالم المسيحيّ على السواء. ففي هذا الفنّ يستشفّ المائت المستقبَل، ويعطي التوجيهات لأبنائه أو لمؤمنيه. ويوصيهم بإلحاح ليحفظوا تعليماتِه الأخيرةَ ويكونوا أمناء لشريعة الربّ.

نجد في خطبة الوداع (في الإنجيل الرابع) تشديدًا على «الوصيّة الجديدة» وصيّة الحبّ المتبادل. سنعود إليها فيما بعد. ويدخل وعد البارقليط عبر الخطبة في المقاطع التالية: ١٤ : ١٥ – ١٧، ٢٥ – ٢٦؛ ١٥ : ٢٦ – ٢٧؛ ١٦ : ٧ – ١١، ١٣ – ١٥.

معنى وأصل كلمة بارقليط

كلمة بارقليط خاصّة بيوحنّا وهي تدلّ على المُدافع والمتشفّع والمعزّي والمؤيّد. دلّ يوحنّا أنّ روح الحقّ هو الروح القدس. وإذِ اختار لقب بارقليط شدّد على الوظيفة النبويّة الهامّة في الكنيسة الأولى. «فالتشفّع» هو أحد أهداف النبوّة حسب بولس (١ كور

١٤ : ٣) : أمّا الذي يتنبّأ فهو يكلّم الناس بكلام يبني ويشجّع ويعزّي. فدور الأنبياء يقوم بأن يشجّع، بأن يحرّض على الثبات مذكّرًا بأمانة الله لشعبه. فبارقليط يوحنّا يلعب دور الأنبياء في الشهادة ليسوع. وهنا نقدّم مقابلة مع سفر الرؤيا حيث قيل إنّ «شهادة يسوع هي روح النبوّة» (رؤ ١٩ : ١٠). نحن نفهم إذن أنّ الروح هو ذٰلك الذي يساعدنا على حفظ شهادة يسوع بأمانة وعلى التعبير عنها بشجاعة.

نشاط البارقليط

إنّ الأفعال التي تميّز رسالة الروح تعود إلى نشاط معرفة وشهادة: علّم (١٤ : ٢٦)، ذكّر (١٤ : ٢٦)، قاد في الحقّ (١٦ : ١٣)، أعلن أو ردّد (١٦ : ١٣ – ١٥). هٰذا من جهة. ومن جهة ثانية: شهد (١٥ : ٢٦ – ٢٧)، أقنع (١٦ : ٨). يثير الروح التذكار فلا يبقى رجوعًا إلى الماضي، بل يجعلنا نحيا من جديد أحداث الخلاص فنعرفها بطريقة أعمق (٢ : ٢٢؛ ٧ : ٣٩؛ ١٢ : ١٦).

وتدخُّلُ البارقليط ضروريّ ليسند المؤمنين خلال الاضطهاد. في الإزائيّين وعد يسوع بأنّه يرسل الروح في مثل هٰذه الحالة (مر ١٣ : ١١). هٰذا القول هو انطلاقة تأمّل يوحنّا في نشاط البارقليط. فبعد أن أنبأ يسوع باضطهاد التلاميذ (١٥ : ٢٠)، كما اضطُهد هو نفسه من دون سبب (١٥ : ٢٥)، وعد بروح الحقّ الذي يتيح لأخصّائه أن يشهدوا (١٥ : ٢٦ي).

وهناك نصّ توقّف عنده الشرّاح: «ومتى جاء البارقليط وبّخ العالم على الخطيئة والبرّ والدينونة» (١٦ : ٨). لسنا أمام تدخّل خارجيّ للبارقليط (الذي يبدو كخصم لسيّد هٰذا العالم)، بل أمام تدخّل باطنيّ في قلب المؤمنين. أمام الشكوك التي تجمعها في القلوب معارضةُ العالم المتزايدة، يشهد الروح لما به يقوم البرّ والخطيئة. فالخطيئة الكبرى هي اللاإيمان (١٦ : ٩؛ رج ٣ : ١٩؛ ١٢ : ٤٨؛ ١٥ : ٢٢). وانطلاق يسوع نحو الآب يدلّ على برِّه (١٦ : ١٠). وارتفاعه يعني هزيمة سلطان هٰذا العالم (١٦ : ١١؛ رج ١٢ : ٣١؛ ١٦ : ٣٣). فالبارقليط وحده يقدر أن يقنع بحقيقة هٰذا الكلام الإيمانيّ التلاميذَ الذين يواجههم كفر العالم إجمالاً.

عندما يشدّد يوحنّا على دور الروح لمعرفة الله، فهو يفسّر بطريقة مبتكرة نبوءة إرميا

وحزقيال على العهد الجديد (إر ٣١ : ٣١ – ٣٤؛ حز ٣٦ : ٢٦ – ٢٨). لسنا أمام معرفة عقلانيّة بل معرفة هي أمانة نعيشها في مناخ العهد. ويختلف يوحنّا عن بولس فلا يجعل المحبّة ثمر الروح. وهٰذا الفرق يرجع إلى التركيز على شخص يسوع المسيح في الإنجيل الرابع : فيَنبوع المحبّة ومقياسها يقيمان في المسيح نفسه (١٣ : ١ ، ٣٤؛ ١٥ : ١٠). وإنّ الروح ، إذ ينير كلمة المسيح ، يجعلها عاملة وفعّالة. وهٰكذا تستطيع الحيويّة الجارية من الكرمة أن تحمل ثمار المحبّة (١٥ : ٩ – ١٠).

يَنبوع رسالة البارقليط

ويوضح يوحنّا أصل الروح ورسالته. ففي خطبة الوداع تظهر وجهات متعدّدة. فكما في العهد القديم ، يقول يوحنّا إنّ الروح هو موهبة الله (١٤ : ١٦ ي) لأنّه ينبثق من الآب (١٥ : ٢٦). ورسالته مشروطة بصلاة المسيح (١٤ : ١٦) المتشفّع الأكبر (١ يو ٢ : ١ ي) وبتمجيده (١٦ : ٧؛ رج ٧ : ٣٩). ويرسل الآب الروح «باسم المسيح» (٤ : ٢٦)، وهٰذا يدلّ على التواصل بين رسالتيِ المسيح والروح. والمسيح يشارك في الإرسال (١٦ : ٧). والتبليغ الذي يؤمّنه البارقليط يأخذه من الأبن الذي يأخذ من الآب كل ما له (١٧ : ٧ ي). هٰذه التوسّعات تقدّم للاهوت انطلاقًا ثمينًا ليبحث عن العلاقات بين الآب والابن والروح القدس. أمّا الإنجيل الرابع فيركّز على رسالة الروح الكنسيّة ، وهي تؤول إلى تمجيد المسيح (١٦ : ١٤). إذن ، لن نتحدّث عن «عهد الروح» الذي يسمو على عهد الابن ، ولا عن وحي «روحانيّ» يجعلنا نستغني عن الجسد. فعلى المسيحيّ أن يكتشف دومًا أبوّة الله في الكلمة الذي صار جسدًا.

٥ – ليكونوا واحدًا

تَـوَسَّـعَ كتابُ الساعة مطوّلاً في موضوع المحبّة بكلّ أبعادها : تظهر محبّة المسيح للآب في الطاعة (١٤ : ٣١) التي تقود إلى القول على الجلجلة :«كلّ شيء قد تمّ» (١٩ : ٣٠). ودلّ يسوع على محبّته لأخصّائه في غسل الأرجل الذي هو مَثَل عمليّ يدلّ على عظمة الحبّ الفادي (١٣ : ٢). وأخيرًا تعود المحبّة للإخوة كردّة متكرّرة في خطبة الوداع (١٣ : ٣٤؛ ١٤ : ١٥ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٣١؛ ١٥ : ٩ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٧؛

١٧ : ٢٣ – ٢٦). وتستعيد رسالة يوحنّا الأولى هٰذا التعليم فتصل بنا إلى تحديد لله: «الله محبّة» (١ يو ٤ : ٨، ١٦). في الواقع لسنا أمام تحديد بل أمام إعلان يوجّه المؤمنين في بحثهم عن الله الحيّ والحقيقيّ

أوّلاً: تجمّع أبناء الله

يتميّز الإنجيل الرابع باهتمامه بالوحدة. وفي نظر يوحنّا، يتمّ الخلاص بتجميع المشتّتين. هٰذا هو بُعْدُ «نبوءة قيافا» (١١ : ٥٠ – ٥٢). وأبناء الله المشتّتون ليسوا فقط يهود الشتات، بل كلّ الوثنيّين الذين يريد الراعي الصالحُ أن يجمعَهم في رعيّته الواحدة (١٠ : ١٦). والوحدة لا تتحقّق بدمج المرتدّين في إسرائيل القديم، كما فكّر المسيحيّون المتهوّدون، بل بالخروج من الحظيرة القديمة (١٠ : ٣ – ٤)، إلى المراعي الواسعة. هي وحدة تستند إلى تعلّق مشترك بشخص الراعي الصالح: «خرافي تسمع صوتي، وأنا أعرفها وهي تتبعني» (١٠ : ٢٧). ثمّ إنّ الثوب غير المخيط الذي لم يمزّقه الجنود (١٩ : ٢٣ ي) والشبكة التي لم تتقطّع رغم كثرة السمك (٢١ : ١١) هما علامة لوحدة الكنيسة.

ثانيًا: أحبّوا بعضُكم بعضاً كما أنا أحببتكم

ما يُنتظَر من المؤمنين هو حياة محبّة متبادلة على مثال حبّ المسيح. ويدلّ مشهد غسل الأرجل في إنجيل يوحنّا على أنّ المحبّة الحقيقيّة لا تكتفي بعواطف. بل هي تظهر بأعمال ملموسة في التزام يشبه خدمة يسوع لتلاميذه.

ولا لتوقّف محبّة الخدمة عند بُعدٍ بشريّ. فإنّنا نسمع المسيح يردّد: «كما أنا أحببتكم». فاللفظة «كما» تدلّ على المقابلة بيننا وبين المسيح، كما تدلّ على سبب حبّنا. فحبّ المسيح لأخصّائه هو أكثر من مِثال (١٣ : ١٥)، إنّه سبب حبّهم. فإن لم يبقَ المؤمن في المسيح فلا يستطيع أن يحبّ كالمسيح (١٥ : ٤ – ٥، ٩ – ١٠). والحبّ الذي يُدعى التلاميذ لِيَحْيَوْهُ فيما بينهم يكون انعكاس حبّ الابن للآب.

وإن سُمّيت هٰذه الوصيّة جديدة (١٣ : ٣٤)، فلأنّها الطابع الحاسم للعهد الجديد.

وهٰكذا يركّز يوحنّا كلّ الأخلاقيّة على المحبّة الأخويّة. لا شكّ في أنّه لا ينسى المتطلّبات الأخرى المفروضة على التلميذ. فالإنجيل يتحدّث مرارًا عن الوصايا في صيغة الجمع (١٤ : ١٥ ، ٢١ ؛ ١٥ : ١٠). ونقرأ على إثْر مثل الكرمة : «إذا حفظتم وصاياي تثبتون في محبّتي، كما أنّي حفظت وصايا أبي فثبتّ في محبّته» (١٥ : ١٠). ولٰكن من الواضح أنّ كلّ الوصايا تتجمّع في وصيّة المحبّة الجديدة، المحبّة التي تصل بنا إلى الغاية.

تعجّب البعض لأنّ يوحنّا لم يتكلّم عن محبّة الأعداء، ولم يذكر الصلاة على نيّة المضطهِدين كما فعل الإزائيّون. هل نحن أمام تقلّص وانكماش؟ في الواقع، لا ينسى يوحنّا الطابع الشامل لمحبّة الله للعالم (٣ : ١٦)، وهي محبّة تشكّل قاعدة للتلاميذ. ولكنّه أبرز الطابع الحميم والمتبادل للمحبّة التي نعيشها في مناخ العهد الجديد.

ثالثًا : المحافظة على الوحدة المهدّدة

نفهم مِثْلَ هٰذا التشديد على ضوء التوتّرات التي تهدّد الجماعة اليوحنّاويّة. فكما أنّ يوحنّا لا يملّ من الحديث عن ضرورة الثبات في كلمة المسيح (٨ : ٣١ ؛ ١٥ : ٤ – ٩)، فهو يُدخل في قلب التلاميذ ضرورة البقاء متّحدين ليدلّوا على انتمائهم إلى المسيح. وتبدو الصلاة الكهنوتيّة (ف ١٧) جوابًا خاصًّا لأزمة تحدّثت عنها رسالة يوحنّا الأولى (١ يو ٢ : ١٩ ، «خرجوا من بيننا وما كانوا منّا»). فالذين يريدون أن يتركوا الجماعة أو الذين تركوها، يذكّرهم يوحنّا بصلاة المسيح الأخيرة. هو لا يصلّي فقط من أجل تلاميذه المباشرين (١٧ : ٩)، بل من أجل الذين يؤمنون بشهادتهم (١٧ : ٢٠) : «ليكونوا كلّهم واحدًا كما أنت، أيّها الآب، فيّ وأنا فيك، ليكونوا هم أيضاً فينا ليؤمن العالم أنّك أرسلتني».

وتتحقّق هٰذه الوحدة بين الأجيال المتعاقبة كما تبيّنه مسيرة الصلاة الكهنوتيّة، كما تتحقّق بين الجماعات المشتّتة عبر العالم، وهٰذا ما يدلّ عليه مثل الراعي الصالح (١٠ : ٦).

رابعًا : بنى الكنيسة

لا يستعمل يوحنّا كلمة كنيسة ليدلّ على جماعة تلاميذ يسوع. فصورة «الرعيّة» أو

القطيع (١٠ : ١٦) ورمز الشبكة (٢١ : ١١) يجدان ما يقابلها في أمثال الإزائيّين. أمّا الكلمة الأساسيّة فهي التلاميذ، وهي تدلّ على الاثني عشر كما تدلّ على مجموعة أوسع (سيتراجع بعضهم بعد خطبة خبز الحياة، ٦ : ٦٠ – ٦٦). فالتلميذ هو قبل كلّ شيء ذلك الذي يتعلّق بالإيمان بيسوع (٢ : ١١)، وهٰذا يعني أنّ الإيمان هو العنصر الأساسيّ الذي يؤمّن تماسك المؤمنين ووحدتهم. فإلى الذين يؤمنون دون أن يروا، تتوجّه تطويبة الإنجيل الأخيرة (٢٠ : ٢٩).

لا نستطيع أن نطلب من إنجيل يوحنّا الروحانيّ إشارات محدّدة عن تنظيم الكنيسة. فما هو سابق لأيّ شيء هو أمانة لشهادة الذين كانوا مع يسوع منذ البدء (١٥ : ٢٧)، هو مشاركة المسيح مشاركة نحياها في الإيمان ونغذّيها بأسرار المعموديّة والإفخارستيّا.

ويذكر يوحنّا بين الاثني عشر بعض الأسماء: أندراوس وهو أوّل المدعوّين، فيلبّس ونثنائيل، توما أو التوأم، سمعان بطرس، التلميذ الحبيب.

يبدو بطرس، كما عند الإزائيّين، صورة بارزة في اندفاعه السخيّ ونكرانه المتراخي. في الفصل الذي يقدّم فيه الإنجيليّ شهود يسوع، يشير إلى لقب كيفا (١ : ٤٢ : صخر) المعطى لبطرس، ولٰكنّه لا يوضح معنى هٰذا اللقب كما يفعل متّى (١٦ : ١٦ – ١٨). وسننتظر ف ٢١ لنعرف الوكالة التي منحها القائم من الموت لرسوله على كلّ الرعيّة (٢١ : ١٥ – ١٧؛ ق مع ١ كور ١٥ : ٥؛ لو ٢٤ : ٣٤). لا شكّ في أنّ الخراف ما زالت تخصّ الربّ (خرافي أنا)، ولٰكنْ أُوكلت إلى بطرس مهمّةُ قيادتها إلى المرعى حيث ستجد الحياة بوفرة (١٠ : ١٠). والطريقة التي بها أعلن بطرس إيمانه، بعد خطبة كفرناحوم وبعد أن ابتعد عنه كثير من التلاميذ (٦ : ٦٩)، تدلّ على وظيفة الرسول في الجماعة الكنسيّة.

نلاحظ بعد ف ١٣ مزاحمة بين بطرس والتلميذ الحبيب. فالتلميذ هو موضع ثقة المعلّم (١٣ : ٢٤ – ٢٦). وهو وحده كان عند الصليب برفقة مريم وقد سلّمها يسوع إليه كأمّ له (١٩ : ٢٥ – ٢٧). وفي ف ٢١ يتسلّم بطرس مهمّة رعاية كلّ القطيع بعد أن يكفّر عن نكرانه المثلّث بإعلان محبّته ثلاث مرّات (٢١ : ١٥ – ١٧). أمّا التلميذ الحبيب فيدعى إلى أن يتبع المسيح إلى أن يجيء (٢١ : ٢٢). هٰذا يدلّ على دوام شهادته في كلّ الكنائس ومنها تلك التي ترتبط ببطرس.

خامسًا: وكانت أمّ يسوع هناك

تفرّد يوحنّا مع لوقا بالاهتمام بمريم. نترك جانبًا نصّ المطلع حيث القراءة في صيغة المفرد (١ : ١٣ : هو الذي ولد) تدلّ على الحبل البتوليّ بيسوع. ولكنّنا نتوقّف عند المشهدين اللذين يتحدّثان عن مريم: آية قانا الأولى، والجلجلة. ربط يوحنّا بين هٰذين المشهدين اللذين يتعلّقان بساعة يسوع ويتضمّنان تسمية مريم «امرأة» على شفتي يسوع (٢ : ٤؛ ١٩ : ٢٦).

ليست قانا فقط أولى الآيات التي اجترحها يسوع. إنّها المبدأ الذي يتضمّن كبذرة سائر الآيات. إنّ آية تجديد العهد تتوجّه نحو كمال الساعة التي فيها لا يعطي يسوع خيرات مادّيّة، بل الروح الذي يعمل في أسرار الكنيسة (الماء والدم). في الحالتين يشير الإنجيل إلى حضور مريم بعبارة تدلّ على القرب (أمّ يسوع) وعلى المسافة: «ما لي ولك يا امرأة» (٢ : ٤)؟ يا امرأة، هٰذا ابنك (١٩ : ٢٦). في الحالة الأولى، لا يجترح يسوع الآية بسبب رباطات الأمومة الجسديّة، بل يفرض على أمّه فعل إيمان. وقد فهمت مريم طلبه فتوجّهت إلى الخدم وقالت: «اصنعوا كلّ ما يأمركم به» (٢ : ٥). حسب إخوةُ يسوع أنّهم يستطيعون أن يمتلكوا أخاهم (٧ : ٣ي). فناقضهم يسوع مبيّنًا إرادة الآب الذي يحدّد وحده الساعة. وعظمة مريم تقوم في أنّها اكتشفت في الإيمان متطلّبات المخطّط الإلٰهيّ. وحين بدأ عمل يسوع الرسوليّ اختفت وما عادت تظهر. تدخّلت، فتكوّنت بسبب تدخّلها، جماعةُ التلاميذ الذين رأوا الآية فآمنوا بيسوع (٢ : ١١).

يمكننا أن نتعلّم الكثير من درس التقليد الآبائيّ عن حضور مريم في الجلجلة. إنّهم فسّروا كلمة يسوع للتلميذ الحبيب على أنّها علامة تقوى بنويّة. اهتمّ يسوع بأمّه في آخر ساعات حياته فكان ابنًا صالحًا. أمّا الشرّاح المعاصرون فقدّموا مريم على أنّها صورة الجماعة المؤمنة. بعضهم رأى في مريم ممثّلة المسيحيّين المتهوّدين وقد تجاوزت عثار الصليب. أمّا التلميذ الحبيب فيمثّل المسيحيّين الذين من أصل وثنيّ. ويسوع يدعو المجموعتين إلى الوحدة. وهناك شرّاح يفسّرون تسمية امرأة عائدين إلى تك ٣ : ١٥ : مريم هي المرأة التي وعدها الربّ بالنصر على الشيطان.

مثل هٰذا التفسير يفترض رباطاً بين يو ١٩ : ٢٥ – ٢٧ ورؤ ١٢ حيث ولادة المرأة

المؤلمة ترجع لا إلى ولادة يسوع بل إلى ولادة المسيح المنتصر على الجلجلة. وفي إطار هٰذا الموضوع نتذكّر تعليم جماعات آسية الصغرى عن حوّاء ومريم. وهو تعليم سينقله إيريناوس، تلميذ بوليكربوس أسقف إزمير.

من الصعب أن نميّز في هٰذا الإطار بين المعنى الحرفيّ وامتداداته اللاهوتيّة الشرعيّة. لا شكّ في أنّ يوحنّا قدّم لنا مريم كمثال الإيمان والشجاعة. هرب التلاميذ الجبناء، أمّا هي فظلّت قرب الصليب. إنّها أمّ يسوع وهي تمثّل بقيّة إسرائيل المؤمنة وحوّاء الجديدة. هنا سيأخذ التقليد المشعل من الإنجيل ليتوسّع في شخصيّة مريم أمّ الله.

الفصل الثاني

التاريخ والرمز في إنجيل يوحنّا

نتوقّف في هٰذا البحث عند التاريخ والرمز في إنجيل يوحنّا. وننهي حديثنا عن الإنجيل الرابع بالتعرّف إلى شخصيّة يوحنّا الرسول، ذٰلك التلميذ الذي كان يسوع يحبّه.

أ - التاريخ والرمز

أكّدت خاتمتا الإنجيل الرابع (٢٠ : ٣٠ي ؛ ٢١ : ٢٤ي) إرادة الإنجيليّ في سرد الوقائع التاريخيّة التي توقظ الإيمان وتغذّيه. أمّا التقليد المسيحيّ القديم فلم يشكّ في القيمة التاريخيّة للإنجيل. ولٰكنّ ترتيب حياة يسوع أثار مجادلات منذ اكتشاف قانون موراتوري في القرن الثامن عشر. ثمّ إنّ خصوم المسيحيّة، أمثال سلسيوس وبورفيروس، أبرزوا الخلافات بين الأناجيل الأربعة ليدمّروا شهادتها. فاهتمّ آباء الكنيسة، ولا سيّما أوريجانس وأغوسطينس، بالبرهنة أنّ النصوص تتكامل وتتناسق. أمّا على مستوى اللاهوت، ففرض العرض اليوحنّاويّ (وجود المسيح السابق) نفسه بحيث أهمل الشرّاح السمات البشريّة التي يتحلّى بها يسوع في إنجيل يوحنّا أكثر منه في إنجيل مرقس.

أمّا النقد الحديث فزعزع الثقة بشهادة التلميذ الحبيب. تحدّثنا مثلاً عن محاولة بولتمان (ومدرسة تاريخ الديانات) ليحدّد تبعية الإنجيل الرابع لتيّارات زمنه الدينيّة. وجعل النقّاد الأدبيّون تأليف الإنجيل الرابع يتمّ في القرن الثاني ويرتبط بالإزائيّين. ولنعط مثالاً عن أقوالهم: «ليست اهتمامات الإنجيليّ وإلهامه من نوع التاريخ أو السيرة. هدفه دفاعيّ وتعليميّ ولاهوتيّ. استعمل يوحنّا التقليد الإزائيّ بحرّية وكيّفه حسب الظروف. فجاءت

الاختلافات بين الإنجيل الرابع وسائر الأناجيل نتيجة هٰذه التكيّفات. إنّ خطب يوحنّا تعبّر عن فكر الإنجيليّ (لا عن فكر المسيح). إذن، ليس الإنجيل الرابع يَنبوعًا نستطيع أن نغرف منه لنكتب سيرة يسوع. يجب أن نستعمله مع الإزائيّين مفضّلين الإزائيّين عليه».
لن نتوقّف عند هٰذا الكلام وما يمكن أن يكون فيه من مغالطات.

في الحالة الحاضرة للدراسات اليوحنّاويّة المطبوعة بتجديد الأساليب وتنوّع الوجهات، لا نجد اتّفاقًا في خطّ أو في آخر. ولٰكنّنا سندرس مسألةَ تاريخيّةِ الإنجيل الرابع بعد أن درسنا في فصل سابق تاريخيّة الأناجيل الإزائيّة. نقدّم بعض المحطّات المنهجيّة، قبل أن نبيّن تجذّر الإنجيل الرابع في تقليد تاريخيّ متين، ونبيّن تنوّع الرموز التي يتضمّن.

الاعتبار الأوّل: إنّ القيمة التاريخيّة للإنجيل الرابع مستقلّة عن الجواب المعطى للسؤال عن كاتبه. هذا معطى عامّ يتعلق بدراسة الأناجيل. فالنظرة الدفاعيّة القديمة المؤسّسة على أنّ الإنجيليّين هم شهود عِيان صادقون قد أعيد النظر فيها على ضوء أعمال المدرسة التكوينيّة: ليس الإنجيليّون كتّابًا فرديّين يسطّرون مؤلّفاتهم بمعزل عن جماعة تحمل التقليد. كائنًا من كان مؤلّف الإنجيل الرابع، فقد يكون بين يديه وثائق مكتوبة أو تقاليد شفهيّة قيّمة.

الاعتبار الثاني: لا نفهم الواقع التاريخيّ بمعنى العلم الوضعيّ الذي عرفته نهاية القرن التاسع عشر. فطبيعة العلم التاريخيّ تفرض علينا أن نقرّ بأنّه ليس من استعادة للماضي من دون تفسير، وأنّه ليس من مؤرّخ يعمل دون إيديولوجيّة سابقة، وأنّه ليس من نقد للمراجع دون نظرة مسبقة ترتبط بفلسفة عامّة وموقف دينيّ شخصيّ. إذن، لن نقيّم يوحنّا بالنظر إلى موضوعيّة تاريخيّة قادتنا في الماضي إلى مشاريعَ فاشلةٍ حاولت أن تكتب «سيرة يسوع».

الاعتبار الثالث: تركّزت كتب سيرة يسوع على المبدأ التالي: حين ننطلق من مرقس، أقدم الأناجيل وأقلّها لاهوتًا، نستطيع أن نستخلص السمات الأساسيّة لنرسم صورة يسوع. أمّا الشرح المعاصر فأبرز قيمة مرقس الكرازيّة واللاهوتيّة، كما اكتشف قيمة متّى ولوقا. من هٰذا القبيل، لم يعد يوحنّا معزولاً، وإن توسّع في لاهوت اختلف عن لاهوت سابقيه. إذن، لن نستطيعَ أن نعارضَ الإنجيل الرابع بإنجيل مرقس فنقولَ إنّ يوحنّا هو تأمّل لاهوتيّ، ومرقس هو شهادة غير متقنة عن البداية.

الاعتبار الرابع : هل تكون الرمزيّة الموجودة في الإنجيل الرابع حاجزًا لتجذّره في التاريخ؟ سؤال صعب ، ولٰكنّه مهمّ من أجل فهم الإنجيل الرابع بعد أن عارض البحّاثة بين التاريخ والرمز معتبرين أنّهما بُعدان لا يتوافقان. ولٰكنّ العلوم الإنسانيّة (ومنها التفكير الفلسفيّ) تكشف عن ضرورة الرمز وقيمته : إنّه ترجمة ملموسة لمعطيات وجوديّة يتمّ فيها مصير البشر. ثمّ إنّه لا وجود لواقع إن لم يفسّر، والرمز شرط ضروريّ لتقييم أبعاد واقع في مسيرة التاريخ. فقد يهدف التقديم الرمزيّ إلى اكتشاف كلّ هٰذه الخلفيّة في حياة القارئ الشخصيّة أو في تاريخ الجماعة.

الاعتبار الخامس: اهتمّ العلم الحديث بالجماعة اليوحنّاويّة، وبحث العلماء في النصوص انعكاس اهتماماتها وصراعاتها. هٰذا البحث هو شرعيّ. ولٰكن يجب أن لا ينسيَنا أنّ الإنجيل الرابع هو قبل كلّ شيء شهادة عن حياة وتعليم شخصٍ تاريخيّ هو يسوع الناصريّ. فإذا أردنا أن نتعرّف إلى تاريخ الجماعة ننطلق من النصوص.

١ – تقاليد يوحنّا التاريخيّة

إذا وضعنا المطلع جانبًا، فالإنجيل الرابع يتميّز جذريًا عن الأناجيل الغنوصيّة التي كانت كثيرة في القرن الثاني (إنجيل توما، إنجيل فيلبّس، إنجيل الحقيقة...). فيوحنّا لا يعرض تعليم يسوع في إطار لا زمنيّ بل خلال حياة مدرّجة في محيط يهوديّ ومطبوعة بصراعات متزايدة مع الخصوم حتّى الالام. حتّى خطبة الوداع التي قيلت أمام التلاميذ وحدهم، ليست تعليمًا سرّيًّا وباطنيًّا محفوظاً لبعض المتدرّجين. نحن أمام تعليم يتوجّه إلى الجميع. فهدف الإنجيل الرابع يختلف عن هدف الغنوصيّين الذين لا يهمّهم إلّا مسيرة النفس إلى الله.

أوّلاً: إطار حياة يسوع

يجعل الإزائيّون نشاطَ يسوعَ يبتدئ بعد توقيف يوحنّا المعمدان (مر ١ : ١٤). أمّا الإنجيل الرابع فيختلف عنهم ويشهد لوجود مرحلة معمدانيّة في رسالة يسوع (٣ : ٢٢ – ٢٦ ؛ ٤ : ١ – ٢). حدّثنا مرقس عن نداء فجائيّ للتلاميذ الأوّلين (مر

١ : ١٦ – ٢٠)، أمّا الإنجيل الرابع فقدّم لنا رسلاً عديدين كانوا تلاميذ يوحنّا القدامى وجعلنا نتعرّف إلى مسيرتهم الإيمانيّة (١ : ٣٥؛ ٢ : ١١؛ ٦ : ٦٧ – ٧١).

يتميّز الإنجيل الرابع بعّدة زيارات ليسوع إلى أورشليم، وبصمته على الرسالة في الجليل (٤ : ٤٣ – ٥٤؛ ٦ : ١ ي). ومع هذه الفجوات الواضحة، فإنّ تسلسل الأحداث يلفت انتباه المؤرّخين ويجعلهم يوزّعون أحداث حياة يسوع العامّة على سنتين ونصف السنة. بينما لا يعرف مرقس إلّا سنة واحدة من النشاط الإنجيليّ.

وتبقى مسائل معلّقة: مَتَى طُرد الباعة من الهيكل؟ بعد أوّل فصح كما يقول يوحنّا (٢ : ١٣ – ٢٢). بعد آخر فصح، كما يقول الإزائيّون. ونتوقّف عند زمن الآلام وفيه يختلف يوحنّا عن الإزائيّين. يقول هؤلاء إنّ يسوع احتفل بالعشاء الفصحيّ مع تلاميذه وأعلن فيه حكم الإعدام يوم الفصح. فرجوع سمعان القيريني من الحقل (مر ١٦ : ٢١) وكلّ البلبلة حول محاكمة يسوع لا معنى لها إذا كان يسوع قد أوقف يوم العيد. أمّا يوحنّا فيحدّد أنّ يسوع أُمسك ليلة العيد (١٨ : ٢٨)، في يوم التهيئة.

ثانيًا: التحديدات الطوبوغرافيّة (رسم الأماكن) في الأنجيل الرابع

وإذا أردنا أن نتعرّف إلى التجذّر التاريخيّ للإنجيل الرابع، نتوقّف عند أسماء الأماكن. فيوحنّا يتحدّث عن أمكنة عديدة: يعرف بيت عنيا في عبر الأردنّ (١ : ٢٨) وقانا الجليل (٢ : ١، ١١؛ ٤ : ٤٦) وينابيع عين نون (٣ : ٢٣) وسوخار في السامرة (٤ : ٤) مع بئر يعقوب (٤ : ١١) وضيعة أفرام حيث يختبئ يسوع (١١ : ٥٤). وهو يعرف طوبوغرافيّة أورشليم: بركة سلوام (٩ : ٧) وبركة بيت زاتا (أو بيت حسدا) ذات الخمسة أروقة التي اكتشفها علماء الآثار (٥ : ١ – ٢). يذكر وادي قدرون (١٨ : ١) والمكان المسمّى في اليونانيّة ليتوس ستروتوس (أو تبليط الحجر) وفي العبرانيّة جباتا (أو المكان العالي، ١٩ : ١٣). ويسمّي الجلجلة موضع الجمجمة وفي العبريّة (أي الآراميّة) جلجثة (١٩ : ١٧). يشير إلى باب سليمان في الهيكل (١٠ : ٢٣؛ رج أع ١ : ١٢) والمكان المسمّى الخزانة (٨ : ٢٠؛ رج لو ٢٠ : ٢١).

لا شكّ في أنّ تحديد الموضع لا يكفي ليكفل قيمة الخبر التاريخيّة. ولكنّه إشارة

تساعدنا مع غيرها من إشارات. أمّا يوحنّا فلا يقدّم التفاصيل بصورة مجّانيّة. إنّه يدمجها في سلسلة من المفاهيم يكشفها الشارح ويستخلص بُعد المشهد اللاهوتيّ. ستَظْهَرُ لنا طريقةُ يوحنّا عندما ندرس تقديمه لمعجزات يسوع.

ثالثًا: تفاصيل مثيرة

ونعطي بعض الأمثلة التي تلقي ضوءًا على البعد التاريخيّ في الإنجيل الرابع. حسب مرقس، أطلق يسوعُ التلاميذَ بعد تكثير الخبز الأوّل (مر ٦ : ٥٤): لا يشرح مرقس السبب. أمّا في نصّ يوحنّا فنلاحظ أنّ يسوع أراد أن يجنّب تلاميذه مشاركة الشعب في حماسهم (٦ : ١٤ ي). حسب قول نقله لوقا (١٣ : ٣٤؛ رج مت ٢٣ : ٣٧)، أراد يسوع مرارًا أن يجمع أبناء أورشليم، ولكنّه اصطدم برفض سامعيه. يأخذ هذا الإعلان كامل معناه إذا حسبنا حساب الصعودات المتكرّرة إلى أورشليم في الإنجيل الرابع. وهو وحده يجعلنا نرى تزايد عداوة السلطات اليهوديّة ضدّ يسوع. وهكذا تظهر دعوى يوم الجمعة العظيمة خاتمة دراما طويلة. وهنالك تفصيل يسترعي الانتباه بصورة خاصّة: بعد قيامة لعازر، تحاشى يسوع أن يروح ويجيء بطريقة ظاهرة بين اليهود، فاعتزل في منطقة قريبة من البرّية، في مدينة اسمها أفرام، فأقام فيها مع تلاميذه (١١ : ٥٤). في هذا الظرف بدا يسوع كإنسان فرّ وأُجبر على أن يختبئ. ولكنّ هذه الملاحظة تتعارض وميول الإنجيل الرابع الذي يشدّد على مبادرة يسوع في تحرّكاته. وفي الوقت ذاته نفهم موقفه أمام الموت: هو ثابت ولكنّه لا يتحدّى السلطات. ونتوقّف أيضاً عند المثول أمام حنّان (١٨ : ١٣ ي). هذا المثول يقابل اجتماع المجلس الأوّل المذكور في متّى ومرقس، أمّا الاجتماع الرسميّ فتمّ في الصباح. ويتّخذ مثول يسوع أمام بيلاطس أهمّيّة كبيرة. فإذا أردنا أن نترك جانبًا تفاصيل الاستجواب، لن نستطيع أن ننكر أنّ نصّ يوحنّا يساعدنا على أن نفهم كيف توصّل الوالي ليحكمَ على «يسوع الناصريّ» ويعتبرَه «ملك اليهود» (١٩ : ١٩). لقد خاف أن يَشِيَهُ اليهودُ لدى طيباريوس قيصر (١٩ : ١٢). حين نعرف أنّ الإمبراطور كان ظنونًا وحذرًا، نفهم أساس مخافة بيلاطس. إذًا، يندرج تقديم يوحنّا للأحداث في إطار تثبته سائر الوثائق التاريخيّة المتعلّقة بشخص بيلاطس وولايته.

رابعًا: الخطب اليوحنّاويّة والأقوال الإزائيّة

تدلّ خطبة يوحنّا (٣: ١ – ٢١؛ ٥: ١٩ – ٤٧؛ ١٠: ١ي؛ ١٣: ٣١ – ١٧: ٢٦) على تأمّل الإنجيليّ. فهناك آيات عديدة يمكن أن تندرج في الرسائل دون أن ننتبه لها. فليس من مؤوّل للكتاب المقدّس يقول إنّنا أمام كلمات يسوع كما تلفّظ بها حرفيًّا. والتشديد على كشف يسوع عن نفسه يتعارض وتحفّظ يسوع في الإزائيّين، كما بيّنّا.

هل نحن أمام نصّ خلقه الإنجيليّ؟ لا بدّ من التوقّف عند النصوص. فهناك أقوال نجدها في يوحنّا وفي الأناجيل الإزائيّة. منها: الأمر الذي أعطاه لفيلبّس: «اتبعني» (١: ٤٣؛ رج أخبار الدعوة في الأناجيل الإزائيّة). والكلمة التي قالها عن الهيكل الذي يعاد بناؤه في ثلاثة أيّام (٢: ١٩؛ رج مر ١٤: ٥٨. يعود شهود الزور إلى هٰذه الكلمة). الإعلان عن الجسد الذي يُسلَّم (٦: ٥١؛ رج ١ كور ١١: ٢٤)، التعارض بين الحبّ والبغض (١٢: ٢٥؛ رج مت ١٠: ٣٩) العلاقة بين السيّد والعبد (١٣: ١٦؛ رج مت ١٠: ٢٤)، الكلمة عن استقبال تلاميذ يسوع (١٣: ٢٠؛ رج مت ١٠: ٤٠). الحوار مع التلاميذ في ٤: ٣٤ – ٣٨ يتوازى مع خطبة إرسال التلاميذ (مت ١٠). والجدالات عن السبت (٧: ٢٣ي؛ ٩: ١٤ي) تقابل جدالات مماثلة في الإزائيّين. والوعد بالبارقليط امتداد لما قاله الربّ لتلاميذه بمناسبة الاضطهاد (ق يو ١٦: ١٣ي ومت ١٠: ٢٠؛ مر ١٣: ١١). ونقابل سلطة الحلّ من الخطايا في يو ٢٠: ٢٣ بما نقرأ في مت ١٦: ١٩؛ ١٨: ١٨.

إذا كان يوحنّا لم يحتفظ لنا بأمثال يسوع بالمعنى الحصريّ، فهو يستعمل تشابيهَ قريبةً من الأمثال. مثلاً: فرح صديق العريس (٣: ٢٩)، تعلّم الابن في مشغل أبيه (٥: ١٩ – ٢٠)، المسافر الذي يدهمه الظلام (١١: ٩ي)، حبّة الحنطة في الأرض (١٢: ٢٤)، المرأة التي تلد (١٦: ٢١). وما يميّز يوحنّا هو البعد الكرستولوجيّ لهٰذه الأمثال الصغيرة. كان مثل الزارع يدلّ على كرازة الملكوت عند الإزائيّين، فصارت الحبّةُ في يوحنّا يسوعَ نفسه الذي يرضى بالموت ليحمل ثمرًا كثيرًا.

في لو ١٥: ١ – ٧ صوّر مثلُ الراعي الذي يطلب خروفه الضالّ سلوكَ الله تجاه

الخاطئين، وبرّر بالتالي موقف المسيح. أمّا في يوحنّا فيسوع هو الراعي الصالح (١٠ : ١ – ١٨).

إذا قرأنا الخطب بتمعّن اكتشفنا طريقة الإنجيليّ في التأمّل انطلاقًا من إحدى معطيات التقليد. فالكلمة عن الولادة من فوقَ تُقابَل مع النصوص الإزائيّة عن الأطفال : إنّها أحد النصوص النادرة التي تتكلّم عن ملكوت الله في الإنجيل الرابع (ق يو ٣ : ٣، ٥ مع مر ١٠ : ١٥). إنّ كلمة يسوع هٰذه هي نقطة انطلاق لوحي عن ابن الإنسان الذي يكشف سرّ ملكوت السماوات. وإنّ هذا الأسلوب الجليانيّ يرتبط بالتقليد القديم.

في ف ٥ يوصلنا مثل الابن «المتمرّن» إلى توسّع عن الأعمال التي يوكلها الآب إلى الابن. وإعلان الدينونة المتواترة عند الإزائيّين، يتمّ الآن في حاضر الكلمة. وهنا أيضاً نجد نصوصاً موازية في الإزائيّين : تدلّ أمثال الملكوت على أنّ ملكوت الله يعمل حين يزرع الزارع الكلمة.

بعد الكلمة عن الجسد المسلّم (٦ : ٥١) نلاحظ توسّعًا عن نتائج الإفخارستيّا الموحّدة، وهٰذا ما يقابل توسّعات بولس بعد خبر تأسيس الإفخارستيّا (١ كور ١١ : ٢٧ي). كما يمكننا أن نجد في ف ١٧ توسّعًا في طلبات الصلاة الربّيّة (ق يو ١٧ : ٦ مع مت ٦ : ٩؛ يو ١٧ : ٤ – ٥ مع مت ٦ : ١٠؛ يو ١٢ : ٢ مع مت ٦ : ١٣ أ؛ يو ١٧ : ١٥ مع مت ٦ : ١٣ ب). ويمكننا أن نتابع هٰذه الأبحاث لنكتشف العلاقة بين خطب الإنجيل الرابع والتقليد القديم عن يسوع.

خامسًا : الشهادة التي تفسّر

إذا أردنا أن نقدّر تاريخيّة الإنجيل الرابع وجب علينا أن نتعرّف إلى هدف الإنجيليّ : أن يقدّم شهادته في الدعوى الكبرى التي تضع العالم أمام المسيح. وهٰكذا يمرّ أمامنا كلّ الشهود من أجل المتّهم : يوحنّا المعمدان، الكتب المقدّسة، أعمال يسوع، الآب (٥ : ٣١ – ٤٧). وشهادة يسوع نفسها قيّمة، لأنّه يعرف من أين جاء وإلى أين يذهب (٨ : ١٤). إنّه الحقيقة (١٤ : ٦).

في هٰذا الإطار لا تكون الشهادة فقط بأن نورد واقعًا لاحظناه ، بل أن نلتزم شخصيًّا في خدمة الحقيقة. ويجب أن نتذكّر أنّ العالم القديم لم يعرف الحقّ العامّ المسؤول عن اتّهام المجرمين. كان الشهود أو الأهل يتدخّلون ليحكموا للمظلوم. وإذ جمع يوحنّا الذكريات عن يسوع ، اهتمّ بأن يبيّن معناها العميق ويدلّ على علاقتها مع حياة التلاميذ الحاضرة.

سادسًا: زمنان للتاريخ

عبّر يوحنّا بوضوح عن المسافة بين زمن الحدث وزمن التفسير الإيمانيّ ، وذٰلك ثلاث مرّات ليفهمنا كيف نقرأ النصوص. مثلاً : حين طرد يسوع الباعة من الهيكل تلفّظ بكلمات سرّيّة : «اهدموا (بمعنى إذا هدمتم) هٰذا الهيكل وأنا أُقيمه في ثلاثة أيّام» (٢ : ١٩). في الحال لم يفهم أحدٌ التلميح إلى الموت والقيامة ولا التنبّؤ عن الهيكل الجديد الذي فيه يعبد المؤمنون الآب بالروح والحقّ (٤ : ٢٣). فاهتمّ يوحنّا بأن يقول لنا إن التلاميذ لم يتذكّروا هٰذا ولم يفهموه إلّا بعد القيامة. حينئذ آمنوا بالكتاب وبالكلمة التي قالها (٢ : ٢٢). فالإيمان يتيح لنا بأن نربط الحدث ، كلمة يسوع وتمامها ، بزمن الحياة الكنسيّة (ق مع ٢ : ١٧). فالشهادة تنطلق من التقليد التاريخيّ وتبرز هٰذه السلسلة من المفاهيم. ونلاحظ الشيء ذاته بمناسبة دخول يسوع إلى أورشليم : «في الوقت الأوّل لم يفهم التلاميذ ما حصل. ولٰكن حين مُجِّد يسوع تذكّروا أنّ هٰذا كُتب عنه وأنّ هٰذا كان ما صنعوه له» (١٢ : ١٦). هنا تشير شهادة الإنجيليّ إلى العلاقة بين حدث ، بين كلمة الكتاب (زك ٩ : ٩) ، والتمجيد الفصحيّ. وفي مكان آخر نفهم كيف يتحقّق وعد المياه الحيّة (٧ : ٣٨) بعطيّة الروح للمؤمنين.

أمّا العامل الذي يجعلنا نتذكّر ، والقائد الذي يساعدنا على هٰذا التعمّق اللاهوتيّ ، هو البارقليط كما قلنا آنفًا. إنّه يتيح لنا ، كروح حقّ ، أن نعود من زمن الآنيّة الكنسيّة إلى زمن المسيح. بما أنّه مساعد قضائيّ للذين سيشهدون بدورهم (١٥ : ٢٧) ، فهو يشهد ليسوع فيجعلنا نتذكّر ، ويوصل هٰذا التذكّر إلى الحقيقة كلّها (١٦ : ١٣). إذن ، ليس هناك زمن الروح الذي يحلّ محلّ زمن يسوع. فزمن الروح هو زمن ملء اكتشاف غنى الوحي الذي يتضمّنه جسد الابن. قدّم الغنوصيّون تفسيرًا يفسّر شخص المسيح من واقع

بشريّته فجاء عكس القضيّة الأساسيّة التي يدافع عنها يوحنّا. وأفرغ بولتمان الإنجيل الرابع من بُعده لتاريخ الخلاص، فمنع يسوع من الدخول في تاريخ شعب بل في تاريخ البشر. فخلفيّة العهد القديم ليست إطارًا للدراما الإنجيليّة، بل هي تعطيها كلّ كثافة واقعها التاريخيّ. وهكذا يبدو يسوع كمركز التاريخ كلّه منذ إنارة البشر بالكلمة قبل التجسّد (١ : ٤) حتّى اليوم الأخير، يوم القيامة العامّة (٥ : ٢٨ ي).

٢ – آيات ورموز

أعلن لنا الإنجيليّ في خاتمته الأولى أنّه اختار بعض الآيات التي اجترحها يسوع ليبرّر لدى قرّائه إيمانهم بمسيح إسرائيل وبابن الله. وكلمة آية خاصّة بيوحنّا، وهي تنطبق على بعض أعمال عجيبة أتمّها المسيح، وتشير في الوقت عينه إلى مدلول تعليميّ.

هناك نصوص مطبوعة باستعمال كلمة آية، ولكنّ كلّ الشرّاح يقرّون بأنّ الإنجيل الروحانيّ له بُعد أعمق من بُعد الخبر البسيط. لهذا يتحدّثون عن بعد رمزيّ للنصّ شبيه بما عند فيلون الإسكندرانيّ وسائر النصوص اليهوديّة. ويترجمون ٢٠ : ٣٠ : «وصنع يسوع أمام أعين التلاميذ أعمالاً رمزيّة».

إذا أردنا أن نفهم كلمة آية عند يوحنّا، نعود إلى أسفار موسى الخمسة حيث نجد آيات ومعجزات اجترحها الله في زمن الخروج. مثل هذه الآيات تكشف عن مجد إله الآباء. وهكذا، فأناس جيل البرّيّة هم «الذين رأوا مجدي والآياتِ التي صنعتُ في مصر وفي البرّيّة» (عد ١٤ : ٢٢). فالعلاقة دائمة بين المجد والآية. وخبر المَنّ هو أفضل مثال يعبّر عن هذه الحقيقة: «في الصباح ترون مجد الربّ». (خر ١٦ : ٧). لم يُتمّ أيُّ نبيٍّ آياتٍ ومعجزاتٍ كما فعل موسى، «هو الذي عرفه الربّ وجهًا لوجه، هو الذي أرسله الربّ ليتمّ كلّ هذه الآياتِ والمعجزاتِ» (تث ٣٤ : ١٠ ي). إذن، اهتمّ يوحنّا بالآيات ليدلّ على أنّ يسوع يتجاوز بوحيه وعجائبه كلّ ما عمله موسى في الماضي.

أوّلاً: من الرمزيّة الكونيّة إلى الرمزيّة التاريخيّة

من السهل أن نعاين بعض الرموز الأساسيّة في كلّ خبرة بشريّة: النور والظلمة،

النسمة والحياة، العطش والماء، الخبز والحياة... وهٰذه الخلفيّة تجعل تعليم يوحنّا سهل المنال لكلّ قارئ. ولٰكنّنا لن نكتفيَ بمعطيات الرمزيّة البشريّة لنفهم يوحنّا. هناك مواصفة للرمز ترتكز على الخلفيّة الكتابيّة. وإليك بعض الأمثلة:

المقابلة بين النور والظلمة، بين النهار والليل، تدخل في بنية الخبرة البشريّة. فالنور يشير إلى زمن النشاط والأمان، أمّا الظلمة فتثير القلق. نقرأ في الإنجيل الرابع: «أما النهار اثنتا عشرة ساعة؟ فمَن سار في النهار لا يعثر، لأنّه يرى نور هٰذا العالم. ومن سار في الليل يعثر، لأنّ لا نور فيه» (١١: ٩ – ١٠). في كلّ التقاليد الدينيّة، يرتبط النور بالخير والظلمة بالشرّ. وهٰذا التعارض الدراماتيكيّ بين النور والظلمة ظاهر في الديانات الفارسيّة، وهو يشكّل خلفيّة مقالة قمران عن الروحَيْن، روحِ النور وروحِ الظلمة. ونجد هٰذه الرمزيّة في يوحنّا: «فمن يعملِ الشرَّ يكرهِ النورَ، فلا يخرج إلى النور لئلّا تنفضحَ أعمالُهُ. ومن يعملِ الحقَّ يأتِ إلى النور» (٣: ٢٠ – ٢١). فالابتكار في الرمزيّة اليوحنّاويّة هو أنّ المسيح صار النور شخصيًّا. في الماضي كان عمود الغمام (المظلم في النهار والمضيء في الليل) يقود بني إسرائيل في البرّيّة (خر ١٣: ٢١ ي). أمّا الآن فالمسيح يقود مؤمنيه: «أنا هو نور العالم. من يتبعْني لا يمشِ في الظلام، بل يكون له النور الذي يقود إلى الحياة» (٨: ١٢). لقد اغتنت رمزيّة النور الأساسيّة بخبرة تاريخيّة، وأتاحت لنا أن نفهم أنّ المسيح هو وحده الذي يقود إلى الحقيقة والحياة (١٤: ٦).

وتحتلّ المياه مكانة هامّة في الإنجيل الرابع. تظهر أوّلاً كشيء يضع حدًّا للعطش ويؤمّن حياة الإنسان. على هٰذا المستوى الحياتيّ فهمت السامريّة أوّلاً نداء المسيح (٤: ١٣ ي). ومِثْل كلّ الرموز الكونيّة، تستطيع المياه أن تكون خيّرة ومدمّرة. حين يشير المسيح إلى المعموديّة التي يجب أن يعتمد بها (مر ١٠: ٣٩) يعود إلى خطر المياه الغامرة، مياه الموت التي تتحدّث عنها المزامير. أمّا يوحنّا فيحتفظ فقط بالوجهة الخيّرة. فالمياه تبدو دومًا كعطيّة من الله. والمعارضة بين الماء والخمر في قانا تدلّ على تعاقب عهدين: إنّ خمر العهد الجديد وعلامة الفرح المسيحانيّ يقابلان مياه تطهير اليهود. وفي مكان آخر تعني المياه الوحي الذي يشبع جوع الإنسان الدينيّ: «ظمئت نفسي إلى الله الحيّ» (مز ٤٢: ٣). وإذ حاول يسوع أن يوقظ الرغبة الروحيّة عند السامريّة، وعدها بماء يفيض بالحياة الأبديّة (٤: ١٤).

ويتوضّح هٰذا الرمز العامّ إذا قابلناه بموضوع بئر مريم في العالم اليهوديّ. فالتقاليد اليهوديّة توسّعت بأخبار الصخرة التي أخرج منها موسى المياه الغزيرة، فتحدّثت عن بئر ترافق الشعب في تجواله. واستلهم بولس هٰذا التفسير حين كتب: «كانوا يشربون من صخرة روحيّة تتبعهم: وهٰذا الصخر هو المسيح» (١ كور ١٠ : ٤). أمّا يوحنّا فرأى في المسيح النبع الذي منه تجري أنهار المياه الحيّة للمؤمن (٧ : ٣٧ي). وبصورة أخصّ، قابلوا مياه البئر بتعليم موسى أو بتوجيهات الحكمة. والمعارضة بين بئر يعقوب والينبوع الذي وعد به يسوع تفترض تعارضاً بين تقاليد الآباء التي نقلها موسى، والوحي الذي حمله يسوع المسيح. إنّه وحده يقدر أن يعطيَ الماء الذي يحيي إلى الأبد: «من يشربْ من الماء الذي أنا أعطيه لن يعطشَ أبدًا» (٤ : ١٤). وسيقول فيما بعد إنّ هٰذا الماء هو علامة الروح الذي سيعطيه المسيح الممجّد (٧ : ٣٨). فالروح هو ما يتيح للكلمة أن تدخل إلى باطننا وتحيينا (٦ : ٣٦)..

ونقول الشيء عينه عن الروح (أو النسمة). في الحديث مع نيقوديمُس رجع يسوع إلى حرّيّة الروح ليتحدّث عن الولادة الجديدة. «فالريح تهبّ حيث تشاء فتسمع صوتها ولا تعرف من أين تجيء ولا إلى أين تذهب. هٰكذا كلّ من يولد من الروح» (٣ : ٨). نشير هنا إلى حرّيّة الريح كما يقول جا ١ : ٦: «تذهب الريح إلى الجنوب وتدور إلى الشمال. تدور الريح وتدور وتذهب ثمّ تعود الروح إلى مدارها». ولٰكنّ الكلمة اليونانيّة التي تترجم الريح هي التي تترجم الروح (بنفما). فالاختبار الكتابيّ للروح الإلٰهيّ الذي ينزل على القاضي (مثل جدعون او شمشون) أو على النبيّ قد تجاوز اختبار الريح الكونيّ. إنّه أيضاً الروح الإلٰهيّ الذي يدعوه النبيّ من أربعة أقطار الكون ليعيد الحياة إلى عظام إسرائيل الجافّة (حز ٣٧ : ١٤). هٰذا هو روح الله الذي يقدر أن يجعل الجسد خليقة جديدة (٣ : ٦). ثمّ إنّنا لا نستطيع أن نعزل إعلان الروح الإلٰهيّ هٰذا عن مواعيد الروح بلسان يسوع ولا بنفخ الروح على الرسل (٢٠ : ٢٢). نحن بعيدون عن الروح الكونيّة التي كانت في البدايات. نحن أمام روح المسيح الذي، حين يرتفع عن الأرض (٣ : ١٤)، يعطي الروح الحيّ للذين يؤمنون به. نحن هنا أمام ثلاثة مستويات: مستوى كونيّ، مستوى كتابيّ، مستوى كرستولوجيّ.

ثانيًا: رمزيّة الأزمنة والأمكنة

رأينا كيف أنّ الإنجيل الرابع ينتظم حول الساعة: فكتاب الآيات يتوزّع حول إعلان أنّ الساعة لم تأت بعد (٢ : ٤؛ ٧ : ٣٠؛ ٨ : ٢٠). وكتاب الساعة يبدأ بإعلانٍ احتفاليّ أنّ ساعة يسوع جاءت ليَعْبُرَ من هٰذا العالم إلى أبيه (١٣ : ١؛ رج ١٦ : ٣٢؛ ١٧ : ١). وبجانب هٰذه الرمزيّة الكبرى التي تدلّ على ارتباط المسيح الكامل بالنسبة إلى إرادة الآب (١٤ : ٣١) نستطيع أن نجمع إشارات عديدة عن المعنى الذي يعطيه الإنجيليّ إلى العلامات الزمنيّة في كتابه. حين خرج يهوذا من العلّية كان الوقت ليلاً (١٣ : ٣٠)، بل كان يهوذا نفسه ليلاً، كما قال القدّيس أغوسطينس.

قد لا يكون مدلول خاصّ للساعة العاشرة (الرابعة بعد الظهر) التي فيها طلب التلاميذ يسوع (١ : ٣٩). ولٰكنّنا نستطيع أن نقابل الليل الذي فيه جاء نيقوديمُس إلى يسوع (٣ : ٢) بالساعة السادسة (الظهر) التي فيها تمّ الحوار مع السامريّة (٤ : ٦): إنّها ساعة ملء الوحي (٤ : ٢٣).

ولقد درس أحد الشرّاح رمزيّة الأمكنة في الإنجيل الرابع: فالناصرة خاصّة والجليل عامّة لا يمثّلان فقط معطى طوبوغرافيًّا. فالناصرة تدلّ على عثار التجسد (١ : ٤٥ي؛ ٦ : ٣٨، ٤٢؛ ٧ : ٤١، ٥٢). وعلى الجلجلة، إنّ الكتابة التي فوق الصليب تبسط على عيون الكون عثار «الناصريّ ملك اليهود» (١٩ : ١٩ي). وكما تمثّل السامرة في نظر يوحنّا بلاد اللايهود، فاليهوديّة هي الموضع الذي تكون فيه حياة يسوع في خطر والذي فيه يصعد من أجل ساعته (٣ : ٢٢؛ ٤ : ٣؛ ٧ : ١، ٣؛ ١١ : ٧ – ١٦). لا تعود هٰذه الساعة إلى تسلسل زمنيّ، بل تندرج في زمن تحقيق مخطّط الله. وهٰذا المخطّط يتمّ في أورشليم بوحي يسوع عن نفسه (من هنا أهمّيّة مجادلاته مع السلطات اليهوديّة في حَرَم الهيكل)، وبالحكم على يسوع بالموت بعد هٰذه المجادلات (١١ : ٤٥ – ٥٢). في هٰذا المجال صار المثول أمام حنّان وقيافا جلسة تحقيق قضائيّ لتهيئة الاتّهام أمام بيلاطس.

ثالثًا: أعمال المسيح الرمزيّة

حين ندرس إنجيل يوحنّا نرى أنّه يلاحظ بعض التفاصيل ويسجّلها لا كروايةٍ شعبيّة

بل لقيمتها في النصّ. في خبر تكثير الارغفة، يبارك يسوع وحده الخبزات ويوزّعها (٦ : ١١). ولٰكنّ التلاميذ مدعوّون لجمع الكسر في اثنتي عشرة قفّة. ويبدو أنّه مهتمّ بهٰذا الجمع: «اجمعوا ما فضل من الكسر لئلّا يضيع منها شيء» (٦ : ١٢). إنّ هٰذا التجميع هو علامة الخلاص، أمّا التبديد فعلامة الهلاك. أجل، لقد كثّر يسوع الخبز مرّة واحدة من أجل حياة العالم، ودور التلاميذ عبر العصور هو أن يعملوا لكي يشارك هٰذا الخبز في تجميع أبناء الله (رج ١١ : ٥٢).

ويشدّد شفاء المولود أعمى على الوحل الذي صنعه يسوع ببصاقه. فكلمة تراب تعود خمس مرّات في الخبر (مرّتين في آ ٦، ثمّ في آ ١١، ١٤، ١٥). فالكلمة تدلّ على الطين الذي يصنع منه الفخّاريّ آنية (رج روم ٩ : ٢١). أما يفكّر يوحنّا بإعادة خلق الإنسان على يد المسيح؟ هٰذا ما قاله إيريناوس: «رَدَّ النظر إلى الأعمى لا بكلمة بل بفعل. تصرّف هٰكذا ليعرّفنا إلى يد الله التي جبلت الإنسان في البدء». كان الغنوصيّون ينسبون الخلق إلى العقل الفعّال. أمّا يوحنّا فدلّ على عمل الخلق عند الكلمة الذي صار جسدًا (رج آ ٢٠، ٢٢ مع نفخ نسمة حياة).

ويشدّد خبر غسل الأرجل على أنّ يسوع السيّد والرب خلع ثيابه ثمّ لبسها (١٣ : ٤، ١٢). فالفعلان المستعملان هنا يعنيان في مكان آخر (١٠ : ١٧، ١٨): ضحّى بنفسه واستردّها. وإذا تذكّرنا اهتمام يوحنّا بثياب المسيح في وقت الالام (١٩ : ٢٣ ي) نفهم أنّنا أمام مثل حيّ. فيسوع يبيّن للتلاميذ موته وقيامته اللذين هما الخدمة العظمى، وينبوع كلّ تطهير، والشرط الضروريّ للمشاركة في الملكوت.

٣ - آيات عجائبيّة في الإنجيل الرابع

يتكلّم يوحنّا كالإزائيّين عن يسوع الذي صنع معجزات عديدة (٢ : ٢٣؛ ٥ : ١ ي؛ ٦ : ١ ي؛ ٩ : ١ ي؛ ١١ : ١ ي؛ ٢٠ : ٣٠). ولٰكنّه يتميّز عنهم في مفرداته وتفسيره لدور الآيات في حياة الإيمان.

لا يستعمل يوحنّا كلمة تدلّ على القوّة وعلى تدخّل يسوع العجيب كما يفعل الإزائيّون. إنّه لا يريد أن يظهر قدرته حتّى من أجل مريض أو محتاج. المعجزة عند يوحنّا

هي عمل وحي (رج ١١ : ٤). فالمعجزة هي كلمة منظورة كما قال القدّيس أغوسطينس.

إذا اقتصرنا على الفصول العشرين الأولى نجد سبع معجزات: آية الماء المحوّل خمرًا، إنّها مبدأ سائر المعجزات. والآية الثانية تمّت أيضاً في قانا: شفى يسوع من بعيد ابن الضابط الملكيّ في كفرناحوم (٤ : ٤٦ – ٥٤). الآية الثالثة: شفاء مخلّع بيت زاتا في أورشليم (٥ : ١ – ٩ : اجترح يسوع المعجزة يوم السبت). الآيتان الرابعة والخامسة: تكثير الخبز في الجليل في زمن الفصح (٦ : ١ – ١٥) وظهور يسوع خلال العاصفة فوق البحيرة (٦ : ١٦ – ٢١). وحصلت الآيتان الأخيرتان في أورشليم: شفاء المولود أعمى في إطار عيد المظالّ (ف ٩) وقيامة لعازر (ف ١١) قبل الفصح الأخير ببضعة أيّام. وردت هٰذه الآية من أجل مدلولها الكرستولوجيّ. وزيدت في ف ٢١ آية الصيد العجيب من أجل بعدها الكنسيّ.

أوّلاً: مقابلة مع الإزائيّين

هناك آيات يوحنّاويّة نجد ما يقابلها في الأناجيل الإزائيّة. مثلاً: تكثير الخبز والسير على المياه (رج مر ٦ : ٣٠ – ٥٢). ولٰكنّ هٰذا لا يمنع يوحنّا من أن يقدّمَ نقاط اختلافٍ في التفاصيل. ويمكننا أن نقابل الصيد العجيب (ف ٢١) بما نقرأه في لو ٥ : ١ – ١١ مع أنّ الوضع مختلف (تمّت العجيبة عند لوقا في بداية رسالة يسوع. وعند يوحنّا بعد الفصح). وناقش الشرّاح ليعرفوا هل آية شفاء ابن الضابط الملكيّ في يو ٤ : ٤٦ – ٥٤ تقابل حدث شفاء ابن (أو عبد) الضابط الرومانيّ في مت ٨ : ٥ – ١٣ (ق لو ٧ : ١ – ١٠): في الحالتين نحن أمام قدرة كلمة يسوع التي تفعل عن بعد. إذًا، هناك خبر واحد في الأساس اتّخذ منحيَين مختلفينِ. وهناك آيتان خاصّتان بيوحنّا (المخلّع والمولود أعمى) تمّتا يوم السبت فأثارتا جدالاً مع اليهود (٥ : ١٠، ١٦، ١٨؛ ٩ : ١٤، ١٦). إنّهما قريبتان من معجزات أوردها الإزائيّون (مر ٣ : ١ – ٥؛ لو ١٣ : ١٠ – ١٧). أمّا إقامة لعازر فتتعدّى بقوّتها الدراماتيكيّة وطابعها العجيب معجزات الإزائيّين التي فيها أيقظ يسوع مَن ظَنُّوه ميتًا: ابنة يائيرُس (مر ٥ : ٤١)، ابن أرملة نائين (لو ٧ : ١١). أمّا في يو ١١ فلم يوضع لعازر في القبر فحسب، بل بدأ الموتُ

عملَ الفساد (١١ : ٣٩ : إنّه أنتن). وهناك معجزة تخرج من الفئات التي عرفها الإزائيّون: تحويل كمّيّة كبيرة من الماء إلى خمر (٢ : ٦ : ستّ جرار تحتوي كلّ واحدة مكيالين أو ثلاثة). وهناك فئة تظهر عند الإزائيّين ولا تظهر عند يوحنّا: طرد الشياطين. لا تعني هٰذه الملاحظة أنّ يوحنّا يشكّ بتسلّط سلطان هٰذا العالم على البشر (١٢ : ٣١؛ ١٤ : ٣٠؛ ١٦ : ١١)، ولٰكنّ الإنجيل الرابع يعبّر عن الانتصار على الشرّ بتأمّله في ارتفاع المسيح على الصليب (١٢ : ٣١ي).

ثانيًا: خبر المعجزة كفنّ أدبيّ

إذا حلّلنا أخبار المعجزات وجدنا بطريقة عامّة خمسة عناصر أساسيّة. مقدّمة تعرض الحالة (نقص، ضيق)، طلب تدخّل يدلّ على ثقة الطالب أو محيطه، تدخّل يسوع بكلمة قصيرة أو بحركة وعمل، ذكر النتيجة التي تحصل حالاً، ردّة الفعل لدى الحاضرين.

يمكننا أن نحلّل أوّل آية في قانا على ضوء هٰذه الرسمة: أشارت مريم إلى نقص الخمر (٢ : ٣). أجاب يسوع جوابًا امتحن فيه إيمان مريم فدعت الخدم إلى إطاعة ابنها. أعطى يسوع أمرًا فملأوا الجرار ماء (٢ : ٧). تحوّل الماء إلى خمر أثار الدهشة (٢ : ٩ي)، ظهر مجد يسوع فآمن تلاميذه.

هنا، يجب أن نلاحظ تشديد يوحنّا على مبادرة يسوع. فمخلّع البركة لم يطلب شيئًا. فيسوع هو الذي بدأ فكلّمه (٥ : ٦). وكذا نقول عن المولود أعمى (ف ٩)، لأنّ سؤال التلاميذ كان سؤالاً نظريًّا (من أخطأ؟) وما تضمّن طلبًا من أجل العليل. وفي تكثير الخبز اتّخذ يسوع المبادرة (٦ : ٥) في يوحنّا، أمّا في الإزائيّين فالرسل يطلبون إلى يسوع أن يصرف الناس وقد فات الوقت (مر ٦ : ٣٥ي).

ثالثًا: آيات الإيمان

نجد في الإنجيل الرابع توتّرًا بين المقاطع التي تجعل من الآيات عنصرًا هامًّا يقود إلى الإيمان، وبين المقاطع التي تعتبر الآيات لا تتوافق والإيمان الحقيقيّ.

ولنعطِ بعض الأمثال. تبدو الآية أوّلاً وسيلة تقرّ بصحّة سلطة. هٰكذا طلبت السلطات اليهوديّة من يسوع أن يعمل آية ليبرّر تدخّله في الهيكل (٢ : ١٨). وجموع الجليل من جهتها طلبت آية لتستطيع أن تؤمن (٦ : ٣٠). وأعلن آخرون أنّ المسيح عندما يأتي لن يعمل آياتٍ أكثرَ ممّا عمل يسوع (٧ : ٣١) وهٰذه الآيات «الشرعيّة» تقابل الآيات التي أعطاها الله لموسى حين أُرسل إلى أبناء إسرائيل (خر ٤ : ١ – ٩). في هٰذا الإطار عينه ترى الخاتمةُ الأولى في الآيات الواردة وسيلةً تقوّي إيمان القارئين (٢٠ : ٣٠ ي).

ومقابلَ هٰذا، يتشكّى يسوع أمام الضابط الملكيّ: «إن لم تَـرَوُا الآياتِ والعجائبَ فلن تؤمنوا» (٤ : ٤٨). فالإيمان الحقيقيّ هو الذي يستغني عن الرؤية: «طوبى للذين لم يرَوا وآمنوا» (٢٠ : ٢٩).

هل من تناقض؟ هناك قول ليسوع يعطينا الجواب: «أنتم تطلبونني لا لأنّكم رأيتم الآيات، ولٰكن لأنّكم أكلتم خبزًا وشبعتم» (٦ : ٢٦). هناك انتباه إلى الوجهة الخارجيّة للمعجزة يقف حاجزًا في مسيرة الإيمان. وهٰكذا يقول يوحنّا إنّ يسوع لم يكن يطمئنّ لأهل أورشليم الذين آمنوا فقط بسبب الآيات (٢ : ٢٣ ي). فالإيمان الحقيقيّ يفترض مداومة ونموًّا في قبول الكلمة الخلاصيّة (٨ : ٣١ي). والمولود أعمى يعطينا أفضلَ مثالٍ عن هٰذا. فرغم معارضة الفرّيسيّين له وعزله من قِبَلِ أهله، أكّد الأعمى بوضوح متزايد إيمانه. هٰذا الرجل الذي شفاه هو نبيّ (٩ : ١٧). هو رجل من الله (٩ : ٣٣). ولمّا التقى بيسوع، خرَّ أمام ذٰلك الذي قدّم نفسه على أنّه ابن الله (٩ : ٣٥).

فالتلميذ الحقيقيّ هو الذي يرى في آيات يسوع وأعماله تدخّلاً من الله نفسه. فخطبة ف ٥ مركّزة على هٰذه الفكرة: إنّ شفاء المخلّع الذي تمّ بيد يسوع هو تبيان لما يتمّه الآب (٥ : ٧، ١٩ – ٣٠). وتعود خطبة الوداع إلى هٰذه الفكرة أيضاً. سأل فيلبّسُ أن يرى الآبَ، فأجابه يسوعُ: «إنّ الآب الذي يقيم فيّ يعمل أعماله الخاصّة. آمنوا أنّي في الآب وأنّ الآب فيّ. وإن لم تؤمنوا بكلمتي فآمنوا أقلّه بسبب هٰذه الأعمال» (١٤ : ١٠ ي).

وحين أعلن يوحنّا في آخر المطلع «الكلمة صار بشرًا فأبصرنا مجده»، فهو يجمع كلّ ظهورات الكلمة المتجسّد: أقواله، أعماله، عطيّة ذاته على الصليب. ونحن لا نستطيع

أن نعزل الآيات عن كلّ هٰذه المجموعة التي تدلّ على اندراج الكلمة في حياة البشر وتُصوِّر نشاطه الخلاصيّ الممتدّ في الكنيسة. فحين نتأمّل مجد المسيح (٢ : ١١) نكتشف أنّه يفيض دومًا خيرات الخلاص على المؤمنين (١ : ١٦).

رابعًا : تفسير للأسرار في الإنجيل الرابع

اكتشف الآباء منذ القديم الخلفيّة الأسراريّة في الإنجيل الرابع. لنقل أوّلاً إنّنا لا نجد في يوحنّا أمرًا من المسيح لنمنح المعموديّة (كما في مت ٢٨ : ١٩) ونمارس الإفخارستيّا. فبدل الخبر التقليديّ عن العشاء الأخير، يورد يوحنّا غسل الأرجل. فكلمة يسوع هي التي تطهّر (١٥ : ٣). ولٰكنّنا لا نستطيع أن نلغيَ التلميحاتِ إلى المعموديّةِ وهي كثيرة في ف ١ – ٣ : يقابل يوحنّا بين معموديّة الماء التي يمنحها يوحنّا المعمدان، وبين العماد في الروح القدس الذي يمنحه يسوع (١ : ٣٣). ويتضمّن الحوار مع نيقوديمس تعليمًا عن الولادة الجديدة من الماء والروح (٣ : ٥)، وهو نصّ طبّقه التقليد على المعموديّة (ق مع تي ٣ : ٥). وهٰذه الولادة غير ممكنة إلّا بارتفاع ابن الإنسان (٣ : ١٤)، والإرتفاع هو العلامة الفضلى لحبّ الله للعالم (٣ : ١٥). إنّ كلّ هٰذا الفصل الثالث يحتوي كرازة عن المعموديّة. ثمّ إنّ الإشارة العابرة إلى أنّ يسوع (أو تلاميذه) كان يعمّد (٣ : ٢٢ و ٤ : ٢) تدعونا إلى التعرّف إلى يسوع الذي يعمّد.

وتُفَسَّرُ معجزة بركة بيت زيتا (ف ٥) في معنى عماديّ. ولٰكنّ هناك اختلافًا عند الشرّاح. فالنصّ يشدّد على قدرة كلمة يسوع (كما في آية قانا الثانية : ٤ : ٤٦ – ٥٤) التي تشفي العليل دون أن يغطس في البركة. والخطبة التي تلي تدلّ على أنّ الابن يعمل أعمال الآب. وهٰكذا لا يعود ف ٥ إلى علامة أسراريّة. أمّا ف ٩ فيتضمّن كرازة عماديّة رائعة. فالأعمى اغتسل في البركة التي اسمها شيلوحا (أي الرسل : ٩ : ٧). ويعود فعل غسل ٥ مرّات. وهو يرتبط باستعادة النظر. وهٰكذا نفهم أن يكون آباء الكنيسة سمَّوُا المعموديّة سرّ الاستنارة. ومشهدُ غسل الأرجل (١٣ : ١ – ٢٠) دلّ أوّلاً على آلام يسوع المطهِّرة. ولٰكنّ التشديد على الغطس وغسل الأرجل يشير في الدرجة الثانية إلى تفسير عماديّ.

أمّا في ما يخصّ الإفخارستيّا، فالكلمة عن الجسد المسلَّم لحياة العالم (٦ : ٥١) تقابل الكلمة على خبز الإفخارستيّا. ويمكننا أن نفكّر أنّ الكلمة التي قالها يسوع تقابل «بسر»

الآراميّة التي تدلّ على اللحم لا على الجسد. قد نعجب إذ نرى يوحنّا لا يورد خبر العشاء السرّيّ في المكان المخصّص له. ولٰكنّه جعل من ف ٦ مجموعة حيث التغذّي من الكلمة يقود إلى التغذّي من جسد المسيح. وإذ أورد خبر غسل الأرجل أفهمنا ينبوع عشاء الربّ ونتيجته. فحين غسل المسيح أرجل رسله أعطاهم أكثر من مثل (١٣ : ١٥). إنّه علّمهم ممارسة. فالاحتفال الإفخارستيّ الذي لا يقود إلى الخدمة المتبادلة لا معنى له. هٰذه هي الأمثولة التي يعطينا إيّاها يوحنّا وهو الذي اهتمّ بالمعنى العميق للواقع الأسراريّ أكثر منه بطريقة ممارستها.

وأخيرًا، رأى اللاهوتيّون في الدم والماء اللذَين جريا من جنب المسيح علامة النعمة الأسراريّة. لو فكّر يوحنّا بأسرار التدرّج المسيحيّ أما كان كتب «الماء والدم»؟ ولٰكنّ النصّ يشدّد أوّلاً على واقع موت المسيح وعلى خصب هٰذا الموت: فقلبه المطعون هو ينبوع الأنهار الموعود بها لزمن الخلاص (ق يو ٧ : ٣٧ مع التلميح في حز ٤٧ وزك ١٣ : ١). إنّ هٰذا التأمّل يتضمّن الأسرار ولٰكن في مكانها كآيات لملء عطيّة الروح. وهنا يفرض علينا يوحنّا أن نكتشف الجوهر عبر العلامات الخارجيّة

ب – من كتب الإنجيل الرابع؟

نجد منذ القرن الثاني تقليدًا ثابتًا ينسب الإنجيل الرابع إلى يوحنّا بن زبدى. ولٰكن جاء من يشكّ بهٰذه النسبة وللمرّة الأولى سنة ١٨٢٠. وما زال الجدال قائمًا إلى أيّامنا هٰذه، فزج الشرّاح مسائلَ متعدّدةً: هُوِيَّةَ الكاتب، جذورَ شهادتِه، القيمةَ التاريخيّةَ لإنجيله.

لقد رأينا كم أن المسألة معقّدة. فالإنجيل الرابع هو في حالته الحاضرة ثمرة نضج بطيء. ذكَرْنَا بعضَ النظريّاتِ المتصلّبةِ (بولتمان، بوامار). ولٰكنّ هٰذا يفهمنا أنّ الإنجيل الرابع عرف مراحل عديدة في تدوينه. وهٰكذا يمكننا أن نكتشف انعكاساتِ حياةِ الجماعة اليوحنّاويّة: تكوّنت في فلسطين، وانتقلت إلى الشتات (ربّما آسية الصغرى)، وانفتحت على الرسالة لدى اليونانيّين. فالإنجيل الرابع لا يهدف فقط إلى أن يبيّن أنّ يسوع هو ملك إسرائيل، بل وأنّه «ابن الله» و «مخلّص العالم». وهٰكذا يتجاوب مع توق الناس إلى الحقيقة والحياة.

كان الشرّاح يعتبرون أنّ برهان التقليد يكفي ليثبّت الأصل اليوحنّاويّ للإنجيل الرابع. أمّا النقّاد فيردّون قول التقليد الذي لم يَظهر قبل نهاية القرن الثاني يوم أكّدت الكنيسة الأصل الرسوليّ للأسفار القانونيّة، في صراعها ضدّ الغنوصيّة. لا شكّ في أنّ هناك بعض الخلل في شهادات الآباء، ولٰكنّ هناك توافقًا بينهم. ثمّ إنّنا لا نستطيع أن نرى في شهادة إيريناوس (وهي أهمّ شهادة) اختراعًا دفاعيًّا لا أساس له. في هٰذه الظروف يبدو من المهمّ أن نقدّم أجزاء الملفّ.

١ – الملفّ الآبائيّ

أوّلاً: شهادات آباء آسية الصغرى

ضاع مؤلَّف بابياس، أسقفِ هيرابوليس (حوالي سنة ١٢٥). ولٰكنّ أوسابيوس احتفظ لنا بمقاطع عن أصل إنجيلَيْ متّى ومرقس. وهناك مقطعٍ آخر يدلّ على الاهتمام الذي يعلّقه التقليد على أقوال الشيوخ: «إن رافق أحد الشيوخ، كنت استعلم منه عن أقوال الشيوخ: ماذا قال أندراوس أو بطرس أو فيلبّس أو توما أو يعقوب أو يوحنّا أو متّى أو سواهم من تلاميذ الربّ، وما قاله أريستون والشيخ يوحنّا، تلميذا الربّ. لم أكن أعتقد أنّ ما يأتي من الكتب يفيدنا كذاك الذي يأتينا من كلمة حيّة ودائمة».

يستنتج أوسابيوس من هٰذا النصّ أنّه يجب أن نميّز بين يوحنّا الرسول ويوحنّا الشيخ، وهٰذا ما يثبّته وجود مدفنين في أفسس كما يؤكّد ديونيسيوس الإسكندرانيّ. يرى أوسابيوس أنّ الرسول دوّن الإنجيل الرابع، وأنّ الشيخ دوّن سفر الرؤيا. وفي نهاية كلامه عن بابياس يزيد تفصيلاً غريبًا عن حادثة المرأة الزانية: «يستعمل بابياس نفسه شهادات مأخوذة من رسالة يوحنّا الأولى ورسالة بطرس الأولى. فيعرض قصّة أخرى عن المرأة المتّهمة بخطايا عديدة أمام الربّ، كما يحتويها الإنجيل حسب العبرانيّين».

فالحادثة المحفوظة في ٧: ٥٣ – ٨: ١١ (وفي بعض مخطوطات لوقا) وُجدت في إنجيل منحول (يعود إلى محيط مسيحيّ متهوّد) يتحدّث عنه إكلمنضوس الإسكندرانيّ وأوريجانس.

إيريناوس

أفضل شاهد عن تقليد أفسس هو إيريناوس، أسقف ليون (في فرنسا)، وتلميذ بوليكربوس الإزميريّ. يشهد ضدّ الغنوصيّين أنّ التقليد الصحيح موجود في الأناجيل الأربعة. ويتحدّث عن أصل كلّ إنجيل. ثمّ يكتب عن الإنجيل الرابع ما يلي: «يوحنّا هو تلميذ الربّ الذي استلقى على صدره. فدوّن هو أيضاً إنجيلاً خلال إقامته في أفسس من أعمال آسية». ثمّ يعطي لصديقه فلورينوس تفاصيلَ عن الغنوصيّة في رسالة بعث بها إليه: «أستطيع أن أحدّد الموضع الذي كان يجلس فيه الطوباويّ ليتكلّم. كيف كان يدخل ويخرج، طريقة عيشه، مظهره الخارجيّ، أحاديثه أمام الناس. كيف كان يورد حواراته مع يوحنّا ومع سائر الذين عرفوا الربّ. كيف كان يذكر أقوالهم وما كانوا يقولونه عن الربّ، عن عجائبه وتعاليمه. بعد أن تقبّل بوليكربوس كلّ هذا من شهود عيان عن حياة الكلمة، كان ينقلها حسب الكتب المقدّسة... أستطيع أن أشهد أمام الله أنّه إن كان هذا الشيخ الطوباويّ والرسوليّ (= بوليكربوس) سمع أيّ شيء مشابهًا لما تقول، لكان أطلق صرخته وسدّ أذنيه».

ويستشهد إيريناوس في حربه ضدّ نظريّات قرنتيس بمعارضة يوحنّا لهذا الهرطوقيّ. وذهب إلى حمّامات أفسس فرأى قرنتيس في الداخل. حينئذ خرج من المكان دون أن يغتسل. قال: لننج لئلّا تسقط الحمامات لأنّ قرنتيس، عدوّ الحقيقة، هو في داخلها.

بوليكراتيس الأفسيّ

كانت هناك مجادلات حول الفصح مع البابا فكتور حوالي سنة ١٩٠. أراد أن يبيّن شرعيّة الاحتفال به في الرابع عشر من شهر نيسان، كما تفعل كنيسته فأورد أسماء كَافِليه: «نحن نحتفل بدقّة في هذا اليوم فلا نزيد أو ننقص شيئًا. في آسية يرقد نجوم كبار... فيلبّس أحد الاثني عشر رسولاً... وأيضاً يوحنّا الذي رقد على صدر الربّ والذي كان كاهنًا وتوّج شهيدًا ومعلّمًا. فهو أيضاً رقد في أفسس».

يشهد هذا الكلامُ لتركيزِ تقليدِ يوحنّا في أفسس، ويثبّت ما قيل أعلاه عن مدفنه. فالإجلال «للنجوم الكبار» يذكرنا بإجلال الجماعات المسيحيّة المتهوّدة «لعُمُد الكنيسة»

(غل ٢ : ٩). ثمّ إنّ مجيء المسيحيّين المتهوّدين إلى مقاطعة آسية بعد سنة ٧٠ هو شبه أكيد، وهو يدلّ على الفنّ الأدبيّ الذي دُوِّن فيه سفر الرؤيا.

ثانيًا: شهادات من مصر

انتشر الإنجيل الرابع سريعًا في مصر كما تشهد بذلك البرديّات التي ذكرناها. فدَرَسه الغنوصيّون باعتناء. وأوّل تفسير لهٰذا الإنجيليّ يعود إلى غنوصيٍّ من مدرسة ولنطينس، هو هيرقليون. وقد احتفظ لنا أوريجانس ببعض مقاطعَ من كتابه ليردّ عليها. ثمّ إنّ إجلال إكلمنضوس الإسكندرانيّ للإنجيل الرابع معروف وهو الذي سمّاه الإنجيل الروحانيّ. أمّا أوريجانس فيبيّن تفسيره أنّ التلميذ الحبيب هو يوحنّا الرسول. ثمّ إنّ الأصل الرسوليّ لرسالة يوحنّا الأولى لم يكن يومًا موضع بحث في الإسكندريّة. أمّا الرؤيا فنسبها ديونيسيوس الأسقف إلى يوحنّا الشيخ.

ثالثًا: جدال مع الرافضين للكلمة في رومة

في البداية لم يلق استعمال التقاليد اليوحنّاويّة أيّة صعوبة في رومة. جاء يوستينوس من آسية وعلّم في رومة ونسب الرؤيا إلى يوحنّا الرسول. لم تُعطَ له مناسبة ليقول رأيه في أصل الإنجيل الرابع، ولٰكنّه تعلّق بتعليمه عن اللوغوس (الكلمة). غير أن أناسًا عارضوا المونتانيّين (هرطقة أسّسها مونتانوس في القرن الثاني في فريجية من أعمال آسية الصغرى) الذين رفضوا اللوغوس وتعلّقوا بالبارقليط. هؤلاء استبعدوا الأصل الرسوليّ للإنجيل الرابع.

فأجاب قانون موراتوري (نهاية القرن الثاني) على هٰذه الصعوبات مبرزًا اتّفاق يوحنّا مع التقليد الرسوليّ المشترك وشرعيّة ترتيبه الخاصّ في تنظيم كتابه. قال: «الإنجيل الرابع هو إنجيل يوحنّا أحد التلاميذ. بعد أن حرّضه زملاؤه التلاميذ والأساقفة قال لهم: صوموا معي ثلاثة أيّام منذ اليوم، وسنخبر بعضنا بعضاً بما سيُوحى لكلّ واحد منا. وفي الليلة نفسها أوحي إلى أندراوس أحد الرسل أنّ على يوحنّا أن يكتب كلّ شيء باسمه وبموافقة الجميع. لهٰذا، ورغم أنّ كلّ إنجيل يبدأ بطريقة مغايرة، فلا فرق بالنسبة إلى

إيمان المؤمنين، لأنّ الروح السامي والواحد هو الذي عرض كلّ هٰذه الأشياء في كلّ واحد منهم».

إذا جعلنا جانبًا مجادلة الرافضين للكلمة، نستطيع القول إنّ هناك توافقًا عامًّا بين مراكز المسيحية الهامّة على أصل الإنجيل الرابع في نهاية القرن الثاني. لا شكّ في أنّ أمورًا تتّصل بالخبر التقوي. نسب بوليكراتيس الأفسسيّ الكرامة الكهنوتيّة إلى يوحنّا، مستندًا إلى ما ورد في يو ١٨ : ١٦ (التلميذ معروف من قِبَلِ رئيس الكهنة). وخبر الشابّ الذي ردّه يوحنّا ثمّ صار رئيس لصوص يعود إلى إكلمنضوس الإسكندرانيّ ويشهد على عمل يوحنّا الرسوليّ في منطقة أفسس. ولٰكن لا نستطيع أن نأخذ هٰذا الخبر على حرفيّته. ويذكر ترتليانس عذاب الزيت المغليّ الذي قاساه يوحنّا، ولٰكنّ لا شيء يؤكّد هٰذا الخبر. وهناك أعمال يوحنّا التي أُلِّفت في النصف الثاني من القرن الثاني، ونَسبت إلى يوحنّا تعليمًا غنوصيًّا عن الصلب الذي لم يكن حقيقيًّا. لا شكّ في أنّ هٰذا التعليم مرفوض.

إذن ما نستنتجه رغم كلّ شيء هو أن الرسول يوحنّا أقام في نهاية حياته في أفسس وأنه هو التلميذ الحبيب الذي يكفل تقاليد الإنجيل الرابع (٢١ : ٢٤).

٢ – التلميذ الحبيب

لا يُذكر التلميذ الذي كان يسوع يحبّه إلّا في ظروف قليلة ولٰكن مهمّة. يظهر أنّه بدا كصديق حميم ليسوع بعد غسل الأرجل والتنديد بالخائن (١٣ : ٢٣). ونجده عند الصليب (١٩ : ٢٦) فيسلّمه يسوع أمّه. وفي صباح اليوم الأوّل من الأسبوع ركض التلميذ الحبيب إلى القبر مع بطرس (٢٠ : ٢) وكان أوّل من آمن (٢٠ : ٨). وهو يحتلّ مكانة هامّة في الملحق (ف ٢١) ببعده الكنسيّ. هٰذا التلميذ هو رجل التمييز: كان أوّل من عرف الربّ (٢١ : ٧) ودلّ بطرس عليه. وبعد إعلان استشهاد بطرس نقرأ كلمة مهمة تلفّظ بها يسوع فجعل الآخرين يستشفّون أنّ التلميذ سيبقى حيًّا إلى عودة الربّ. فُهمت هٰذه الكلمة أوّلاً بحرفيّتها، ثمّ دلّت على ديمومة شهادة التلميذ، وهي شهادة تنقلها جماعة يوحنّا إلى سائر الكنائس.

وهناك مقطعان ظلّا موضع جدال. من هو رفيق أندراوس في ١ : ٣٥ – ٤٠؟ إذا

لاحظنا المقابلة بين الفصول الأولى وخبر الآلام، نفهم أنّ رفيق أندراوس هو ذٰلك الذي شهد ليسوع عند الصليب. وفي ١٨ : ١٥ يتحدّث النصّ عن «تلميذ آخر» (بدون التعريف في أفضل المخطوطات) يُدخل بطرس إلى قصر حنّان لأنّه معروف من قبل رئيس الكهنة. استند كثير من الشرّاح إلى علاقة التلميذ ببطرس (رج ١٣ : ٢٣ - ٢٥) ففكّروا بالتلميذ الحبيب. ولٰكنّ النصّ لا يسمح لنا بأن نحدّد. ثمّ إنّنا نعرف أنّه كان ليسوع أتباع في أورشليم وفي المجلس الأعلى مثل يوسف الذي من الرامة ونيقوديمُس (١٩ : ٣٨ - ٣٩؛ رج ٣ : ١، ٧ : ٥). قد يكون أحدهم تدخّل في هٰذه المناسبة من أجل بطرس. لا يعلّق الإنجيليّ أهمّيّة خاصّة على هٰذا التدخّل الذي يهيّئ الدرب لإنكار بطرس خلال مثول يسوع أمام حنّان وقيافا (١٨ : ١٢ - ١٤، ١٩ - ٢٤).

لن نتوقّف عند رأي القائلين إنّ التلميذ الحبيب هو لعازر (قال ١١ : ٣١، ٣٦ إنّ يسوع كان يحبّه) أو يوحنّا مرقس الذي لعب دورًا فاعلاً في الجماعة الأولى. كان شناكنبورغ وبراون قد جعلا التلميذ الحبيب هو نفسه يوحنّا الرسول. ثمّ قالا إنّه أحد أصدقاء يسوع في أورشليم.

ولٰكنْ يبدو أنّ التلميذ الحبيب هو يوحنّا الرسول نفسه. لماذا نعود إلى شخص مجهول ولا نعود إلى ما يقوله التقليد؟ فمعطيات النصّ تقود إلى هٰذه النتيجة. في الظروف العديدة (١٣ : ٢٣ - ٢٦؛ ٢٠ : ٣ - ١٠؛ ٢١ : ٧، ٢٠ - ٢٣) نجد بطرس والتلميذ الحبيب معًا، وهٰذا ما يوافق سفر الأعمال (أع ٣ : ١ - ٤، ١١؛ ٤ : ١٣، ١٩؛ ٨ : ١٥، ٢٠). وإنّ بولس يحسب بين أعمدة الكنيسة يعقوب وكيفا (أو بطرس) ويوحنّا (غل ٢ : ٩). وهناك ملاحظة هامّة: إنّ ابني زبدى (يعقوب ويوحنّا) اللذَين احتلّا مكانة مرموقة في التقليد الإنجيليّ وحياة الكنيسة الأولى حسب الإزائيّين وأعمال الرسل، هما غائبان من يو ١ - ٢٠. هٰذا الإغفال يصبح مفهومًا إذا كان التلميذ الحبيب هو أحد ابني زبدى. يمكننا أن نتصوّره في مشهد ١ : ٣٥، ٣٩ حيث نجد تلميذَين للمعمدان: أندراوس وشخص أُغفل اسمه. جاء أندراوس بأخيه سمعان إلى يسوع (١ : ٤٠-٤٢)، وهٰذا ما يقرّبنا من دعوة يسوع لسمعان وأندراوس وابني زبدى. فالتلميذ الحبيب هو واحد منهم. ولٰكنّ المشهد يجري على شاطئ البحيرة حيث يصطاد

سمعان بطرس ورفاقه. فيوحنّا بن زبدى هو ذلك الذي لعب دور التلميذ الذي كان يسوع يحبّه.

خاتمة: من الرسول يوحنّا إلى التقليد اليوحنّاويّ.

أين دوّن إنجيل يوحنّا؟ الرأي الأصحّ في أفسس. قال بعضهم: في أنطاكية بسبب التقارب مع موشّحات سليمان (كتاب منحول) واستعمال أغناطيوس الأنطاكيّ للإنجيل الرابع. ولكنّ هذا يعني أنّ الجماعة اليوحنّاويّة انتقلت إلى أفسس، لأنّ تجذّر الرؤيا في آسية الصغرى أمر لا جدال فيه. ثمّ إنّ المعيّدين للفصح في الرابع عشر من نيسان يرجعون إلى يوحنّا، وقد كانوا مسيحيّين من آسية الصغرى (أفسس، سرديس، إزمير). أمّا أنطاكية فلم تتحدّث يومًا عن تعيين الفصح في هذا التاريخ.

«نُشر» الإنجيل الرابع في نهاية القرن الأوّل، فساعد أكثر من كلّ أسفار العهد الجديد على التعمّق في الكرستولوجيا وفي شخص الروح القدس. لا نقدر أن نقول إنّ مدرسة يوحنّا تتفرّد بالحديث عن وجود المسيح السابق. فهذا ما نجده في رسائل الأسر وفي الرسالة إلى العبرانيّين. ولكن يبقى أنّ الإنجيل الرابع كَشَفَ لنا أنّ يسوع وحده يقدر أن يحمل إلينا ملء الحياة لأنّه هو الكلمة (اللوغوس) وينبوع الحياة. ويُظهر إنجيل يوحنّا عمق الحياة الحميمة التي يقدّمها المسيح للذين ينفتحون عليه بإيمان: «من يأكلْ جسدي ويشربْ دمي يثبتْ فيَّ وأنا فيه» (٦: ٥٦). «أنّا هو الكرمة وأنتم الأغصان. من يثبتْ فيّ وأنا فيه يأتِ بثمار كثيرة لأنّكم بدوني لا تقدرون أن تصنعوا شيئًا» (١٥: ٥). والإنجيل الصوفيُّ يُدخل في قلوبنا ضرورة الحياة في الكنيسة، فعلامة حضور المسيح في العالم هي وحدة تلاميذه (ف ١٧).

القسم الثاني

أعمال الرسل

دوّن لوقا كتابًا في جزئين ضمّنهما حياة يسوع والكنيسة الأولى.

تحدّث الجزء الأوّل وهو الإنجيل الثالث عن زمن يسوع.

أمّا الجزء الثاني فهو سفر أعمال الرسل، يدخلنا في زمن الكنيسة، ويحدّثنا عن بطرس وبولس وإسطفانُس وفيلبّس... ولكنّه يحدّثنا بصورة خاصّة عن عمل الروح في انتشار الإنجيل وعن انطلاق الكلمة من أورشليم واليهوديّة والسامرة إلى رومة، إلى أقاصي الأرض.

سيتألّف هذا القسم من فصل واحد هو سفر أعمال الرسل.

الفصل الثالث

سفر الأعمال

المقدّمة

يقول النقّاد اليوم إنّ الإنجيل الثالث وسفر الأعمال قد ألّفهما كاتب واحد. ويستند هذا الرأي إلى الرباط بين مقدّمة الإنجيل الثالث (١:١-٤) ومقدّمة سفر الأعمال (١:١-٢) وإلى التجانس بين أسلوب وفكر الكاتبين. ونجد إشارة في البناء المتوازي بين الكتابين: يبدو الإنجيل صعودًا من الجليل إلى أورشليم، ويبدو سفر الأعمال انتشار الإنجيل من أورشليم واليهوديّة والسامرة إلى أقاصي الأرض (١:٨).

يبدو الإنجيل (أقوال المسيح، الأخبار ولا سيّما أخبار الطفولة) وسفر الأعمال (خطب مكتوبة على طريقة المؤرّخين في اليونان) تأليف شخص هلّينيّ استفاد من تقليد عالم ساميّ. ونكتشف محيط كاتب الإنجيل الثالث والأعمال من خلال إشارات عديدة.

ليس المؤلّف من فلسطين وهو يجهل جغرافيّتها وعاداتها.

ثقافته اليونانيّة واضحة، ليس فقط بالنظر إلى اللغة وأساليب الكتابة، بل بالنظر إلى كتّاب اليونان، وقد أورد نصوصًا منهم ولا سيّما في خطبة بولس في ساحة أثينة (١٧:١٦-٣٤).

لم يكن لوقا يهوديًّا، وهذا واضح من معاملته لشريعة إسرائيل. فالإنجيل الثالث لا يعطي أهميّة للشريعة في تعليم يسوع، بل يعتبرها كعادة وطنيّة أو كالشريعة الرومانيّة (١٦:٢١؛ ٢٥:١٧).

ارتبط لوقا بمحيط بولسيّ. أعطى مكانًا مرموقًا لبولس في أعمال الرسل، وأورد أسفاره مع بولس في لغة المتكلّم الجمع (١٦: ١٠-١٧؛ ٢٠: ٥-١٥؛ ٢١: ١-١٨؛ ٢٧: ١-٢٨: ١٦). وهناك مقاطع في الإنجيل مطبوعة بلغة بولس وفكره (لو ٨: ١٢؛ ١٥؛ ١٨: ١، ١٤؛ ٢١: ٢٨، ٣٤). نذكر بصورة خاصّة العبارة الإفخارستيّة (لو ٢٢: ١٩-٢٠) البعيدة عن متّى ولوقا والقريبة من ١ كور ١١: ٢٣-٢٥.

والآن بعد أن قرأنا الإنجيل في فصل سابق، نتوقّف عند سفر الأعمال.

أ - كيف يبدو سفر الأعمال

١ - العنوان والمقدّمة

عُرف أعمال الرسل (أو أعمال بعض الرسل) منذ القرن الثاني، وهو يلخّص بعضًا من مضمون كتاب عن أعمال وأقوال المسؤولين الأوّلين في الكنيسة، ولا سيّما بطرس وبولس. ولكنّه يشدّد لا على بعض الأبطال يذكّرنا بسيرتهم، بل على الروح القدس، مبدأ الكلمة، وعلى الجماعة الرسوليّة التي ينعشها الروح. إذًا لا يشبه سفر الأعمال «أعمالاً» عُرفت في العالم الهلّينيّ فقدّمت لنا سيرة هنيبعل أو الإسكندر، كما لا يشبه ما نسمّيه أعمالَ الشهداء.

سفرُ الأعمالِ هو امتدادٌ لإنجيل لوقا، والاثنانِ توجّها إلى تاوفيلوس (١: ١؛ لو ١: ٣). تذكّرنا المقدّمة (١: ١، ٥) باختصار برسالة يسوع دون أن تعلن مضمون الجزء الثاني. إلّا أنّها تشير في ١: ٤-٥، ٨ إلى حدث العنصرة. كما نرى أنّ يسوع القائم من الموت يعطي التلاميذَ برنامجَ رسالتهم الذي هو برنامج سفر الأعمال: «ستكونون لي شهودًا في أورشليم، في كلّ اليهوديّة والسامرة وإلى أقاصي الأرض». هكذا يحدّد الكاتب مقصده.

ويبرز تعارض ظاهر بين خبر الصعود في نهاية إنجيل لوقا (ليلة الفصح، في بيت عنيا) وخبر الصعود في سفر الأعمال (بعد أربعين يومًا، على جبل الزيتون). فحسبَ بعضِ الشرّاح، إنّ هذين النصّين (أي لو ٢٤: ٥٠-٥٣ وأع ١: ١-٥) زيدا فيما بعد ليفصلا بين جزءيِ الكتاب. لقد اعتبروا أنّ السفرينِ ألّفا في البداية كتابًا واحدًا. ولكنّ هذا

الرأي لا يثبت، لأنّ الرباط المقترح بين لو ٢٤ : ٤٩ وأع ١ : ٦ (بعد إزالة المقطعين) ليس كاملاً. إنّ أع ١ : ٦-١٢ تجعلنا على جبل الزيتون لا في داخل بيت (٢٤ : ٣٣-٤٩). ثمّ إنّ هٰذا الكتاب سيكون طويلاً فلا يمكن استعماله بسهولة في الليتورجيّا. وكما دأبت الترجمة السبعينيّة على قسمة كتب صموئيل والملوك والأخبار، هٰكذا قسم لوقا كتابه إلى إنجيل وأعمال رسل يكادان يكونان متساويين. يتألّف الإنجيل من ١٩٤٠٤ كلمات وأعمال الرسل من ١٨٣٧٤ كلمة.

يرتبط الإنجيل بسفر الأعمال ارتباطًا وثيقًا: «يتكلّم لو ٢٤ : ٤٧ عن شهادة مقدّمة إلى كلّ الأمم، ابتداء من أورشليم». وهٰذا ما يقوله أع ١ : ٨. موضوع الخلاص الممنوح للوثنيّين يبرز في البداية (لو ٣ : ٦ : «فيرى كلّ بشر خلاص الله») وفي نهاية كتاب لوقا (أع ٢٨ : ٢٨ : «ليكن معلومًا أنّ الله أرسل خلاصه إلى غير اليهود من الشعوب»). ثمّ إنّ أع ١ يقف في نقطة الاتّصال بين السفرين. في هٰذا الفصل نجد تذكيراتٍ إنجيليّةً (بشارة الملكوت، عشاء القائم من الموت، يوحنّا المعمدان ووعد الروح، جماعة الاثني عشر) تبرز الوحدة الجذريّة بين زمن يسوع وزمن الكنيسة. في الإنجيل ينهي الصعودُ زمن يسوع، كنقطة في تاريخ انتهى. هدف الخبر هو كرستولوجيّ. أمّا في الأعمال، فمع حبّ التنوّع الذي يتميّز به لوقا، فالخبر ذاته يدشّن أزمنةَ الروح الجديدة. هدف النصّ هو كنسيّ. إنّه خبر التواصل بين تاريخ يسوع وتاريخ كنيسته. ثمّ إنّ اختيار متّيا (١ : ١٥-٢٦) يدلّ على التواصل بين جماعة الاثني عشر التي نظّمها يسوع وكنيسة العنصرة، شرط أن يُملأ الفراغُ الذي سبّبه يهوذا في هٰذه المجموعة التي تمثّل أسباط إسرائيل (لو٢٢ : ٣٠). نحن نرى ان موضوع الوحدة يلعب دورًا كبيرًا في الفصل الأوّلِ من الأعمال بانتظار أن نكتشفه خلال كلّ سفر الأعمال.

٢ - تنظيم سفر الأعمال

إنّ تنوّع موادِّ سفر الأعمال من أخبار وخطب، كبير جدًّا. والفنون الأدبيّة تمتزج مرارًا، والخبر يبدو بعضَ المرّات غيرَ متناسقٍ. والأمرُ واضحٌ خاصّةً في ف ١-١٢ حيث تبدو بعض العناصر قرب الأخرى، بينما تبدو ف ١٣-٢٨ وحدة متماسكة في إطار خبر سَفَرْ. فهل من الممكن أن نجد تصميمًا دقيقًا؟ يمكننا أقلّه أن نشير إلى بعض الطرائق

الأدبيّة أو البنى الظاهرة، وأن نكتشف بعض المبادىء التنظيميّة التي توجّه فكر القارىء.

أوّلاً: البنى الظاهرة

ونبدأ بالأخبار. نشير إلى ثلاثة ملخّصات هامّة تقسم عادة الفصول الثلاثة الأولى: ٢:٤٢-٤٧ عن وحدة الجماعة، ٤:٣٢-٣٥ عن المشاركة في الخيرات، ٥:١٢-١٦ عن قوّة الرسل التي تجترح المعجزات. وهناك ردّات تتكرّر في الرواية فتدلّ على نموّ الكنيسة أو الكلمة؛ ٢:٤٧: «وكان الربّ كلّ يوم يزيد عدد الذين أنعم عليهم بالخلاص»؛ ٤:٤: «وآمن كثير من الذين سمعوا»؛ ٥:٤٢: «وكانوا يعلّمون كلّ يوم في الهيكل وفي البيوت ويبشّرون بيسوع المسيح»؛ ٦:٧: «وكانت كلمة الله تنمو وعدد التلاميذ يزداد في أورشليم» (رج ٦:٧؛ ٩:٣١؛ ١١:٢٤؛ ١٢:٢٤؛ ١٦:٥؛ ١٩:٥؛ ١٩:١٠، ٢٠). وهناك أسلوب التكرار مثلاً في لوحتي قصّة حنانيّا وسفّيرة (٥:١-٦ و٥:٧-١١)، وفي الروايات الثلاث لدعوة بولس (٩:١-١٩؛ ٢٢:٤-٢١؛ ٢٦:٩-١٨)، وفي رؤى كورنيليوس (١٠:٣-٨، ٣٠-٣٣ و١١:١٣) وبطرس (١٠:٩-١٦، ٢٨ و١١:٥-١٠). لا نستطيع أن ننطلق من هذه الروايات المتوازية لنتحدّث عن وثائق مختلفة. ثمّ إنّ هناك عناصر عديدة تعود بانتباه القارىء إلى حادث سابق. مثلاً: العنصرة (٤:١: «وبينما هم يصلّون اهتزّ المكان الذي كانوا مجتمعين فيه، وامتلأوا كلّهم من الروح القدس». رج ١٠:٤٤-٤٨؛ ١١:١٥؛ ١٩:٦)، مقرّرات مجمع أورشليم (١٥: ١٩-٢٠؛ ٢١: ٢٥)، تشتّت الجماعة (٨: ١٤؛ ١١: ١٩)، أغابوس (١١: ٢٨؛ ٢١: ١٠)، فيلبّس (٨: ٤٠؛ ٢١: ٨).

ونصل إلى الخطب وظاهرة التكرار واضحة في خطب سفر الأعمال. نجد نحو ٢٤ خطبة، وهذا يشكّل ثلث السفر تقريبًا. نشير خاصّة إلى خطب بطرس الرسوليّة (٢:١٤-٤١؛ ١٠:٣٤-٤٣)، وإلى خطب بولس يتوجّه فيها إلى اليهود (١٣:١٦-٤١) وإلى اليونانيّين (١٤:١٥-١٧؛ ١٧:٢٢-٣١)، وإلى دفاع بطرس (٤: ٩-١٢؛ ٥: ٢٩-٣٢) وإسطفانُس (٧: ١-٥٣) وبولس (٢٢: ١-٢١؛ ٢٦: ٢-٢٣). وهناك خطب إلى مسيحيّين آخرين (١: ١٦-٢٢؛ ١١: ٤-١٧؛

١٥ : ١٣–٢١ ؛ ٢٠ : ١٨–٣٥). وتورد آخر آياتُ الأعمال كلماتِ الرسول القاطعةَ التي تقدّم الفكرة الأساسيّة في الكتاب (٢٨ : ١٥–٢٨).

وُضعت هٰذه الخطب في الأماكن المهمة من الكتاب لتعرض بوضوح للقرّاء مضمون الأحداث. فالأخبار ترتبط بالخطب ارتباطًا وثيقًا. ثمّ نجد على المستوى الأدبيّ أنّ أشخاص الخبر يعطون الطريقة لولوج الأحداث. اتّبع لوقا أسلوب المؤرّخين في اليونان أو في مجامع فلسطين (القديميّات الكتابيّة لفيلون المزعوم). من هٰذا القبيل تعبّرُ خطب الأعمال أفضل تعبير عن فكر لوقا اللاهوتيّ. فبعلاقاتها المتبادلة (كتب ١٣ : ٣٥ على ضوء ٢ : ٢٥–٣١) ومواضيعها المتكرّرة، تشكّل الخطب عنصرًا هامًّا من بنية الكتاب. نستطيع مثلاً أن نقابل الخطبتين إلى اليونانيّين : ١٤ : ١٥–١٧ تهيّيء الدرب لخطبة ساحة أثينة (١٧ : ٢٢–٣١). ولٰكنّ الأمر أجلى في الخطب الموجهة إلى اليهود والتي تتألّف من رسمة واحدة.

هناك مقدّمة تتضمّن العنوان (أيّها الإخوة، يا رجال يهوذا...) ونداءٌ إلى السامعين ليُصْغُوا (اسمعوا، أصغُوا...)، وتذكّرٌ بصعوبة أو بسؤال طرحه السامعون. وهٰكذا ترتبط الخطبة بالقرينة الإخباريّة (رج ٢ : ١٤–٢١ ؛ ٣ : ١١–١٢ ؛ ٥ : ٢٧–٢٨ ؛ ١٠ : ٣٤–٣٥ ؛ ١٣ : ١٤–١٥). ثمّ هناك صُلب الخطبة بوجهها الكرازيّ : يذكر الخَطِيبُ صَلبَ يسوع على يد اليهود وقيامتَه (٢ : ٢٢–٢٦ ؛ ٣ : ١٣، ٢١–٢٦ ؛ ٥ : ٢٩–٣٢ ؛ ١٠ : ٣٦–٤٣ ؛ ١٣ : ٢٣ ي). وهناك أخيرًا تحريض مع دعوة إلى التوبة والارتداد إلى الله (٢ : ٣٧–٤١ ؛ ٣ : ١٧–٢٠ ؛ ٥ : ٣١ ؛ ١٠ : ٤٢ ؛ ١٣ : ٣٨–٤١).

هٰذه الرسمة هي تلك التي عرفتها العظات في مجامع العالم الهلّينيّ. فإيراد النصّ الكتابيّ (٢ : ١٧–٢١) أو التلميح إليه في بدء العظة يقابلان ما نعرفه عن الخطبة في المجامع. ونشدّد أيضًا على وجود أمور تتكرّر في القسم الكرازيّ من الخطبة مع استشهاد (٢ : ٣٢ ؛ ٣ : ١٥ ؛ ٥ : ٣٢ ؛ ١٠ : ٣٩ ؛ ١٣ : ٣١) أو تقديم البرهان الكتابيّ (٢ : ٢٥–٣١ ؛ ٣ : ٢٢–٢٤ ؛ ١٠ : ٤٣ ؛ ١٣ : ٣٢ ي). وهناك مواضيع تظهر مرّات عديدة : ذِكرٌ سريع لرسالة يسوع على الأرض، ذِكر الصَلب الذي يتجاوب وقصد الله، ولٰكنّ هٰذا لا يخفّف مسؤوليّة أهل أورشليم أو السلطات اليهوديّة. ذكر قيامة يسوع بيد الله، كما يؤكّد

الشهود. المعنى المسيحانيّ لهٰذا الحدث كما تبيّنه الأسفار المقدّسة. وأخيرًا موضوع إعلان مغفرة الخطايا.

تلك هي النقاط الرئيسيّة في الكرازة الرسوليّة كما جمعها لوقا من فم يسوع (لو ٢٤: ٤٦-٤٩)، وبطرس باسم جماعة التلاميذ، وبولس. وهٰذه المواضيع المتكرّرة تدلّ على التماسك اللاهوتيّ بين الإنجيل الثالث وسفر الأعمال.

ونتحدّث أخيرًا عن المقابلة بين بطرس وبولس. هناك أسلوب بلاغة عند اليونانيّين اتّبعه لوقا فجعل أقوال بطرس وأعماله تقابل في القسم الثاني من الكتاب أقوال بولس وأعماله. ويمكننا مثلاً أن نقارن بين شفاء الكسيحَين على يد الرسولين (٣: ٢-٢٦ و١٤: ٨-١٧)، ومثول بطرس وبولس أمام المجلس (٤: ٥-٧؛ ٢٣: ١-١٠). جُلدا كلاهما، واجترحا المعجزات عينها (٥: ٤، ١٢-١٦ و١٩: ١١-١٢، ٢٢)، وأقام كلّ منهما ميتًا (٩: ٣٢-٤٢ و٢٠: ١٩-١٢). ويمكننا أيضًا أن نقابل ٢: ١٤-٣٦ و١٣: ٥-١٧؛ ٣: ١ و٢٢: ١٧؛ ٣: ٦ و٢٠: ٣٣؛ ٤: ٨ و١٣: ٩؛ ٨: ٩ و١٣: ٦-٨؛ ١٠: ١٤ و١٤: ١٠؛ ٢٥: ١٠-٣٤-٤٣ و١٧: ٢٢-٣١؛ ١٢: ٣-١١ و١٦: ٢٢-٢٦؛ ١٥: ٧-١١ و٢٠: ١٨-٣٥.

هل تساعد هذه الموازاة بين بطرس وبولس على قسمة الكتاب قسمين؟ ربّما. ولٰكنّ الكاتب يحتفظ بحرّيته لينظّم موادّه حسب بعض المبادىء. نجد في الكتاب بعض الوحدة ولٰكن دون رسمة مسبقة ومع التنوّع في التواصل.

ثانيًا: ثلاثة مبادىء للتنظيم

المبدأ الأوّل: التنظيم الإرساليّ

مبدأ التنظيم الأوّل هو مبدأ لاهوتيّ: في هٰذا التاريخ الذي يوجّهه الروح يُبرِز الكاتبُ الانتشارَ المسكونيّ للبشرى وَسْطَ اليهودِ أوّلاً ثمّ وَسْطَ الوثنيّين. (٣: ٢٦). يُحمل الإنجيلُ إلى الأمم، من أورشليم إلى «أقاصي الأرض» (١: ٨). لأنّ «خلاص الله هٰذا قد أُرسل إلى الوثنيّين» (١٤: ٢٧). وهناك نصوص أخرى عديدة تبرز أهمّيّة هٰذا الإعلان على أيدي المرسلين (٢: ٩-١١؛ ٢: ٣٩؛ ٩: ١٥؛ ١١: ١٨؛ ١٣: ٤٦-٤٧؛ ١٤: ١٥). على كلّ حال، كان لوقا قد شدّد على هٰذا الموضوع في لو ٣: ٦

و٢٤:٤٧-٤٨. وينتج عن هذا المبدأ اللاهوتيّ نتيجتان. الأولى: إنّ موضوع انتشار الكلمة الإرساليّ جرّ معه موضوع الموانع التي اصطدم بها الواعظون. ونتيجة ذلك نظّم الكاتب وحداتٍ أدبيّةً ذاتَ فكرةٍ إرساليّةٍ وفكرة هجوميّة. إليك أخبار الإرساليّة: ٢:١-٤١؛ ٨:١ب-٤٠؛ ٩:١-٣١؛ ٩:٣٢-١١:١٨؛ ١٣:١-١٤:٢٨...) وإليك أخبار الدعاوى: ٣:١-٤:١١؛ ٥:١٧-٤٢؛ ٦:١-٨أ؛ ١٢:١-٢٣؛ ١٥:١-٣٥؛ ٢١:١٧-٢٦:٢٩. وإنّ هذه الوحدات الأدبيّة الصغيرة تبدأ مرارًا بخبر معبّر (٢:١-١٣؛ ٣:١-١٠؛ ٦:١-٧؛ ٩:٣٢-٤٢).

والنتيجة الثانية: يساعدنا مبدأ التنظيم الأوّل (اليهود أوّلاً ثمّ اليونانيّين) على قسمة سفر الأعمال قسمين، كما اعتاد اليهود أن يقسموا كتبهم. هناك فئة تجعل القسم الأوّل يبدأ بالفصل الأوّل وينتهي بالفصل الثاني عشر، وتجعل القسم الثاني يبدأ ببداية الفصل الثالث عشر وينتهي بنهاية الكتاب. وهناك فئة ثانية تجعل خبر مجمع أورشليم يقسم الكتاب قسمين. قسم أول: ١:١ ١٥:٣٥. قسم ثان: ١٥:٣٦-٢٨:٣١. فهذا المجمع الذي فيه التقى بطرسُ ببولس قبل أن يختفيَ، يشكّل الهدفَ اللاهوتيَّ للقسم الأوّل من سفر الأعمال. ويمكننا أن نعتبر ف ١٣-١٥ كنقطة اتّصال لدرفتي الكتاب.

المبدأ الثاني: جغرافية الكتاب

يهتمّ لوقا بإبراز المراحل الجغرافيّة. في ١:٨: أورشليم، اليهوديّة والسامرة إلى أقاصي الأرض. ثمّ في ٩:٣١ انتشرت الكنيسة في اليهوديّة والجليل والسامرة. في ١٩:٢١ و٢٣:١١ نجد إعلان سَفَر بولس من أورشليم عبر مكدونية قبل أن يصل إلى رومة.

لقد لعب المقياس الجغرافيّ، دورًا أكيدًا في تنظيم موادّ الكتاب. ولقد لاحظ بعض الشرّاح توازيًا بين الإنجيل الثالث وسفر الأعمال. فبعد عمل الرسل في فلسطين، بدأت أسفار بولس الرسوليّة حتّى توقيفه بسبب موقفه من الهيكل (٢١:٢٧ ي). وفي الإنجيل هناك رسالة يسوع في الجليل يتبعها الصعود إلى أورشليم (ق لو ٩:٥١ وأع ٢١:١٥) حتّى دخوله إلى الهيكل وتوقيفه. وهكذا يفضّل بعض الشرّاح أن لا يقسموا سفر الأعمال قسمين فقط، بل أكثر آخذين في الاعتبار الأمور الجغرافيّة. إليك مثلاً هذا التصميم في خمسة أقسام: ١:١٥-٨:٣: أورشليم؛ ٨:٤-١١:١٨: السامرة وساحل فلسطين،

يافا وقيصريّة؛ ١١:١٩-١٥:٣٥: أنطاكية؛ ١٥:٣٦-١٩:٢١: حول بحر إيجيه؛ ١٩:٢١-٢٨:٣١: من أورشليم إلى رومة.

المبدأ الثالث: الأشخاص

يستند المبدأ الثالث إلى أشخاص الخبر. نلاحظ أوّلاً دورة بطرس (ف ١-١٢) ودورة بولس (ف ١٣-٢٨)، دون أن نتشدّد في عملية الفصل بين الدورتين، لأن ف ٩ يتحدّث عن بولس، وف ١٥ يتحدّث عن بطرس.

ونلاحظ أيضًا بصورة أدقّ حضور أشخاص عديدين يشكّلون في ذاتهم سلسلة من المعطيات الأدبيّة: بطرس ويوحنّا في ٣:١-٤:٣١ وبعد الملخّص الأوّل. برنابا مع حنانِيًّا وسَفِّيرة (في موازاة تضاديّة) بعد الملخّص الثاني (٤:٣٦-٥:١١). الرسل بعد الملخّص الثالث (٥: ١٧-٤٢)، السبعة ومنهم إسطفانُس (٦: ١-٨: ٨) وفيلبّس (٨: ٥-٤٠). بولس وبرنابا، بولس وسيلا. نحن نرى أنّ المرسلين يعملان عادة اثنين اثنين كما أمرهما يسوع (لو ١٠: ١).

توجّه الكاتب بفكرة لاهوتيّة (الخلاص يعمّ المسكونة) وبقصد جغرافيّ عامّ، فحاول أن يقدّم بناء متماسكًا ومركّزًا على أمكنة محدّدة وأشخاص معروفين. جمع لوقا موادّه ونظّمها فدلّ كتابه على وحدة التاريخ وتواصله.

ثالثًا: تصميم الكتاب

هناك تصميم في قسمين تحدّثنا عنه. وهناك تصميم في ثلاثة أقسام، وآخر في أربعة أقسام (١:١-٨:٣؛ ٨:٤-١٥:٣٥؛ ١٥:٣٦-٢١:٢٦؛ ٢١:٢٧-٢٨:٣١) وفي خمسة أقسام (ذكرناها أعلاه) وفي ستّة أقسام... أمّا نحن فنتوخّى الفائدة التربويّة ونقسم سفر الأعمال قسمين وخمسة أجزاء. نلاحظ في بداية كلّ جزء الإشارات التاريخيّة: ١:١٥: وفي تلك الأيّام؛ ٦:١: وفي تلك الأيّام؛ ١١:٢٧: وفي تلك الأيّام؛ ١٥:٣٦: وبعد أيّام قليلة؛ ١٩:٢١: وبعد هذه الأحداث.

– القسم الأوّل : اليهود أوّلاً (١:١–١١:٢٦).

الجزء الأوّل : جماعة أورشليم (١:١–٥:٤٢).

• من الفصح إلى العنصرة (١:١–٢:٤١).

١:١–١٤ : المقدّمة، الصعود، الاثنا عشر.

١:١٥–٢٦ : متيّا والاثنا عشر.

٢:١–٤١ : العنصرة وخطبة بطرس.

• حياة الجماعة الأولى (٢:٤٢–٥:٤٢).

٢:٤٢–٤٧ : الملخّص الأوّل عن وحدة الجماعة.

٣:١–٤:٣١ : نشاط بطرس ويوحنّا.

٤:٣٢–٣٥ : الملخّص الثاني عن مقاسمة الخيرات.

٤:٣٦–٥:١١ : برنابا، حنانيّا وسفّيرة.

٥:١٢–١٦ : الملخّص الثالث عن نشاط الرسل الخيّر.

٥:١٧–٤٢ : الاضطهاد الذي احتمله الرسل.

الجزء الثاني : رسالة إسرائيل (٦:١–١١:٢٦).

٦:١– ٨:١أ: السبعة وخبر إسطفانس.

٨:١ ب–٤٠ : رسالة في السامرة وخبر فيلبّس.

٩:١–٣١ : دعوة بولس.

٩:٣٢–٤٣ : نشاط بطرس في اللدّ ويافا.

١٠:١–١١:١٨ : كورنيليوس.

١١:١٩–٢٦ : تأسيس أنطاكية (رج ٨: ١ – ٤).

– القسم الثاني : ثمّ اليونانيّون (١١:٢٧–٢٨:٣١).

الجزء الثالث: رسالة أنطاكية (١١:٢٧–١٥:٣٥).

١١:٢٧–١٢:٢٥ : خدمة برنابا وبولس مع مقطع عن الاضطهاد وعن موت هيرودس.

١٣:١–١٤:٢٨ : بولس وبرنابا في الرحلة الأولى.

١٥ : ١ - ٣٥ : صراع في انطاكية.

نجد في هٰذه الأجزاء الثلاثة انطلاقًا من أنطاكية وعودة إليها.

الجزء الرابع: الرسالة الكبرى (١٥ : ٣٦-١٩ : ٢٠).

١٥ : ٣٦-١٧ : ١٥ : رسالة بولس وسيلا وتيموتاوس في مكدونية.

١٧ : ١٦-١٨ : ٢٣ : بولس في اليونان: أثينة وكورنتوس.

١٨ : ٢٤-١٩ : ٢٠ : بولس في أفسس.

الجزء الخامس: من أفسس إلى رومة (١٩ : ٢١-٢٨ : ٣١).

١٩ : ٢١-٢٣ : ١١ : من أفسس إلى أورشليم.

٢٣ : ١٢-٢٦ : ٣٢ : في قيصريّة.

٢٧ : ١-٢٨ : ٣١ : في رومة

٣ - تاريخ دينيّ

أوّلاً: الآراء المعاصرة

حول الفنّ الأدبيّ وهدف الكتاب

لماذا كتب لوقا سفر الأعمال ولمن كتبه؟ قال أكثر الشرّاح: ما أراد لوقا أن يعطي كتاب تاريخ بل عملاً تعليميًّا وتقويًّا وجّهه إلى المسيحيّين الهلّينيّين ليذكّرهم بانتشار الإنجيل وامتداد الكنيسة إلى الأمم الوثنيّة. ويوضحون قولهم: ليس سفر الأعمال كتاب تاريخ، لأنّ لوقا لا يريد أن يورد الماضي بحدّ ذاته ولا أن يقدّم صورة موضوعيّة عن بدايات المسيحيّة. ليس سفر الأعمال سيرة بطرس أو بولس كتبها لوقا على الطريقة الهلّينيّة متصرّفًا بحرّيّة بالموادّ التي بين يديه. ولا يريد لوقا أن يجيب على فضوليّة معاصريه أو الأجيال الآتية. إنّه يريد أن يبنيَ جماعته الخاصّة. هو لا يهتمّ بسيكولوجيّة الأبطال القدماء من خلال تنظيم دقيق لوقائع التاريخ. إنّه يهتمّ بالماضي، وينقل فكره اللاهوتيّ في سفر الأعمال ولا سيّما في الخطب العديدة التي تتوزّع الكتاب. إذًا، نحن أمام كتاب تعليم يقدّم للمؤمنين إرشادًا دينيًّا.

ويقولون: هناك سببان دفعا لوقا إلى تدوين كتابه: السبب المسكونيّ الذي تحدّثنا عنه أعلاه: إنّ تعليم الخلاص يتوجّه إلى الجميع، وعلى الإنجيل أن يمرّ من اليهود إلى الأمم

الوثنيّة. هٰذا ما أراد لوقا أن يقوله للمسيحيّين الهلّينيّين. ولٰكنّنا نتساءل: لماذا وجب على لوقا أن يذكّر بهٰذا اليقين مؤمنين من أصل وثنيّ؟ هل ليحميَهم من محاولات يهوديّة على غرار ما حصل لأهل غلاطية؟ ربّما.

والسبب الثاني هو سبب دفاعيّ. إنّه أقلّ أهميّة من السبب الأوّل وفيه يعرض لوقا وجه الديانة المسيحيّة للعالم الرومانيّ بطريقة إيجابيّة. يذكّرهم بأنّ المسيحيّين لا يعادون الدولة وأنّهم أهل لأن يتقبّلوا الامتيازاتِ التي تقدّمها الدولة للعالم اليهوديّ وتعتبر ديانته ديانة مسموحًا بها. ولٰكن إذا كان هذا السبب سائدًا في سفر الأعمال فيكون لوقا قد وجّه كتابه إلى اللامؤمنين وبالأخصّ إلى السلطات الرومانيّة. وهنا نتساءل عن هُوِيَّة تاوفيلوس (١ : ١؛ لو ١ : ٣) دون أن نجد جوابًا لتساؤلنا.

لم يتبع كثيرون من الشرّاح هٰذا السبب الثاني. وزاد بعضهم: دوَّن لوقا سفر الأعمال ليصالح الكنيسة الكبرى مع المسيحيّين المتهوّدين، فحاول أن يبعد كلّ صراع بين بطرس وبولس. لا شكّ أنّ لوقا كان صاحب طبع مسالم، ولٰكنّه قدّم لنا بطرس وبولس داخل الكنيسة الكاثوليكيّة دون أن يجعلها يتضادّان أو يتصلّبان في مواقفهما. وقال بعض آخر: كتب لوقا دفاعًا عن بولس ليساعده في دعواه أمام القيصر. ولٰكن ما هو مصير ف ١–١٢ التي تتحدّث عن بطرس؟ وهل ننسى أنّ سفر الأعمال هو اللوحة الثانية وأنّ الإنجيل الثالث هو اللوحة الأولى، فكيف نفصل بين اللوحتين؟ وراح بعضهم ينكر على لوقا الصفة التاريخيّة بسبب التضارب بين سفر الأعمال ورسائل بولس. سنعود إلى هٰذا الموضوع فيما بعد، ولٰكنّنا لا نقدر أن ننكر أمرًا واضحًا وهو أنّ لوقا يلقي نظرة إلى ماضي الجماعة الأولى ليجمع المعطيات التي تساعده على بناء نظرته اللاهوتيّة. فكتابه هو تاريخ قبل أن يكون كتاب تعليم مسيحيّ. ولٰكن يبقى علينا أن نتساءل: ما هي العلاقة بين كتاب تاريخيّ وبين الحدث الذي دفع الكاتب إلى تدوين كتابه؟

حول الإسكاتولوجيا والتاريخ

لماذا دوّن لوقا هٰذا التاريخ، وكيف تجرّأ أن يزيد على النصّ الإنجيليّ (كتابِه الأوّل) سفر الأعمال، ويجعل في مجموعة واحدة وعلى مستوى واحد حياة الكنيسة والحدث

الخلاصيّ الذي أعلنه الإيمان؟ إنّ الجواب على هٰذا السؤال يعطينا المفتاح الذي به ندخل إلى سفر الأعمال.

كان المسيحيّون، قبل الجيل الثاني المسيحيّ، ينتظرون رجوع الربّ حالاً. ولٰكنّ النهاية القريبة التي أُعلن عنها لم تأتِ. فضُعْفُ انتظار الخلاص الإسكاتولوجيّ أَوْهَنَ قرارَ الإيمان. في قلب هٰذه الأزمة وعى لوقا مستقبل الكنيسة: إنّ أمامها منذ الآن مستقبلاً غير محدود. فأقامت في «زمن الخلاص» حيث يجب أن تعمل كمؤسّسة خلاص تكفل التعليم الخلاصيّ. أجل، لقد أدخل لوقا التعليم الإسكاتولوجيّ في إطار التاريخ: إنّ الخلاص يأتي منذ الآن من زمن الكنيسة الحاملة الخلاص. أُبعد السبب الإسكاتولوجيّ وبدأ زمن الشهادة: «ما بالكم واقفين تنظرون إلى السماء» (١ : ١١)؟ هل نقدر أن نكتب تاريخ الكنيسة حين ننتظر كلّ يوم نهاية العالم؟ كلاّ. ولٰكنّ تأخير المجيء دفع لوقا لأن يتخلّى عن الانتظار القريب لليوم الإسكاتولوجيّ، وأن يُحلّ محلّه رؤية «تاريخ الخلاص» حيث تشكّل حياة يسوع نصف الزمن، بين زمن إسرائيل وزمن الكنيسة.

ولٰكن تبرز صعوبات بوجه هٰذا البناء اللاهوتيّ والسيكولوجيّ. ونتساءل: أين تبرز في سفر الأعمال الخيبة أمام تأخّر المجيء؟ هل دفع لوقا الانتظار الإسكاتولوجيّ إلى زمن بعيد ولا أهمّيّة له في سفر الأعمال، واحتفظ في إنجيله بإمكانيّة دينونة فجائيّة وقريبة (لو ١٠ : ٩؛ ١٢ : ٣٥ ي؛ ٢١ : ٣٤-٣٦)؟ هٰذا لا يُعْقَلُ. وقال أحدُ الشرّاح: كان لوقا ينتظر الدينونة الأخيرة عندما ينتهي جيله الخاص (لو ٩ : ٢٧؛ ١٨ : ٨؛ ٢١ : ٢٣). لقد وعى مستقبل الكنيسة بفضل الماضي الذي مضى. ولٰكنّه حين ثبّت فكرة بداية جديدة للتاريخ في يسوع المسيح، أكّد النهاية. إذا كان هناك من بداية، فلا بدّ من نهاية.

ومع ذلك، ففي إنجيل لوقا وفي سفر الأعمال، يخفّ الانجذاب الإسكاتولوجيّ (لو ١٩ : ١١؛ ٢١ : ٨؛ أع ١ : ٦-٨). فهل أراد لوقا أن يحارب النظريّاتِ الرؤيويّةَ التي تهدّد رسالة الكنيسة؟ على كلّ حال، هٰذا لا يمنعه من النظر إلى الأزمنة الحاضرة كأنّها الأيّام الأخيرة التي دشّنها مجيء الروح (٢ : ١٧)، ولا من التكلّم عن الملك الآتي في بداية وفي نهاية سفر الأعمال (١ : ٣، ٦؛ ٢٨ : ٢٣، ٣١) وفي أمكنة أخرى أيضًا

(٨: ١٢؛ ١٤: ٢٢؛ ١٧: ٧؛ ١٩: ٨؛ ٢٠: ٢٥). وهنا نلاحظ فرقًا واضحًا بين إنجيل لوقا حيث يبدو الملكوت حاضرًا في عمل يسوع الخلاصيّ، وبين سفر الأعمال حيث يواصل الروح هٰذا الحضور الخلاصيّ بانتظار ملكوت سيأتي.

لا يسعي لوقا لأن يفتح التاريخ على زمن غير محدود لتاريخ الكنيسة، بل لأن يجمع زمن الكنيسة الحاليّ في وحدة الحدث المؤسّس. وإذا قرأنا لو ١٦: ١٦ نستطيع أن نميّز زمنين لا ثلاثة أزمنة: زمن إسرائيل إلى يوحنّا وزمن «خلاص الله» (لو ٣: ٦؛ أع ٢٨: ٢٨) أي زمن يسوع وزمن الكنيسة معًا بانتظار الملكوت. الكنيسة التي يسمّيها لوقا إسرائيل الجديد تُكوِّن جسدًا واحدًا مع معلّمها. من هٰذا القبيل يبدو لوقا قريبًا جدًّا من بولس.

إذًا، ما هو الفنّ الأدبيّ؟ دفاع، سيرة، كتابُ تعليمٍ، كتابٌ هجوميّ، كرازة، تاريخ دينيّ، وحتّى إنجيل وخبر طيّب أو إنجيل الروح. نظر الشرّاح إلى كلّ هٰذه الافتراضات ولم يتّفقوا. وما يمكننا أن نقول هو أنّ سفر الأعمال ارتبط بالإنجيل فكان صدى لبشرى الخلاص. وأنّ إنجيل لوقا اتّخذَ بعدًا تاريخيًّا انطلاقًا من الحدث الخلاصيّ الذي يصل صداه إلى أقاصي الأرض. إنّ تاريخ يسوع هو بداية تاريخ دينيّ جديد يجد امتداده في الكنيسة.

ثانيًا: تاريخ دينيّ

يقدّم سفر الأعمال تاريخًا دينيًّا في خطّ التواريخ الكتابيّة والاستعدادات التاريخيّة التي عرفتها المجامع في القرن الأوّل ب. م. ويورد لوقا نفسه لوحة توراتيّة واسعة يوجّهها قصد لاهوتيّ (إسطفانس: ٧: ٢-٤٧؛ رج ١٣: ١٧-٢٢). إنّ تاريخ يسوع وتاريخ الكنيسة يواصلان تاريخ شعب الله. وعبر تسلسل الأزمنة لا نجد انقطاعًا في التاريخ. فكتابة الحدث المسيحيّ تقدّم لنا نصًّا متواصلاً للتوراة ومدوّنًا في أسلوب احتفاليّ لتاريخ جديد يجد كماله في يسوع وفي الجماعة المسيحيّة.

مقابلة بين «القديميّات البيبليّة» وسفر الأعمال

عرفنا في القرن الأوّل المسيحيّ هٰذه الاستعدادات التاريخيّة التي تستعمل التوراة

والتقاليد الشفهيّة (من نوع الهاغادا) من أجل بناء الشعب. ونذكر خاصّة كتاب «القديميّات البيبليّة» المنسوب إلى فيلون والذي دوّن في فلسطين حوالي السنة ٧٠ ب.م. يقدّم «فيلون» سلسلة من اللوحات الحيّة المركّزة على شخصيّات بيبليّة (من آدم إلى شاول) مثل يشوع، القاضي والحاكم قناز، صموئيل. في هٰذا التاريخ الجديد للعهد، وُضعت خطب في أفواه الأشخاص لتذكّرنا بأنّ العهد ثابت دائم. فالله هو وحده سيّد التاريخ. وكلّ شيء يسير حسب قصده، كما أنّ النبوءات تتحقّق دومًا. الله هو وحده يخلّص، والرئيس الذي يعيّنه الله هو أداة هٰذا الخلاص (عُيّن قناز بالقرعة مثل متّيا).

هناك تشابه بين «القديميّات» وكتاب لوقا: خبر البشارات، الصلوات العديدة، الملائكة، الروح القدس والنبوءة، موضوع المرأة، موضوع الشهادة والانفتاح المسكونيّ. يتبع التاريخ اللوقاويّ خطّ «القديميّات» ولٰكنّه يشدّد على الحدث الخلاصيّ.

وفي سفر الأعمال، يقود الله مسيرة التاريخ بطرق لا ننتظرها، محترمًا تناسق التواصل التاريخيّ. الله سيّد التاريخ وكلّ شيء يتمّ حسب قصده (٤:٢٨)، حسب «مخطّط الله» (٢٠:٢٧) فلا يعارضه أحد (٥:٣٩؛ ١١:١٧؛ ٢٦:١٤). ويتبع الرسول إرادة الله (٥:٢٩؛ ٩:٦، ١٦) لأنّ كلّ شيء سيتحقّق حتمًا (١:٦، ٢٢) حتّى «تجديد كلّ شيء» (٣:٢١). يخدم هٰذا المخطّطَ الإلٰهيّ ملائكةٌ (٥:١٩؛ ٨:٢٦؛ ١٠:٣؛ ٧:٢٢؛ ١١:١٣؛ ١٢:٧-١١، ٢٣) ويُعطى للبشر رؤى (٢:١٧؛ ٩:١٠، ١٢؛ ١٠:٣؛ ١٦:٩، ١٠؛ ١٨:٩؛ ٢٣:١١؛ ٢٦:١٦، ١٩؛ ٢٧:٢٤). ثمّ إنّ الروح يوجّه الأحداث دومًا منذ فيضان الكلمة يوم العنصرة. فالروح يحمل قوّة الشهادة الرسولية (٤:٨، ٣١؛ ٥:٣٢؛ ٦:١٠) منذ بداية رسالة يسوع (لو ٤:١، ١٨) إلى عماد الكنيسة (١:٥؛ ٢:٤، ١٨) وطوال رسالتها. إنّه يفعل في الرسل (٨:١٥، ١٧؛ ١٣:٢، ٤؛ ١٥:٢٨) في بولس (١٦:٦-٧: يعارض الروح القدس مشروع بولس وسيلا، ١٩: ١-٧، ٢١؛ ٢٠: ٢٢ - ٢٣؛ ٢١: ١١). وإنّ جدّة الحدث المسيحيّ منذ العنصرة إلى الرسالة بين الوثنيّين، هي عمل الروح. وبرباط الروح تبان التبدّلاتُ المتواصلة التي تصيب الناس والأحداث، وتواصلُ التاريخ دون أيّ انقطاع للمخطّط الإلٰهيّ. هٰذه هي إحدى ميزات التواريخ المقدّسة (ومنها «القديميّات البيبليّة»): فالإعلان النبويّ والتكرارات والرموز تجمع الأحداث في بوتقة تاريخ واحد ومتناسق.

الإيراد الكتابيّ في سفر الأعمال

يلعب الإيراد الكتابيّ في سفر الأعمال دورًا كبيرًا. فالكتب المقدّسة قد عرفت مسبقًا كلّ شيء وأنبأت به (١٦:١؛ ٣١:٢؛ ١٨:٣؛ ٥٢:٧). كلّ شيء قد قيل مسبقًا حسب عبارة بولس الرسول: «إنّ الأنبياء وموسى قالوا مسبقًا ما يجب أن يحصل، ولا أزيد شيئًا» (٢٢:٢٦). أمسك تلميذا عمّاوس بمفتاح الكتب المقدّسة (لو ٢٧:٢٤)، ومثلهما رأى لوقا في الحدث يسوع ولا سيّما في قيامته، تتمّة الوعد القديم (أع ١٣:٣٢-٣٣). منذ الآن، الكتب المقدّسة تخصّ الكنيسة. لهذا يمكن أن تكون موضوع مدراش كما في المجمع (٤:٢٥-٢٧). يتأوّن النصّ القديم أو يتعرّف المؤمن إلى معناه، فينطلق من الكتاب ليصل إلى الواقع الجديد (٨:٣٤). وفي ٧:٢-٤٠ تساعد فكرة البارّ المتألّم والمخلّص على فهم مجدّد للنصّ المقدّس. وهكذا يصبح النصّ القديم كلمة جديدة تعلن عن وجود الكنيسة (٢:١٧؛ ١٣:٤٧؛ ١٥:١٧). وما زالت النبوءة تتحقّق اليوم في زمن الكنيسة وحياة الجماعة (١:٢٠: إحلال متّيا محلّ يهوذا؛ ٢:١٧ ي: فيض الروح؛ ٤:٢٥: الاضطهاد). أورد لوقا هذه الآياتِ الكتابيّةَ فشدّد على وحدة الأزمنة وتواصلها من إسرائيل إلى يسوع، من يسوع إلى الجماعة الأولى، من جماعة أورشليم إلى الجماعات التي أسّسها بولس. وهكذا يعطي للمسيحيّين الهلّينيّين رسالة اعتراف بهم.

موضوع الوحدة في سفر الأعمال

يحتلّ موضوع الوحدة مكانًا هامًّا في سفر الأعمال، وهذا ما قلناه عندما بيّنا الموازاة بين بطرس وبولس. وبفكرة الوحدة هذه يقيم لوقا موازاة بين الخِدَم والمعجزات وموت يسوع من جهة، وبين موت إسطفانس (٧: ٥٦-٦٠؛ لو ٢٢: ٦٩؛ ٢٣: ٣٤-٣٦) ومعجزات بطرس وبولس (أع ٩:٤٠ ولو ٨:٥٤؛ أع ٢٨:٧-١٠ ولو ٤:٣٨-٣٩) وسفر بولس إلى أورشليم وتوقيفه وآلامه من جهة ثانية. وينسج لوقا رباطات بين البشر والأحداث في وحدة الجماعة الأولى. هو يحبّ التوافق التامّ (١:١٤؛ ٢:١، ٤٦؛ ٤:٢٤؛ ٥:١٢؛ ٨:٦)، ويركّز مثاله الوحدويّ في أورشليم (٢:٤٤، ٤٦؛ ٤:٣٢). فَخَبَرُ كورنيليوس (ف ١٠-١١) ينتهي في أورشليم، وفيها أيضًا ينتهي نزاع

أنطاكية (١٥ : ١-٢٩). واهتمامه بالوحدة كبير بحيث إنّه يخفّف من حدّة الاحتكاك بين الناس (ما عدا خلاف مرقس مع بولس : ١٥ : ٣٩). فلو توقّفنا عند سفر الأعمال لجهلنا الاضطرابات والانقسامات التي هزّت الجماعة الأولى. فالخلاف في ٦ : ١-٦ هو من المتفرّقات العاديّة. وموقف إسطفانس ضدّ الذبائح والهيكل خسر من حدّته (٧ : ١ ي). وقصّة المسيحيّين الذين جاؤوا من اليهوديّة (١٥ : ١-٥) انتهت بهذا الكلام : لم يكن لهم توكيل منّا (١٥ : ٢٤). والخلاف بين بطرس وبولس في أنطاكية (غل ١-٢) كان وكأنه لم يكن.

في نظر لوقا لا فائدة للكنيسة من النظر إلى الخلافات القديمة، والمتهوّدون غير موجودين مع أنّهم موجودون حقًّا. إن عقليّة لوقا المسالمة تساعدنا على أن نفهم هٰذا التلطيف للأمور وهٰذه التسوية للمعطيات التاريخيّة. وهي أيضًا نتيجة اقتناع : إنّ المسيحيّين الهلّينيّين هم المؤتمنون على خيرات الخلاص. ويبرهن لوقا عن هٰذا الوضع فيبيّن كيف أنّ كنيسة بولس (أي كنيسته) تكوّن جسدًا واحدًا مع جماعة العنصرة اليهوديّة ومع شعب الوعد الحقيقيّ.

الشريعة في سفر الأعمال

يذكّرنا لوقا بأقوال بولس عن الأمانة نحو الشريعة وعادات شعب إسرائيل (٢٢ : ٣؛ ٢٤ : ١٤؛ ٢٥ : ٨؛ ٢٨ : ١٧). وهو يستفيد من كلّ مناسبة ليرينا بولس يمارس الشريعة (٢٢ : ١٧ : صلاة بولس في الهيكل؛ ١٦ : ٣ : ختانة تيموثاوس؛ ١٨ : ١٨ : نذر كنخرية؛ ٢٠ : ١٦؛ ٢١ : ٢٣-٢٧). مثل هٰذا التصرّف يبدو غريبًا ويتعارض مع ما يقوله بولس عن نفسه في رسائله. ولٰكنّ استعادة إسرائيل في شخص بولس كانت ضروريّة للوقا لكي يبرّر تجذّر الكنائس الهلّينيّة المسيحيّة في الجيل الثاني. بالنسبة إليها، لم تعد مسألة الشريعة ذا بال كما كانت في أيّام بولس. إذًا، لم يعد الأمر بالنسبة إليها أن تتحرّر من الشريعة، بل أن ترتبط بشعب الوعد من خلال الجماعة الأولى، على مثال بولس الذي قبله حنانيا، وهو «رجل تقيّ ومتمسّك بالشرائع» (٢٢ : ١٢). فالكارزون الأوّلون كانوا من اليهود في اليهوديّة وفي الشتات. والسامعون الأوّلون للكلمة كانوا أيضًا من اليهود، يوم الفصح وفي مجامع الشتات حيث مارس

بولس رسالته (٩: ٢٠؛ ١٣: ٥، ١٤؛ ١٤: ١؛ ١٧: ١-٢، ١٠، ١٧؛ ١٨: ٤، ٢٦). وجماعة أورشليم المتّحدة ببولس كانت يهوديّة، كما أنّ كثيرًا من اليهود تقبّلوا تعليم بولس (٩: ١٩-٢١؛ ١٣: ٤٣). ولٰكن لماذا التشديد على هٰذه النقاط حين كان لوقا يوجّه كلامه إلى مؤمنين آتين من العالم الهلّيني؟

لماذا كتب سفر الأعمال، ولمن كتب؟

توجّه لوقا أوّلاً إلى المؤمنين، لا مباشرة إلى الوثنيّين والسلطات الرومانيّة. لا شكّ في أنّ الكاتب يشير إلى براءة بولس أمام الوثنيّين وتجاه القيصر (١٦: ٣٩؛ ١٨: ١٥-١٨؛ ٢٣: ٢٩؛ ٢٥: ٨، ٢٥؛ ٢٦: ٣٢) أو تجاه الإلٰهة أرطميس في أفسس (١٩: ٣٦-٣٩). إنّه لا يريد أن يداهن قارئًا آتيًا من الوثنيّة، بل أن يقدّم قواعدَ فَطِنَةً للمسيحيّين المهدّدين بالاضطهاد. يجب أن نحترم سلطاتِ هٰذا العالم وأن لا نتحدّاهم. قال بولس: «ما أذنبت بشيء لا إلى شريعة اليهود، ولا إلى الهيكل، ولا إلى قيصر» (٢٥: ٨).

يحدّث لوقا الهلّينيّين المسيحيّين ليبيّن لهم متانة الخلاص الذي أعطته الكنيسة، وليدلّهم على الرباطات العديدة التي تربط كنيستهم بيسوع وبجماعة البدايات. وتستند فاعليّة الخلاص إلى الرباط الحيّ بين الكنيسة الحاليّة، وريثة بولس، وحدث الخلاص الأوّل. لقد كتب لوقا إلى المؤمنين لا ليتحقّقوا فقط من تاريخيّة صحّة الوقائع المَرْوِيّة، بل ليؤكّد لهم شرعيّة وحقيقة التعاليم الحاملة الخلاص. لا يورد لوقا الماضي بما أنّه ماضٍ، ولا يَرْفَعُ من قيمة زمن الكنيسة مع ما فيها من نظم خلاص. إنّه يسعى ليعيد الزمن الحاضر إلى وحدة الحدث المؤسّس. وهٰكذا يثبّت مطالَبة الكنائس الهلّينيّة بأن تكون في خطّ الجماعة الأولى ومتّحدة بها. احتاجت جماعة المؤمنين إلى الطمأنينة، فكتب لوقا يطمئنها على أنّ خلاص الله دائم.

وخلاصة الكلام، يعتبر لوقا أنّ الكنائس التي تنتسب إلى بولس توحي بالثقة. بعد الآن بقي من جهة جماعةُ المؤمنين الذين ارتدّوا من العالم اليهوديّ أو العالم الوثنيّ، ومن جهة ثانية اليهود الذين لم يؤمنوا والذين يشكّلون شعبًا بين سائر الشعوب فلم يعد لهم أيّ امتياز (١٣: ٤٦؛ ١٨: ٦). وينهي لوقا كتابه بعبارة قاسية: «أرسل الله خلاصه إلى

الوثنيّين (أي غير اليهود)، وسيستمعون إليه» (٢٨: ٢٨؛ رج لو ٤: ٢٥-٢٧). صار مستقبل الكنيسة وسط الأمم، غير أنّ الكنيسة تأخذ رسائل كفاءة من ماضي إسرائيل ومن رسالة الجماعة الأولى.

ب - الوجهة الأدبيّة لسفر الأعمال

حوالي السنة ١٨٠ نسب إيريناوس سفر الأعمال إلى لوقا، رفيق بولس. وحوالي سنة ١٥٠ استعمل يوستينوس براهين مأخوذة من سفر الأعمال. ولكن هل نستطيع أن نعود في الزمن ونتتبّع التاريخ الأدبيّ لسفر الأعمال؟

١ - أشكال النصّ المختلفة

في «النصّ المتداول» الذي نجده في أكثر الشهود، يبدو سفر الأعمال في شكلين قريبين الواحد من الآخر: النصّ السوريّ أو الأنطاكيّ، والنصّ المصريّ أو الإسكندرانيّ. نجد هذا النصّ في كلّ من المخطوط الفاتيكانيّ والسينائيّ والإسكندرانيّ والأفراميّ وفي البرديّات ٤٥، ٥٠، ٧٤ وفي نصوص الآباء الإسكندرانيّين. وهناك شكل ثالث للنصّ هو الشكل الغربيّ ونحن نجده في الكودكس البازيّ وفي البرديّات ٨، ٢٩، ٣٨، ٤٨، في اللاتينيّة العتيقة، وفي هوامش الترجمة السريانيّة الحرقليّة، في مخطوط سريانيّ فلسطينيّ، وفي تفسير لمار أفرام حُفظ في الأرمنيّة، وبالأخصّ في مخطوط قبطيّ.

النصّ الغربيّ أطول من «النصّ المتداول» (٤٤٠ زيادة). حسّن العلائق بين المقاطع وبسّط الصعوبات. تأثّرت اللغة بالنزعة الآراميّة وابتعدت النصوص عن السبعينيّة، وصار بطرس وبولس موضوع إكرام عميق. ومال النصّ إلى مهاجمة الشعب اليهوديّ الذي قتل المسيح.

انتشر النصّ الغربيّ في الشرق وفي الغرب وهو يرجع إلى منتصف القرن الثاني. أيكون هو النصّ الأصليّ؟ لا. والسبب هو أنّه يحاول أن ينسّق النصوص (ق ف ٩ وف ٢٢ وف ٢٦) أو يشرحها (١٦: ٣٥). كما يتجنّب التنافر في التأليف ويقدّمُ زياداتٍ ليتورجيّةً (٨: ٣٧) ونظريّاتٍ لاهوتيّةً. توقف العلماء عند ١٥: ٢٠-٢٩ التي تقدّم تفسيرًا لقرار أورشليم. ونجد أيضًا إشاراتٍ جغرافيّةً في ١٢: ١٠ و٢٠: ١٥، وإشاراتٍ تاريخيّةً في ١٩: ٩؛ ٢٧: ٥؛ ٢٨: ١٦.

٢ – متى دوّن سفر الأعمال؟

يقول معظم الشرّاح اليوم إنّ سفر الأعمال دوّن بين سنة ٧٥ وسنة ٩٠، بل بعد سنة ٨٠. هناك من يقول إنّه دوّن قبل سنة ٧٠ وآخرون إنّه دوّن في القرن الثاني. ولٰكنّنا ننتبه إلى أنّ هٰذا النقاش لا يؤثّر لا في تاريخيّة الكتاب ولا في موضوع الإلهام.

ما هي البراهين التي تدفع إلى القول إنّه كتب قبل سنة ٧٠؟ إنّه لا يتكلّم عن موت بولس ولا عن دمار الهيكل.

إذا أردنا أن نحدّد موقفًا نأخذ بعين الاعتبار العناصر التالية: أوّلاً: هناك مسافة بين بولس وكاتب سفر الأعمال. لهٰذا فتاريخ قريب من السنة ٧٠ يبدو صعب القبول. ثانيًا: لا نستطيع أن نتعدّى نهاية القرن الأوّل المسيحيّ لأنّ الكاتب يجهل مجموعة الرسائل البولسيّة. ثالثًا: المناخ الهادىء في الكتاب يجعلنا نحدّد موقعه قبل اضطهاد دوميسيان الكبير أي سنة ٩٥. رابعًا: إنّ الأجزاء المدوّنة في صيغة المتكلّم الجمع تلعب دورًا هامًّا في إطار لاهوت سفر الأعمال الذي يشدّد بقوّة على موضوع الوحدة والتواصل التاريخيّ للخلاص. وهٰذه الأجزاء تعني، على مستوى القرّاء، رباطًا ملموسًا بين الجماعة المتقبّلة وشهادة بولس من خلاله الكرازة الرسوليّة. أن يؤمّن لوقا (أو أحد تلاميذه) رباط الوحدة، كما يقول التقليد القديم، فلا يجب أن تكون المسافة كبيرة بين قرّاء الكتاب وشهود النشاط البولسيّ.

وهٰكذا نقول إنّ سفر الأعمال دوّن بين سنة ٨٠ وسنة ٩٥. إذا كان لوقا هو كاتب سفر الأعمال نقول إنّه كتب حالاً بعد سنة ٨٠. وإذا قلنا إنّه دوّن في محيط لوقاويّ فنستطيع أن نقول إنّه انتهى من تدوينه في نهاية القرن الأوّل تقريبًا. أمّا أين دوّن الكتاب؟ في أنطاكية؟ في آسية الصغرى؟ في اليونان أو في رومة (بسبب ٢٨ : ٣٠)؟ لا جواب.

٣ – المراجع والتقاليد

أوّلاً: تكوين الكتاب

نلاحظ تنافرًا في لحمة النصّ. والسبب هو أنّ مقاطعَ غريبةً قطعت سياق النصّ.

فهٰذا ما نقولُه عن استشهاد إسطفانس (٦ : ٨–١٥ و٧ : ٥٥–٦٠) الذي قطعته خطبة طويلة. هٰذه الحبيسات عديدة في الكتاب: تبشير السامرة بين ٨ :١أ و٩ :١ ي والحديث عن بولس المضطهِد. اضطهاد هيرودس وموته بين ١١ :٢٧–٣٠ و١٢ :٢٤–٢٥. تخليص بولس بطريقة عجيبة (١٦ :٢٥–٣٤). ثورة أفسس بين ١٩ :٢٠ و٢٠ :٢. إقامة أفتيخوس (٢٠ :٧–١٢) تقطع خبر اجتماع تراوس. ونذكر أيضًا شفاء العاجز في لسترة (١٤ :٨–١٨) مشيرين إلى ذكر دربة في ١٤ :٦ و١٤ :٢٠ ب. وفضلاً عن هٰذه الحبيسات، حوَّل الكاتبُ النصَّ ليربط بين الأقسام ويقدّم لنا كتابًا واحدًا. هٰذا ما نلاحظه في الإجمالات الثلاث (٢ :٤٣، ٤٤–٤٥؛ ٤ :٣٣ و٥ :١٢ ب – ١٤). فيجب أن ترتبط ٤ : ٣٢ بـ ٤ : ٣٤. ولٰكن أقحمت ٤ : ٣٣ لتهيّيء موضوع الملخّص الثالث عن قدرة الرسل العجائبيّة. وهناك زيادات في ١٦ :٣٢–٣٣، يجب أن تَتبع ١٨ :٢١ ج (وسافر في البحر من أفسس) ١٨ :١٩ أ (ولمّا وصلوا إلى أفسس): انفصل بولس عن رفيقيه ليذهب إلى أفسس بحرًا لا ليذهب إلى المجمع كما نفهم من الزيادة في ١٨ : ١٩ ب، ٢١ ب. من وضع هٰذه الزيادات؟ إنّه لوقا في الدرجة الأولى، وقد يكون بعض تلاميذه الذين أعادوا قراءة النصّ وزادوا مثلاً ٤ : ٣٣.

ثانيًا: المراجع

هل استعمل لوقا مراجع؟ هل أدخل في نصّه وثائق خطّيّة أو شفهيّة كاملة؟ هل استفاد من مجموعات لكتابة سفر الأعمال كما استفاد من مرقس لتدوين إنجيله؟ يبقى الجواب صعبًا لأنّنا لا نملك المراجع.

لا شكّ في أنّ هناك فرقًا في الأسلوب بين القسم الأوّل بطابعه الساميّ والقسم الثاني بطابعه اليونانيّ. ولٰكنّنا نعرف أنّ لوقا يعرف أن ينوّع أسلوبه ويتبنّى طريقةً قديمةً توافق طبيعة الخبر.

قال بعض العلماء إنّ هناك مرجعًا أنطاكيًّا يتضمّن ٦ :١–٨ :٤؛ ١١ :١٩–٣٠؛ ١٢ :٢٥. الافتراض معقول.

وهناك افتراض آخر يستند إلى الأجزاء المكتوبة في صيغة المتكلّم الجمع. قال بعضهم: كان هناك خبر سَفَر يتضمّن ١٣ :٤–١٤ :٢٨ و١٥ :٣٦–٢١ :١٦. وقال

آخرون: كان هناك يوميّات بولس... ولٰكنّ لوقا أدخلها في سياق كتابه فلا نستطيع أن نميّز هٰذه الأجزاء من سائر موادّ الكتاب.

ثالثًا: التقاليد

ولٰكنّ لا شكّ في أنّ لوقا رجع إلى الوثائق أكانت خطّية أو شفهيّة. ولقد قال في لو ١:٣ إنّه استعلم بدقّة في الكنائس التي زارها ولدى المسيحيّين عن «الأحداث التي جرت بيننا». في زمن بولس كانوا ينتقلون من كنيسة إلى كنيسة، ويشدّد صاحب سفر الأعمال على العلائق والاتّصالات بين الجماعات (١٤:٢٧؛ ١٥:٣-٤). ولٰكنّ هل يمكن أن نجد في النصّ الحاليّ إشاراتٍ إلى هٰذا التكوين الأوّل للنصوص؟ هنا يلجأ الشرّاح إلى معيار التنافر في الأسلوب، في الكتابة، ويتوقّفون عند المعطيات الغريبة أو التي لا فائدة منها أو التي لا تدخل في الإطار العامّ للفكر اللوقاويّ. في الواقع، كلّ مقطع يطرح علينا سؤالاً خاصّة بالنسبة إلى الأخبار القديمة التي نقرأها في القسم الأوّل من الكتاب. وفي خبر السفَر، نستطيع أن نتعرّف إلى طبيعة التوثيق وإلى طريقة عرض المعلومات. مثلاً: اعتاد لوقا أن يقدّم الأشخاص في بداية الخبر. أمّا في ١٧:٥ فيدخل ياسون في الخبر بطريقة لا ننتظرها. ثمّ إنّ لوقا يشير إلى مدن ومراحل سفر لا فائدة منها في اللحمة الإخباريّة (رج ١٤:٢٥؛ ١٧:١؛ ٢٠:١٣-١٥). إن لم يكن له شيء يقوله، يتابع طريقه ولا يقول شيئًا. وهناك مرّات نتساءل إن كان لا يفضّل أن يسكت على قضايا مثل قضيّة أنطاكية (رج غل ٢:١-٤) أو أزمة كورنتوس، لئلاّ يُضْعِفَ فكرتَه الأساسيّة حول الوحدة الكنسيّة. ونتساءل أخيرًا: هل غربل وثائقه؟ أما ترك تقاليد شعبيّة مختلفة القِيَمِ (١:١٨؛ ١٦: ٢٥-٣٤؛ ١٩: ١٤-١٦؛ ٢٠:٧-١٢)؟ ولمَّة بولس من أجل المسيحيّين في أورشليم لم تكن مفهومة لديه. فهو يتحدّث في ٢٤:١٧ عن «بعض التبرّعات». غير أنّ تنوّع الأخبار عند لوقا يجعلنا نفهم أنّ لوقا جمع التقاليد المتعدّدة. قالوا إنّه لم يسيطر عليها. ولٰكن لماذا لا نقول إنّه خاف أن يضيع أيُّ فتات، فحاول أن يدخل كلّ معلوماته في كتاب أراده أن يكون مرآة كنيسة لجماعته التي تعرف الخلافات الباطنيّة. ولٰكنّنا نتساءل حينئذ: ما هي القيمة التاريخيّة لهٰذه التقاليد؟

ج - القيمة التاريخيّة لسفر الأعمال

١ - لوقا ونظرته إلى التاريخ

دوّن لوقا تاريخًا دينيًّا انطلاقًا من التقاليد التي لمّها من الجماعات وأدخلها في كتابه حسب حاجة قارئيه. هو الذي كتب، ولكنّنا نحس في كل وقت بقبضة الحدث الذي يرويه التقليد الشفهيّ على مضمون هذا النصّ. من جهة، يشكّل سفر الأعمال وثيقة تاريخيّة رئيسيّة على وضع الفكر المسيحيّ في نهاية القرن الأوّل. ومن جهة ثانية نسمع من خلال النصّ صدى الأحداث الماضية. أراد لوقا أن يثبّت الوحدة الجذريّة الموجودة بين كنائس عصره وجماعة البدايات، فوجب عليه أن يختار ما يوافقه من بين العناصر التي قدّمها له التقليد. ما كان باستطاعته أن يخترع هذه التقاليد وإلّا دمّر القضيّة التي يدافع عنها في نظره، وفي نظر معاصريه، وفي نظر السلطات التي سمعت ولا شكّ بالأحداث التي جرت في الماضي.

حين عاد لوقا إلى مرقس أبان في الوقت ذاته عن أمانة كبيرة وحرّيّة مدهشة في عرضه للأمور. هل نستطيع أن نقول الشيء عينه بالنسبة إلى سفر الأعمال؟ فالأخبار والخطب ليست صورة فوتوغرافيّة عن الأحداث أو نسخة كربونيّة عن خطب حقيقيّة. لهذا، حين نقرأ الكتاب أو نشرحه، لن نقف على مستوى الحدث الأوّل لنقدّم البرهانَ على صحّة النصّ. في أحد التقاليد الشعبيّة عن يهوذا (١ :١٨)، لا نستطيع أن نفسّر موت الخائن الذي وقع على رأسه بأن نُصعده إلى سطح البيت الذي يتحدّث عنه ١ : ٢٠ على خطى مز ٦٩ : ٢٦. فكلّ مرّة يترك المفسّر النصّ ليعيد بناء الحدث على طريقته، يخلق نصًّا جديدًا وتاريخًا جديدًا. وكذلك كلّ مرّة يرفض الشارح تاريخيّة حدث باسم نظرة تاريخيّة خاصّة فهو يخطىء أيضًا. فإنّ أحدَ الشرّاح يلغي ١ : ١٩ لأنّ بطرس لا يستطيع أن يتلفّظ بالكلمات «في لغتهم». ثمّ يلغي ١ :١٨ الذي يتحدّث عن يهوذا لأنّ الرسل كانوا عارفين بهذا الأمر. فينتج عن ذلك أنّ برهان ١ : ٢٠ لا يمكن أن يكون صحيحًا. إذًا تسقط ١ : ١٦. وهكذا يهدم كلّ المقطع عن متّيا... هذا يعني أنّ أخبار لوقا مركّبة تركيبًا متينًا. بحيث إنّنا إذا انتزعنا حجرًا هبط البناء كلّه.

إذًا يجب على شارح القسم الأوّل من سفر الأعمال أن يجعل نفسه على مستوى النصّ

لكي يفهمه. هٰذا لا يمنعه أن يكتشف إشاراتٍ تاريخيّةً توجّهه إلى حدث سابق. في الوضع الحاليّ للتوثيق، لا يقدر المؤوّل أن يعود إلى الحدث ليصوّره من جديد. كل ما يقدر عليه هو أن يتحقّق من قوّة تأثير هذا التذكار أو ذاك في التقاليد التي جمعها لوقا.

٢ - دورة بطرس والتاريخ

لا نستطيع أن نسبر القيمة التاريخيّة لكلّ حدث في القسم الأوّل من سفر الأعمال. ولٰكنّنا سنقدّم بعض الملاحظات القصيرة.

أوّلاً: تاريخيّة الخطب

ليست خطب سفر الأعمال ملخّصًا لخطب أوسع، بل وحدات صغيرة منظّمة وكاملة، وإن توقّفت عند الذروة حسب فنّ لوقا (٧: ٥٣؛ ١٠: ٤٣؛ ٢٦: ٢٣). يجب أن نتحلّى بالفطنة قبل أن ننسب إلى التقليد القديم العبارات اللوقاويّة أو رسمة الخطبة العامّة. ولٰكنّنا لن نرفض وجودَ مواضيعَ تقليديّةٍ تُشْبِهُ عناصرَ سابقةً لرسائل مار بولس (١ كور ١٥: ٣-٥). بل نلاحظ أنّ لوقا يستعيد عناصرَ أساسيّةً من فكر بولس حين لم تكن نقاط المناقشة في منظوره اللاهوتيّ: مثلاً: التبرير وموت يسوع الخلاصيّ (١٣: ٣٨-٣٩؛ ٢٠: ٢٨). وخطبة إسطفانس بأسلوبها اللوقاويّ تحمل عناصر ضدّ الشريعة وذبائح الهيكل، وهي عناصر تعارض فكر لوقا العاديّ. إنّ احترام لوقا لمراجعه يقدر أن يتجاوز بعض المرّات أفكارًا عزيزة على قلبه.

ثانيًا: الأخبار

لأخبار دورة بطرس طابعٌ خاصٌّ يميّزها عن أخبار الأسفار البولسيّة. فبعد ١٥: ٣٦ يقدّم لوقا خبرَ سفرٍ يحمل بعض المرّات ملاحظات غريبة وعديمة الجدوى، ولٰكنّ الخبر متماسك. أمّا في القسم الأوّل من سفر الأعمال فنجد فسيفساء من الأخبار والخطب وسلسلة من العناصر المتنوّعة التي لا رابط بينها. نحسّ أنّ لوقا لا يسعى إلى سرد التاريخ، بل إلى أن يكشف انطلاقًا من عناصر مختارة ومعبّرة، عن ينابيع الخلاص في فكر الجماعة الأولى وفي ممارستها النموذجيّة. إذًا، لا نستطيع أن نجعل قسمَيْ سفر الأعمال على المستوى التاريخيّ الواحد. في القسم الثاني، ينقل لوقا إلى الجماعات الهلّينيّة بداية تاريخهم الخاصّ على خطى بولس. أمّا في القسم الأوّل فيذكّرهم بالتاريخ القديم للجماعة اللوقاويّة في

سلسلة من اللوحات الحيّة والنموذجيّة. إنّها اعتبارات لاهوتيّة نرجعها إلى زمن البدايات. مثلاً: خبر العنصرة عن ولادة الكنيسة، الإجمالات عن حياة الجماعة المثاليّة، خبر أوّل خطيئة وإخراج حنانِيّا وسَفِّيرة من الجماعة، أصل الخدَم (٦:١-٧) وأصل الرسالة بين الوثنيّين (كورنيليوس، أنطاكية). إنّ هذه الأخبار القريبة من التقاليد المتهوّدة تفيدنا على المستوى اللاهوتيّ والتاريخيّ شرط أن نتعلّم كيف نقرأها.

ثالثًا: تسلسل الأحداث

يستعيد لوقا فكرة مر ٧:٢٧ وبولس في روم ١:١٦ و٢:٩ فيقول: أعلن الإنجيل أوّلاً لليهود ثمّ للوثنيّين. إذًا، يمدّ الأحداثَ في تسلسل ظاهر، بينما تبقى الرسالةُ في إسرائيل همَّ بولس بعد ذهابه إلى الوثنيّين. إذا قرأنا غل ٢:٩ و١كور ٩:١٩-٢٣ نفهم أنّ الرسالتين تقاسمتا نشاط بولس. وحين يبدأ لوقا بمعالجة موضوع، فهو يحبّ أن ينتهيَ منه قبل أن يعود إلى غيره. وهٰكذا يُكَوِّنُ مجموعاتٍ مرتّبةً (رج قصّة يوحنّا المعمدان في لو٣:١-٢٠). وهٰذا ما صنعه في الأعمال بالنسبة إلى دورة بطرس. إنّ دخول كورنيليوس في الكنيسة (١٠:١-١١:١٨) يقع في نهاية هٰذه الدورة كفعل رمزيّ يهيّىء لتأسيس كنيسة أنطاكية ويُعدّ الدرب لعمل بولس. أمّا إذا عدنا إلى المستوى التاريخيّ فقد يكون ارتداد كورنيليوس تمّ فيما بعد. ولٰكنّ ما يهمّ لوقا هو المستوى الأدبيّ وتنظيم دورة بطرس لا المستوى التاريخيّ لتسلسل الأحداث. وإذا تحدّث لوقا في أع ١٢:١٧ عن موت بطرس نستطيع أن نستنتج من هٰذا التقديم أنّ الأحداث الواردة بعد هٰذه الآية حدثت بعد موت الرسول (رج ١٥:٣ ي). إذًا، نتجنّب الاعتباراتِ التي تستند فقط إلى المتتالياتِ الإخباريّة. ولنا مَثَلٌ في أسفار بولس الثلاثة إلى أورشليم.

٣ - بولس وسِفر الأعمال

هناك فرق حقيقيّ بين صورة بولس كما نراها في سفر الأعمال وصورته كما نراها في رسائله. فراح بعض الشرّاح يقولون إنّ لا قيمة تاريخيّة لسفر الأعمال، ونسبوا تدوين هٰذا السفر لا إلى لوقا، أحد رفاق بولس، بل إلى شخص غريب. ولٰكنّ هٰذا القول مُغَالىً فيه. فسفر الأعمال يرسم المحيط الجغرافيّ والبشريّ الذي عاشت فيه إرساليّات بولس. ثم

إنّ الفرق بين الرسائل وسفر الأعمال يدلّنا على تطوّر الفكر في فترة قصيرة من الزمن، وهٰذا علامة التنوّع في الكنيسة الواحدة.

وها نحن نقدّم بعض الملاحظات حول هٰذا الاختلاف:

أوّلاً: إنّ إقامة بولس الثانية في أورشليم التي يتحدّث عنها غل ٢:١-١٠ تقابل ما نقرأه في أع ١٥:٤-٢٩ رغم اختلاف الوجهات. ولٰكن إذا عدنا إلى أع ٩:٢٦-٣٠؛ ١١:٣٠؛ ١٢:٢٥؛ ١٥:٤، نجد أنّنا أمام إقامة بولس الثالثة في أورشليم (لا الثانية). ولٰكن، إلى أيّ مدى نستطيع أن نستند إلى تسلسل الأحداث في القسم الأوّل من سفر الأعمال. وهٰكذا تحتاج المسألة إلى مزيد من البحث. ثمّ إنّ خبر أع ١٥ يقدّم لنا الصعوبات. أين نجعل خلاف أنطاكية الذي يحدّثنا عنه غل ٢:١١-١٤، وأع ١٥:٣، قبل مجمع أورشليم أو بعده؟ ثمّ، ألا يجب أن نفصل الاتّفاق الذي تمّ في أورشليم عن القرارات الطقسيّة التي ترد في الرسالة إلى الكنائس في أع ١٥:٢٩-٣٠؟ في مقطع عن لحوم الأوثان (١ كور ١٠) يجهل بولس هٰذه القرارات. بل إنّ يعقوب سيخبره بها خلال إقامته الأخيرة في أورشليم حسب أع ٢١:٢٥. إذًا، من المفضّل أن نستند إلى عرض الأوضاع حسب بولس لا إلى النظرة الإجماليّة التي يجمع فيها لوقا عناصره من أزمان ومحيطات مختلفة.

ثانيًا: يقول سفر الأعمال إنّ بولسَ كان خطيبًا بارعًا. أمّا في ٢ كور ١٠:١٠؛ ١٢:١٢ فهو متواضع. ولٰكنّ «ترجمان» القدّيس بولس عبّر بهٰذه الطريقة عن محبّته لمعلّمه واستعاد عباراتٍ عزيزةً على قلب لوقا (هذا ما نقوله عن لقب «ابن الله» في ٩:٢٠) وأدخلها مثلاً في خطبة أثينة (أع ١٧:٢٣-٢٧؛ روم ١:١٩-٢٠).

ثالثًا: إذا قرأنا سفر الأعمال نجد أنّ بولسَ متّحدٌ ببطرس ويعقوب. ولٰكنّ بولسَ يبدو متحفّظًا (رغم غل ٢:٩). هل ننسى قضيّةَ الوحدة التي يدافع عنها لوقا؟ لهٰذا فهو يزيل الخلافاتِ بين المسؤولين في الكنيسة أو يخفّف من حدّتها، وذلك ليثبّت في الوحدة الجماعاتِ التي ورثت تقليد بولس في خطّ المؤسّسين القدماء. وراح موضوع الوحدة يعيد إلى بولس بعض وجهه اليهوديّ. ولٰكنّ هٰذا لا يمنع لوقا من أن يذكّر بحرّيّة الوثنيّين تجاه الشريعة (١٥:١٠) أو أن يستعيد عباراتٍ مهمّةً من فكر بولس عن التبرير والنعمة

(١٣: ٣٨، ٤٣ ؛ ١٤: ٣؛ ١٥: ١١؛ ٢٠: ٢٤). وقد قلنا أعلاه إنّ لوقا يتطلّع إلى زمن البدايات كمبدأ وحدة أكثر منه إلى المستقبل، وبالتالي إنّه يخفي الموضوع الإسكاتولوجيّ.

رابعًا: إذا قرأنا الأعمال نفهم أنّ الرسل هم الاثنا عشر انطلاقًا من تحديد نقرأه في ١: ٢١-٢٢. ولٰكن كيف ينسى رفيق بولس مطالبة رسول الأمم بهٰذا اللقب؟ فلا ننسى أن ١٤: ٤، ١٤ تسمّي بولس وبرنابا رسولين. ثمّ إنّ كلمة «رسل» تستعمل في صيغة الجمع كوحدة على مستوى الحلقة الرسوليّة. وإذا كان الرسل يمارسون «خدمة الرسالة» (١: ٢٥)، فلماذا لا يعود لوقا يتحدّث عن الاثني عشر بعد ٦: ٢، أي وقت تبدّلت وظيفة الرسل حين تنظّم السبعة؟ يجب إذًا أن لا نعارض بين لوقا وبولس. فما يريد أن يبنيه لوقا هو أنّ بولس يؤمّن رباط الوحدة بين جماعة الرسل الأساسيّة (١٣: ٣١-٢٢) والزمن الحاضر للكنيسة اللوقاويّة.

خامسًا: يختلف لوقا عن بولس في أنّه لا يشدّد على القيمة الخلاصيّة لموت يسوع. ولٰكنّه احتفظ بهٰذا الموضوع في فم بولس في ٢٠: ٢٨، كما أنّه أدخل لاهوت القيامة. كان لوقا يتوجّه إلى يونانيّين تصدمهم فكرة القيامة، لا إلى يهود يشكّكهم صليب المسيح (١ كور ١: ٢٣) فأجبر على التشديد على لاهوت خلاص مؤسّس على حدث القيامة (١٣: ٣٠، ٣٥-٣٦؛ ١٧: ١٧-١٨، ٣١-٣٢؛ ٢٣: ٦؛ ٢٤: ١٥، ٢١؛ ٢٦: ٢٣). إنّ لوقا حاول أن يكيّف تعليمه حسب العقليّة الهلّينيّة فقدّم لاهوتًا أوحى به الروح من أجل بناء الكنيسة.

د - قراءة إجماليّة لسفر الأعمال

كان المؤرّخون القدماءُ يقولون: يجب أن نرتّب الموادّ حسب نظام يميّز الأحداث ويحافظ معًا على تواصلها. فنهاية الإنجيل الثالث وبداية سفر الأعمال تدلاّن على أنّ لوقا أخذ بهٰذه القاعدة. فإن فُرض عليه قاطع بين حياة يسوع ومصير جماعته، وجب عليه أن يقيم رابطًا. فبداية سفر الأعمال تستعيد نهاية لو ٢٤، كما أنّ آيات الإنجيل الأخيرة توجّه أنظارنا نحو الرسالة المسيحيّة.

ولٰكنّ بداية سفر الأعمال (١: ١-١٤) ليست مجرّد تكرار. إنّها توضح أنّ رفقة

الرسل الفصحيّة ليسوع دامت أربعين يومًا (تميّز الرسل بهٰذا وصاروا جديرين بالرسالة)، وتهدم رجاء رؤيويًّا: إنّ الانتصار الفصحيّ لا يقيمُ حالاً ملكوتَ الله. وتؤكّد هٰذه البداية أخيرًا أنّ فترة ستدشَّن يطبعها مجهود الرسالة ونشاط الروح القدس: هٰذا هو زمن الكنيسة. بعد هٰذا يلعب خبر الصعود الثاني دورًا غير الخبر الأوّل: ينطلق من موضوع الارتفاع فيشدّد على غياب المسيح وعلى مسؤوليّة الرسل الذين نبّههم إليها الملائكة.

إذا أخذنا الكلام بحصر المعنى، لم يُرسِلِ القائم من الموت الأحد عشر. إنّه يعلن لهم مهمّة، ويعدهم بالوسائل التي تساعدهم على إتمامها. ليس على الرسل أن ينطلقوا بل أن يبقوا حيث هم. إنّهم لا يتفرّقون بل يبقَون أوّلاً. وأوّل صورة عن التلاميذ يرسمها لنا لوقا، هي صورة جماعة رسوليّة متّحدة في الصلاة تحيط بها بعض النسوة ويتكلّم باسمها بطرس قائدها. إنّ كلمة «رسل» لا تظهر في سفر الأعمال إلّا في صيغة الجمع.

١ – جماعة الاثني عشر في أورشليم (ف ١–٥)

تروي الفصول الخمسة الأولى حياة هٰذه الجماعة. أعيد تنظيم حلقة الاثني عشر (١: ١٥–٢٦)، وهٰذا ما أتاح للوقا أن يعطيَ بفم بطرس تحديدًا للرسالة. إذا أراد الواحد أن يكون شاهدًا، فلا يكفي أن يكون رأى المسيح القائم من الموت، بل أن يكون تلميذه خلال رسالته على الأرض (١: ٢١–٢٣). فالاثنا عشر هم كافلون للشهادة قبل أن يكونوا جماعة من المرسلين.

وتحقّق وعد يسوع (لو ٢٤: ٤٩؛ أع ١: ٤–٥) في عيد العنصرة. وإذ أراد لوقا أن يتصوّر قرّاؤه الحدث، استعمل تقاليدَ متعلّقةً بعطيّة الشريعة في سيناء. حقّق أع ٢ ما تضمّنه خر ١٩–٢٠ وابتدأ الروح والكلمة ينتشران معًا في «الأيّام الأخيرة»، كما قال لوقا ولم يخطىء، مشيرًا إلى نبوءة يوئيل (أع ٢: ١٧). هٰذا حدث في أورشليم كما أنبأ به أش ٢: ١–٣. كان لوقا أمينًا لمواعيد العهد القديم. فركّز في المدينة المقدّسة بدايات الكنيسة. ولٰكنّ هٰذا لا يعني الأُمَـمَ إجمالاً، لهٰذا قدّم لائحة بالأمم الشتات الذين سيفيدون من إعلان كلمة الله (٢: ٩–١١). إذا كان الروح القدس سيعطي التلاميذ الجرأة التي نَقَصَتْهُم، فالكلمة المسيحيّة التي أعلنها يسوع أوّلاً (رج لو ٢٤: ٧، ٢٥–٢٧، ٤٤–٤٨) اتّخذت شكل خطبة ستكون نموذجًا لوعظ المرسلين. إنّ الخطب تتركّز على

شخص يسوع، فتذكر باقتضاب رسالتَه على الأرض. ثمّ إنّ موته الذي هو انتصار عابر لعنف البشر يترك المكان للقيامة التي هي قلب البشارة. ويستعين الواعظ بالكتب المقدّسة من أجل مصداقيّة أقواله وينهي بتحريض على التوبة.

لم تتجلّ خطب المرسلين حرفيًّا كما قيلت. فالمؤرّخون ينطلقون من فكرة عامّة ويؤلّفون خطب أبطالهم. ولٰكن هل يعني هٰذا أنّ لوقا جعل الرسل يقولون ما أراده هو؟ حاشا وكلاّ. إنّه يسطّر ولٰكنّه لا يخترع. يجعل في فم بطرس ما اعتبره جوهرَ خطبته. إذًا ليست عظة العنصرة كلام بطرس بالذات، وليست كرازة خاصّة بالزمن الذي كتب فيه لوقا. لقد وعى لوقا المسافة التاريخيّة، فميّز بين أوّل التعابير العقائديّة وبين التعابير الكرستولوجيّة في زمانه. كما ميّز بين كرازة رسوليّة وعظة يلقيها في جماعته. لا يظهر معنى الصليب حالاً، ولن تظهر قيمة الموت الخلاصيّة إلّا في الخطبة الموجّهة إلى مسيحيّين (٢٠: ٢٨).

بما أنّ الشهادة هي في نظره، تذكير بتاريخ وكشف لمعنى، فالخطب الكرستولوجيّة هي علامة حضور الرسل ونتيجة فنّ لوقا الإخباريّ. تأتي الخطب في الأوقات الحرجة فتتيح للإنجيليّ أن يلقيَ ضوءًا على التاريخ: العنصرة، موت إسطفانس، ارتداد أوّل وثنيّ، أوّل بعثة بولسيّة، مجمع أورشليم، أسر بولس. كلّ هٰذا يتّخذ بعدًا ستراتيجيًّا بفضل الخطب.

إنّ خطبة بطرس الأولى (٢: ١٤-٣٦) حملت ثمارًا فنتج عنها ارتداداتٌ وتكوّنت جماعة انطلاقًا من نواة أولى. وصوّرت الاجمالة الأولى (٢: ٤٢-٤٧) مثابرة المؤمنين على تعليم الرسل (لا تعليم ليسوع دون وساطة الشهود)، على المشاركة الأخويّة (طاعة لمتطلّبات الإنجيل التي تفرض المقاسمة لا الفقر)، على كسر الخبز (أي الإفخارستيّا وعشاء المحبّة)، وعلى الصلوات (وهٰذا موضوع عزيز على قلب لوقا).

وترافق الكلمة آيات (رج لو ٩: ١-٦) منها شفاء الكسيح (أع ٣: ١-١٠). هٰذه المعجزة تعطي دفعًا جديدًا للكرازة (كلمة هيكل تربط ٣: ١-١٠ بـ٢: ٤٢-٤٧). وقدّمت الخطبة الثانية (٣: ١٢-٢٦) لسكّان أورشليم المناسبة الأخيرة للتوبة عمّا فعلوا يوم قتلوا يسوع. اتّخذوا قرارًا مهمًّا (كما يقول الإنجيل) وها هي أهمّيّته تظهر الآن (في

سِفر الأعمال). أطلق لوقا الكلمة الأخيرة عن اعتقاداته الجليانيّة بواسطة تعابيرَ قديمةٍ اختارها بمهارته (٣: ١٩-٢١).

تتضمّن هٰذه الآياتُ التأكيداتِ التاليةَ: الارتداد الذي يُدعى إليه السامعون هو رجوع إلى ألله، وإعادة العلاقات تطابق المغفرة التي يقدّمها ألله. يقابل لوقا نهاية الزمن بزمن الفرج والراحة، وهو يتبع عمل الارتداد. هنا يستند لوقا إلى اعتقاد يهوديّ يعتبر أنّ ارتداد الشعب يسهّل تدخّل ألله الأخير.

حسب مخطّط ألله، ستظهر هذه النهاية بمجيء المسيح الأخير الذي يُحفظ في السماء بالنظر إلى الصعود. هٰذا المجيء هو أكيد ولٰكنّه ليس بقريب. وعندما يحصل تتمّ مواعيد الأنبياء التي تعني تجديد الشعب ومصير الأمم بل مصير الكون كلّه.

انتشر التعليم المسيحيّ ونجحت الرسالة (تجاوز عدد المؤمنين ٥٠٠٠ في ٤: ٤) فانقسمت الأفكار (جاء يسوع ليحمل الشقاق: لو ١٢: ٥١). وكما في الإنجيل، نبتت العداوة من السلطات الدينيّة الذين نسيناهم بعد القيامة. تضامنت الجماعة مع ربّها بأمانتها للإنجيل فأثارت على نفسها الاضطهاد. لقد أكّد برنابا وبولس ما رآه يسوع وعاشه: «يجب أن نمرّ في مضايقَ عديدةٍ لندخلَ في ملكوتِ ألله» (١٤: ٢٢). وإذ كان بطرس في وضع المتّهم ألقى خطبة ثالثة (٤: ٩-١٢) فأعطى فكرة مسبقة عن الدفاعات اللاحقة. تتناوب الرسالة والدفاع في سفر الأعمال وتسندها صلاة الجماعة (٤: ٢٤-٣٠). يقدّم إلينا لوقا هٰذه الصلاة الأولى في شكل احتفاليّ. أمّا بنيتها فبسيطة: دعاء وطلب.

وقبل أن يُحَدِّثَنا لوقا عن توقيف ثان، يوجّه أنظارنا باتّجاه الجماعة (٤: ٣٢-٣٥: إجمالة جديدة). إنّ استعمال المال في محلّه يقابل لا متطلّبات الأخلاق فحسب، بل متطلّبات الإيمان. هنا يتعارض عمل برنابا (٤: ٣٦-٣٧) مع عمل حنانِيّا وسَفِّيرة (٥: ١-١١). ما فعله بطرس يصدمنا. أمّا لوقا فيستند إلى تقليد متهوّد ويورد ممارسة تأديبيّة عرفها الإسيانيّون، ويعلن أنّ الروح القدس عاقب بواسطة بطرس هذين الزوجين اللذين كذبا عليه.

إذا كانت الأمانة تقود إلى الألم، فألله هو أيضًا إله الخلاص. ولهٰذا يجعلنا لوقا نرى

بأمّ العين هٰذا اليقين المجذّر في العهد القديم بمعجزة القيود التي تسقط وحدها، وباب السجن الذي ينفتح وحده.

وينتهي زمن أوّل باستراحة. اكتفى المجلس، بعد أن نصحه جملائيل، بمعاقبة الرسل بالجلد. أمّا الرسل فخرجوا من المجلس «فرحين لأنّهم وُجدوا أهلاً لقبول الإهانة من أجل اسم يسوع» (٥: ٤). فتابعوا عملَهم الرسوليّ جهارًا في الهيكل وعلى حدة في البيوت.

٢ – من بطرس إلى بولس: الهلّينيّون (ف ٦–٧)

ينهي ف ٦–٧ ما سمّاه لوقا كنيسة أورشليم (٦: ١: في تلك الأيّام)، ويدشّنان رسالة الهلّينيّين (أي المسيحيّين المتكلّمين اليونانيّة) ونشر كلمة الله خارج أورشليم.

ويروي لوقا باختصار تأسيس السبعة ويتحدّث مطوّلاً عن استشهاد إسطفانس أوّل السبعة. مع أنّ لوقا اهتمّ بإظهار التناغم بين التلاميذ، فإنّه لم يتورّع عن ذكر حادثة حنانِيّا وسفّيرة وأن يشير إلى أزمة داخل الجماعة أوجبت تأسيس السبعة. إذًا هناك جناح هلّينيّ (٩: ٢٩) في جماعة أورشليم. كان الهلّينيّون أتقياء أقاموا في أورشليم في أواخر أيّامهم ليكونوا قريبين من المكان الذي تتمّ فيه قيامة الموتى. شعروا بأنّه يجب أن تكون الديانةُ اليهوديّةُ مسكونيّةً شاملةً وأدركوا حدود عبادة طقسيّة ضيّقة. مهما يكون من أمر، يقول ف ٦ إنّ كثيرًا من هؤلاء الهلّينيّين ارتدّوا إلى الإيمان المسيحيّ.

ولٰكنّ ف ٦ يقدّم لنا بعض الصعوبات. هل يخدم السبعةُ الهلّينيّين فقط؟ ليس من جواب واضح. لماذا اهتمّ لوقا فقط بإسطفانس وفيلبّس؟ وهل كانا مرسلَيْنِ أم شمّاسَيْنِ؟ ما هي خدمة الأرامل اليوميّة؟ هل هي ما يقابل الإسعافات المعروفة لدى اليهود؟

غير أنّ لوقا يهتمّ بأمور غير هٰذه. بعد أن ثبّت حقيقة الإنجيل بواسطة الرسل، لجأ إلى الهلّينيّين ليدلّ على انتشار الكلمة في السامرة ثمّ في أنطاكية.

ويشير استشهاد إسطفانس إلى انقطاع آخر: رسم أوّل السبعة لوحة تاريخيّة كبيرة، فقابل بين موسى ويسوع، ثمّ دلّ على تصلّب رؤساء إسرائيل الروحيّين. هٰذا الاتّهام يفترض وجود أشخاص آخرين من ذوي النيّات الطيّبة، عَـنَـيْـتُ بهم الوثنيّين. وهٰكذا

يتابع لوقا، من خلال الأخبار، تأمّله في مصير إسرائيل ومصير الأمم. شكر الله لأنّ قسمًا من شعب إسرائيل آمن فساعد على انتشار الإنجيل الموعود إلى كلّ الأمم. ولٰكنّ معارضة القسم الآخر، ولا سيّما الرؤساء، سبّبت الألم والتشتّت للهلّينيّين الذين حملوا شهادتهم بين الأمم الوثنيّة.

ويشدّد لوقا على أنّ الله برّأ ساحة إسطفانس. بدا وجهه أمام المجلس كوجه ملاك (٦:١٥) على مثال وجه موسى (خر ٣٤:٢٩-٣٥). وحين رجموه رأى مجد الله وابن الإنسان جالسًا عن يمين الله (٧:٥٥-٥٦). كلّ هٰذا يلمّح إلى آلام يسوع (لو ٢٢:٦٩). لقد أقام الإنجيليّ موازاةً بين استشهاد يسوع واستشهاد إسطفانس: كانا كلاهما من بني إسرائيل. قال الرؤساء عنهما إنّهما هاجما موسى والشريعة والهيكل، ولٰكنّهم افتروا عليهما. فالكنيسة (وكنيسة لوقا هي المتفرّعة من الهلّينيّين) هي المؤتمنة على ميراث إسرائيل، على الشريعة وعلى مواعيد الله.

٣ - من أورشليم إلى أنطاكية عبر السامرة (ف ٨-١٢)

ترتبط نهاية ف ٧ ببداية ف ٨: يشير النصّ مرّتين إلى شاول الذي سيصبح بولس في إطار استشهاد إسطفانس (٧:٥٨؛ ٨:١)، ويصير مضطهِدًا (٨:٣). تأخّر الحديث عن دفن إسطفانس (٨:٢) بين ذكر الاضطهاد (٨:١) ونتائجه (٨:٤). يدلّ هٰذا التشابك على أنّ الخبر يجتاز هنا مرحلة هامّة. والمعطيات الجغرافيّة (عن اليهوديّة والسامرة) تُثبِتُ هٰذا القول، إذا تذكّرنا برنامج الرسالة الذي رسمه القائم من الموت في بداية سفر الأعمال (١:٨).

ينتقل القارىء من إسطفانس إلى فيلبّسَ ثمّ إلى شاولَ فيتركُ أورشليم آخذًا طريق السامرة. وإنّ أسطورة فيلبّس وسمعان تبرز الصراع الذي ستواجهه الديانة الجديدة على حدود العالم اليهوديّ أو في خارجه. بيَّن فيلبّسُ تفوّقَ ديانته بتجرّده (كان الناس يدفعون المال في هٰذه العبادات الجديدة). لم يشارك بطرس ويوحنّا في الخبر منذ البداية، ولٰكنّهما جاءا فيما بعد ليشدّدا الروابط بين الاثني عشر والسبعة.

وخبر خصيّ (وزير) ملكة الحبشة يقدّم لنا خبرًا نموذجيًّا عن ارتداد فرديّ. كان ذاكَ

الحبشيُّ من فئة الدخلاء أو الخائفي الله. ثمّ كان كورنيليوس أوّل وثنيّ ارتدّ وتعمّد على يد بطرس. وحادثة المركبة أتاحت للوقا أن يستعمل أش ٥٣ كبرهان كتابيّ.

من إسطفانس إلى فيلبّس ومن فيلبّس إلى شاول. هل رتّب لوقا مادّة كتابه أم استلم وثائق من أصل هلّينيّ؟ فبعد السامرة والشاطىء (غزّة)، حملَنا لوقا إلى سورية، على طريق دمشق. إنّ ارتداد شاول (الذي رواه لوقا ثلاث مرّات) يلعب دورًا هامًّا كتهيئة لما سيأتي. فإلى هٰذا الرجل، إلى هٰذا الهلّيني، سيسلّم الربُّ تبشيرَ الأمم (٩ : ١٥). لأعمال الرسل قطبان: أورشليم حيث يعمل الاثنا عشر حول بطرس، والشتات حيث يعمل السبعة ثمّ بولس. وسيكون لوقا الشاهد للمسيحيّة التي ستفرض نفسها في رومة بصورة خاصة، وعلى حساب المتهوّدين في فلسطين، وفي الجماعات اليوحنّاويّة في آسية الصغرى أو مصر.

ستساعدنا الرسالة إلى غلاطية لنقيِّم عمل لوقا التأليفيّ. فهو لا يخترع ارتداد بولس على طريق الشام، ولٰكنّه يكيّف الوقائعَ حسب مخطّطه الأدبيّ. وتثبت الرسالة الثانية إلى كورنتوس (١١ : ٣٣) حادثة القفّة التي دلّوه فيها من السور (٩ : ٢٥). ولٰكن يبدو أنّ لوقا لم يستق معلوماتِه من رسائل بولس، بل من أخبار تناقلها الفريق الرسوليّ أو الجماعات البولسيّة.

وتأتي إجمالة مهمّة (٩ : ٣١) فتحدّد وضع الرسالة وتلاحظ وجود الكنيسة (في المفرد، وهي تدلّ على جماعات عديدة) في اليهوديّة والجليل (هي المرّة الوحيدة تذكر فيها جماعة الجليل) والسامرة. لقد اتّسع الأفق ولٰكنّ حاجز الوثنيّين لم يُعبَر بعد.

وسيكلّف الربّ بطرسَ بهٰذه المهمّة. هنا تبدأ دورة بطرس التي تتضمّن ثلاث وحدات تقودنا إلى شاطىء البحر المتوسّط: خبر معجزتين (شفاء أينياس وإقامة طابيتا: ٩ : ٣٢-٤٣)، ثمّ خبر كورنيليوس الطويل (١٠ : ١-١١ : ١٨). مزج لوقا ثلاثة تقاليد (واحد عن ارتداد الضابط، وآخر عن رؤية بطرس، وثالث عن الخطبة الكرستولوجيّة) فجعل من ف ١٠ إحدى قمم سفر الأعمال. ضغط الله على بطرس فقبل وثنيًّا في الكنيسة. هٰذه السابقة جعلت جماعة أورشليم تتذمّر ثمّ تقبل ببراهين بطرس.

ونجد الهلّينيّين مشتّتين من جديد (١١ : ١٩). ويروي الكاتبُ بتحفّظٍ تأسيسَ كنيسة

أنطاكية والخطر الذي واجهه بعضُ الهلّينيّين حين حملوا البشرى إلى اليونانيّين. نفهم هٰذا التحفّظ باهتمام لوقا أن يوكِل إلى بطرس باكورة دعوة الأمم، وأن لا يترك الهلّينيّين يتحرّرون بسرعة. لهٰذا يجعل الكنيسة ترسل برنابا إلى أنطاكية ليؤمّن التواصل مع أورشليم.

إنّ لوقا يمتلك معلوماتٍ عديدةً عن أنطاكية: المشاركة في الرسالة بين برنابا وشاول (تركه لوقا في طرسوس في أع ٩: ٣١)، إعطاء اسم «المسيحيّين» للتلاميذ (١١: ٢٦)، اللمّة من أجل القدّيسين.

ويعود بنا لوقا من أنطاكية إلى أورشليم فيقحم في ف ١٢ مواجهة بين هيرودس أغريبا الأوّل (ابن أخي هيرودس أنتيباس الذي ملك على كلّ فلسطين سنة ٤١–٤٤) وبطرس الرسول. يقسم الخبر ثلاثةَ أقسام: الأوّل يشير إلى مقتل يعقوب بن زبدى. الثاني يتحدّث عن موت المضطهد (رج ٢ مك ٩: ١–٢٨ عن موت أنطيوخس إبيفانيوس). الثالث يتحدّث عن خلاص بطرس بطريقة عجيبة. خُلِّص الرسول بطرس فأفلت من يد هيرودس وذهب إلى مكان آخر (أو اتّجاه آخر أو مصير آخر: ١٢: ١٧)، ولن نعود نراه إلّا في مجمع أورشليم (١٥: ٧–١١). هل يريد لوقا أن يحدّثنا بهٰذه العبارة عن استشهاد بطرس؟ لا شكّ في ذٰلك، وموت بطرس يشبه موت يسوع، وخلاصه من السجن ترجيع لقيامة يسوع من سجن الموت.

ويشير لوقا إلى اللمّة (١٢: ٢٥) ويعود بنا إلى أنطاكية.

٤ – أوّل بعثة رسميّة من أنطاكية (ف ١٣–١٤)

هل نَعُدّ برنابا بين الهلّينيّين؟ أصله من قبرس، ولٰكنّه متجذّر في أورشليم لأنّه من اللاويّين. أُرسل إلى أنطاكية كموفد من أورشليم، من قبل الرسل. اختاروه لأنّه يتكلّم الآراميّة واليونانيّة. ولٰكنّ بولس يجيد اليونانيّة أفضل منه، ولٰهذا حسبه أهل لسترة «هرمس» رسول الآلهة، لأنّه كان يتولّى الكلام (١٤: ١٢) كان الثنائيُّ برنابا وبولسُ ثمرةَ تعاون بين العبرانيّين والهلّينيّين. في لائحة الأنبياء والمعلّمين في أنطاكية، يبدو برنابا في أوّل اللائحة وشاول في آخرها (١٣: ١–٢). وسيبقى شاول في الدرجة الثانية حتّى

١٣ : ٩ (يُذكر برنابا ثمّ شاول). ولٰكن حين صار شاول بولس، حلّ في الدرجة الأُولى وجاء بعده برنابا. أجل، سيعود إلى بولس الدور الأوّل في تبشير الوثنيّين.

اختلفت الحال هنا عن الرسالات السابقة: نحن أمام رجلين انتدبهما الروح القدس في إطار ليتورجيّة جماعة أنطاكية. كانت أنطاكية نقطة الإنطلاق، وستكون نقطة الوصول لرسالة كانت مراحلها: قبرص، بمفيلية، بسيدية، ليكونية (ف ١٣ – ١٤).

أمّا أسلوب الرسالة فهو هو منذ زمن يسوع (لو ٤ : ١٦ ي) وبطرس (أع ٢ : ١٤ ي): يبدأ الرسول فيعظ في المجمع، فينقسم السامعون، وتأتي آية فتكمّل عمل الكرازة. وتتكوّن جماعة. إلّا أنّ العداوة تدفع المرسلين إلى الذهاب. ومثال الكرازة الرسوليّة ليس فقط ملخّصًا عن قانون الإيمان. إنّه يذكّر ويكمّل خطبة إسطفانس الدفاعيّة (ف ٧). تشدّد اللوحة التاريخيّة على المُلك في إسرائيل، على النبوءات المسيحانيّة التي تحقّقت بقيامة يسوع. فإنْ رَفَضَ اليهودُ أن يؤمنوا حكموا على نفوسهم. وعليهم أن يقبلوا بتبشير الوثنيّين. هٰذا اليقين عبّر عنه لوقا بوضوح وسيعبّر عنه حتّى نهاية الكتاب (١٨ : ٦؛ ٢٨ : ١٧، ٢٨). يَحُقّ للشعب اليهوديّ أن يكون الأوّل تجاه البشارة، ولٰكنّ البشارة لا تنحصر فيه. إنّ المسيحيّين يتصرّفون منذ الآن بالكتب المقدّسة بعد أن قبلوا الكلمة. ويتوصّل لوقا إلى إضفاء مسحة بولسيّة على خطبة أنطاكية بسيدية فيلمّح إلى التبرير بالإيمان (١٣ : ٣٨–٣٩). ونقدر أن نستنتج أنّه حاول أن يضفي على خطب بطرس سمة بطرسيّة وعلى خطبة إسطفانس شيئًا من روحه.

تسبق خطبة بولس معجزة يعاقب فيها بولس ساحرًا يهوديًّا في بافوس (قبرص: ١٣ : ٦ – ١٢) وتتبعها معجزة شفاء في لسترة (ليكونية: ١٤ : ٨ – ١٨). وننتقل من إيقونية إلى دربة دون أن ينقل إلينا لوقا شيئًا جديدًا (١٤ : ١–٢٠–٢١).

خُصِّصَتْ طريقُ الرواح للرسالة، أمّا طريقُ الرجوعِ فللبنيان (أقاموا مسؤولين من شيوخ أو قسوس: ١٤ : ٢٣). وكانت النتيجة أنّ الله فتح باب الإيمان لغير اليهود (١٤ : ٢٧).

٥ – بولس المرسل (ف ١٥–٢١)

أوّلاً: مجمع أورشليم

يشكل ف ١٥ قِمَّةً ومنعطفًا. هنا يُظْهِرُ لوقا أمانَتَهُ للحقيقة وحرّيّته في ترتيب الموادّ. نجد جوهر غل ٢ في أع ١٥. ولكنّ لوقا يروي، ويريد أن تكون روايته شيّقة ودراماتيكيّة: صعد بولس إلى أورشليم (تقول غل ٢:٢ إنّه صعد بوحي)، ولٰكنّ هٰذا يفترض أنّه نزل إلى أنطاكية أناس مقلقون (تقول غل ٢:٤: «دخلاء دسُّوا أنفسهم بيننا»)، فأثاروا جدالاً أوّل في هٰذه المدينة، وهٰذا ما دفع الرسل إلى الالتئام في مجمع أورشليم.

فسرّ لوقا التاريخ على طريقته، فحوَّل الى وفاق ما كان مواجهة بين ممارستين رسوليّتين ونظرتين إلى الهويّة المسيحيّة، ما كان مواجهة بين أورشليم وأنطاكية، بين بطرس وبولس. منذ البداية قاسم الرسل موقف بولس وحذّروا الفئة المتأخّرة في كنيسة أورشليم (١٥:٥). فلم يبق لبولس أن يدافع عن نظرته. فاكتفى بأن يرويَ مع برنابا المعجزات التي أتمّها الله على يدهما وسط الوثنيّين. وتستند خطبة بطرس إلى حادثة كورنيليوس التي أبرزها لوقا (ف ١٠)، وتثبت أقوالُ يعقوب، بواسطة الكتاب، اختيارَ الأمم. إنّ يعقوب يمثّل تاريخيًّا الجناح المتعلّق بالشريعة في المسيحيّة الأولى. ولٰكنّ لوقا ضمّه إلى نفسه وإلى نظرته الخاصّة. والبرهان على ذٰلك نصّ عاموس (٩:١١ ي) الذي لا يفيد قضيّة الشمول والمسكونيّة إلّا إذا قرأناه في الترجمة السبعينيّة.

لا يذكر بولس في رسائله أن نتائج مجمع أورشليم دوِّنت. أمّا لوقا فيتحدّث عن تدوين رسالة وإرسال وفد. واختار كمضمون لرسالته تنظيمًا كنسيًّا يتعلّق ببعض الممنوعات في أورشليم (٢١:٢٥). وإنّ بولس يجهل في رسائله كلّ شيء عن هٰذا القرار الرسوليّ، كما لا يعرف عنه شيئًا كلُّ الأدب المسيحيّ، حتّى جُعل سفر الأعمال في عداد الأسفار القانونيّة.

وف ١٥ هو منعطف هامّ. ترك بولس أنطاكية وانطلق إلى عمل الرسالة بعد أن انفتحت أمامه كلّ الأبواب. اهتمّ لوقا حتّى الآن بحلقة أورشليم الرسوليّة. ثمّ وجد في جماعة أنطاكية، التي أسّسها الهلّينيّون، نقطة انطلاق وقوى بشريّة من أجل أوّل بعثة

رسميّة (ف ١٣-١٤). ولٰكنّه لن يتوقّف لا في أنطاكية ولا في أورشليم، بل سيرافق بولس الذي تمتّع بسند الجماعتين (أورشليم مركز المتهوّدين، أنطاكية عاصمة المسيحيّين الأمميّين) وانفصل عن برنابا وقام بعملين أخيرين: الأوّل، تبشير حوض بحر إيجيه (اليونان وآسية الصغرى)، الثاني، تحمّلُ الاضطهاد من أورشليم إلى رومة. وهٰكذا ترك لوقا بطرس ويعقوب وفيلبّس وبرنابا وسائر الاثني عشر والسبعة. أهمل مصير الجماعة لأنّ ما يهمّه هو الرسالة لبناء الكنائس.

يرتبط ف ١٥ بما سبق. وإن آ ٣-٤، ١٢ تتيح لبولس وبرنابا أن يتذكّرا نجاحهما (ف ١٣-١٤) الذي تحدّثنا عنه في أنطاكية (١٤: ٢٧). وآ ١-٢، ٥-٧ آ تهيّيء الطريق أمام مشاورات المجمع (آ ٧ ب-١٩). وفي نهاية النصّ، يبدو الوفد المؤلّف من يهوذا وسيلا (١٥: ٣٠-٣١) تطبيقًا لتدابير القرار الرسوليّ. وإن إجمالة ملخّص ١٥: ٣٥ تستعيد الجمالة ١٤: ٢٨ وتسجّل استراحة.

ثمّ إنّ ١٥: ٣٦-١٦: ٥ تسجّل انتقالاً: لا يعلن بولس عن مشاريع رسوليّة جديدة، بل هو يريد أن يزور الجماعات التي أسّسها في رحلته الأولى. ويأتي الخلاف مع برنابا بسبب يوحنّا مرقس، وانفصال الرسولين (اختار بولس سيلا ثمّ تيموثاوس). وتُذكر تدابير القرار مرة أخرى (١٦: ٤) بانتظار أن نستريح مرّة أخرى في إجمالة ١٦: ٥.

وتدخّل الروح القدس. منع بولس من الذهاب إلى آسية وبيتينية، ثمّ أظهر مشروعه من خلال رؤية ذٰلك المكدونيّ: «أُعبرْ إلى مكدونية وساعدنا» (١٦: ٩). إنّ الشعوب المحرومة من الإنجيل تعيش وضعًا دراماتيكيًّا.

ثانيًا: رحلة رسوليّة في اليونان

يتوقّف لوقا في هٰذه الرحلة على ثلاث مراحل: فيلبيّ، أثينة وكورنتوس (في ما يخصّ تسالونيكي وبيرية: رج ١٧: ١-١٥).

ثلاث نقاط تلفت انتباهنا في فيلبيّ: الأولى، ظهور صيغة المتكلّم الجمع (نحن) في خبر مدوّن إلى الآن في الغائب (رج ١٦: ١٠-١٧؛ ٢٠: ٥-١٥؛ ٢١: ١-١٨؛ ٢٧: ١-٢٨: ١٦). الثانية، تداخل خبر تخليص عجائبيّ (١٦: ٢٥-٣٤) في خبر تقسيم (١٦: ٦-٢٤، ٣٥-٤٠). الثالثة، معرفة الكاتب بمؤسّسات المدينة.

لم يرافق العبورَ في أثينة آيةَ معجزة (١٧ :١٦-٣٤). أمّا الخطبة المشهورة فتقدِّم إلى القارىء تعبيرًا عن الإنجيل موجَّهًا إلى مستمِعين وثنيّين. هيّأ لوقا الدرب لهٰذه الوعظة بنزهة بولس في شوارع أثينة. تستند الخطبة إلى رسمة كرازة يهوديّة ثمّ مسيحيّة موجّهة إلى الوثنيّين، وهي تدعو السامعين إلى أن يميلوا عن الأصنام وأن يوجّهوا قلوبهم نحو ٱلله في لغة نقرأها في منظور بيبليّ كما في وجهة فلسفيّة. أراد لوقا قراءة تجعل الإنسان يتّصل بٱلله الحيّ وتدعوه إلى التوبة. ولكي يوجّه القارىء أقحم ذكر ابن ٱلله. وانقسمت الجماعة. ولم يبق مع بولس إلّا ديونيسيوس الأريوباجيّ وداماريس وسواهما. انضمّوا إلى بولس وشكّلوا «الصغار» (لو ١٠ :٢١) تجاه الحكماء والفهماء.

وستجعل مرحلة كورنتوس (١٨ : ١-١٧) لوقا ينقل إلينا بعض المعلومات القريبة من الواقع : كرازة في المجمع، انقسام الناس، عداء ضدّ بولس. ولٰكنّه رأى في الليل رؤية تشجّعه : «لا تخف، بل تكلّم ولا تسكت، فأنا معك». وسيحصل بولس على رؤى أخرى في القسم الثاني من سفر الأعمال (١٦ :٩-١٠، ٢٢ :١٧-٢١؛ ٢٣ :١١؛ ٢٧ :٢٣-٢٤) ذكرها لوقا ليدلّ على أنّ رسالة بولس توافق مخطّط المسيح.

استفاد بولس من عداء يهود كورنتوس فتوجّه إلى الوثنيّين (١٨ :٦)، وستفهم السلطة الرومانيّة أن ليس في الإيمان الجديد ما يؤذيها.

ثالثًا : أفسس : كلمة ٱلله تصحّح الأخطاء

سيركّز لوقا انتباهه على أفسس آخر مرحلة رسوليّة من عمله. ولٰكنّه يقحم تحرّكًا إلى قيصريّة وأورشليم ثمّ أنطاكية، وسفر عبر غلاطية وفريجية، أي رواح في البحر ورجوع بطريق البرّ (١٨ :١٨-٢٣). لم يكن للوقا معلومات فاكتفى بالقول : سلّم الرسول على كنيسة أورشليم.

لا تبدو أفسس من خلال سفر الأعمال مركز رسالة وبناء بل موضع تصحيح أخطاء. حصل أبلّوس من برسكلّة وأكيلا على تعليم كان ينقصه (١٨ :٢٤-٢٨). اكتشف تلاميذ يوحنّا المعمدان الروح القدس، ودخلوا بفضل بولس في حضن الكنيسة (١٩ : ١-٦). حلّ العقاب بالمُقسِّمين اليهود (١٩ :١٣-١٧)، وأحرقت كتب السحر (١٩ :١٩-٢٠). هٰذا يعني أنّ أفسس تمثّل الموضع الذي فيه كلمة الربّ تصحّح

وتؤدّب (١٩ : ١١–١٢)، ١٧–٢٠). وقدرة أرطميس وهيكلها وعبّادها، لا يقدرون أن يتغلّبوا على الكارزين بالإنجيل (مع هذا يشير لوقا إلى نشاط المرسلين بعبارات اصطلاحيّة لا ابتكار فيها: ١٩ :٨–١٠). لا شكّ في أنّ الوضع السوسيولوجيّ للمسيحيّة لا يسمح لأحد بتدمير هيكل إلهة أفسس.

وأقحم لوقا في خبر الإقامة في أفسس آيتين (١٩ : ٢١–٢٢) تهيّئان المستقبل وتعدّان الطريق للقسم الأخير من سفر الأعمال. وتأتي اجمالتان (١٩ : ١٠ و١٩ : ٢٠) فتدلاّن أنّنا في وضع استراحة وعلى مفترق طرق.

رابعًا: الصعود إلى أورشليم

ألهم بولسَ الروحُ فأراد الصعودَ إلى أورشليم (١٩ : ٢١؛ ٢٠ : ١٦، ٢٢). انطلق بولس من أفسس فاجتاز مكدونية واليونان. نلاحظ أنّ لوقا لم يقل كلمة عن الأزمات التي مزّقت جماعة كورنتوس، ولا عن سبب سفر بولس الذي هو تأخير اللمّة (سيشير إليها فيما بعد: ٢٤ :١٧)، ولا عن تدوين الرسالة إلى رومة خلال إقامته مدّة ثلاثة أشهر في اليونان (٢٠ :٣). ما يهمّ لوقا هو السفر وتأليف المجموعة التي ترافق الرسول. كان معظم هؤلاء الأشخاص موفدين من قبل جماعاتهم ليحملوا ثمرة اللمّة ويوصلوها إلى هدفها. ذكرهم لوقا ثمّ نَسِيَهم.

ومرّت طريق بولس في ترواس وميليتس وصور وقيصريّة قبل أن تصل إلى أورشليم. كان لوقا راويًا ولاهوتيًّا فقدّم لنا بولسَ في وجهتين: في ترواس أعاد بولسُ الحياةَ إلى الفتى أفتيخوس (٢٠ :٧–١٢). وهكذا دلّ لوقا على أنّ بولس يستطيع أن يجترح عجائب مذهلة مثل يسوع (لو ٧ : ١١–١٧) ومثل بطرس (٩ : ٣٦–٤٣)، ورمز بالإطار الذي أحاط بالحدث إلى تجديد الحياة في الكرازة والإفخارستيّا. وفي ميليتس يظهر بولس كبطل أنهى مهمّته فاستأذن من أحبّائه (٢٠ :١٧–٣٨). ومن خلال شيوخ أفسس المدعوّين إلى ميليتس، ودّعت كلُّ الرسالة البولسيّة بولسَ الرسول. كان لوقا أمينًا لفنٍّ أدبيٍّ هو خطبة الوداع (استعمله مع يسوع في لو ٢٢ : ٢٥–٣٧)، فقدّم في هذا المقطع ثلاثةَ مواضيع: الأوّل: نظرة دفاعيّة عن خصومة بولس (٢٠ :١٨–٢١، ٢٦–٢٧، ٣١، ٣٣–٣٥)، صورة عن وضع بولس الحاضر وعن نواياه (٢٠ :٢٢–٢٥)،

تحريض للخدّام المحلّيين أمام مستقبل يكدّره موت الرسول وهجمة الهراطقة (٢٠ : ٢٥، ٢٨-٢٢، ٣٥).

وصوّر لوقا بصورة دراماتيكيّة حزن الكنائس التي ستنفصل عن حضور الرسول حاميها. وبكى المؤمنون في ميليتس وصور وقيصريّة، وحاولوا أن يمنعوا الرسول من الخضوع لقاعدة سامية، لإرادة الربّ. وهٰكذا حوّل لوقا موضوع اللمّة إلى مسيرة نحو الاستشهاد كما أنبأ الروح إلى الرسول (٢٠ :٢٣) وإلى الجماعة بواسطة النبيّ أغابوس (٢١ : ١١).

ظلت النظرة رسوليّة ولم تصبح حقًّا كنسيّة : فلوقا لا يهتمّ ببناء الجماعات بقدر ما يهتمّ بمصير البشر. لقد مات بولس الرسول وُولد بولس الشهيد الذي بدأ درب صليبه.

٦ - بولس يلقى الاضطهاد. مستقبل التعليم (ف ٢١-٢٨)

لا يحدّثنا لوقا في هٰذه المرحلة الأخيرة إلّا عن وجهة واحدة هي الاتّهام للشاهد للمسيح والدفاع عن نفسه. ولٰكنّه لا يقول شيئًا عن تنفيذ الحكم. إذا كانت الرسالة تنتهي في الاضطهاد، فلوقا يجعل مستقبل التعليم يمرّ قبل المعلّم. فرغم ضغط الخبر الذي يدفع الأشخاص إلى الواجهة، فاللاهوتيّ لوقا يجعل التعليم في قلب الفصول الأخيرة. أُوقف بولس في أورشليم واتّهم أنّه تعدّى على الشريعة. ولكنّه سيدافع عن موقفه وعن المسيحيّة أمام جهات عديدة، أمام واليَين وملك وملكة.

أوّلاً : إنّ إرادة الله تمرّ عبر مقاصد البشر

لا يصوّر لنا لوقا توقيف بولس مثل الإمساك بمجرم، بل بشكل حماية تقدمها الشرطة الرومانيّة لبائس هجمت عليه الجموع الهائجة (٢١ : ٧ - ٣٦). ويبيّن لنا منذ البداية ضعف إتّهامات اليهود لبولس وتعريضهم له (٢٢ : ١-٢١). انطلق من مسيرة حياته فردّ اتّهامهم له بأنّه خائن للشريعة : كان يهوديًّا مضطهِدًا فاتّبع «الطريق» التي دلّته عليها رؤية من السماء. وذكّرنا لوقا من جديد بحادثة طريق دمشق وإقامة بولس الأولى في أورشليم. وقدّم لنا تفاصيلَ جديدةً تُجَنِّبُنَا الرتابةَ والتكرارَ. مثلاً : أعلم حنانيًا بولسَ بدعوته ورسالته، وحثّه على العماد. ثمّ إنّه لا يرى الانطلاق من أورشليم كنتيجة لتهديد أوّل (رج ٩ : ٢٦-٣٠)، بل كجواب لنداء الله. ظهر الربّ نفسه في الهيكل لبولس وهو

في انخطاف وأمره أن يترك أورشليم ويذهب إلى الأمم الوثنيّة (٢٢ :١٧-٢١).

وكان حوار بين بولس والقائد كلوديوس ليسياس (٢٢ :٢٢-٢٩)، عرّفه فيه بولس أنّه مواطن رومانيّ. لا شكّ في أنّ لوقا يستند هنا إلى معطى تاريخيّ.

وكما وقف يسوع أمام المجلس كذلك وقف بولس (٢٣ :١-١٠ أ). وبصوت الرسول الذي يعلن براءته (٢٣ :١)، بيّن لوقا توافق العالم اليهوديّ والعالم المسيحيّ مع النزعة الفرّيسيّة التي تقول بقيامة الموتى. أجل، إنّ بولس كان فرّيسيًّا، هٰذا ما أعلنه لوقا فترك جانبًا انتقاد بولس للشريعة، وحوّل جنون الصليب إلى حكمة القيامة.

لم يكن هدف لوقا أن يحصر الإيمان المسيحيّ في رجاء بالقيامة، بل أن يبيّن كيف أنّ اليهود هم منقسمون بالنسبة إلى هٰذا الموضوع. وهٰذا الانقسام داخل المجمع يمنع الحاضرين من الحكم على بولس. نَسُوا التهمة الأولى. ولمّا أراد القائد أن يعرف حقيقة الأمر (٢٢ : ٣٠) اقتنع أنّ بولس لا يستحقُّ الموت (٢٣ :٢٩).

يعتبر لوقا أنّ الربّ يمسك بمصيرنا. وهو يكشف لبولس أنّ شهادته في أورشليم انتهت وأنّ عليه أن يشهد في رومة. إنّ الله لا يكشف عن إرادته مرّة واحدة، بل هو يكشفها تدريجيًّا. استعدّ بولس أن يموت في أورشليم فإذا بالربّ يطلب منه أن يذهب إلى رومة. ليست أورشليم نهاية سفر الأعمال، وسيكون أمام بولس سفر أخير إلى رومة.

نرى التاريخ هنا في مستويين مترابطين: إرادة الربّ التي تستعمل مقاصد البشر. فمعارضة البشر تفيد الخلاص الذي يقدّمه الله. كانت هناك مؤامرة كشف عنها ابنُ أخت بولس وأحبطها كلوديوس ليسياس، فساعدت الربّ بطريقة غير مباشرة، وأتاحت لبولس أن ينتقل إلى قيصريّة (٢٣ : ١٠ ب – ٣٥). نلاحظ دور هٰذا القائد الرومانيّ: فالأحداث التي تعنيه (٢١ : ٣١ – ٤٠ ؛ ٢٢ : ٢٤ – ٣٠ ؛ ٢٣ : ١٠ ب – ٣٥) تقابل الأحداث التي تجعل بولس أمام السلطات اليهوديّة (٢١ :٢٧ – ٣٠؛ ٢٢ : ١ – ٢٣ ؛ ٢٣ : ١ – ١٠ أ).

يبدو ف ٢٤ بشكل دعوى ومحاكمة. استمع فيلكس الوالي إلى أصحاب الشكوى، والى المحامي ترتلّوس الذي يتكلّم باسم رئيس الكهنة والشيوخ، وإلى بولس: إنّه، كما يقولون، عدوّ رومة وأورشليم. إنّه رئيس شيعة الناصريّين، وقد أثار القلاقل وحاول أن

ينجّس الهيكل. ردّ بولس بأنّ هٰذه التهم لا أساس لها وأعلن أنّه مسيحيّ. لم يتلفّظ بولس باسم المسيح. وجعل الإيمان الجديد («الطريق») في خطّ العهد القديم. بولس هو إسرائيليّ حقيقيّ وبالتالي مسيحيّ صالح، لهٰذا يعتبر أنّ لا غبار على أخلاقيّته التي يقيسها بمقياس اليهوديّة. وهو يفترض أنّ سبب غضب هؤلاء عليه هو رجاء القيامة.

يعرض لوقا القيامة بهٰذا الشكل وهو متأكّد (لو ٢٤) من أنّ الإنجيل أمين للشريعة والأنبياء. ولٰكن لماذا يشدّد على القيامة؟ هل لأنّ الجدال مع العالم اليهوديّ يدور حول قيامة يسوع؟ إن تكلّم لوقا هنا عن القيامة العامّة فهو يسخر من اليهود الذين يهاجمون إنسانًا متحزّبًا للقيامة. وإن اختار هٰذا الموضوع اللاهوتيّ وفضّله على التعليم عن الله، فلأنّ رجاء القيامة يُهمّه ويؤثّر في قارئيه. ثمّ هناك قاعدة التوازي: إذا كان الإنجيل الثالث انتهى بقيامة يسوع، فسفر الأعمال الذي هو الجزء الثاني لكتاب واحد دوّنه لوقا، ينتهي هو أيضًا بالقيامة العامّة.

ويذكر لوقا يهود آسية (٢٤ : ١٩) الذين يستحقّون فقط لقب الخصم في المحاكمة، كما يذكر كلوديوس ليسياس الذي سيكون الشاهد (٢٤ : ٢٢–٢٣). وهٰكذا رفع فيلكس الجلسة بانتظار ليسياس. وبين مشهدين عامّين كان لقاء خاصّ بين بولس وبين فيلكس وزوجته دُرُوسِلّة (٢٤ : ٢٤–٢٦). عرض لوقا هنا الإيمان بيسوع المسيح (٢٤ : ٢٤) في وجهه الأخلاقيّ: يجب على الإنسان أن يمارس البرّ والصلاح وأن يمارس العفّة وأن يضبط غرائزه لينجوَ من الحكم يوم الدينونة.

ولٰكن أراد فيلكسُ أن يرضيَ اليهود فترك بولس في السجن (٢٤ : ٢٧). ولمّا جاء فستوس طلب منه اليهود بإلحاح أن يحاكم بولس في أورشليم. فرفض. وسأل المتّهم إن كان يرضى أن يحاكم في المدينة المقدّسة (٢٥ : ١–٢٢). إنّ إرادة اليهود تتعارض وإرادة الرومان، ولكنّها تنضمّان لتحقّقا مخطّط الله. فيهود أورشليم يمثّلون المعارضة الشرعيّة واللاشرعيّة (تهديد بكمين: ٢٣ : ١٢–٢٢؛ ٢٥ : ٣). والحاكم الرومانيّ يحترم العدالة وينحني أمام من يرفع دعواه إلى قيصر. أجل، ستتحقّق مقاصد الربّ (٢٣ : ١١).

رفع بولس دعواه إلى قيصر. هٰذا هو الجديد في ف ٢٥ والذي هيّأنا له لوقا منذ ٢٢ : ٢٥–٢٩. أمّا نهاية الفصل (٢٥ : ١٣–٢٧) فهي تهيئة لخطبة بولس الكبيرة التي سيتلفّظ بها أمام الملك أغربيا وأخته برنيكة.

بولس سَعيد (٢٦ : ٢) ولوقا مسرور من هٰذا الدفاع يرفعه بولس ليردّ على كلّ ما يتّهمه به اليهود (٢٦ : ١–٢). ذكَّر بولسُ بحياته الأمينة لتوجّهات الشريعة. وصَوَّرَ ارتدادَه كأنّه انتصار الربّ، ورسالته في تبشير الأمم كأنّها تحريرُهم من سلطان الشيطان.

ويعود لوقا إلى موضوع القيامة. يلخّص فعل إيمان موافقًا للكتاب المقدّس: صار المسيح المتألّم أوّل القائمين من بين الأموات، فأعلن النور للشعب اليهوديّ وللأمم الوثنيّة. بشرى لوقا هي خلاص (بعيدًا عن قبضة الشيطان) وفداء (غفران الخطايا) وميراث (حصّة بين المقدَّسين) واستنارة (٢٦ : ١٨، ٢٣).

مثل هٰذه الخطبة تقنع. ولٰكنّها لو أقنعت لأُخلي سبيل بولس ولم يذهب إلى رومة، وهٰذا مناقض للتاريخ. وبالمقابل، لا يقدر لوقا أن يتحدّث عن فشل بولس. لهٰذا اختار الحلّ الوسط. كانت الخطبة موثّرة. فإن لم تَقُدِ السامعين إلى الإيمان، فالخطأ خطأهم. تراجعوا لئلاّ يقتنعوا. وأُعلنت براءة بولس. ولٰكن بما أنّه رفع دعواه إلى قيصر، فلا بدّ من السفر إلى رومة.

ثانيًا: المحنة العظمى

يروي ف ٢٧ العاصفة البحريّة، وقد ألّفه لوقا بواقعيّة في صيغة المتكلّم الجمع (كان لوقا رفيق بولس وهو يتكلّم باسمه واسم معلّمه). يتضمّن الخبر معنى رمزيًّا. وقد كتبه لوقا ليدلّ على أنّ الله يخلّص المؤمنين من الضيق أكان اضطهادًا أو موتًا. لم تهدأ الأمواج (إنّ العالم المعادي للمسيحية ما زال حاضرًا) ولٰكنّها لا تبتلع بولس ولا الذين وثقوا بإلٰهه (احتفال ذات طابع إفخارستيّ). وبمختصر الكلام، يقابل هٰذا الفصل صلب يسوع، ويشير إلى استشهاد بولس الذي عرفه لوقا ولم يتكلّم عنه.

وتوقفوا في مالطة (٢٨ : ١–١٠) حيث الهدوء بعد العاصفة. استقبلهم حاكم الجزيرة فردّ له بولس جميله شافيًا له والده. نجا بولس من العاصفة، فهل ينجو من الحيّة التي تعلّقت بيده (٢٨ : ٣)؟ أجل، لأنّ بولس سيصل إلى رومة وستصل معه كلمة الله بصورة رسميّة.

ثالثًا: نجاح الرسالة المسيحيّة

ووصل بولس إلى رومة برفقة أصحابه (صيغة المتكلّم الجمع) وحرسه، وكأنّي به لم

يكن أسيرًا. وهو لم يلتق في رومة بالرومان، بل باليهود. وصل لوقا إلى نهاية الكتاب فجعل أصحاب الإيمان القديم يواجهون أصحاب الإيمان الجديد. وكان هناك لقاءان. لقاء أوّل، اتّصل بهم بولس وألقى خطبة قصيرة دافع فيها عن نفسه، ثمّ دعاهم إلى الحوار. وفي اللقاء الثاني، في اليوم الثاني المحدّد، ألقى بولسُ عظةً جمع فيها التعليم المسيحيّ في مقولتين: الشهادة لملكوت الله، إعلان يسوع انطلاقًا من الكتب المقدّسة (هٰذا هو عنوان جزءي كتاب لوقا). وكالعادة انقسم السامعون. ترك بولس الذين وافقوه رأيه، ووجّه البرهان الكتابيّ كضربة قاضية على الرافضين (أش ٦ :٩-١٠) : لقد قسّى الشعب قلبه، والمستقبل هو للأمم. فقَصَدَ اللهُ أن يقدّم الخلاص إلى الوثنيّين، وهم «سيستمعون إليه» (٢٨ :٢٨). تلاحظ الكلماتُ نجاحَ الرسالة المسيحيّة خارج حدود العالم اليهوديّ، وتعبّر عن أمل لوقا بأنّ هٰذا النجاح سيكبر، وأنّ الإنجيل الثالث وسفر الأعمال سيُقرأان، وأنّ كرازة الإنجيل ستُسمع. وسيقوم بولس بهٰذا العمل من دون قيود مدّة سنتين، فيحدّث الناس عن ملكوت الله والربّ يسوع المسيح.

وبلغ لوقا إلى نهاية كتابه. ما الذي انتهت إليه دعوى بولس؟ هٰذا ما لا يهتمّ به. فستقبل الرسالة أهمّ من مستقبل الرسول. فهو أيضًا لم يَرْوِ كيف عوقب الشعب القاسي وكيف دُمّرت أورشليم. هل يئس من شعب إسرائيل؟ إذا نظرنا إلى الأمور بنظرة البشر يكون الجواب نعم. ولٰكنّ كلمة الروح الأخيرة تحمل معنيَين: إنّها تشكل إثبات فشل، ولٰكنّها تستطيع أن تكون أيضًا شعلة رجاء.

هـ-روحانية القدّيس لوقا

١ - خلاص الله

إن أردنا أن نحدّد روحانيّة القدّيس لوقا ننطلق من عبارة استعملها بنفسه وهي «طريق الخلاص» (١٦ : ١٧) وعرضها للتلميذ الذي لا عيب فيه. من المفيد أن نتفحّص ما يعني بهٰذا الخلاص. يمكننا أن نقول إنّه يرى إعلان هٰذا الخلاص وعربونه في حدث يسوع وفي حدث الكنيسة، وإنّه ينتظر الحدث النهائيّ في ملكوت الله.

أولاً: الموضوع

موضوع إنجيل لوقا هو «الأحداث التي تمّت بيننا» (١:٣). فالإنجيل الثالث وسفر الأعمال هما قبل كلّ شيء شهادات على الوقائع: رسالة يسوع وتعليمه وآياته، حدث الفصح، عطيّة الروح، انتشار الإنجيل في كنائس كلّ حوض البحر الأبيض المتوسّط. وهٰذه الوقائع نقرأها في الإيمان على ضوء تعليم يسوع وشهوده.

ثانيًا: إعلان ملكوت الله

قَلْبُ هٰذا التعليم هو إعلان ملكوت الله. يعني لوقا بهٰذا الملكوت الخلاص الآتي لشعب الله في خطّ أش ٥٢:٧ ومز ٩٣:٩٦-٩٩. إنّه يرى هٰذا الملكوت مسبقًا في عمل يسوع الخلاصيّ الآن.

ولٰكنّ لوقا يُدخل في هٰذا المفهوم التقليديّ بعضَ الفوارق الدقيقة الخاصّة به. فعبارة كلمة الله تدلّ عنده على موضوع الكرازة (١:٣؛ ٨:١٢؛ ١٩:٨؛ ٢٠:٢٥؛ ٢٨:٢٣، ٣١؛ لو ٤:٤٣؛ ٨:١؛ ٩:٢-١١؛ ١٦:١٦). وهٰكذا يصبح الملكوت موضوع التعليم الإنجيليّ. وفي الخطّ ذاته نلاحظ أنّ ملكوت الله يُذكر في بداية سفر الأعمال (١:٣) كموضوع محادثات القائم من الموت مع رسله، وأنّه يعود في الآية الأخيرة (٢٨:٣١) على لسان بولس. ثمّ إنّ لوقا يربط ملكوت الله بسرّ يسوع: بإعلان ملكه الآتي (لو ١٩:١١؛ ٢٢:٢٩-٣٠)، أو بمجيئه الإسكاتولوجيّ كابن الإنسان (لو ١٧:٢١؛ ٢١:٣١). وفي سفر الأعمال يربط لوقا إعلان ملكوت الله بالكرازة عن يسوع (٨:١٢؛ ٢٨:٢٣، ٣١). كان مرقس (١:١٤-١٥) ومتّى (٤:١٢-١٧) قد أعلنا قرب ملكوت الله. أمّا لوقا فتكلّم عن إعلان يسوع لرسالته الخاصّة كنبيّ مسحه الروح ليحمل البشرى إلى المساكين، والحرّية إلى الأسرى، والنظر إلى العميان.

أجل، إنّ ملكوت الله الذي أنبأ به الأنبياء، قد أعلنه يسوع ودلّ عليه بمعجزاته وأتمّه نهائيًّا في شخصه، في مجيئه المجيد.

ثالثًا: الخلاص

الخلاص هو الموضوع الأساسيّ للرجاء الدينيّ. يوجّهه لوقا إلى قرّائه أكانوا يهودًا تغذّوا من العهد القديم أو وثنيّين تعاطَوا العبادة للآلهة المخلِّصين.

يعلن لهم الخلاص في يسوع المسيح في كلمات المعلّم عن خلاص آت (لو ٩: ٢٤؛ ١٣: ٢٣؛ ١٨: ٢٦) وفي أخبار شفاء تدلّ على خلاص الإنسان كلّه (٤: ٩؛ ١٤: ٩؛ لو ٦: ٩؛ ٧: ٣؛ ٨: ٣٦-٤٨، ٥٠؛ ١٨: ٤٢؛ ٢٣: ٣٥).

ويحيط لوقا إنجيله وأعماله بإعلانين «لخلاص الله» (٢٨: ٢٨؛ لو ٣: ٦) وهي عبارة يأخذها من أش ٤٠: ٦. إنّ لوقا وحده يسمّي يسوع المخلّص (٥: ٣١؛ ١٣: ٢٣؛ لو ١: ٧٧؛ ٢: ١١، ٣٠) ويقدّم هٰذا الخلاصَ على أنّه غفران الخطايا (٢: ٣٨؛ ٥: ٤١؛ ٧: ٥٠؛ ١٩: ٩-١٠) ومعرفة يسوع (لو ١٧: ١٩) والاندماج في الجماعة الكنسيّة (٢: ٤٠، ٤٧). ويفسّر كيف ندخل في هٰذا الخلاص: بالإيمان (٤: ١٢؛ ١١: ١٤؛ ١٦: ١٧، ٣٠-٣١؛ لو ١: ٧٧؛ ٧: ٥٠؛ ٨: ١٢؛ ١٧: ١٩) أو بالأحرى بالارتداد (٢: ٤٠؛ ٥: ٣١؛ لو ١٩: ٩) أو بدعوة اسم يسوع (٢: ٢١). من الواضح أنّ مسيرة الإنسان هٰذه غير ممكنة من دون مبادرة الله (٤: ١٢، ٥: ٣١) أي مجيء ابن الإنسان (لو ١٩: ١٠) ونعمة الربّ يسوع (١٥: ١١).

كلّ ما ذكرنا يدلّ على خلاص حاضر في اللقاء مع يسوع أو الاندماج في الكنيسة. ويرى لوقا في هٰذا تسبيقًا لخلاصٍ إسكاتولوجيّ يسمّيه «ملكوت الله». ولٰكنّه يربط الخلاص الحاضر بشخص يسوع (لو ٢: ١؛ ٧: ٥٠؛ ١٧: ١٩)، وباختبار الروح (٢: ٢١؛ ١١: ١٤-١٥؛ ١٥: ١١).

٢ - طريق الخلاص

يبلغ الإنسان إلى الخلاص الذي يعلنه الله ويتمّه في شخص يسوع المسيح، حين يلتزم تجاه المعلّم. ولقد اهتمّ لوقا بهٰذا الالتزام والتصرّفات التي تتبع هٰذا الالتزام: في الإنجيل الثالث حيث أعمال وأقوال يسوع ترسم صورة التلميذ الذي لا عيب فيه. وفي سفر الأعمال حيث حاملو الكلمة والجماعات يدلّون على أوّل تحقيق لهٰذا المثال. ولكي ندرس برنامج الحياة هٰذا، نبدأ بالارتداد الذي هو بداية الحياة المسيحيّة، ثمّ نعالج حياة التلاميذ والجماعات.

أوّلاً : الارتداد

القول الأوّل : يحتلّ الارتداد مكانة هامّة في الإنجيل الثالث وفي سفر الأعمال. هناك نداءات عديدة إلى التوبة والارتداد (أع ٢ : ٣٨ ؛ ٣ : ١٩ ؛ ١٧ : ٣٠ ؛ لو ٥ : ٣٢ ؛ ١٣ : ١-٥) : في الأمثال (لو ١٥ : ١-٣٢ ؛ ١٦ : ٢٧-٣١) وفي أخبار مفصّلة (لو ٧ : ٣٦-٥٠ ؛ ١٩ : ١-١٠ ؛ ٢٣ : ٤٠-٤٣ ؛ أع ٨ : ٢٦-٤٠ ؛ ٩ : ١-١٩ ؛ ١٠ : ١-١١ ؛ ١٦ : ٣٠-٣١) وفي إشارات سريعة (٨ : ١٢ ؛ ٩ : ٤٢ ؛ ١٣ : ٤٨ ؛ ١٧ : ٢-٤ ؛ ١٨ : ٨).

القول الثاني : الارتداد هو جواب الإنسان إلى نداء يوجّهه إليه الله عبر رسوله. في العهد القديم ، تاب أهل نينوى بكرازة يونان (لو ١١ : ٣٢ ؛ مت ١٢ : ٤٢). دعا يوحنّا المعمدان الشعب إلى التوبة بالنظر إلى الدينونة ومجيء الذي هو أقوى (لو ٣ : ٣ ، ٨). ويحدّد لوقا أنّ رسالة المعمدان هي أن يردّ الشعب إلى إلهه بمصالحته للعائلات (لو ١ : ١٦-١٧) وبمعرفة الخطيئة (لو ١ : ٧٧). ويعظ يسوع بالتوبة (لو ٥ : ٢٢ ؛ ١٣ : ١-٥) ويؤنّب كورزين وبيت صيدا اللتين لم ترجعا إلى العالم أمام عجائبه (لو ١٠ : ١٣ ؛ مت ١ : ٢١). ويشدّد لوقا أن يسوع لا ينتظر التوبة من المعجزات (لو ١٦ : ٣٠-٣١) ، بل من تعليم الكتب المقدّسة. ويبيّن أنّ يسوع يحصل على الارتداد بمجرّد حضوره وبدون أن يتكلّم (لو ٧ : ٣٦-٥٠ ؛ ١٩ : ١-١٠ ؛ ٢٣ : ٤٠-٤٣). وحين يقوم يسوع من الموت يوكل رسله بأن يكرزوا بالتوبة (لو ٢٤ : ٤٧). ويبيّن سفر الأعمال أنّ الرسل قاموا بالمهمّة خير قيام (٢ : ٣٨ ؛ ٣ : ١٩ ؛ ١٧ : ٣٠ ؛ ٢٠ : ٢١ ؛ ٢٦ : ٢٠). أمّا كرازتهم فاقتصرت مرارًا على إعلان إنجيل يسوع (٨ : ٣٥ ؛ ١٠ : ٣٨-٤٣ ؛ ١٣ : ٢٣-٤١ ؛ ١٧ : ٢-٣ ، ١١).

وهكذا يتبع الارتداد تعليم الخلاص ، وقد تسبقه معجزة (٩ : ٣٥-٤٢ ؛ ١٣ : ١٢ ؛ ١٦ : ٣١-٣٤ ؛ لو ٥ : ١-١١ ؛ ١٧ : ١١-١٩). أمّا المبادرة فتأتي من الله ، وهو يقدّم التوبة لبني إسرائيل كما للوثنيّين (٥ : ٣١ ؛ ١١ : ١٩).

القول الثالث : تبدو مسيرة الإنسان الراجع إلى الله في أوجه عدّة. هي أوّلاً انقطاع عن الخطيئة ، أكانت فرديّة (لو ٧ : ٣٦-٥٠) أو جماعيّة (لو ٥ : ٢٢ ؛ ١٥ : ١-٢ ؛ المذن

الخاطئة: ١٠: ١٣؛ ١١: ٣٢؛ ١٣: ٢٤). أمّا في سفر الأعمال فنحن أمام خطيئة أورشليم، قاتلة يسوع (٢: ٢٣، ٣٦؛ ٣: ١٣-١٧؛ ٤: ١٠-١١؛ ٥: ٣٠-٣١؛ ١٣: ٢٧-٢٩). أو أمام عبادة الأوثان لدى الأمم (١٤: ١٥؛ ١٧: ٢٤-٣٠). وهٰكذا يبدو الارتداد انقطاعًا عن التضامن في الشرّ.

في نظر لوقا، التوبة هي رجوع إلى الله في يسوع المسيح. الخاطىء يعود، اللامؤمن يؤمن. ولٰكن في الحالين، الارتداد هو اعتراف بأنّ يسوع مرسل من الله وأنّه قام من بين الأموات. فاليهود مدعوّون لأن يقبلوه مسيحًا والوثنيّون ربًّا. وفي الواقع، حين يتعرّف اليهود والوثنيّون إلى يسوع كمخلّص، يَعُوْن خطيئتهم. ثمّ إنّ الارتداد عمل حرّ، وهٰذا ما يبيّنه لوقا عندما يدلّ على الانقسام بين سامعي يسوع أو الرسل.

القول الرابع: يظهر الارتداد جماعيًّا في العماد. هٰذا ظاهر بعد رسالة يوحنّا المعمدان (لو ٣: ٣؛ ٧: ٢٩-٣٠؛ أع ١٣: ٢٣؛ ١٩: ٤)، وخاصّة بعد العنصرة (٢: ٣٨). فالعمادات عديدة في سفر الأعمال (السامريّون، الحبشيّ، بولس، كورنيليوس، سجّان فيلبّي، الكورنثيّون، تلاميذ يوحنّا: ٨: ١٢، ٣٦، ٣٨؛ ٩: ١٩؛ ١٠: ٤٨؛ ١٦: ٣٣؛ ١٨: ٨؛ ١٩: ٥...) وهي تعبّر معًا عن إيمان المرتدّ وعن تقبّله في حضن الجماعة المسيحيّة.

القول الخامس: للارتداد نتائج عديدة وأهمّها اندماج المرتدّ في شعب الله. أشار لوقا إلى أنّ رسالة يوحنّا قامت بأن يهيّىء للربّ شعبًا كاملاً (لو ١: ١٧). ودعا يسوع إسرائيل ليرتدّ. فالخاطئون والمؤمنون الآتون إليه يشكّلون شعب الله. وبعد الفصح، لم تفتكر جماعة التلاميذ في أن تنفصل عن إسرائيل (٢: ٤٢-٤٧). لقد ادّعت أنها ترث بركات العهد (٣: ٢٥)، أنّها إسرائيل الراجع إلى الربّ (٥: ٣١). وانضمّ إلى إسرائيل المؤمن الوثنيّون الذين جاؤوا إلى الله في يسوع المسيح، فصاروا الشعب الذي اختاره الربّ (١٥: ١٤؛ ١٨: ١٠).

أمّا عطايا الله للمرتدّ فهي عديدة. أوّلها غفران الخطايا كما أعلنه يوحنّا المعمدان (لو ١: ٧٧؛ ٣: ٣؛ أع ١٣: ٢٤) ومنحه يسوع (لو ٥: ٢٩؛ ٧: ٤٧-٤٨) ونادى به هو وتلاميذه بعد الفصح (لو ٢٤: ٤٧؛ أع ٢: ٣٨؛ ٣: ١٩؛ ٥: ٣١؛ ١٠: ٤٣؛

١٣:٣٨؛ ٢٢:١٦؛ ٢٦:١٨). والعطيّة الثانية هي الروح القدس الذي نناله في المعموديّة (٢:٣٨؛ ٩:١٧) وفي ظروف متنوّعة (٨:١٥-١٧؛ ١٠:٤٤-٤٨؛ ١٩:٦). والعطيّة الثالثة هي الحياة (١١:١٨، ١٣:٤٨). والرابعة هي الخلاص (١٦:٣١).

كلّ هٰذه النعم تتطلّب جوابًا. كان يوحنّا يطلب «ثمارًا تليق بالتوبة» (لو ٣:٨) ويفصّلها أعمالاً، المشاركة، العدالة، اللاعنف (لو ٣:١٠-١٤). ويرينا لوقا كيف أنّ زكّا دلّ على ارتداده بمبادرات المحبّة والعدالة (لو ١٩:٨). وفي سفر الأعمال، تُظهر الجماعة الأولى إيمانَها بحياة المحبّة (٢:٤٢-٤٧؛ ٤:٣٢-٣٥)، وبولس بكرازته (٩:٢٠). يبدأ كلّ مرتدّ ويتساءل: «ماذا أعمل» (٢:٣٧؛ ١٦:٣٠؛ ٢٢:١٠؛ رج لو ٣:١٠، ١٢، ١٤)؟ ويفرض بولس «أعمالاً تدلّ على التوبة» (٢٦:٢٠).

ثانيًا: الحياة في الكنيسة

حين كتب لوقا، كان الذي يرتدّ إلى الربّ يدخل في الوقت ذاته في جماعة ليحيا إيمانه.

تسمية الجماعات

في البداية، لا اسم للجماعة بل هناك اسمٌ لأعضائها: الإخوة (١:١٥: في أورشليم؛ ٢٨:١٥: في رومة)، الذين آمنوا (في أورشليم: ٢:٤٤؛ في أفسس: ١٩:١٨)، التلاميذ ((في أورشليم: ٦:١؛ في أفسس ٢٠:٣٠). أمّا تسمية القدّيسين فلا تظهر إلّا في فلسطين: في أورشليم (٩:١٣؛ ٢٦:١٠) في اللدّ ويافا (٩:٣١، ٤١). ووُلد اسم «مسيحيّين» في أنطاكية (١١:٢٦؛ ٢٦:٢٨). وهناك عبارة بولسيّة: «الذين يدعون باسم الربّ» (٩:١٤، ٢١؛ ٢٢:١٦؛ ١ كور ١:٢).

أوّل اسم للجماعة هو «إكليسيا» (الكنيسة). ظهر هٰذا الاسم في أورشليم (٥:١١؛ ٨:١؛ ١١:٢٢) ثمّ في أنطاكية (١١:٢٦؛ ١٣:١) وسورية وكيليكية (١٥:٤١) والجماعات البولسيّة (١٤:٢٣، ١٦:٥) وفي أفسس (٢٠:١٧).

وهناك اسم آخر «الطريق»، الذي لا نجده إلّا في أورشليم (٩:٢؛ ٢٢:٤؛

٢٤:١٤-٢٢) وأفسس (١٩:٩، ٢٣). هو لا يدلّ أوّلاً على الجماعة، بل على طريقة عيش الجماعة، ويشير إلى الوظيفة الروحيّة للتعليم المسيحيّ.

سماع الكلمة (الإيمان)

إليك ما نقرأ في أوّل لوحة عن بداية الكنيسة: «كانوا مثابرين على تعليم الرسل» (٤٢:٢). فالجماعة المسيحيّة تعيش من الكلمة كالجماعات اليهوديّة التي خرجت منها. ولٰكنّ هٰذه الكلمة لم تصبح بعد كتابًا مقدّسًا في بداية الكنيسة.

يؤمّن خدمةَ الكلمة الرسلُ الذين هم شهودُ عِيان وصاروا خدّام الكلمة (لو ٢:١). فهم منذ العنصرة يعلنون لإسرائيل قيامة يسوع وتنصيبه مسيحًا (٣٦:٢؛ ١٣:٣-١٥؛ ٣١:٥...). فالذين يتقبّلون التعليم منهم، يذكرون أمامهم أعمال يسوع وأقواله حسب حاجات الحياة المسيحيّة. وهٰكذا تكوّن التقليد الإنجيليّ الذي نشره المعلّمون والمبشّرون (١:١٣؛ ٨:٢١). هٰذه الكلمة يحملها الروح الذي يعمل في الرسل (٢:١، ٥، ٨؛ ٢:٤؛ ٨:٤، ٣١؛ ٣٢:٥...)، وفي إسطفانس (٥:٦،١٠؛ ٥٥:٧)، وفي فيلبّس (٢٩:٨، ٣٩)، وفي برنابا (٢٤:١١)، وفي الأنبياء (٢٧:١١؛ ١:١٣؛ ٣٢:١٥؛ ١٠:٢١). وفي بولس (٢:١٣، ٩؛ ٦:١٦-٧) وفي شيوخ الكنيسة (٢٨:٢٠).

كلمة الإنجيل هي، في الكنيسة، نداء إلى الإيمان. ويُبرز لوقا طابع الإيمان حين يسمّي أعضاء الكنيسة «الذين آمنوا» (٥:١٥؛ ٢٧:١٨...) أو التلاميذ الذين تعلّموا مثل الرسل قبل الفصح (لو ٥٤:٩؛ ١١:٢٢، ٣٩).

يعرف لوقا أنّ المؤمن بيسوع يمكن أن يُدعى ليعترف بإيمانه أمام محاكم هٰذا العالم (١:٤-٢٢؛ ١٧:٥-٤١؛ ١٢:٦-٦٠:٧؛ ١١:٢٣...). وفوق ذلك إنّ حياة المؤمن كلّها هي طاعة الإيمان (٧:٦). يستنير هٰذا الإيمان بالكلمة فيثبت صابرًا عبر المحن (٢٢:١٤).

تشدّد هٰذه التحريضات على مسؤوليّة المؤمن ليثبت في إيمانه. ولٰكن لا ينسى لوقا أنّ الإيمانَ عطيّةٌ من الله (٣-٤٨؛ ٢٧:١٤؛ ٩:١٥؛ ١٤:١٦) وأنّ نموّه وثباته يرتبطان

يسوع (لو ١٧ : ٥؛ ٢٢ : ٣٢). هٰذا الإيمان يؤمّن للكنائس متانتها (١٦ : ٥)، وللمؤمنين خلاصهم (لو ٨ : ١٢، ٥٠).

المشاركة (المحبّة)

والمشاركة هي الصفة الثانية التي يميّز بها لوقا الجماعة الأولى في ٢ : ٣٢. يشدّد لوقا في هٰذا السبيل على توافق العواطف (التوافق : ٢ : ٤٦؛ ٤ : ٢٤؛ ٥ : ١٢؛ قلب واحد ونفس واحدة : ٤ : ٣٢)، على مقاسمة الخيرات (٢ : ٤٤-٤٥؛ ٤ : ٣٢-٣٥...). ويبيّن لوقا أنّ هٰذه الممارسة الأخيرة كانت عامّة من خلال ما يقوله لنا عن برنابا، عن حنانِيًّا وسَفِّيرة (٤ : ٣٦-٥ : ١١). ليس من كنيسة مارست هٰذه المقاسمة. وهٰذا يدلّ على أنّنا لسنا أمام نظام شرعيّ، بل أمام مبادرات خاصّة دلّت على محبّة أعضاء الجماعة بعضهم لبعض. وهنا تتّخذ تسمية التلاميذ إخوة كلّ معناها. فجماعة تلاميذ يسوع هي الموضع الذي تعاش فيه المحبّة.

كسر الخبز والصلوات (شعائر العبادة)

وتنتهي اللوحة اللوقاويّة عن كنيسة الفصح بنشاطين عباديّين : كان المؤمنون مثابرين على كسر الخبز والصلوات. يرى لوقا في هاتين الممارستين إشارتين مهمّتين إلى حياة الكنيسة.

«كسر الخبز» هي عبارة يهوديّة تدلّ على طقس مباركة كلّ مائدة. أمّا عند لوقا فتدلّ على الإفخارستيّا. يذكر لوقا كسر الخبز مرّتين. مرّة أولى في لوحة الكنيسة الفتيّة : يحتفل المؤمنون بكسر الخبز كلّ يوم في بداية الطعام وفي اجتماع خاصّ (٢ : ٤٢-٤٦). إنّه طقس خاصّ بتلاميذ يسوع يجمعهم بمعلّمهم وبعضهم ببعض، إنّه يَنبوع محبّتهم المتبادلة (رج لو ٢٢ : ١٩-٢٠). ومرّة ثانية في نهاية السفرة الرسوليّة الأخيرة لبولس. يورد لوقا خبر كسر الخبز الذي أقيم في تراوس (٢٠ : ٧-١١) : يشير إلى اليوم الأوّل من الأسبوع (آ ٧)، يذكر قيامة يسوع (لو ٢٤ : ١) وخطبة بولس الطويلة (٢٠ : ٧، ٩، ١١) والعشاء في النهاية (آ ١١). في هٰذا الوقت الذي يتطلّع فيه الرسول إلى محنته القريبة في أورشليم (٢٠ : ٢٢-٢٤) وإلى موته (٢٠ : ٢٥، ٣٨)، تدخلنا قيامة أفتيخس في جوّ فصحيّ (آ ٩-١٢). إنّ مجمل الخبر يوحي في كسر الخبز هٰذا بمشاركة في موت المسيح وقيامته.

نستطيع أن نرى تلميحًا إلى الإفخارستيّا في أخبار الطعام الذي تناوله يسوع القائم مع تلاميذه (١ : ٤؛ ١٠ : ٤١؛ لو ٢٤ : ٣٠). لا شكّ في أنّ هٰذه النصوص تتعلّق بظهورات فصحيّة لا باحتفالات عباديّة، ولكنّنا نجد فيها صدًى إفخارستيًّا ولا سيّما في خبر عمّاوس.

بعد أن أشار لوقا إلى المثابرة على الصلوات (٢ : ٤٢)، قال إنّ الرسل كانوا «يلتقون كلّ يوم في الهيكل» (٢ : ٤٦)، وإنّ بطرس ويوحنّا صعدا لصلاة الساعة الثالثة بعد الظهر إلى الهيكل (٣ : ١). وكانت نهاية إنجيل لوقا (لو ٢٤ : ٥٣) قد دلّتنا على الأحدَ عشرَ ورفاقِهم الذين «كانوا كلّ حين في الهيكل يسبّحون ويباركون الله» (لو ٢٤ : ٥٣). وبولس يصلّي في الهيكل (٢٢ : ١٧) ويشارك في ذبيحة نذر أن يَفيَها بعد رجوعه من رحلته الرسوليّة الأخيرة (٢١ : ٢٤-٢٧). والمرسلون الذين يبشّرون بالإنجيل في الشتات يشاركون اليهود في صلواتهم في المجامع.

وبجانب هٰذه الصلاة التقليديّة التي شاركت فيها الكنيسة اليهود، نجد في سفر الأعمال الصلاة المسيحيّة الخاصّة: في أورشليم يوم انتظار الروح (١ : ١٤)، وقت اختيار رسول جديد (١ : ٢٤-٢٥)، لمساندة الكرازة التي يمنعها مجلس اليهود (٤ : ٢٥-٣١)، عند تأسيس السبعة (٦ : ٦)، من أجل بطرس في السجن (١٢ : ٥، ١٢). وفي السامرة صلّى بطرس ويوحنّا لينال المعمَّدون الروح (٨ : ١٥). وفي أنطاكية، خلال ليتورجيّا وصوم، دلّ الروح على برنابا وشاول من أجل الرسالة (١٣ : ١-٢). وفي كنائس آسية الصغرى، يمارس المؤمنون الصلواتِ والأصوامَ من أجل تنظيم الشيوخ (١٤ : ٢٣). وفي ميليتس وفي صُوْرَ انتهى وداعُ بولس للجماعة بالصلاة (١٠ : ٣٦؛ ٢١ : ٥). وهناك الصلوات الفرديّة في مختلف ظروف الحياة المسيحيّة (٧ : ٦٠؛ ٨ : ٢٤؛ ٩ : ١١، ٤٠؛ ١٠ : ٢، ٩، ٣٠؛ ١١ : ٥؛ ١٦ : ٢٥؛ ٢٢ : ١٧؛ ٢٨ : ٨، ١٥).

تتميّز هٰذه الصلاةُ المسيحيّة بسمتين. أوّلاً: إنّها تتوجّه مرارًا إلى الله كما في العهد القديم والأناجيل الإزائيّة (٤ : ٢٤؛ ١٢ : ٥؛ ١٦ : ٢٥؛ ٢٧ : ٣٥؛ ٢٨ : ١٥)، ولٰكنّها تتوجّه أيضًا إلى يسوع (٧ : ٥٩). في ١ : ٢٤ يتوجّه الرسل إلى يسوع الذي اختار يهوذا ويطلبون منه أن يختار مكانه واحدًا من اثنين. والتسمية «الذين يدعون باسم الربّ»

تدلّ على أعضاء جماعة يسوع (٩:١٤، ١١؛ ٢٢:١٦). ثانيًا: يربط لوقا مرارًا بين الصلاة المسيحيّة والروح القدس انطلاقًا من الخبرة المواهبيّة: هي صلاة تطلب الروح (١:١٤؛ ٨:١٥)، أو تطلب ظهوره (٤:٣١؛ ٨:١٧؛ ١٣:١-٢) أو تستوحيه (٢:٤، ١١؛ ١٠:٤٦؛ ١٩:٦).

خدمة الجماعات

جماعة العنصرة الأولى هي صغيرة بحيث إنّ الرسل يؤمّنون فيها وحدهم وظائف التعليم والمشاركة الأخويّة وتنظيم العبادة. ولٰكن حين تنظّمت الكنيسة وخرجت من أورشليم، ظهر خدّام جدد للجماعات.

هناك أوّلاً في أورشليم السبعة الذين نُظّموا أصلاً لخدمة الموائد (٦:١-٦) ولٰكنّهم اهتمّوا بكرازة الإنجيل في المحيط الهلّينيّ (٦:٨-٩؛ ٨:٤-٤٠؛ ١١:١٩-٢٦؛ ٢١: ٨). وهناك أيضًا أنبياء يتزلون إلى أنطاكية (١١: ٢٧-٢٨؛ ١٥: ٣٢) أو قيصريّة (٢١:١٠-١١). وهناك أخيرًا شيوخ يساعدون الاثني عشر (١٥:٤-٦، ٢٢، ٢٣) بانتظار أن يَحُلُّوا محلّهم (٢١:١٨).

يقدّم لنا لوقا لائحة من الأنبياء والمعلّمين في أنطاكية (١٣:١). وفي قيصريّة يُعطى فيلبّسَ لقبَ مبشّر (أو إنجيليّ) ويسمّي بناته نبيّاتٍ (٢١:٨-٩). نجد حول بولس معاونين عديدين: برنابا، يوحنّا مرقس، سيلا، تيموتاوس، أبلّوس، إرستوس، وغيرهم. هو لا يعطيهم لقبًا لأنّه لا يهتمّ بوظائفهم بل بشخصهم. غير أنّه يشير إلى تأسيس شيوخ لخدمة الجماعات المحلّيّة في ليكونية وبسيدية وأفسس (١٤: ٢٣؛ ٢٠: ١٧، ٢٨).

تَرَكَّز سفر الأعمال على انتشار الإنجيل، فتوقّف على وظيفة الرسالة عند خدّام الكلمة، لا على الخدم داخل الجماعة. ولٰكنّه يُظهر في هٰذه الجماعات مسؤولين يعلّمون (٢:٢٤؛ ١١:٢٦؛ ١٤:٢٢؛ ١٥:٣٥؛ ١٨:١١-٢٥) ويتحمّلون مسؤوليّة الرعاية (٢٠:٢٨). مقابل هٰذا، تشارك الجماعات في عمل الرسالة وتمارس على هٰذه الرسالة بعض المراقبة (١١:١-١٨، ٢٢؛ ١٣:١-٢؛ ١٤:٢٧؛ ١٥:١-٣٥؛ ١٨:٢٦-٢٧؛ ٢١:٢٥). وهٰكذا يتضامن الخدّام والجماعات في مسؤوليّة حياة

الكنيسة الداخليّة وانتشارها. فهدف الخِدَم بناءُ الكنيسة. وفي هٰذا المجال، يقترب فكر لوقا من فكر بولس على المواهب. وكلاهما يعطي المكانة الأولى لخدمة الكلمة.

وحين تظهر خِدم جديدة هناك ثلاثة عوامل. الأوّل: الروح القدس يدفع الرسل إلى الكرازة الفصحيّة (٢: ٤ ي)، ويعيّن برنابا وشاول من أجل الرسالة (١٣: ٢)، ويقيم أنبياء كما في العهد القديم (١١: ٢٨؛ ٢٠: ٢٣؛ ٢١: ٤، ٩-١١)، ويميّز الذين اختارهم لهٰذه الخدمة أو تلك (٦: ٣، ٥، ١٠، ١١: ٢٤). الثاني: يتدخّل الرسل والمسؤولون من أجل استبدال يهوذا (١: ٥-٢٢) وتأسيس السبعة (٦: ٢-٦) والاعتراف برسالة فيلبّس في السامرة وبطرس في قيصريّة (٨: ١٤، ١١: ١-١٨) وتنظيم الشيوخ في كنائس ليكونية وبسيدية (١٤: ٢٣). الثالث: تشارك جماعة الإخوة في هٰذه القرارات بطرق مختلفة (١: ٢٣-٢٦؛ ٦: ٣-٦؛ ١١: ٢٢؛ ١٣: ٧).

وهٰكذا تبدو حياة الكنيسة خلقًا متواصلاً حيث تعمل عطيّة الله مع مبادرة المسؤولين والجماعات، فتدعوها وتحرّكها. كلّ عضو في الجماعة يقدر أن يكون مدعوًّا بالروح أو بإخوته ليُمارِسَ هٰذه العطيّة لخدمة الجميع. ويستطيع أن يتّخذ المبادرة لعمل خاصّ كما فعل الأنبياء أو كما فعل أبلّوس (١٨: ٢٤-٢٥). ولٰكنّ على الجماعة أن تتعرّف إلى عطيّة الروح. على كلّ حال، هي عطيّة الله التي تحرّك حياة كلّ خادم في الكنيسة وتدعوه إلى العمل تحت مراقبتها.

القسم الثالث

رسائل القديس بولس

نتعرّف في هذا القسم إلى بولس من خلال سفر الأعمال والرسائل، ثمّ ندخل في جوّ كلّ رسالة من رسائل هٰذا الذي اعتبرَ أنّ الربّ أرسله قبل كلّ شيء ليحمل البشارة إلى الأمم الوثنيّة.

وها هي عناوين هذا القسم:

القدّيس بولس في زمانه. مقدّمة لرسائله: الفصل الرابع.

الرسالتان إلى أهل تسالونيكي: الفصل الخامس.

الرسالتان إلى أهل كورنتوس: الفصل السادس.

الرسالة إلى أهل غلاطية: الفصل السابع.

الرسالة إلى أهل رومة: الفصل الثامن.

رسائل الأسر: إلى أهل أفسس،

إلى أهل فيلبّي،

إلى أهل كولسيّ.

إلى فيلمون: الفصل التاسع.

الرسائل الرعاويّة الثلاث: الفصل العاشر.

الرسالة إلى العبرانيّين: الفصل الحادي عشر.

الفصل الرابع

القدّيس بولس في زمانه
مقدّمة لرسائله

مقدّمة

بولس الرسول إنسان في مجموعة، شخصيّة متعدّدة الجوانب يسحرنا ويثير فينا الرفض. هو ابن مدنيّتين: مدنيّة يهوديّة، ومدنيّة يونانيّة. طبعه من صخر لا يلوي ولا يلين. والحياة معه صعبة حين تكون القضيّة متعلّقة بالرسالة. بطرس ومرقس وبرنابا والكورنثيّون اختبروا أطباعه. أتقن فنّ الشرح الكتابيّ لدى الرابّانيّين إلى درجة جعلتنا نسير وراءه في حججه ونضيع، ولٰكنّنا في الوقت ذاته نكتشف شخصًا يملأنا إعجابًا. كلّه عطف ومحبّة ويندفع كلّ الاندفاع حين يعبّر عن حبّه لربّه الذي أمسك به على طريق دمشق، ويشتعل غيرة من أجل الذين تمخّض بهم ووولَدهم للمسيح.

عن بولس هٰذا سنتحدّث فندخل في المحيط الذي عاش فيه ونطّلع على دعوته وأسفاره وما تركه لنا من رسائل.

أ - محيط القدّيس بولس

كم نوّد أن نكتب سيرة حياة ذٰلك الذي كان أعظم المرسلين، شاول الطرسوسيّ الذي اهتدى إلى الربّ على طريق دمشق. ولٰكنّ معلوماتنا ضئيلة.

وُلد بولس حوالي السنة الخامسة ب.م.، والكتاب يعتبره «فتى» (أع ٧: ٥٨) يوم رجم إسطفانس. كم سنة قضاها في طرسوس موطنه؟ حتّى الدروس الجامعيّة! وسيتعلّق قلبه بهٰذه المدينة التي ولد وترعرع فيها وحمل إليها الرسالة قبل أن ينطلق إلى

أقطار بعيدة (أع ٩ : ٣٠ ؛ ١١ : ٢٥ ؛ رج غل ١ : ٢١). وفي خطّ مقابل نعرف أنّه نشأ في أورشليم (أع ٢٢ : ٣) وكان له أخت نعرف في أورشليم أحد أبنائها (أع ٢٣ : ١٦) الذي ينبّه قائد الألف إلى الخطر المحدق بخاله.

١ - يهوديّ من طرسوس

ما هي هويّته؟ يقول هو عن نفسه: «أنا يهوديّ من أصل طرسوسيّ». وطرسوس مدينة من كليليكية غير مجهولة (أع ٢١ : ٣٩). «إنّي مختون في اليوم الثامن لمولدي وإنّي من بني إسرائيل من سبط نيامين، عبرانيّ من العبرانيّين. أمّا في الشريعة فأنا فرّيسيّ» (فل ٣ : ٥).

إذًا وُلد بولس في أسرة يهوديّة تُفاخر بأصلها وتتعلّق بإيمانها. كان والده حائكًا كما سيكون هو، ولكنّ حالته كانت ميسورة لأنّه حصل على امتياز حسده عليه الكثيرون هو المواطنيّة الرومانيّة (أع ٢٢ : ٢٥-٢٨)، وسيستفيد مرارًا منه (أع ١٦ : ٣٧ ؛ ٢٢ : ٢٥-٢٩ ؛ ٢٣ : ٢٧)، كما سيقدّر السلام الرومانيّ الذي نعم به فدعا المؤمنين في رومة إلى الولاء للسلطان: «ليخضع كلّ امرىء للسلطات، فلا سلطة إلّا من عند الله...» (رج روم ١٣ : ١-٧). غير أنّ هٰذا لا يعني أنّه لم يكن قاسيًا تجاه المجتمع الرومانيّ المرفّه الذي يعرض شهواته بوقاحة (روم ١ : ١٨-٣٢).

ما هو اسمه؟ إذا رجعنا إلى الرسائل نجد دومًا اسم بولس الذي هو رسول المسيح (١ كور ١ : ١ ؛ ٢ كور ١ : ١). ولٰكنّ لوقا احتفظ لنا في سفر الأعمال باسمه الساميّ شاول، ولن يبدأ بالتحدّث عن بولس إلّا حين يلتقي الرسول بحاكم جزيرة قبرص سرجيوس بولس فيقول: «شاول، ويدعى أيضًا بولس» (أع ١٣ : ٩). هل بدّل بولس اسمه في ذٰلك الوقت؟ لا، ولٰكنّ استعمالَ اسمين كان أمرًا معروفًا في حوض البحر الأبيض المتوسّط. فيوحنّا الذي كتب الإنجيل الثاني يحمل أيضًا اسم مرقس (أع ١٢ : ١٢)، وأحد أنبياء الكنيسة الأولى سيلا اتّخذ اسمًا رومانيًا سلوانس (أع ١٥ : ٢٧ ؛ ١ تس ١ : ١). ثمّ إنّ كلمة «ساولوس» تدلّ في اليونانيّة على الرجل المخنّث، فكيف لا يبدّل رسولنا اسمه وهو المعروف برجولته وصلابته.

لن نتحدّث عن طرسوس موطن بولس إلّا لنقول إنّها كانت مدينة جامعيّة نشيطة

ضمّت في جوانبها ما يقارب ٣٠٠,٠٠٠ نسمة وعرفت كما عرفت سائر المدن الرومانيّة العبادات الوثنيّة ولا سيّما عبادة رومة والإمبراطور. كلّ هٰذا جعل عائلة بولس تغذّي احتقارًا لمثل هٰذه الديانات، ولن نتصوّر يومًا أن يقابل بولس الإيمان بالمسيح المائت والمنبعث بشعائر العبادات السرّيّة التي عرفها العالم الوثنيّ.

أمّا بالنسبة إلى العالم اليهوديّ، فبولس هو من يهود الشتات أي الذين تشتّتوا خارج فلسطين قبل المسيح بمئات السنين وظلّوا متعلّقين بأورشليم (رج أع ٢: ٩-١١). كان عددهم يقارب الثلاثة ملايين، وكانوا يعتبرون نفوسهم مسؤولين عن الشريعة لينقلوا إلى العالم أنوارها الخالدة (حك ١٨: ٤). والتجّار خاصّة ربطوا فنّ التجارة بغيرة دينيّة فهدَوا الكثير من الوثنيّين إلى عبادة الإلٰه الواحد. ولقد روى مثلاً فلافيوس يوسيفوس ارتداد العائلة الملكيّة في حدياب وهي منطقة تقع شرقيّ الفرات.

هؤلاء اليهود في شتات البحر المتوسّط أخذوا باللغة اليونانيّة وردّدوا كلمات التوراة في هٰذه اللغة بعد أن ترجمت إليها السبعينيّة في القرن الثالث ق.م. في الإسكندريّة. واعتادوا أن يجتمعوا في المجامع كلّ سبت يستمعون إلى كلمة الله ويمارسون المشاركة في خيرات الأرض، وسيسمع بولس معهم هٰذا الاعتراف بالإلٰه الواحد الذي يردّده المؤمنون: «إسمع يا إسرائيل، الربّ إلٰهنا ربّ واحد فأحبب الربّ إلٰهك بكلّ قلبك وكلّ نفسك وكلّ قدرتك» (تث ٦: ٤-٥).

٢ - فرّيسيّ من أورشليم

ويحدّثنا بولس عن نفسه: «في الشريعة أنا فرّيسيّ، وفي الغيرة فأنا مضطهِدُ الكنيسة وفي التقوى حسب الشريعة فأنا بلا لوم» (فل ٣: ٥-٦). «نشأت هنا في هٰذه المدينة (أي في أورشليم) وتعلّمتُ عند قدمي جملائيل شريعة آبائنا تعليمًا صالحًا موافقًا لشريعة الآباء وكنت غيورًا على خدمة الله مثلكم أنتم جميعًا في أيّامنا هٰذه» (أع ٢٢: ٣).

الفرّيسيّة حركة تهدف إلى تكوين جماعة من الأنقياء داخل شعب إسرائيل. الفرّيسيّ هو من انفصل عن الآخرين وعاش في عالم قدسيّ يميّزه عن سائر الناس. والفرّيسيّون يعتبرون الشعب كلّه مدعوًّا إلى القداسة فيفرضون على الجميع ممارسة شعائر الطهارة

المطلوبة في البداية من الكهنة وحدهم، ويعطون الأهمّيّة الكبرى لتقاليد الآباء الموروثة من موسى كما يقولون.

أمّا مدارس الكتبة فكانت بأكثريّتها في يد الفرّيسيّين. كانت مدرسة أورشليم ومدرسة بابل التي جاء منها رابي هلاّل. وجاء بولس من طرسوس إلى أورشليم القدس ليتعمّق في علومه الدينيّة: قراءة التوراة كلّها، شرح النصّ شرحًا حرفيًّا ثمّ درسه وتفسيره واستخلاص العبرة الروحيّة منه. أمّا طريقة التعليم فتستند إلى الذاكرة والتكرار وكانوا يقولون: الطالب النجيب يشبه اسفنجة تتشرّب من تعليم المعلّم أو بئرًا جديدة لا تخسر نقطة ماء واحدة.

في هذا الإطار المدرسيّ تربّى بولس وبهذه الروح الفرّيسيّة الغيورة على ديانة الآباء سيتصرّف فيكون ذلك المضطهِدَ لكنيسة الربّ. حين كانوا يرجمون إسطفانسَ كان شاولُ هنا (أع ٧:٥٨)، بل بدأ يضطهد الكنيسة في أورشليم فيدخل البيوت «ويخرج الرجال والنساء ويلقيهم في السجن» (أع ٨:٣). ولن تكفيه أورشليم، بل طلب رسائل إلى مجامع دمشق حتّى إذا وجد أناسًا على هذه الطريقة المسيحيّة، ساقهم موثقين إلى أورشليم (أع ٩:٢). ويقول عن نفسه في دفاعه أمام أغريبا: «أمّا أنا فكنت أعتقد أنّه يجب أن أقاوم اسم يسوع الناصريّ بكلّ جهدي، وهذا ما فعلت في أورشليم فسجنت بتفويض من رؤساء الكهنة عددًا كبيرًا من القدّيسين المؤمنين بيسوع، ولمّا كانوا يُقْتَلون كنت موافقًا على قتلهم. وكثيرًا ما عذّبتهم في كلّ مجمع لأجبرهم على الكفر بإيمانهم، واشتدّت نقمتي عليهم حتّى أخذت أطاردهم في المدن التي في خارج اليهوديّة» (أع ٢٦:٩-١١). وسيكتب في رسائله أنّه اضطهد كنيسة المسيح (١ كور ١٥:٩؛ غل ١:١٣، ٢٣؛ فل ٣:٦) ومع ذلك قبل الربّ أن يجعل منه رسولاً.

نشير هنا إلى أنّ الاضطهاد هذا ضدّ الكنيسة بدأ ضدّ فئة الهلّينيّين لمواقفهم الجذريّة ضدّ شعائر العبادة في الهيكل (أع ٦:١٣ ي). ونوضح الأسباب التي حدت شاول على اضطهاد أتباع يسوع الناصريّ. فالمصلوب لا يمكن أن يكون المسيح، لأنّه بصلبه صار ملعونًا من قبل الله كما يقول الكتاب (تث ٢١:٢٣؛ رج غل ٣:١٣ وشرح بولس لهذه الآية).

ثمّ إنّ بولس يوم سمع إسطفانس أدرك نتائج تعليمه الذي يهدّد نظام الشريعة، وكافة حياة شعب الله في العالم. الإيمان المسيحيّ بدا لبولس نفيًا لمثال يدعو إلى ممارسة فرائض الشريعة ممارسة دقيقة. ولهٰذا تصرّف عن غيرة وحماس كما يقول عن نفسه، ولكن بعد اختياره على طريق دمشق تحوّل هٰذا الحماس من «ضدّ المسيح» إلى «مع المسيح».

ب – دعوة بولس ليكون رسول الأمم

يشكّل ارتداد شاول المضطهد محطّة هامّة في تاريخ الكنيسة في مهدها، لأنّه سيرمي شبكة الإنجيل إلى البعيد فيطوّر طرق التبشير التي أخذ بها الرسل الذين رافقوا يسوع منذ معموديّة يوحنّا إلى الصعود (أع ١ :٢١–٢٢).

ربط لوقا في أعمال الرسل بين موت إسطفانس وارتداد بولس، فبيّن لنا أنّ صلاة إسطفانس لأجل جلاّديه قد استجيبت (أع ٧ :٦٠–٨ :١). ولكنّ فترة من الزمن تفصل بين اضطهاد الهلّينيّين وإيفاد شاول إلى دمشق. ويقول لنا بولس في رسالته إلى أهل غلاطية (١ :١٨)إنّه بعد ثلاث سنوات من ارتداده في دمشق صعد إلى أورشليم؛ ويقول لنا أيضًا (غل ٢ :١) إنّه صعد مرّة ثانية إلى أورشليم، بعد أربع عشرة سنة، لحضور مجمع الكنيسة الأوّل الذي عقد على ما يبدو سنة ٤٨. أمّا ارتداد بولس فقد تمّ سنة ٣٤ ب.م.

١ – شهادة بولس

ما حاول بولس يومًا أن يكتب مذكّراته. فهو رسول، وهمّه الأوّل أن ينقل البشارة من مدينة إلى مدينة. وهو لا يعود إلى الماضي إلّا بقدر ما تفرض عليه الظروف ذٰلك. كلّ مرّة يصل إلى مجمع أو ساحة عامّة فهو بحاجة إلى «رسالة توصية» لأنّ الخطباء الشعبيّين والواعظين بالديانات والعرّافين والسحرة كانوا كثرًا. في قبرص سيصطدم بولس بساحر من أصل يهوديّ اسمه بريشوع ويلقّب بعليم (أع ١٣ : ٦–٨)؛ وفي أفسس سيزاحمه بعض اليهود المتجوّلين الذين يطردون الأرواح الشريرة (أع ١٩ : ١١–١٧)؛ وفي أثينة سيحسبه الناس مبشرًّا بآلهة غريبة (أع ١٧ : ١٩). وسيشكوه أعداؤه أنّه أشعل نار الفتنة في المدينة (أع ١٧ : ٦–٧).

دافع بولس عن نفسه في أوّل رسالة كتبها. قال: «فما كلّمناكم بكلام التملّق (على مثال المشعوذين) كما تعرفون، ولا أضمرنا مطمعًا (على مثال السفسطائيّين)، يشهد الله، ولا طلبنا المجد من الناس لا منكم ولا من غيركم، مع أنّه كان لنا حقّ عليكم لأنّنا رسل المسيح» (١ تس ٢ : ٥-٦). هذه هي أهميّة الرسول في العالم الفلسطينيّ: المرسل هو مثل من أرسله (مت ١٠ : ٤٠). أمّا بولس فأبرز خاصّيّة الوظيفة الرسوليّة، فقدّم نفسه على أنّه نبيّ المسيح وخادم العهد الجديد. ومقدّمة الرسالة إلى رومة تدلّ على معنى كلمة رسول بحسب نظرة القدّيس بولس: «بولس عبد يسوع المسيح الذي دعاه الله ليكون رسولاً واصطفاه ليعلن إنجيل الله... بالمسيح نلنا النعمة لنكون رسولاً فندعوَ جميع الشعوب الوثنيّة أن تخضع له بالإيمان لمجد اسمه» (روم ١ :١ ، ٥). مدعوّ ورسول، كلمتان تعبّران عن الجوهر. فبولس كالأنبياء في الماضي وكالرسل في الجليل هو موضوع اختيار مجّانيّ من أجل رسالة ما زالت آفاقها تتّسع. وعندما يكتب بولس إلى الجماعات التي أسّسها، ما كان يحدّثهم عن ظروف دعوته فيبدو كتومًا في ما يخصّ النعم الروحيّة االتي أنعم الله بها عليه. ولكنّ هناك ظروفًا دفعته فيها حاجة الكرازة والدفاع لأن يبيّن أصالة رسالته. سنورد النصوص الأساسيّة قبل أن نستخلص أفكارها الرئيسة.

– بولس رسول لأنّه رأى الربّ (١ كور ٩ : ١).

– كان بولس المضطهِد القديم فصار أحد الشهود الرسميّين لقيامة المسيح وأعلن الإنجيل عينه الذي أعلنه كيفا (أي بطرس)، والاثنا عشر، يعقوب وسائر الرسل (١ كور ١٥ :١-١١).

– أدرك المسيح بولس على طريق دمشق فعلّمه أن يضحّيَ بالقيم القديمة ليجد خلاصه في الإيمان (فل ٣ : ٤-١٦).

– دعاه الربّ هو المضطهد القديم فشهد على قدرة نعمته (١ تم ١ :١٢-١٤).

ماذا نستخلص من هذه النصوص؟

–لا يصوّر بولس الرؤيا التي حصل عليها، ولكنّه متيقّن من أنّه التقى الربّ. غير أن الكلماتِ أعجزُ من أن تعبّر عن هذا الوحي (غل ١ :١٢). المجد والنور هما الصورتان اللتان تساعداننا على تصوّر السرّ (رج ٢ كور ٤ : ٦).

– جاءت المبادرة من الآب (غل ١ : ١٥)، فأحسّ بولس بنفسه أنّه في خطّ أنبياء العهد القديم. لهٰذا لجأ إلى عبارات مأخوذة من رسالة إرميا أو عبد الله المتألّم.

– تراءى له يسوع (٢كور ١٥ : ٥، ٧، ٨) وتدخّل في حياته بطريقة إيجابيّة فكان اللقاء. وسيكتب بولس إلى أهل فيلبيّ فيقول لهم إنّ المسيح يسوع أمسك به (فل ٣ : ١٢) فكيف يستطيع أن يرفس المهماز (أع ٢٦ : ١٤)؟

لم يتضمّن عمل المسيح فقط رؤية وتعليمًا بل تحويلاً حميمًا. جعل بولس رسولاً شأنه شأن الاثني عشر، ورسالته لا ترتبط إلّا بالمسيح.

أُرسل بولس بطريقة خاصّة إلى الأمم الوثنيّة، ولكنّه لم يعِ هٰذا الواقع إلّا تدريجيًّا. بدأ يتلمّس طريقه منذ البداية، ولكن منذ البداية أخذ كلّ شيء في حياته يرتبط بهذا اللقاء الأوّل مع المسيح.

– ما استحى بولس يومًا من ماضيه كمضطهِد، ولكنّه شهد أنّه عمل ما عمله بنيّة حسنة. أمّا ارتداده فهو مثل واضح على قدرة نعمة الله. وهذا أمر لن ينساه بولس أبدًا في لاهوته.

٢ – شهادة لوقا

إحتفظ لنا القدّيس لوقا بثلاث روايات لارتداد بولس. رواية جعلها في مكانها الطبيعيّ (أع ٩ : ١–١٩) وروايتان برزتا بشكل دفاع لبولس أمام اليهود في أورشليم (أع ٢٢ : ٤–٢١) وأمام الحاكم فستس والملك أغريبا (أع ٢٦ : ٩–١٨). هٰذا يدلّ على الأهمّيّة التي يعلّقها لوقا على الحدث. هناك اختلافات في عرض الأمور، وكلّ نصّ يهدف إلى إظهار وجهة من وجهات دعوة بولس. ففي ف ٩ يبرز لوقا دور حنانيّا الموكل بإدخال الرسول في الجماعة المسيحيّة. وفي دفاعه أمام يهود أورشليم يشدّد بولس على ماضيه اليهوديّ وعلى غيرته كمضطهِد، فيميّز بين رؤية دمشق ورؤية تمّت له في الهيكل فتقبّل أمرًا بأن يبشّر الوثنيّين (أع ٢٢ : ٢١). أمّا أمام فستس وأغريبا، فبولس لا يتكلّم عن حنانيّا، بل يشدّد على التعليم الذي تقبّله في طريق دمشق (اع ٢٦ : ١٥–١٨). غير أنّ هٰذه الاختلافات في الروايات الثلاث تبرز تشديدًا على قلب الحدث : هٰذا الذي التقى به بولس في مجده هو يسوع الذي يضطهِدُه (أع ٩ : ٤–٥ ؛ ٢٢ : ٨ ؛ ٢٦ : ١٥).

وفي هٰذه العبارة نجد صدى للوحي الذي وصل إلى بولس: حضور الربّ في كنيسته.

ووصل بولس إلى دمشق... إنّ مضطهِد الأمس صار مبشِّرًا عنيفًا. «كان شاول يفحم اليهود المقيمين في دمشق، مبيّنًا أنّ يسوع هو المسيح» (أع ٩: ٢٢)، ولسبب نجهله قرّر أن يذهب إلى ديار العرب (غل ١: ١٧) أي إلى المنطقة الواقعة شرقيّ الأردنّ والخاضعة بعضها للرومان والبعض الآخر للحارث ملك الأنباط (٨ ق.م. – ٤٠ ب.م.). كانت الجماعات اليهوديّة عديدة في شرقيّ الأردنّ، فأمضى بولس معها سنتين محاولاً أن يجتذبها إلى الإيمان الجديد. هل نجح؟ هو لا يقول شيئًا، وما نعرفه هو أنّه صار شخصًا غير مرغوب فيه بسبب البلبلة التي أحدثتها كرازته. وحين رجع إلى دمشق أراد عامل الملك حارث أن يقبض عليه، فأفلت بولس من يديه: «دلّوه في زنبيل من كوّة في السور» (٢ كور ١١: ٣٠–٣٣). ولا تزال كنيسة صغيرة قرب الباب الشرقيّ تذكّرنا بما حدث هناك.

حينئذ عزم بولس على الذهاب إلى أورشليم (غل ١: ١٨) ليتعرّف إلى كيفا (بطرس) وهكذا كان. فقابل الواحد اختباره مع اختبار الآخر، وظهرت رغبة عند بولس في أن يتعرّف إلى كلمات يسوع الناصريّ.

غير أنّ جماعة أورشليم رفضت أن تستقبل مضطهِد الأمس، فحدّثها برنابا عن صحّة ارتداد بولس، وقدّمه إلى الإخوة (اع ٩: ٢٦–٣٠). ولكن رغم ذلك طلبت الجماعة من بولس أن يعود إلى موطنه ففعل. وسيذهب إليه برنابا في الوقت المناسب ويصطحبه في عمل الرسالة.

ج – رسول يلجأ إلى التعليم

أساس معلوماتنا عن بولس نجده في رسائله. ولكنّ الرسائل صعبة كما تقول الرسالة الثانية لبطرس (٣: ١٥–١٦) بسبب كثافتها اللاهوتيّة وهي تُجمل في بضع كلمات تعليمًا نضج طويلاً في فكر هٰذا الرسول. ثمّ لا ننسَ الطابع الظرفيّ للمراسلة، لأنّ الرسالة امتداد لحديث بين اثنين. ولهذا فالتلميح يفهمه قارىء الرسالة الذي يعرف كاتبها أكثر منّا نحن الذين نبعد تسعة عشر قرنًا عن زمن كتابتها. فلا بدّ من التأويل وكثير من المحيّلة

لنكتشف الأحداث التي دفعت بولس لينشد نشيد الفرح، أو لنطلّع على البدع التي يتصدّى لها بولس وهو العارف بنتائجها.

١ – بولس إنسان مغرم بالإنجيل

هو رسول قبل أن يكون كاتبًا. والصرخة التي خرجت من قلب إنسان أمسكه المسيح (فل ٣: ١٢) هي: «الويل لي إن لم أبشّر» (١ كور ٩: ١٦). هو لا يستطيع إلّا أن يعلن في كلّ مكان وأمام كلّ إنسان إيمانه بالحبّ الفادي (٢ كور ٥: ١٤ ي).

دفع المسيح بولس فراح يبحث عمّن ينقل إليه كلمة الخلاص. راح إلى المجامع وأروقة المدن والساحات العامّة، توجّه تارة إلى أبناء جنسه وتارة إلى اليونانيين، حدَّث النساء والرجال، الأحرار والعبيد، وحاول أن يجد لكلّ واحد الكلمة المناسبة. ورسائله هي سلسلة من الأحاديث مع المؤمنين الذين كسبهم للمسيح، تجعلنا نشعر باهتمامه بكلّ الكنائس. «من يضعف ولا أكون ضعيفًا؟ من يسقط ولا أحترق» (٢ كور ١١: ٢٨ ي)؟

إهتدى بولس على طريق دمشق فأحسّ بتمزّق في حياته. تلاشت في لحظة واحدة قيم تعلّق بها، واستنارت قيم أخرى. «كلّ هٰذه الأشياء التي كانت لي ربحًا اعتبرتها من أجل المسيح خسرانًا، بل أَعُدّ كلّ شيء خسرانًا من أجل الربح الأعظم الذي هو معرفة ربّي يسوع المسيح» (فل ٣: ٧–٨).

إنطبع لاهوت بولس بهذا الاختبار الروحي فأخذ بالتناقضات التي يجب أن لا نفهمها على ظاهرها. قال: «أضيفت الشريعة من أجل المعاصي» (غل ٣: ١٩). وقال: «لا أريد أن أعرف إلّا يسوع المسيح وإيّاه مصلوبًا» (١ كور ٢: ٢). فهل تراه تناسى لاهوت القيامة؟ لا وألف لا. هنا لا بدّ من تكملة التعابير التناقضيّة بتعابير توازنها. مثلاً: «الشريعة مقدّسة» (روم ٧: ١٢). وأيضًا: «لولا قيامة المسيح كان إيماننا باطلاً» (١ كور ١٥: ١٤). «كلّ شيء يحلّ لي» (١ كور ٦: ١٢؛ ١٠: ٢٣): هٰذا هو كلام بعض الناس في كورنتوس، ولكنّ بولس يبدي تحفّظاته على هٰذا القول: «يحسن بالرجل أن لا يمسّ امرأة» (١ كور ٧: ١). ولكنّنا لسنا أمام مبدأ لا يُناقَش، وسنعرف في ما يلي أنّ بولس يعظّم البتوليّة ولا يحتقر الزواج.

٢ – وسائل الكتابة

كتب بولس رسائلَ، ولكنّ لصاحب الرسائل همومه. لا بدّ من إيجاد الرقّ أو ورق البرديّ؛ لا بدّ من إيجاد الكاتب نملي عليه أو نعطيه الفكرة ونتركه يتوسّع فيها كما يشاء. أمّا القدّيس بولس فكان يملي رسائله، فتندفع الأفكار فلا يكمّل جملة بدأ بها (غل ٢:٤؛ روم ٥:١٢). نحن نعرف اسم كاتب الرسالة إلى أهل رومة: ترتيوس (روم ١٦:٢٢) وقد أرسل سلامه إلى الإخوة. ومرّات يزيد بولس بخطّه الكبير الكلمات الأخيرة ليدلّ على صحّة الرسالة (غل ٦:١١؛ فلم ١٩) لأنّ هناك مزوِّرين يستغلّون ثقة الجماعات (٢ تس ٢:٢؛ ٣:٧).

حين تُكتَب الرسالة تُرسَل، ولكنّنا نحتاج إلى من يحملها ومن يشرح مضمونها. هكذا كانت تتمّ الأمور في العلاقات الدبلوماسيّة: ينقل الموفد مضمون الرسالة شفهيًّا، ثمّ يقدّم النصّ المكتوب والمختوم بالشمع. حين اتّخذت جماعة أورشليم قرارها أوفدت يهوذا وسيلا وطلبت منهما أن يشرحا مضمون الرسالة. وحين كتب بولس الأولى إلى أهل كورنتوس حملها إستفاناس وفورتوناتوس وأخائيقس (١ كور ١٦:١٧). وسيحمل تيخيكس الرسالة إلى أهل كولسيّ (كو ٤ : ٧)، وإبفريديتس الرسالة إلى أهل فيلبيّ (فل ٢ : ٢٥).

يصل الموفد فتستقبله الجماعة كلّها (١ تس ٥:٢٧) فيقرأ الرسالة باحتفال كما لو كانت مقطعًا من الكتب المقدّسة: «طوبى للذي يقرأ وللذين يسمعون هٰذه الأقوال» (رؤ ١:٣)، ولكنّ الويلَ لمن يزيد عليها شيئًا أو يسقط شيئًا (رؤ ٢٢:١٨–١٩). وتتبادل الجماعات الرسائل: «بعد أن تقرأوا رسالتي أوصلوها إلى كنيسة اللاذقيّة لتقرأها بدورها. وأنتم من جهتكم إقرأوا الرسالة التي تصلكم من اللاذقيّة» (كو ٤:١٦). وهكٰذا تكوّنت مجموعة رسائل القدّيس بولس، ولعبت جماعة أفسس الدور الأبرز في تكوين هٰذه المجموعة.

٣ – أسلوب الكتابة

ويأخذ بولس بالعبارات التقليديّة في الرسائل، ولٰكنّه يحوّرها ويعطيها وجهة مسيحية. رسالته إلى فيلمون تشبه الرسائل الشخصيّة، ولكنّ بولس يتكلّم كرسول وهو

يحاول أن يقنع صاحبه ليعفوَ عن العبد الهارب. ورسالته إلى رومة تذكّرنا برسائل الأباطرة الطويلة، ولٰكنّ الفصول الأخيرة تعود بنا إلى السلام والكلام.

ماذا نجد في الرسالة؟ هناك العنوان: من فلان إلى فلان، سلام. ينطلق بولس من هٰذا المثال ولٰكنّه يعرض المواضيع التي سيتوسّع فيها. وتعود عبارة «النعمة والسلام» لأنّ المصالحة تمّت لنا بيسوع الذي هو سلامنا (أف ٢: ١٤). ومن المفيد أن نكتشف العباراتِ الأولى وما تحمله إلينا من معلومات عن بولس وعن الجماعة التي يكتب إليها.

نهاية الرسائل طويلة: فيها السلامات المتعدّدة التي تدلّ على الرباطات الوثيقة بين الجماعات المختلفة، وفيها الأمنيّة الليتورجيّة كما في ١ كور ١٦: ٢٢-٢٤: «إن كان أحد لا يحبّ الربّ فاللعنة عليه. ماران اتا (ربّنا اتى). نعمة الربّ يسوع عليكم أجمعين. محبّتي لكم جميعًا في المسيح يسوع». وفي ٢ كور ١٣: ١٣: «نعمة ربّنا يسوع المسيح ومحبّة الله وشركة الروح القدس لتكن معكم جميعًا».

وفي الرسالة موضع للشكر، وبولس يتوسّع فيه منطلقًا من الليتورجيّا اليهوديّة، فيجمع فعل الشكر إلى صلاة الطلب، أو يجعل فعل الشكر تمنّيًا بالبركة. يقول لصديقه فيلمون (آ ٤، ٦): «أحمد إلهي كلّما ذكرتك في صلواتي... وأسأله ليجعل مشاركتك في الإيمان فعّالة». هلاّ تدارسنا الأسباب التي تدفع بولس لأن يحمد الله في الأولى إلى تسالونيكي، في الرسائل إلى كولسيّ ورومة وكورنتوس، فتعلّمْنا الكثير عن هٰذه الكنائس. نجد مباركة على الطريقة اليهوديّة في بداية أفسس، ولٰكنّ العنصر الجديد هو أنّ المسيح محور نظرة بولس.

٤ - رسائل بولس

نستطيع أن نقسم رسائل بولس بحسب مضمونها وزمن كتابتها إلى ما يلي: رسائل ذات طابع نهيويّ: ١ تس، ٢ تس، ١ كور ١٥؛ رسائل تشدّد على آنيّة الخلاص وعلى حياة الجماعة: ١ كور، ٢ كور، غل، فل، روم؛ رسائل الأسر وهي تشدّد على دور المسيح في الكون: كو، أف، فلم؛ رسائل مركّزة على تنظيم الجماعات واسمها أيضًا الرسائل الرعاويّة: ١ تم، ٢ تم، تي.

أمّا زمن كتابتها فإليك لائحة عنه :

أرسل بولس الأولى والثانية إلى تسالونيكي من كورنتوس حيث أقام من شتاء سنة ٥٠ إلى صيف ٥٢ فكانت أولى أسفار العهد الجديد.

وأقام بولس سنتين وثلاثة أشهر في أفسس سنة ٥٤ – ٥٧ ومن هناك كتب الرسائل إلى أهل كورنتوس وغلاطية وفيلبّي.

وأقام في كورنتوس في شتاء سنة ٥٧ – ٥٨ ، فكتب الرسالة إلى أهل رومة. وحين كان في الأسر في رومة سنة ٦١ – ٦٣ ، كتب الرسائل إلى أهل كولسيّ وأفسس وإلى فيلمون ، ثمّ الرسائل الرعاويّة أي الأولى والثانية إلى تيموتاوس والرسالة إلى تيطس.

٥ – بولس والكتاب المقدّس

بولس ابن العالم اليهوديّ وسيعود إلى التوراة ليقدّم براهينه إلى قرّائه. هو لا يكتفي بإعلان الإيمان ، بل يهتمّ بأن يبيّن أنّ الإنجيل يتوافق والكتب المقدّسة (١ كور ١٥ : ٣٥ ، ٥). نجد في مجمل رسائله ٧٦ إيرادًا للكتاب المقدّس تسبقها عبارة مثل هٰذه : «لأنّه كتب» ، «قال الكتاب» ، «أشعيا كان قد أنبأ»... في ٢٢ حالة لا نجد عبارة الإيراد ، ولكنّنا لا نشكّ في نيّة بولس أن يستند إلى الكتاب المقدّس. مثلاً في روم ٣ : ٢٠ : لهٰذا لا يُبَرَّرُ بشر لديه (مز ١٤٣ : ٢) بأعمال الشريعة. أمّا التلميحات فأكثر من أن تحصى إذ يستعمل بولس كلماتٍ كتابيّةً تأتيه في عمليّة توارد الأفكار دون أن يستعيد النصّ الذي تأتي منه هٰذه الأفكار.

غير أنّ بولس يدهشنا في تفسيره لبعض الآيات ، كمثل استعماله للشريعة عن الثور الذي يدوس الحنطة ليبرّر أنّ الواعظ يستحقّ أجرته (تث ٢٥ : ٤ ؛ في ١ كور ٩ : ٩) ، أو تطبيقه على الرسل (روم ١٠ : ١٨) لآية مز ١٩ : ٥ في ما يتعلّق بلغة الكواكب : في كلّ الأرض ذهب صوتهم. أمّا في أف ٤ : ٨ فبولس يحوّر النصّ الأساسيّ فيقول : أعطى عطايا للناس. أمّا مز ٦٨ : ١٩ فيقول : قبلتَ الناس بشكل جزية.

ولكي نفهم طريقة بولس ، لا بدّ من التذكّر أنّه في مدرسة جملائيل كان التلاميذ يتعلّمون قواعد التفسير السبع التي جمعها ونسقّها رابّي هلاّل وهي : الاستدلال الناتج ، الاستدلال بالقياس ، الاستقراء انطلاقًا من نصّ كتابيّ ، الإستقراء انطلاقًا من نصّين

كتابيّين، استنتاج من العامّ إلى الخاصّ ومن الخاصّ إلى العامّ، توضيح مقطع كتابيّ انطلاقًا من مقطع مشابه، استنتاج انطلاقًا من القرينة.

الاستدلالات الناتجة عديدة عند بولس. في روم ٥ : ٩: «المسيح مات من أجلنا إذ كنّا خاطئين، فما أحرانا اليوم وقد نلنا البرّ بدمه» (رج أيضًا روم ٥ : ١٠، ١٧؛ ١١ : ١٢؛ ١ كور ٩ : ١٢؛ ٢ كور ٣ : ٨، ١١). وينطلق بولس بتمثّل قانونيّ من حالة إلى أخرى حين يستعمل النصّ عن المساواة بين العبرانيّين في جمع المنّ ويطبّقه على العلاقات الواجبة بين المسيحيّين (٢ كور ٨ : ١٥ يورد خر ١٦ : ١٨). ومرّات يسند الرسول استدلاله انطلاقًا من إيرادين تجمع بينهما كلمة واحدة. مثلاً في روم ٤ يضمّ تك ١٥ : ٦ (حُسب له ذلك برًّا) الى مز ٣٢ : ١-٢ (طوبى للرجل الذي لم تحسب له خطيئته) فيستنتج تعليمه عن التبرير بالإيمان (روم ٤ : ١١ ي).

ويتّخذ القياس شكل الخطبة أي مقابلة أحداث العهد الأوّل مع أحداث العهد الجديد. وأفضل مثل نقرأه في ١ كور ١٠ : ١-١١: «حدث ذلك كلّه ليكون لنا مثلاً (أو نمطًا) لئلاّ تنال منا الشهوات الخبيثة كما نالت منهم» (١ كور ١٠-٦). وفي الخطّ ذاته نقرأ ما يقوله بولس عن سارة وهاجر (غل ٤ : ٢١-٣١). لا يكتفي بولس باتّباع طريقة هلال، بل يتعدّاها ليطبّق النصّ على الجماعة المسيحيّة. هنا نتذكّر أنّ بولس لا ينطلق من التوراة ليصل إلى المسيح، بل يبحث في إيمانه بالمسيح المنبعث عن إعلانات مجيئه وعلامات حضوره في العهد القديم. تفسيره مبنيّ إذًا على المسيح: الإيمان بآدم الجديد يساعده ليفهم مأساة آدم الأوّل (روم ٥ : ١٢-٢١)، وواقع المعموديّة في المسيح يسمح له بأن يرى في عبور البحر الأحمر معموديّة في موسى (١ كور ١٠ : ٢). والطابع المسيحيّ لهذا التأويل يقودنا الى أبعاده عن الكنيسة: سارة، المرأة الحرّة التي تلد ابن الموعد، الهيكل، أورشليم، كلّ هذا صورة للكنيسة عروس آدم الجديد (أف ٥ : ٢١-٣٢).

د - على طرقات العالم المعروف

١ - سفرات بولس

إختلف يسوع عن معلّمي الشريعة الذين يقيمون في مدرستهم بأورشليم، فكان

يجوب مدن الجليل وقراه. وبعد العنصرة خصّص الرسل مجهودهم ليبشّروا أورشليم المدينة المقدّسة. ولمّا جاء استشهاد إسطفانس تفرق الهلّينيّون (أع ٨: ٤) ثمّ الاثنا عشر فلم يجد منهم بولس في مجيئه الأوّل إلى أورشليم إلّا كيفا ويعقوب أخا الربّ (غل ١: ١٨)، وخلال «مجمع أورشليم» إلّا يعقوب وكيفا ويوحنّا (غل ٢: ٩). نحن لا نعرف الكثير عن أسفار الاثني عشر رسولاً، ولكنّ لوقا يقدّم لنا في أعمال الرسل «يوميّات» رسالة بولس وإن لم تكن مفصّلة.

هناك سفرات ثلاث انطلقت كلّها من أنطاكية مركز الرسالة الجديد بعد أورشليم: السفرة الأولى: قبرص، بمفيلية، ليكونية (أع ١٣–١٤). مشكلة ختان الوثنيّين المرتدّين إلى المسيحية: «مجمع» أورشليم (أع ١٥: ١–٢٩؛ غل ٢: ١–١٠). السفرة الثانية: ليكونية، بلاد غلاطية، ترواس، مكدونية (فيلبيّ، تسالونيكي)، أثينة، كورنتوس، رجوع إلى أنطاكية عبر أفسس (أع ١٥: ٤١–١٨: ٢٢). السفرة الثالثة: غلاطية، أفسس (قضى فيها ما يزيد على السنتين) مكدونية وكورنتوس (في الشتاء). وعاد إلى أورشليم عبر مكدونية وميليتس. الأسر في أورشليم (١٨: ١–٢٣: ٢٢).

أما زمن هٰذه السفرات فنحدّده انطلاقًا من مثول بولس أمام غاليون الذي كان حاكمًا في كورنتوس سنة ٥١، وهٰكذا تمتدّ السفرة الأولى في السنوات ٤٦–٤٨، والسفرة الثانية في السنوات ٤٩–٥٢، والأخيرة في السنوات ٥٣–٥٨.

لن نتحدّث عن طرقات البرّ الطويلة الوعرة المليئة بالأخطار والصعوبات، ولن نتوقّف على الحديث عن السفر في البحر في تلك الأيّام. كلّ ما نقوله هو أنّ بولس اجتاز في الرحلة الأولى ألف كيلومتر، وفي الرحلة الثانية ألفًا وأربعماية كيلومتر، وفي الثالثة ألفًا وسبعماية كيلومتر.

٢ – صحابة بولس

يوم أرسل يسوع تلاميذه للمرّة الأولى، أرسلهم اثنين اثنين (مر ٦: ٧). وبولس من جهته أحاط نفسه بفريق من المعاونين في جولاته الرسوليّة حتّى تكوّن فريق عمل سنذكر أهمّ أعضائه الذين نقرأ أسماءهم في أعمال الرسل ورسائل القدّيس بولس.

في بداية حياة بولس الرسوليّة لعب برنابا الدور الأوّل. كان حائزًا ثقة جماعة أورشليم

متمتّعًا بموهبة نبويّة، فقدّم بولس إلى الكنيسة الأمّ وذهب إليه في طرسوس يدعوه إلى حمل الإنجيل في أنطاكية. يوم الانطلاق في السفرة الأولى كان برنابا رئيس الفريق (أع ١٣: ٤). ولكن ما عتّمت أن انقلبت الأدوار فحدّثنا القدّيس لوقا عن بولس ورفاقه (أع ١٣: ١٣). وسيسند برنابا بولس في مجمع أورشليم (غل ٢: ١). ولكنّه يتردّد في أنطاكية، فيتألّم بولس لهذا التردّد (غل ٢: ١٣).

في السفرة الأولى اصطحب برنابا قريبه يوحنّا مرقس، ولكنّ مرقس تراجع أمام أخطار الطريق، فرفض بولس أن يأخذه معه في السفرة الثانية (أع ١٥: ٣٩)، فعاد برنابا ومرقس إلى قبرص واصطحب بولس سيلا (أو سلوانس) ذاك النبيّ الآتي من أورشليم فقاما بتبشير تسالونيكي (راجع مقدّمة ١ تس، ٢ تس).

في لسترة دعا بولس تيموتاوس وكانت أمّه لئيس وجدّته أونيكة قد ارتدّتا إلى الإيمان في الجولة الرسوليّة الأولى (٢ تم ١: ٥). كان تيموتاوس من أب وثنيّ وأمّ يهوديّة فلم يختن مع أنّ الشريعة تفرض ذلك. ولكي يتجنّب بولس الصعوبات مع يهود الجوار قبل أن يختن تلميذه (أع ١٦: ٣) مع أنّه رفض بقوّة أن يختن تلميذه الآخر تيطس (غل ٢: ٣). يبدو لنا تيموتاوس معاونًا أمينًا للرسول الذي أرسله في مهمّات دقيقة إلى تسالونيكي (١ تس ٣: ٢) وإلى كورنتوس (١ كور ٤: ١٧؛ ١٦: ١٠). ولمّا غاب عنه ابنه (رج ١ تم ١: ١٨) كمّا يسمّيه بولس، قلق عليه (١ تس ٣: ٦، ٢ تم ١: ٤). نقصته روح المبادرة فدعاه بولس ليكون أكثر جرأة (٢ تم ١: ٦ ي). كان رجلاً ليّنًا فعمل مع بولس وورد اسمه مع اسم بولس في مقدّمة ٢ كور، فل، كو، ١ و٢ تم.

وكان بولس يتّكل أيضًا على تيطس أحد المرتدّين الذي يسمّيه «ابني الحقيقيّ في الإيمان» (تي ١: ٤). كان من عائلة وثنيّة فلم يسمح له بولس أن يختن (غل ٢: ٣). وحين انفجرت أزمة كورنتوس وفشل تيموتاوس في حلّها، أرسل بولس تيطس فنجح نجاحًا ما كان ينتظره أحد (٢ كور ٧: ٦ ي). حمل من مكدونية إلى بولس توبة الكورنثيّين ثمّ عاد إلى كورنتوس مع بولس لتنظيم جمع الحسنات لكنيسة أورشليم (٢ كور ٨: ٦ ي). في نهاية حياته كلّف تيطس أن ينظم الجماعات المسيحيّة في كريت وكان ذلك عملاً صعبًا إذا تذكّرنا ما يقوله بولس عن الكريتيّين (تي ١: ١٢)، غير أنّه نجح في ذلك.

ولوقا الطبيب الأمين (كو ٤ : ١٤ ؛ فلم ٢٤ ؛ ٢ تم ٤ : ١١) رافق بولس في قسم من أسفاره، وهٰذا نستنتجه من المقاطع المكتوبة بصيغة المتكلّم الجمع في أعمال الرسل. ما رواه ثمين جدًّا لكي نحدّد إطار رسالة بولس. أمّا تعاليم بولس فلم تظهر كثيرًا في ما كتبه.

ويمكننا أن نذكر من رفاق بولس إبفريدتس من فيلبيّ (فل ٢ : ٢٥) وأبفراس من كولسيّ (كو ١ : ٧؛ ٤ : ١٢) وتيخيكس معاونه الأمين وموفده إلى كنيسة أفسس (أف ٦ : ٢١ ي؛ ٢ تم ٤ : ١٢) وغيرهم.

ولا ننسَ العنصر النسائيّ في رسالة بولس، وقد قال لوقا إنّ نساء شريفات كنّ بين مرتديّ تسالونيكي (أع ١٧ : ٤) وبيرية (أع ١٧ : ١٢). واحتفظ لنا باسم داماريس من أثينة (أع ١٧ : ٣٤)، وأبرز الدور الذي لعبته ليدية، تاجرة الأرجوان في فيلبيّ (أع ١٦ : ١٤)، وبرسكلّه زوجة أكيلا حائك الخيام (أع ١٨ : ٢ ي؛ رج ١ كور ١٦ : ١٩؛ روم ١٦ : ٣–٥؛ ٢ تم ٤ : ١٩).

ولا يكتفي القدّيس بولس بإيراد أسماء نساء عديدات في رسائله، بل يصف العمل الرسوليّ الذي تقوم به كلّ منهنّ. فيبة هي شمّاسة في كنيسة كورنتوس (روم ١٦ : ١٠) وهي المسؤولة عن حمل رسالة بولس إلى أهل رومة، ومريم جاهدت كثيرًا من أجلكم (روم ١٦ : ٦) والجهاد (١ كور ٤ : ١٢، جهاد اليدين) هو الجهاد الرسوليّ أيضًا (١ كور ١٥ : ١٠؛ ١٦ : ١٦؛ غل ٤ : ١١؛ فل ٢ : ١٦؛ ١ تس ٥ : ١٢). نِمفة تقيم في كولسيّ وتستقبل الكنيسة في بيتها (كو ٤ : ١٥)، وأهودية وسنتيخة لعبتا دورًا هامًّا مع الجماعة رغم اختلافهما (فل ٤ : ٢).

كلّ هؤلاء أشركهم بولس في عمله الرسوليّ رغم طبعه، وسمّاهم معاونيه (روم ١٦ : ٣، ٩، ٢١؛ فل ٢ : ٢٥؛ ٤ : ٣؛ فلم ٢٤)، وانتظر منهم روح الوحدة، وحارب روح التحزّب في كورنتوس (١ كور ١ : ١ ي). فالمبدأ الأساسيّ رغم الاختلافات الثانويّة هو أن يعلن اسم المسيح (فل ١ : ١٨)، ولكن لا يكون الإعلان حقيقيًّا إلّا إذا طابق كرازة الرسل الاثني عشر (١ كور ٣ : ١٠ ي).

٣ – السفرة الرسوليّة الأولى

تحتلّ مدينة أنطاكية في حياة مار بولس مركزًا هامًّا جدًّا. ففيها سيكتشف الرسول

جماعةً تتكلّم لغتينِ ومؤلّفةً من يهود ومن وثنيّين مرتدّين، وفيها سيعي وعيًا تامًّا إلحاحيّة الرسالة في العالم اليونانيّ. وسيجعل بولس من أنطاكية نقطة انطلاق لجولاته الرسوليّة وإليها سيعود فيشرك إخوته في الشكر من أجل نموّ الإنجيل في العالم.

أوّلاً: أنطاكية حاضرة عظيمة على العاصي

تأسّست أنطاكية سنة ٣٠١ ق م على يد سلوقس فصارت ثالث مدينة في العالم بعد رومة والإسكندريّة وكان عدد سكّانها ٥٠٠,٠٠٠ نسمة. أمّا محيط أسوارها فكان ١٥ كلم. كانت مهمّة بسبب موقعها على ملتقى الطرق الآتية من البقاع اللبنانيّ أحد أهراء العالم القديم، ومن بلاد الرافدين، وبرّ الأناضول.

متّى تكوّنت جماعة مسيحيّة في أنطاكية؟ منذ مجيء الهلّينيّين الذين «بدأوا يخاطبون اليونانيّين أيضًا ويبشّرونهم بالربّ يسوع» (أع ١١ : ٢٠). حينئذ أرسلت جماعة أورشليم برنابا إلى أنطاكية فرأى نعمة الربّ في ما يعمله هؤلاء المبشّرون. ثمّ ذهب إلى طرسوس يطلب شاول. فلمّا وجده جاء به إلى أنطاكية فأقاما سنة كاملة فعلّما خلقًا كثيرًا (أع ١١ : ٢٦). وستظهر روح الاتّحاد عميقة بين أنطاكية وأورشليم فترسل أنطاكية معونة إلى الإخوة المقيمين في اليهوديّة (أع ١١ : ٢٩).

ثانيًا: الانطلاق في الرسالة

يورد لنا لوقا، وأصلُه من أنطاكية، لائحة بالمسؤولين عن الجماعة، ويقول لنا إنّه خلال سهرة الصلاة قام أحد الأنبياء وقال باسم الربّ: «أفردوا لي برنابا وشاول من أجل العمل الذي ندبتهما إليه» (أع ١٣ : ٢). وصامت الجماعة وصلّت بحرارة وانطبعت حفلة الانطلاق بوضع يد المسؤولين على المرسلين. كلّ واحد أحسّ نفسه متضامنًا معهما على المستوى الروحيّ والمستوى الماديّ: هما يحتاجان إلى زاد للطريق، وإلى مال ليدفعا أجرة السفر. وهكذا وصلا إلى قبرص.

أمّا جزيرة قبرص، موطن برنابا (أع ٤ : ٣٦)، فكانت تعدّ جماعة يهوديّة هامّة وكانت على علاقة بفلسطين. في قبرص اتّصل بولس بالحاكم الرومانيّ سرجيوس بولس لِما وجد عنده من الاستعدادات الطيّبة. غير أنّه واجه ساحرًا من أصل يهوديّ اسمه عليم

(أع ١٣ :٨) له مكانة في بلاط الحاكم. ولكنّ قوّة الروح أسكتت الساحر فآمن الحاكم.

ثالثًا: في بمفيلية وبسيدية

عُرفت مقاطعة بمفيلية بمدنها الهامّة ولا سيّما برجة التي بلغها بولس ورفيقاه برنابا ويوحنّا مرقس. ولكن خاف مرقس من وعورة الطريق وأخطارها فرجع إلى أورشليم. وتقدّم بولس وبرنابا نحو بسيدية وليكونية. ولقد ترك لنا لوقا عظة نموذجيّة من عظات بولس قالها في أنطاكية بسيدية (أع ١٣ :١٦-٤١). دخل المجمع وكان فيه اليهود والخائفو الله. قَبِل الوثنيّون كلام الله أمّا اليهود فأبدَوا معارضة عنيفة (أع ١٣ : ٤٥)، فرأى فيها بولس علامة من الله ليتوجّه إلى الوثنيّين (أع ١٣ : ٤٦) : «جعلتك نورًا للأمم لتحمل الخلاص إلى أقصى الأرض».

وطُرد الرسولان من أنطاكية بسيدية فجاءا إلى ليكونية ووجدا هناك الصعوبات نفسها. وستحصل لهما مغامرة غريبة في لسترة. شفى بولس مقعدًا ،فحسب الناس أنّ الآلهة تقمّصت البشر: حسبوا أنّ برنابا هو زَوْشٌ، رئيس الآلهة، وأنّ بولس هو هرمس إله الفصاحة وأرادوا أن يقدّموا ذبيحة إكرامًا لهما. فلمّا علم بولس وبرنابا بالأمر مزّقا ثيابهما وحاولا أن يقنعا السامعين بالاعتراف بالله الواحد الذي خلق الكون ونظّم الفصول... هكذا كان يتكلّم الفلاسفة الرواقيّون، وهكذا سيتكلّم بولس في أثينة. لم يقتنع أهل لسترة. ثمّ جاء اليهود وأثاروا الناس على بولس فرجموه وجرّوه إلى خارج المدينة بعد أن حسبوه قد مات (أع ١٤ :١٩). وهذه الحادثة لن تكون الأخيرة في حياته (١ كور ١١ :٢٥).

وعاد بولس وبرنابا وكانا يمرّان على الجماعات التي أسّساها ويشجّعان المؤمنين ويقيمان كهنة لتنظيم أمورهم. أجل، لا يكتفي بولس بأن يزرع الكنيسة، بل يهتمّ بنموّها ويعيّن لها مسؤولين.

رابعًا: مجمع أورشليم

بعد هذه السفرة الأولى كان للإنجيل انطلاقته الرائعة. تجاوز حدود فلسطين فوصل

إلى جزر البحر المتوسّط ودخل بلاد الأناضول. ولم تعد القضيّة قضيّة ارتدادات فرديّة كما حدث لوزير ملكة الحبشة (أع ٨:٢٦-٢٠) أو لكورنيليوس الضابط الرومانيّ (أع ١٠:١-١١:١٨) بل قضيّة جماعات جديدة ستكون لها مكانتها في الكنيسة.

ولكن برزت الصعوبات وخاصّة بالنسبة الى شريعة الختان. يوم عقد الربّ عهده مع إبراهيم ونسله على الدوام جعل الختان علامة هٰذا العهد (تك ١٧:١١). والشريعة لا تطبّق فقط على اليهود بل على كلّ الذين يريدون أن يدخلوا في العهد، والختان علامة الدخول في شعب الوعد. ثمّ إنّ يسوع لم يقل شيئًا عن شريعة الختان.

وبرز الجدال في أنطاكية ثمّ في أورشليم (أع ١٥:١-٢٩؛ غل ٢:١-١٠) فمناصرو الختان انقسموا قسمين، منهم من قال إنّ الختان ضروريّ ومنهم من اعتبره مكمّلاً للعماد. ويعطينا لوقا وجهة نظره في ف ١٥ من سفر الأعمال وبولس في غل ٢:١-١٠. يقدّم لنا لوقا حلاً توافقيًّا نضج في الكنيسة، أمّا بولس فاحتفظ لنا بالجوّ العاصف الذي عرفته الجماعة لتأخذ قرارًا حاسمًا لمستقبل الكنيسة. أراد الغلاطيّون أن يرَوا في الديانة اليهوديّة درجة سامية من الحياة الروحيّة فذكّرهم بولس أنّ عُمُد الكنيسة (يعقوب وكيفا ويوحنّا) أقرّوا بحرّيّة الأمم تجاه الشريعة ولم يفرضوا عليهم إلّا مساعدة الفقراء في أورشليم.

إعتبر المسيحيّون من أصل يهوديّ الوثنيّين المرتدّين إلى المسيحيّة مؤمنين من الدرجة الثانية وأرادوا أن يفرضوا عليهم الختان. ولكنّ مثلَ هذا الأمر يشكّل للتبشير حاجزًا لأنّ اليونانيين يعتبرون الختان تشويهًا مُحِطًّا للإنسان. ولكن أبعد من الزاوية الرعاويّة اكتشف بولس الزاوية اللاهوتيّة: ما قيمة الشريعة بعد اليوم؟ أيّ جديد جاءنا به موت يسوع وقيامته؟ على أيِّ مبدأ يبرّر المسيحيّ؟ كلّ هذه الأسئلة سيعيد طرحها في روم وغل فتشكّل قلب تفكيره اللاهوتيّ.

خامسًا: حادثة أنطاكية

يبدو أنّ لوقا جمع في أع ١٥ حدثين مختلفين: قرار بأن لا يختتن الوثنيّون المرتدّون، ووسيلة عمليّة تسهل المشاركة بين مسيحيّين من أصل يهوديّ ومسيحيّين من أصل وثنيّ. ونحن لن نفهم حادثة أنطاكية إلّا إذا عرفنا أنّ هٰذه الإجراءات لم تكن أُخذت بعد.

نحن في أنطاكية، وبولس يعدّ العدّة لسفرته الرسولية الثانية. وصل كيفا وقاسم

الوثنيّين المرتدّين المائدة. ولكن لما جاء أناس من صحب يعقوب «توارى وتنحّى خوفًا من أهل الختان فجاراه سائر اليهود في ريائه حتّى إنّ برنابا انقاد أيضًا إلى ريائهم» (غل ٢ : ١٢ ي). ما هي أبعاد الحدث وما الذي جعل الحاضرين يتحرّكون؟

إنّ الشرائع اليهوديّة عرفت تأويلاً ضيّقًا : خافت أن يضيع التميز بين اليهود واليونانيين حتّى في قلب فلسطين. لم تقل شريعة موسى شيئًا في أمر الطعام، ولكنّ العادات منعت أن يؤاكل اليهوديُّ الوثنيَّ لئلاّ يتنجّسَ به. هنا نتذكّر موقف بطرس يدعوه الصوت للذهاب إلى بيت كورنيلوس (أع ١٠ : ١٠-١٦). تغلّب الروح على بطرس (أع ١٠ : ٤٧). ولكن لا بدّ من التغلّب على جماعة أورشليم ولم يكن الأمر سهلاً (أع ١١ : ١-١٨)، والعقليّات لا تتبدّل في يوم واحد، وجماعة أورشليم باقية على أمانتها للممارسات اليهوديّة. لم يَلُمْها بولس، وهو الذي حدّد الموقف الواجب أخذه أمام الضعيف (رج ١ كور ٩ : ٢٠؛ روم ١٤ : ١ ي). ولكنّه لم يقبل أن نجعل من ممارسة حرّة قضيّة مبدأيّة تقسم الكنيسة قسمين. فقال عن نفسه : «لمّا رأيت أنّ كيفا وبرنابا لا يسيران سيرة قويمة كما تقضي حقيقة البشارة، قلت لكيفا بمحضر من جميع الإخوة : إذا كنت أنت اليهوديّ تعيش كالوثنيّين لا كاليهود، فكيف تلزم الوثنيّين أن يسيروا كاليهود» (غل ٢ : ١٤)؟ ما يأخذه بولس على كيفا (بطرس) ليس غلطًا تعليميًّا بل موقف عمليّ وضعف أمام جماعة ضاغطة هي جماعة المتهوّدين.

وزاد بولس : «نحن يهود بالولادة ولسنا من الخاطئين الوثنيّين، ومع ذلك فنحن نعلم أنّ الإنسان لا يتبرّر بأعمال الناموس بل بالإيمان بيسوع المسيح» (غل ٢ : ٥). وبداية هذا الخطاب تتضمّن أصل التعليم الذي سيتوسّع فيه بولس في الرسالة إلى أهل رومة. فامتيازات اليهود (لهم التبنيّ والعهود والشريعة وشعائر العبادة، رج روم ٩ : ٤) لا تستطيع أن تخلّصهم. فالشريعة التي يعتبرونها طريق حياة تزيد شعورهم بالخطيئة حين يخطئون بكامل معرفتهم. وعاطفة التعالي التي تجعل اليهوديّ يرفع نفسه أمام الوثني تقوده فورًا إلى الرياء... اتّهام لا تخفيف فيه... ولكنّ سواد اللوحة يُبرز المبدأ الأساسيّ الذي هو: يسوع المسيح وحده يخلّصنا بالإيمان. وهكذا نتذكّر كلماتِ يسوع : «إذهبي إيمانك خلّصك»، فنفهم أنّ القدّيس بولس عمّم كلمات قالها يسوع في ظروف خاصّة.

والخلاصة : شركة المائدة تدلّ على وحدة الإيمان ووحدة الكنيسة ، وسيقول بولس في ١ كور ١٠ :١٧ : «نحن كلّنا جسد واحد لأنّنا نشارك في الخبز الواحد».

٤ – السفرة الرسوليّة الثانية

بولس رائد مقدام همّه أن يزرع صليب المسيح في كلّ مكان ، هٰذا ما عرفناه عنه. ولٰكنّه أيضًا رئيس جماعة شاغله ثبات المؤمنين على الإيمان. لهذا نراه ، بعد وقت قصير من الراحة في أنطاكية ، يعرض على برنابا أن يرافقه : «لنعد فنتفقّد الإخوة في كلّ مدينة بشّرنا فيها بكلام الربّ ونرى كيف أحوالهم» (أع ١٥ :٣٦). ولكنّ برنابا أراد أن يرافقَها يوحنّا مرقسُ، غير أنّ بولس لم ينسَ له تراجعه أمام الخطر. فتنازع بولس وبرنابا وتفارقا (أع ١٥ :٣٩). ذهب برنابا ومرقس إلى قبرص واصطحب بولس سيلا (أو سلوانس).

أوّلاً : عبور في آسية الصغرى

لا يهتمّ لوقا بالقسم الأوّل من السفرة الذي يتمّ في آسية الصغرى فهو يريد أن يصل سريعًا إلى أوروبا. عبرَ بولس أبواب كيليكية حتّى وصل إلى لسترة. فاستقبلته أسرة تيموتاوس فدعا بولسُ الشابَّ إلى أن يتبعه فتبعه وكان له من أخلص المعاونين.

نوى بولس أن يذهب مباشرة إلى أفسس ولكنّ الروح القدس منعه فجال في فريجية ومنطقة غلاطية (أع ١٦ :٧). ذهب بولس إلى قلب غلاطية (غل ٣ :١) ولم يكتف بالمرور في بسيدية وليكونية.

كان بولس يرغب في أن يبشّر المدن الكبرى (١ تس ١ :٨) ومنها ينطلق إلى الأرياف ، ولكنّ مرضًا أجبره على تبديل مشاريعه فبقي في أرض الغلاطيّين وحدّثنا عن لطافتهم في استقباله يوم عاملوه كأنّه «ملاك الله» (غل ٤ :١٤).

لم يمنع مرضُ بولس ضيوفَه من التعلّق بالمبشّر. مرض فلم يعتبروا مرضه عقابًا من الآلهة. بل تأثّروا بكرازة المسيح المصلوب (غل ٣ :١)، وانطبع ارتدادهم الحماسيّ بتدخّلات الروح (غل ٣ :٢). وسيحتفظ بولس من هٰذه الرسالة غير المنتظرة بِعاطفةٍ عميقةٍ وهٰذا ما سيجعله يدهش من انقلابهم حين مرّ عليهم الوعّاظ المتهوّدون (غل ٣ :١–١٥).

ثانيًا: رسالة في مكدونية

وتردّد بولس في أيّ طريق يتّخذ (أع ١٦: ٦-١٠) ولكنّه سمع في الحلم نداء رجل مكدونيّ يدعوه: «أعبر إلى مكدونية وأغثنا» (أع ١٦: ١٠). فانطلق الفريق الذي انضمّ إليه لوقا (المتكلّم الجمع انطلاقًا من أع ١٦: ١٠) إلى ترواس ونيابوليس حتّى وصل إلى فيلبيّ.

فيلبيّ مستعمرة رومانيّة تتمتّع بامتيازات هامّة، منها المواطنيّة الرومانيّة التي يشير إليها بولس حين يحدّث المؤمنين عن «موطننا في السماء» (فل ٣: ٢٠). عرفت فيلبيّ تعدّد الآلهة وآمنت أكثر من غيرها بحياة بعد الموت. جاءها بولس فاتّصل بأبناء ديانته وكان عددهم قليلاً. لم يكن لهم مجمع بل مكان قرب النهر يجتمعون فيه للصلاة. وستهتمّ ليدية، وهي تاجرة غنيّة، بكرازة بولس فتدعوه إلى بيتها (أع ١٦: ١١-١٥).

كم من الوقت قضاه بولس في فيلبيّ؟ بضعة أشهر ولا شكّ. وجعل فيها أساقفة وشمامسة (فل ١: ١) سيرتبط بهم بمحبّة تجعله يقبل مساعداتهم الماليّة (فل ٤: ١٠-١٨). ولكن ستهبّ العاصفة بسبب جارية عرّافة، طرد منها بولس الشيطان فضاع الرزق على سيّدها. حينئذ جاء سيّدها وشكا الرسول لدى القضاة المحلّيّين: «هذان الرجلان يوقعان الاضطراب في مدينتنا، وهما يهوديّان، يدعوان إلى سنن لا يحلّ لنا قبولها ولا اتّباعها نحن الرومانيّين» (أع ١٦: ٢٠ ي). سمح القانون بالديانة اليهوديّة في المملكة الرومانيّة، ولكنّه لم يسمح لليهود بنشر ديانتهم بين الرومان. اهتمّ القضاة للأمر فجلدوا الرسولين وجعلوهما في السجن: أنشد السجينان طوال الليل وحدث زلزال فخاف السجّان فارتدّ إلى الإيمان. ولن يترك بولس المدينة إلّا بعد أن اعتذرت السلطات لديه. أمّا لوقا فبقي في فيلبيّ حيث سنلقاه في السفرة الثالثة (أع ٢٠: ٥-١٥).

ووصل بولس وسيلا وتيموتاوس إلى تسالونيكي، أهمّ مدن مكدونية، تلك المدينة الحرّة التي يحكمها مجلس يختاره الشعب (أع ١٧: ٥ ي). وذهب بولس كعادته إلى المجمع فأبان بالكتب المقدّسة أنّ يسوع المصلوب هو المسيح (أع ١٧: ١-٣). وتكلّم ثلاثة سبوت، ولكنّ اليهود طردوه. أمّا خائفو الله فقبلوه، ومنهم ياسون (أع ١٧: ٨) وبعض النسوة.

بعد هٰذا سيخصّص بولس وقته لتبشير العالم الوثنيّ. كان يعمل بيديه (١ تس ٢ : ٩) ويتقبّل معوناتِ الإخوة في فيلبيّ (فل ٤ : ١٦). سيكرز في تلك المدينة الوثنيّة بالإلٰه الواحد الحيّ والحقيقيّ (١ تس ١ : ٩) الذي لا نكتفي أن نكرّمه بل نخدمه. وبعد أن ركّز أساس وحدانيّة الله، انتقل بولس إلى ما يميّز الإيمان المسيحيّ، وشدّد على الطابع الإسكاتولوجيّ الذي يميّز المرحلة الأولى من تبشيره. «نحن ننتظر أن يأتيَ من السماوات ابنه لينجّينا من الغضب الآتي» (١ تس ١ : ١٠). هدّد يوحنّا المعمدان سامعيه «بالغضب الآتي» (لو ٣ : ٧)، واستند بولس إلى التهديدات الجليانيّة التقليديّة، فأبرز دور يسوع كمخلّص يتدخّل من أجل أخصّائه ساعة الدينونة. ونتصوّر بأيّ حماس انتظر بولس رجوع الربّ: «تعال أيّها الربّ يسوع». وستجد كرازة بولس الإسكاتولوجيّة نجاحًا لم ينتظره. إذا كان مجيء الربّ قريبًا فلماذا نعمل؟ هٰذا ما قاله الكسالى. فأجابهم بولس بحزم: «نوصيكم أن تشتغلوا بأيديكم وتشغلوا بالكم في ما يعنيكم» (١ تس ٤ : ١١؛ ٢ تس ٣ : ٦-١٢). علّمه الاختبار فتجنّب أحاديث تُفهَم بغير معناها.

وأبرز بولس ميزة رسالته (١ تس ٢ : ١-١٢): تجرّد، نقاوة تعليم، تعلّق محبّ بالمؤمنين الذين ولدهم بالبشارة (١ كور ٤ : ١٥). ونجح بولس، غير أنّ نجاحه أيقظ عداوة اليهود (١ تس ٢ : ١٤-١٦)، فشكوا بولس ورفاقه لأنّهم يبشّرون بملك غير قيصر (أع ١٧ : ٦ ي). كفل ياسون المرسلين فتركوا المدينة ولكنّ بولس سيَحْذَرُ بعد ذلك من التكلّم عن مملكة يسوع وسيدعو المؤمنين إلى طاعة السلطات (روم ١٣ : ١-٧).

ثالثًا: كرازة في أثينة

ووصلوا إلى بيرية وكرزوا فاستمع إليهم الناس برغبة شديدة. ولكن جاء اليهود من تسالونيكي وحرّضوا الجمع وأثاروه. فرأى الإخوة أن يرسلوا بولس إلى أثينة ويبقى سيلا وتيموتاوس في بيرية.

لا يذكر بولس اسم أثينة في رسائله إلّا مرّة واحدة (١ تس ٣ : ١). أمّا لوقا فيقدّم لنا لوحة عن نشاط بولس في هذه المدينة وهمّه أن يعارض الرسالة الإنجيليّة والفلسفة اليونانيّة. كان هناك الأبيقوريّون الذين بحثوا عن سعادة الحكيم في اللذّة وغياب كلّ قلق، وكان الرواقيّون الذين يطلبون الحياة بحسب الطبيعة فتتوافق مع شريعة الكون

السامية. وصل بولس إلى أثينة وتكلّم بلغة الفلاسفة فهنّأ الأثينيّين لشدّة تديّنهم (أع ١٧ : ٢٢). وشدّد على لوحة كُتِبَ عليها «إلى الإلٰه المجهول»، فانطلق منها يبشّر بالإلٰه الحقيقيّ. نجد في خطبته أمورًا مأخوذة من عالم اليونان (أبيمنديس وأراتوس) ومن عالم الكتاب المقدّس (رج مثلاً عا ٥ : ١٥؛ أش ٥٥ : ٦؛ إر ٢٩ : ١٣؛ حك ١ : ١-٢؛ ٦ : ١٢-١٤). هٰذه الخطبة التي سيستوحي منها الآباء (يوستينوس مثلاً) ستفشل فشلاً ذريعًا، لأنّ فكرة القيامة بدت لأهل أثينة وكأنّها لا معنى لها. فقالوا: «سنستمع إليك مرّة أخرى» (أع ١٧ : ٣٢).

رابعًا: كورنتوس

إكتأب بولس لفشله في أثينة (١ كور ٢ : ٣) فعزم على الذهاب إلى كورنتوس، عاصمة أخائية. قضى بولس في هٰذه المدينة اليونانيّة المطبوعة بالحياة الرومانيّة ثمانية عشر شهرًا (أع ١٨ : ١١)، من شتاء ٤٩/٥٠، إلى صيف ٥١/٥٢. وإذ نحدّد هٰذا نتذكّر الكتابة التي وجدت في دلفس والتي تورد اسم غاليون (أع ١٨ : ١٢) حاكم أخائية.

أمّا مراحل رسالة بولس في كورنتوس فهي كما يلي: بدأ عند اليهود ووجد عملاً لدى أكيلا وبرسكلّة ولكنّه لقي معارضةً من قِبَلِ اليهود (أع ١٨ : ١٦-١٧). في هٰذه الظروف كتب إلى التسالونيكيّين رسالة شكر وتشجيع وحدّثهم عن معارضة اليهود لتبشير الوثنيّين (١ تس ٢ : ١٤-١٦): «فهم الذين قتلوا الربّ يسوع والأنبياء واضطهدونا... ويمنعونا من أن نهديَ الوثنيّين إلى الخلاص». ولكن وصل تيموتاوس، فحمل إلى بولس الأخبار الطيّبة عن أهل تسالونيكي فتشجّع بعد خبرته القاسية في أثينة. قال: «وجدنا فيكم تعزية بفضل إيمانكم وسط كلّ ضيقاتنا ومحننا والآن عادت إلينا الحياة لأنّكم ثابتون في الربّ» (١ تس ٣ : ٧-٨).

طرد اليهود بولس من المجمع فتوجّه إلى الوثنيّين. أقام عند تيطس يوستس وبدأ رسالة مثمرة. ولقد قال له الربّ ذات ليلة: «لا تخف، بل تكلّم ولا تسكت فأنا معك ولن يمدّ أحد يده إليك لينالك بسوء. فإنّ لي شعبًا كبيرًا في هٰذه المدينة» (أع ١٨ : ٩-١٠). لا يحدّثنا بولس عن النعم الروحيّة التي نالها فيكتفي بظهور الربّ له على طريق دمشق. ولٰكنّه يرفع الستار قليلاً بعض المرّات: إن كان لا بدّ من الافتخار وإن لم

يكن منه فائدة فأذكر رؤى ووحيًا من الله. انتقل إلى السماء الثالثة، وأوحي إليه أنّ ضعف الإنسان لا يقف حاجزًا أمام عمل الله. طلب مرّات أن تنزع شوكة الشيطان من جسده فسمع صوتًا يقول له: «تكفيك نعمتي، في الضعف يبدو كمال قدرتي» (٢ كور ١٢ : ٩).

وحضر بولس أمام غاليون للمحاكمة بعد أن شكاه اليهود. أمّا الحاكم فما أراد أن يسمع لشكواهم. قال: «تجادلون في ألفاظ وأسماء، وفي شريعة خاصّة بكم. هٰذا يتعلّق بكم. أمّا أنا فلا أريد أن أكون قاضيًا في هٰذه الأمور» (أع ١٨ : ١٥).

ممَّن تألّفت جماعة كورنتوس؟ من اليهود والوثنيّين. كان اليهودُ أقَلِيَّةً ومنهم كرسبس رئيس المجمع الذي اهتدى هو وأسرته (أع ١٨ : ٨). أمّا الوثنيّون فمنهم الرومان الذين يحتلّون المراكز الهامّة: تيطس يوستس، أكيلا، برسكلّة، فورتوناتوس، ومنهم اليونان، ومنهم العبيد الآتون من الشرق. كلّهم كانوا يشكّلون الجماعة المسيحيّة: «اعتمدنا كلّنا بروح واحد لنكون جسدًا واحدًا، يهودًا أو يونانيّين، عبيدًا أو أحرارًا» (١ كور ١٢ : ١٣). وتألّفت من أناس مساكين، من عمّالِ المرفأ والعبيد، من أناس ليسوا بشيء (١ كور ١ : ٢٨). هناك حشم خلوة، (١ كور ١ : ١١) هٰذه التاجرة الثريّة، وهناك أغنياء يسمحون لنفوسهم بإقامة الدعاوى بعضهم على بعض (١ كور ٦ : ١-٨): نذكر منهم أكيلا وبرسكلّة اللذين يملكان محلاّتٍ تجاريّةً في رومة وأفسس وكورنتوس، وخلوة وكرسبس، وغايوس (روم ١٦ : ٢٣) الذي يستضيف الكنيسة في بيته، وإرستس، خازن المدينة (روم ١٦ : ٢٣).

وبعد أن مثل بولس أمام غاليون بشّر بعض الوقت في كورنتوس، ثمّ قرّر الرجوع إلى أنطاكية قبل نهاية الصيف. مرّ سريعًا في أفسس ووعد أن يعود إليها ثمّ ذهب إلى الكنيسة الأمّ في أورشليم. وبعد هٰذا قضى الشتاء في أنطاكية (أع ١٨ : ١٨-٢٢).

٥ – السفرة الرسوليّة الثالثة

في الربيع انطلق بولس في الطريق التي أخذها خلال سفرته الثانية فزار الجماعات الجديدة التي أسّسها. وعبَر منطقة الغلاطيّين وفريجية قبل أن يصل إلى أفسس.

أوّلاً: أفسس

تشكّل أفسس في حياة بولس مرحلة هامّة. هو لم يؤسّس فقط جماعة مزدهرة أشعّت إيمانها على المدن المجاورة، بل كتب من أفسس رسائل كثيرة وجابه الأزمة التي افتعلها اليهود. وأقام في أفسس سنتين ولاقى محنًا قاسية يلمّح إليها في ١ كور، ٢ كور، فل.

حين وصل بولس إلى أفسس كان فيها بعض التلاميذ (أع ١٨ :٢٧) وكان لأكيلا وبرسكلّة محلّ تجاريّ. هذان التاجران اهتمّا بتثقيف أبلّوس المتجدّد المتحمّس الذي أخذ بكرازة يوحنّا ولم تصل به الطريق إلى ملء الإيمان المسيحيّ (أع ١٨ : ٢٤–٢٨). كان أصله من الإسكندريّة وكان سيّد المنابر فنجح نجاحًا باهرًا لدى الطبقة المتعلّمة وتكوّن حولَه حزب (١ كور ١ : ١٢) لم يكن له فيه يد (١ كور ١٦ : ١٢). والتقى بولس في أفسس باثني عشر تلميذًا من تلاميذ يوحنّا المعمدان (أع ١٩ : ١–٧) فعمّدهم ووضع عليهم يده فأخذوا يتكلّمون باللغات ويتنبّأون فدلّوا بذلك على حلول الروح القدس عليهم.

هناك مرجعان يعلمانا عن حياة بولس في أفسس: سفر الأعمال والرسالتان إلى كورنتوس. يتحدّث سفر الأعمال عن كرازة بولس في أفسس (أع ١٩ :٨–١٠): بدأ في المجمع فبشّر خلال ثلاثة أشهر (أع ١٩ :٨) فقبلت الإنجيلَ أقليّة ضئيلة. ثمّ انتقل إلى المحيط الوثنيّ فامتدّت رسالته سنتين (أع ١٩ :٩–١٠). ولقد نجح بولس فضاقت قاعة الاجتماع، فاستأجر مدرسة تيرانّس وكان يعلّم فيها، كما يقول النصّ الغربيّ، من الساعة ١١ إلى الساعة ٤ بعد الظهر. ولكن ثارت ثائرة الصاغة إذ رأوا مورد ربحهم قد خفّ بسبب الارتدادات إلى الإيمان الجديد.

وظلّ بولس على علاقة بالكورنثيّين، والمواصلات سهلة بين أفسس وكورنتوس، ولكنّ الأمور لم تكن دومًا على ما يرام بين الرسول والكنيسة التي خطبها للمسيح (٢ كور ١١ :٢). ومرّ في محن قاسية حدّثنا عنها في ٢ كور ١ :٨–٩ فقال: «لا نريد أن تجهلوا الشدّة التي ألمّت بنا في آسية، فثقُلت علينا جدًّا وجاوزت طاقتنا حتّى يئسنا من الحياة، بل أحسسنا أنّه قُضي علينا بالموت». أيكون أنّ بولس وقع في الأسر في أفسس وأنّ هذا الأسر يشكّل إطار الرسالة إلى فيلبيّ؟ الأمر معقول. حين كتب بولس إلى أهل فيلبيّ

أعلن بوضوح أنّه يتحمّل القيود من أجل المسيح (فل ١ :١٣) وهٰذا ما شجّع الإخوة (فل ١ : ١٤) على متابعة العمل. وستعمل قيود بولس على تقدّم الإنجيل وتكون سبب فرح له (١ :١٨) رغم نوايا هؤلاء وأولئك. وسيتساءل : ما الأفضل أن يموت الآن ويكون مع المسيح أم أن يعيش ليخدم إخوته (فل ١ :٢١-٢٤)؟

في نهاية إقامته في أفسس كتب بولس إلى أهل كورنتوس رسالة في الدموع هي الثانية إلى كورنتوس ، وفيها يهاجم المقلقين ، هؤلاء «الرسل» الذين يعتبرون نفوسهم وكلاء المسيح وهم في الواقع معاونو الشيطان (٢ كور ١١ :١٣). وفي الوقت ذاته أرسل بولس تيطس ليسوّيَ الأمورَ بمزاجه الليّن. وفي الواقع ستعود الجماعة إلى نفسها فتتّخذ إجراءاتٍ ضدّ المخطىء (٢ كور ٢ :٦). وهٰكذا عاد تيطس بأخبار معزّية فالتقى في مكدونية بولس الذي حمّله رسالة هادئة إلى الكورنثيّين الذين تصالحوا مع رسولهم لأنّ قلبه مفتوح لهم دومًا (٢ كور ٦ : ١١ ي).

في تلك الأثناء انفجرت أزمة أخرى هي أزمة المتهوّدين دفعت بولس ليُنْضِجَ لاهوتَه فيقدّم لنا الخطوط الأولى في الرسالة إلى الغلاطيين والفكر المعمّق في الرسالة إلى الرومانيّين.

ثانيًا : أزمة المتهوّدين

عرفنا صعوبات بولس مع المتهوّدين بمناسبة الختان (مجمع أورشليم) والمشاركة في المائدة (حادثة أنطاكية). وها نحن الآن نجد وعّاظًا متهوّدين يتكلّمون فيلقون الاضطراب في جماعات أسّسها ويحاولون أن يعيدوا إلى إسرائيل الأمم المرتدّة إلى الإيمان.

ردّ بولس على هؤلاء المتهوّديّن في رسالته إلى أهل غلاطية. وقال في فل ٣ :١-٢ : «إحذروا الكلاب ، إحذروا عمال السوء ، إحذروا أنصار الختان». ما سبب هٰذه الأزمة؟ أوّلاً : تقلُّب الغلاطيّين : استقبلوا الرسول بلطف واهتمام وها هم يصدّقون ببساطةِ الوعّاظَ الجدد الذين يدعونهم إلى درجة «أسمى» من القداسة ؛ ثانيًا : بحثوا عن اطمئنان لهم في الطقوس والمراسيم فتعلّقوا بالختان. ولكنّ القدّيس بولس لا يفرّق بين الممارسات اليهوديّة وشعائر الوثنيّين ، فمن أخذ بها خضع لعناصر العالم (غل ٤ : ٩) ووقف موقف العبد. ولكن هل نسينا أنّ الله يدعونا إلى الحريّة (غل ٥ : ١) ؛ والسبب الثالث هو

سياسيّ ودينيّ معًا : نحن في زمن توتّرت فيه العلاقات بين المسيحيّين والسلطة الحاكمة في أورشليم واتّسعت حركة الغيورين ، والغيرة على الشريعة لا تفترق عندهم عن الحُمّى الوطنيّة. فكيف لهؤلاء أن يقبلوا أن ينسحب أناس من الأمّة اليهوديّة ويصيروا مسيحيّين. ويجيب بولس رسول الأمم : يجب أن نفصل بين الإيمان بالمسيح والتعلّق بإسرائيل بحسب الجسد ؛ وهناك سبب خامس أعمق وهو مكانة المسيح في تاريخ الخلاص ومعنى الإنجيل بالنسبة إلى الشريعة : جعل المتهوّدون المسيح نبيًّا يكرز بالتوبة كسائر الأنبياء الذين حاولوا أن يقودوا شعبهم إلى ممارسة أفضل للشريعة. أمّا بالنسبة إلى بولس فالمسيح هو ابن الله المرسل إلى العالم «ليفتديَ الذين هم في حكم الشريعة». مع المسيح كلّ شي جديد. وما يهمّ الآن ليس الختان ولا عدم الختان بل الخليقة الجديدة (غل ٦ : ١٥). وأورشليم التي إليها نتوجّه ليست أورشليم هذه الأرض بل أورشليم السماويّة (غل ٤ : ٢٦).

وللوصول إلى مبتغاهم قام المتهوّدون بحملة افتراء على بولس : هو رسول من الدرجة الثانية لأنّه لم يتبع يسوع خلال حياته على الأرض ، بل هو ذلك الذي اضطهد الكنيسة الأمّ. وهو في جولاته البعيدة يعمل وحده وبمعزل عن عُمُد الكنيسة. ويجيب بولس فيدافع عن حقيقة رسالته ، ويشهد لصحّة الخلاص بالإنجيل : «ما هناك بشارة أخرى ، بل هناك قوم يلقون البلبلة بينكم وبغيتهم أن يبدّلوا بشارة المسيح. فلو بشّرناكم نحن أو بشّركم ملاك من السماء بخلاف ما بشّرناكم به فليكن ملعونًا» (غل ١ : ٧-٨).

وفي الرسالة الثانية إلى أهل كورنتوس يجابه بولس خصومه الآتين من الخارج فيتحدّث عنهم بقساوة : «رسل كذّابون وعملة مخادعون يتزيّون بزيّ رسل المسيح... ولكنّ عاقبتهم تكون على قدر أعمالهم» (٢ كور ١١ : ١٣-١٥). يوبّخهم على تدخّلهم في طريقة عمله حين يفرض على نفسه أن يكرز بالإنجيل حيث لم يُكرز به بعد (٢ كور ١٠ : ١٣-١٦). هم يعلنون أنّهم عبرانيّون وإسرائيليّون ومن ذرّيّة إبراهيم ولكنّ بولس لا يتأثّر بهذا الكلام (١ كور ١١ : ٢٢). يعتبرون نفوسهم خدم المسيح (٢ كور ١١ : ٢٣) فيجيبهم بولس معدّدًا علامات الرسالة الحقّة (٢ كور ١١ : ٢٣-١٢ : ١٣). ويعتدّون برؤىً وانخطافاتٍ ، فيجيبهم بولس : «إن كان لا بدّ من الافتخار ، فإنّي أنتقل إلى رؤى الله ومكاشفاته» (٢ كور ١٢ : ١). ويعلن أنّ علامة الرسالة لا تكمن في ظواهرَ خارجيّةٍ مرتبطة بالروح ولا بتعازيَ روحيّةٍ بل بالتشبّه بآلام المسيح ، وفي هذا المجال لا أحد يجاري

بولس: «في المشقّات أفضل منهم، في السجون أفضل منهم. في تحمّل الجلد أفضل منهم. أشرفت على الموت مرارًا... جُلدت... رُجمت...» (٢ كور ١١: ٢٣ ي).

ثالثًا: الحسنات من أجل القدّيسين في أورشليم

خلال مجمع أورشليم سُلِّمَ بولسُ توصيةً أن لا ينسى مساكين المدينة المقدّسة، والتوصية لا تعني الفقراء فحسب بل الكنيسة المؤلّفة من «مساكين الربّ». فكنيسة أورشليم كلّها فقيرة بعد أن عرف البطالة الجليليّون الذين صعدوا إلى أورشليم. ثمّ إنّ الأعمال في ترميم الهيكل توقّفت فحُرم العمل مسيحيّون كثيرون.

أمّا إرسال التقدمات إلى أورشليم فهو تعبير عن إقرار بفضل الكنيسة الأمّ. وما يقدّمه المسيحيّ لأبناء أورشليم يقابل الفلس الذي يدفعه يهود الشتات للهيكل كلّ سنة (رج مت ١٧: ٢٤). ويهتمّ بولس في أن يعطيَ معنىً خاصًّا لهٰذه «اللمّة» التي ينظّمها: «إنّ القيام بهٰذه الخدمة المقدّسة لا يقتصر على سدّ حاجات القدّيسين، بل ينجم عنه أيضًا حمد جزيل لله» (٢ كور ٩: ١٢).

نظّم بولس هٰذه «اللمّة» فخلقت له المتاعب. دعا المؤمنين ليهيّئوا تقدمتهم كلّ أسبوع، بل في اليوم الأوّل (أي يوم الأحد، رج ١ كور ١٦: ٢) وأُعجب بسخاء الفيلبّيّين ووبّخ الكورنثيّين الذين هم أسرع إلى الكلام منهم إلى العمل (٢ كور ٩: ٥-٩). إتّخذ الاحتياطاتِ اللازمةَ لئلاّ يتّهمَه أحدٌ بسوء التصرّف، فاختار أناسًا مجرّبين ليجمعوا المال وقال إنّه لن يذهب إلى أورشليم إلّا بصحبتهم، شرط أن تكون كميّة المال وافرة (٢ كور ٨: ٢٠-٢٥).

وقضى بولس شتاء ٥٧/٥٨ في كورنتوس، عند غايوس (روم ١٦: ٢٣). فاستفاد من الأزمات السابقة وعرض في الرسالة إلى أهل رومة الخطوط الكبرى لتاريخ الخلاص وهي تتلخّص في هٰذه العبارة: «البارّ يحيا بالإيمان». سنكشف نفسيّته في هٰذه الرسالة. هو القاسي على المتهوّدين يعلن: «إنّ في قلبي حزنًا شديدًا وألمًا يلازمني» (روم ٩: ٢) بسببهم. هو الذي اتّهم اليهود بمعارضة ارتداد الوثنيّين (١ تس ٢: ١٤ ي) أقرّ أنّ «فيهم غيرة على الشريعة» (روم ١٠: ١-٢).

إقترب زمن رجوع الربّ (روم ١٣: ١٢)، فلا بدّ من الإسراع في الكرازة بالإنجيل

في كلّ مكان لإعداد مجيئه. هٰذا ما فكّر به بولس الذي ينوي أن يتوقّف في رومة قبل أن يذهب إلى إسبانية (روم ١٥ : ٢٤). ولٰكنّه الآن يحمل «اللمّة» إلى أورشليم فيدلّ على وحدة الكنيسة. ولٰكن كيف سيكون استقباله هناك؟ كتب للمؤمنين : «أناشدكم باسم ربّنا يسوع المسيح وبمحبّة الروح، أن تجاهدوا معي بصلواتكم التي ترفعونها من أجلي، لأنجوَ من الكفّار الذين في اليهوديّة» (روم ١٥ : ٣٠-٣١). كأنّي به أحسّ مسبّقًا بالأسر ينتظره هناك.

٦ - سنوات بولس الأخيرة

أوّلاً: السفرة الأخيرة إلى أورشليم

لا نملك في رسائلِ بولسَ إشارةً إلى هٰذه المرحلة من حياته، ولٰكنّ سفر الأعمال يقدّم لنا رواية نابضة بالحياة. فإن استندنا إلى المقاطع المكتوبة بلغة المتكلّم الجمع نرى أنّ لوقا الذي ظلّ في فيلبيّ انضمّ إلى رفقة بولس وهم : سوبترس بن بروس البيريّ، أرسترخس وسكندس التسالونيكيّان، وغايوس الدربيّ وتيموتاوس وتيخيكس وتروفيمس اللذان من مقاطعة آسية (أع ٢٠ : ٤ ي).

متى تمّت هٰذه الأحداث؟ إذا عرفنا أنّ الحاكم الرومانيّ فستس جاء إلى قيصريّة سنة ٦٠، يكون بولس قد أوقف في هيكل أورشليم في عيد العنصرة سنة ٥٨.

حين نقرأ أع ٢٠ يمكننا أن نقرأه كمسافر فنعدّد المراحل، أو كمؤرّخ فنكتشف الإشارات المختصّة بجماعات مسيحيّة تكاثرت على شاطىء لبنان وفلسطين، أو كليتورجيّ فنتذكّر سهرة ترواس التي انتهت بكسر الخبز (أع ٢٠ : ٧-١١)، أو خطبة بولس إلى كهنة أفسس. أمّا لوقا فقابل بين صعود بولس إلى أورشليم وسفرة يسوع الطويلة نحو المدينة المقدّسة (لو ٩ : ١٥ ي) التي تقتل الأنبياء وترجم المرسلين إليها (لو ١٣ : ٣٤). أنبأ يسوع مرارًا بآلامه، ونبّه بولس من مدينة إلى مدينة بالمصير الذي ينتظره (أع ٢٠ : ٢٢ ي). ومرّات رافقت الحركة الكلمة فأعطتها قوّة. وهٰكذا تصرّف أغابوس القيصريّ على مثال الأنبياء الأقدمين: تناول منطقة بولس وشدّ بها رجليه ويديه وقال : «إنّ الروح القدس يقول : صاحب هٰذه المنطقة يشدّه اليهود هٰكذا في أورشليم ويسلّمونه إلى أيدي الوثنيّين»

(أع ٢١ :٢٥). في هٰذه المجموعة يبدو إحياء الولد أفتيخس رمزًا هامًّا (أع ٢٠ :٧-١٢): إنّ قوى الموت لا تتغلّب على الحياة.

وأسرع بولس إلى أورشليم، ولهٰذا لم يتوقّف في أفسس بل في ميليتس وهناك جمع شيوخ الكنيسة في أفسس. سبق لوقا فأورد لنا كيف وعظ بولس في المجمع (خطاب أنطاكية بسيدية، أع ١٣ :١٦-٤١) وكيف حدّث الطبقة المتعلّمة (خطبة أثينة، أع ١٧ :٢٢-٣١)، وها هو يسمعنا وصيّة بولس الرعاويّة. نجد في هٰذه الوصيّة الخطوط الكبرى لكلام يوصي به الآباء أبناءهم. إلّا أنّ خطبة بولس تتميّز بطابع خاصّ: السمات الخاصّة ببولس، اهتماماته التي ستظهر في الرسائل الرعاويّة (١ تم، ٢ تم، تي)، الذئاب الخاطفة والأناس الذين ينطقون بالضلال. ويشير بولس إلى طبيعة الرسالة المسيحيّة: «خذوا الحذر لأنفسكم ولجميع القطيع الذي أقامكم عليه الروح القدس لترعَوا كنيسة الله التي اكتسبها بدمه» (أع ٢٠ :٢٨).

ثانيًا: بولس في أورشليم

وصل بولس إلى فلسطين فوجد البلاد تغلي، والناس لا يحتملون إدارة الحاكم فيلكس الذي استفاد من الحكم ليجمع ثروة. قرنَ القساوة بالجشع، ومارس صلاحيّة الملك بنفسيّة عبد. في هٰذه الظروف كان موقف الجماعة المسيحيّة دقيقًا بين المتطرّفين من كلّ جهة. أمّا يعقوب وشيوخ أورشليم فاستقبلوا بولس استقبالاً خجلاً لأنّ مواقفه التحرّريّة أغضبت الكثيرين فاتّهموه بأنّه يمنع اليهود من ممارسة الشريعة (أع ٢١ :٢١). قدّم له يعقوب نصائحَ فَطِنةً وأعلمه بالقرارات المتّخذة لتسهيل العيش المشترك بين المسيحيّين الآتين من العالم اليهوديّ والمسيحيّين الآتين من الأمم (أع ٢١ :٢٥).

دعاه يعقوب فقبل بولس بالمشاركة في احتفال تطهير الهيكل (أع ٢١ :٢٦ ي). هل عاد بولس إلى اليهوديّة فحلق رأسه لنذر كان عليه (أع ١٨ :١٨)؟ ليس بولس معلّمًا يعيش في النظريّات بل إنسان من عصره مطبوع بالتربية التي تلقّاها، بل رسول تهمّه عقليّات الناس. هو يتكيّف مع الظروف شرط أن لا تكون استقامة الإيمان في خطر. أما أعلن هو أنّه جعل نفسه يهوديًّا مع اليهود وبلا شريعة مع الذين بلا شريعة (١ كور ٩ :٢٠)؟ والتعليمات عن اللحوم المقدّمة للأوثان (١ كور ٨ :١٠) وتحريض الضعفاء

والأقوياء في جماعة رومة (روم ١٤ : ١–١٥ : ١٣)، كلّ هٰذا يدلّ على الحسّ الرعائيّ عندالقدّيس بولس.

دخل بولس الهيكل مع أربعة رجال حلقوا رؤوسهم فاتّهمه اليهود أنّه أدخل يونانيًّا من آسية الصغرى في رواق الهيكل المخصّص لبني إسرائيل، وكادوا يقضون عليه لولا تدخّل الجنود السريع وهٰكذا نجا بولس من غضبة الناس عليه (أع ١١ : ٢٧–٣٦).

ثالثًا: من أورشليم إلى قيصريّة

نوجز هنا الأحداث الّتي أوردها القدّيس لوقا بفنّه الروائيّ. دافع بولس عن نفسه أمام اليهود (أع ٢٢ : ١–٢١). فروى خبر ارتداده وأبرز تعلّقه بديانة الآباء ودور حنانيّا الرجل التقيّ والأمين للشريعة في هٰذا الارتداد. وكشف عن صفته كمواطن رومانيّ فأعفي من الجلد (أع ٢٢ : ٢٢–٢٩). وقُدّم أمام مجمع اليهود أو السنهدرين (أع ٢٢ : ٣٠–٢٣ : ١٠) فأعلن إيمانه بقيامة الموتى على طريقة الفرّيسيّين فزرع الخصام بين قائلين بقيامة الموتى ورافضين لها. وتآمر اليهود عليه (أع ٢٣ : ١١–٢٢) فنُقل تحت حراسة مشدّدة إلى قيصريّة حيث يقيم الحاكم (أع ٢٣ : ٢٣–٣٥). فاتّهمه اليهود أمام فيلكس (أع ٢٤ : ١–٩) بأنّه يقلق النظام العامّ وينجّس الهيكل. ودافع بولس عن نفسه (أع ٢٤ : ١٠–٢١)، وأبان بطلان الاتّهامات الموجّهة إليه، وشدّد على الإيمان بالقيامة. وجعل فيلكس بولس في السجن (أع ٢٤ : ٢٢–٢٧) وانتظر منه مالاً ليطلقه، إلّا أنّه سمح لأصحابه بالقيام بخدمته.

رابعًا: بولس يرفع دعواه إلى قيصر

تميّزت الأوقات الأخيرة في إدارة فيلكس بصدامات دمويّة بين اليهود واليونانيّين في قيصريّة. ما استطاع الوالي أن يقمع الفتنة فأرسل وجهاء الفريقين إلى رومة ليفضّ الخلاف. حينئذ أرسل الإمبراطور فستسَ حاكمًا ليقوم بعمل التهدئة. يقول سفر الأعمال إنّ فستس كان سموحًا مع الناس صلبًا في ممارسة العدالة. ولكي يستميل إليه السنهدرين دعا بولس ليمثل أمام المحكمة اليهوديّة. أمّا بولس فأجاب: «أنا واقف لدى محكمة قيصر، ولديها يجب أن أُحاكم». (أع ٢٥ : ١٠). كان بولس مواطنًا رومانيًّا فطلب أن يحاكم لدى الإمبراطور، ولا أحد يستطيع أن يرفض له هٰذا الحقّ. ولٰكن لا بدّ من تهيئة ملفّ

عن القضيّة، فاستفاد فستس من مرور الملك أغريبا الثاني وامرأته برنيكة ليطلب من بولس أن يشرح قضيّته (أع ٢٥ : ١٣-٢٧). قال: «ليس من عادة الرومانيّين أن يُسْلموا أحدًا قبل أن يتقابل المتّهَمُ ومتّهِموه ويعطى له الحقُّ بأن يردّ على دعواهم» (أع ٢٥ : ١٦).

وألقى بولس دفاعه كخَطِيبٍ من الخطباء القدماء (رج أع ٢٦ : ١) فروى قصّة ارتداده وعبّر في بضع كلمات عن معنى رسالته. قال له يسوع: «أرسلتك لتفتح عيون الأمم الوثنيّة فيرجعوا من الظلام إلى النور، ومن سلطان الشيطان إلى الله، وينالوا بإيمانهم بي غفرانًا للخطايا ونصيبهم من الميراث في عداد القدّيسين» (أع ٢٦ : ١٨). بدا بولس بريئًا للحاكم والملك والملكة، ولكن بما أنّه رفع دعواه إلى قيصر فإلى قيصر يذهب (أع ٢٦ : ٣٠-٣٢).

ويروي أع ٢٧ سفر بولس في البحر والعاصفة التي ضربت السفينة فاضطرب الجميع ما عدا بولس الذي شجّع رفاقه وكسر الخبز وشكر (أع ٢٧ : ٣٥). وهكذا وصل الركّاب كلّهم إلى مالطة.

خامسًا: الوصول إلى رومة

وكانت الظروفُ موافقةً في السفر من مالطة إلى رومة، فاستقبل الإخوة بولس في بوطيولي. نلاحظ هنا انتشار المسيحيّة في مدن مثل الإسكندريّة (أع ١٨ : ٢٤ ب) وبطلمايس (أع ٢١ : ٧) دون أن نعرف من بشّرهما. ثمّ أكرم مسيحيّون من رومة بولس فلاقوه في ساحة أبيّوس والحوانيت الثلاثة.

حين دخل بولس رومة كان فيها جماعة يهوديّة مهمّة. أمّا الإشارة الأولى لترسيخ المسيحيّة في المدينة الخالدة فنلاحظها على أثَرِ قرارِ كلوديوس الذي طردَ اليهود من رومة سنة ٤٩. وحين كتب بولس رسالته كانت الجماعة المسيحيّة معروفة بإشعاعها (روم ١ : ٨) فتألّفت من يهود مرتدّين هم الأقلّيّة ووثنيّين وكانوا الأكثريّة.

رفع بولس دعواه إلى قيصر، فأوفد قيصر من قبله حاكم المدينة، ولمّا كان التقرير الذي أرسله فستس موافقًا لبولس، لم يجعل بولس في السجن بل في منزل استأجره وكان

يحرسه الجنود. فأقام في المنطقة الشرقيّة الشماليّة من المدينة كما يقول النصّ الغربيّ (أع ٢٨ : ١٦) وظلّ على هٰذه الحال سنتين (أع ٢٨ : ٣٠).

وحدّثنا لوقا عن كرازة بولس بحرّيّة في رومة. أرسلت إليه الجماعة اليهوديّة وفدًا، فسبّبت خطبته انقسامًا بين السامعين، ولاحظ بولس أنّ ساعة تبشير الوثنيّين وتصلّب اليهود قد دقّت (أع ٢٨ : ٢٥-٢٨). وهٰكذا أبان لوقا شموليّة الخلاص في قلب الإمبراطوريّة الرومانيّة.

وينتهي سفر الأعمال بلوحة متفائلة: بولس يبشّر بثقة فلا يمنعه أحد (أع ٢٨ : ٣١). ها ساعة الحرّيّة اقتربت. ما الذي حدث بعد ذلك؟ هل جاء يهود أورشليم، وهم متّهمو بولس، فلاحقوا عدوّهم أمام محكمة الإمبراطور؟ لا، على ما يبدو (أع ٢٨ : ٢١). ومرّت سنتان ولم يأتِ أحد، فاعتُبر الاتّهام باطلاً وبولسُ بريئًا، فأُخلي سبيله.

سادسًا: بولس وجماعات آسية الصغرى

ما زال بولس خلال أسره في رومة يحمل اهتماماتِ كلِّ الكنائس (رج ٢ كور ١١ : ٢٨)، ولهٰذا كان ينتظر بفارغ الصبر رسولاً يعلمه عن تقدّم الإيمان في هٰذه الجماعات العزيزة على قلبه. فزاره أبفراس الذي من مدينة كولسيّ والذي ردّه بولس إلى الإيمان في أفسس. فلمّا ارتدّ ذهب يبشّر في كولسيّ ولاودكية وهيرابوليس (كو ٤ : ١٣). ولٰكن أحسّ أنّ الأمور تطغى عليه. فالجماعات الجديدة تتبلبل بسبب وعّاظ يبشّرون بالختان (كو ٢ : ١١-١٣) وبممارسات تتعلّق بالأطعمة (كو ٢ : ١٦-٢١) ويعلنون التقيّد بروزنامة لتتوافق عبادة الأرض وعبادة الملائكة (كو ٢ : ١٦-١٨). والمعلّمون الكذبة في كولسيّ يعتبرون أنّهم رأوا رؤى (كو ٢ : ١٨) فيتوسّعون في نظريّات غريبة عن المراتب السماويّة.

حرّك تقرير أبفراس عند بولس تأمّلاً عميقًا في أولويّة المسيح في كلّ شيء. لم يعد الأمر أن نعلن أنّ الخلاص يأتينا من المسيح، بل أن نقرّ بدور المسيح الخلاصيّ الذي ينبع من قدرته الخلاّقة.

وهٰكذا طبّق بولس على المسيح نصوص العهد القديم التي تذكر الدور الخلاّق للحكمة الإلهيّة، فدعانا إلى التأمّل في المسيح صورة الله اللامنظورة، بكر جميع الخلائق

والذي به خُلق كلُّ شيء (كو ١ : ١٥). فلماذا التعلّق بقوى ألغاها المسيح فسمّرها على الصليب، ورئاسات وسلطات خلعها يسوع وعاد بها في رَكبه ظافرًا (كو ٢ : ١٥)؟ لماذا نهتمّ بممارسات خارجيّة بعد أن لبسنا بالمعموديّة الإنسان الجديد (كو ٣ : ١٠)؟

في هٰذه الفترة هدى بولس أونسيموس، وهو عبد من كولسيّ هرب من سيّده والتجأ إلى رومة، ثم عمّده. أحسّ بولس بحنان نحو هٰذا «الولد» الذي ولده في سجنه. هو يستطيع أن يبقيه عنده، ولٰكنّه قرّر أن يعيده إلى سيّده وهو مسيحيّ غنيّ من كولسيّ يستضيف الجماعة في بيته (فلم ١-٢) وهٰكذا سلّم بولس تيخيكس (كو ٤ :٧) رسالتين: واحدة لجماعة كولسيّ، وأخرى لفيلمون طلب فيها منه أن يعفو عن عبده، بل أن يحرّره (فلم ١٦). وأخيرًا أعلن الرسول عن أمله بأن يتحرّر من الأسر ويذهب إلى كولسيّ (فلم ٢٢).

الرسالتان إلى كولسيّ وفيلمون غنيّتان بالأخبار الشخصيّة التي تساعدنا أن نتصوّر ما كان فريق عمل الرسول (كو ٤ : ١٤). هناك مرقس الذي نسي خلافه مع بولس في أنطاكية (أع ١٥ :٣٨)، وأرسترخس ابن تسالونيكي (أع ٢٠ : ٤) الذي رافق بولس إلى أورشليم وحمل معه «اللمّة»، وديماس ابن تسالونيكي الذي ترك بولس رغبة في الدنيا (٢ تم ٤ : ١٠)، ولوقا الطبيب الأمين الذي بواسطته كوّنا فكرة عن جولات بولس الرسولية، وأبفراس الذي يقاسم بولس حياة الأسر (فلم ٢٣).

سابعًا: بعد الخروج من السجن

الغموض يلفّ السنوات الأخيرة من حياة بولس. لا شكّ في أنّه استشهد في رومة، ولٰكنّنا لا نعرف متى استشهد. هناك تقليد قديم يحدّد تاريخ الاستشهاد في السنة الرابعة عشرة من حكم نيرون أي ٦٧/٦٨. هٰذا ما يقوله أوسابيوس في الكرونيكون وإيرونيموس الذي يزيد أنّ بولس مات سنتين بعد الفيلسوف سينيكا الذي توفّي في نيسان ٦٥.

وبين السنة ٦٣، سنة الأسر الأوّل في رومة، والاستشهاد، نذكر تنقّلاتِ بولس الواردة في ١ تم، ٢ تم، تي. وفي هٰذا يقول أوسابيوس القيصريّ: بعد أن دافع بولس عن نفسه ترك رومة لرسالة الكرازة، ثمّ جاء مرّة ثانية إلى رومة وأنهى حياته بالاستشهاد.

خرج بولس من السجن وذهب إلى إسبانية (روم ١٥ : ٢٨)، إلى تراغونة، كما يقول التقليد القديم (قانون موراتوري). وفي هٰذا يقول إكلمنضوس الرومانيّ: بعد أن علّم

البرّ في العالم كلّه ووصل إلى حدود الغرب، شهد أمام الحكّام ثمّ ترك هٰذا العالم إلى موضع القداسة. ونستنتج من الرسائل الراعويّة الأمور التالية: في أفسس ترك بولس تيموتاوس يهتمّ بأمر الجماعة، في كريت أوكل إلى تيطس أن ينظّم الحياة الكنسيّة وأن يقيم كهنة (تي ١: ٥). ومرّ بولس في ترواس فترك رداءه وبعض الكتب (٢ تم ٤: ١٣) وقضى الشتاء في نيكوبوليس، مرفأ دلماطية.

في تلك الأثناء تطوّرت الأمور وهدّدت الكنيسة الفتيّة. ففي سنة ٦٢ استفاد حنّان رئيس الكهنة من غياب الحاكم، فأمر برجم يعقوب أخي الربّ كما يروي يوسيفوس. وفي سنة ٦٤ شبّ حريق في رومة وظنّ الناس أنّ نيرون افتعل هٰذا الحريق، إلّا أنّه أبعد الظنّ فوشى بالمسيحيّين. حينئذ صُلب بطرس ودُفن قرب ملعب نيرون.

ثامنًا: إستشهاد بولس في رومة

ما زال بولس يروح ويجيء فيدلّ على أنّه رجل قَلِقٌ تلاحقه السلطات، وسيشي به مرّة إسكندر الحدّاد (٢ تم ٥: ١٤). نُقل إلى رومة فعرف قساوة الأسر في سجن ممرتين قرب الكابيتول كما يقول التقليد، وأحسّ بمحنة العزلة الباردة، وبشقّ النفس سيتوصّل أونيسيفورس الذاهب من أفسس أن يصل إليه (٢ تم ١: ١٦–١٨). ولٰكنّ لوقا سيكون معه (٢ تم ٤: ١١). في هٰذا الإطار نقرأ مقطعًا من إكلمنضوس الرومانيّ عن الحسد الذي سبّب موت بطرس وبولس. قال: بسبب الحسد والخلاف دلّ بولس على الثمن المحفوظ للثابتين. أُسر سبع مرّات، نُفي، رُجم فصار مناديًا بالإنجيل في الشرق والغرب ونال شهرة واسعة استحقّها له إيمانه. من أين جاء الحسد؟ من المتهوّدين أو من اليهود الغيارى على الشريعة، الذين وشوا به فتخلّصوا منه.

ونستطيع أن نجمع إشاراتٍ عن مسيرة الدعوى انطلاقًا من ٢ تم. في الجلسة الأولى وجد بولس نفسه وحيدًا، والعادة كانت أن يرافق الأهل والأصحاب المتّهم ليؤثّروا في القاضي. ومضى وقت قبل الجلسة الثانية فكتب بولس وصيّته الروحيّة: «الربّ أعانني وأيّدني لتُعلن الدعوة على يدي وتبلغ إلى جميع الوثنيّين، فنجوت من شدق الأسد وسينجّيني الربّ من كلّ مسعى خبيث ويحفظني لملكوته السماويّ» (٢ تم ٤: ١٧–١٨).

ومرّت أسابيع احتمل بعدها بولس العقاب الذي يليق بمواطن رومانيّ: قُطع رأسُه،

وهٰكذا استشهد كما يقول التقليد قرب طريق أُستية. ثمّ بنيت على مدفنه كنيسة الملك قسطنطين. ولٰكن بقي لنا من بولس أهمّ من بناء الحجر: رسائله التي تجعل منه معلّم الكنيسة من دون منازع.

٧ – خاتمة

تعرّفنا في هٰذه العجالة إلى هٰذا المسافر الذي لا يعرف التعب، إلى السامعين المتنوّعين الذين وجّه كلامه إليهم، وأدركنا مشاكل عصره التي هي مشاكل عصرنا. فهلاّ نمت فينا الرغبة في التعرّف إلى بولس أكثر وقراءة رسائله؟ وفي النهاية نودّ أن نبرز بعض السمات الرئيسيّة لهٰذا الذي جمع فيه الميول والأفكار المتفرّقة في إيمانه بالمسيح الحيّ، لهٰذا الرّابي الذي ارتدّ إلى المسيحيّة فجمع غنى الفكر اليهوديّ وثقافة العالم الوثنيّ ليعلن إيمانه بالمسيح المخلّص ويؤسّس جماعة تشعّ بشارة الإنجيل الجديدة.

أوّلاً: بولس رسول يسوع المسيح

يعلن بولس بقوّة أصل دعوته المباشرة ولا يريد أن يخضع إلّا للمسيح فيعلن أنّه خادم له. يختلف بولس عن الاثني عشر الذين تبعوا يسوع على طرقات أورشليم، أمّا هو فجاء متأخرًا (كالسقط، ١ كور ١٥ : ٨) واكتشف في لمحة بصر الحضور السرّيّ للمسيح المنبعث الحاضر في كنيسته. لهٰذا سيختلف لاهوته عن لاهوت الاثني عشر، وإنّ عثار الصليب والإشعاع الفصحيّ وسرّ الموت والقيامة ستسيطر على تأمّله بحيث نكتشف بصعوبة صدى لتعاليم يسوع. ما يهمّ بولس هو أن يبيّن أنّه يجب أن نعيش في المسيح لا أن ندلّ على سرّ البدايات المسيحيّة مع يسوع.

ولٰكنّه إذ يعلن أنّ رسالته خاصّة، فهو يؤكّد أن لا إنجيل إلّا ذٰلك الذي يبشّر به كلّ الرسل (١ كور ١٥ : ١–١١؛ غل ١ : ٦–٩)، وهو لن يتردّد في الذهاب إلى أورشليم رغم سوء التفاهم الذي يمكن أن يحصل، ليبيّن بوضوح التضامن الرسوليّ.

ثانيًا: اليهوديّ واليونانيّ

يرتبط بولس بأصله وتربيته بثقافتين مختلفتين ولٰكنّه لم يتنكّر لأيّ منهما، بل أخصب الواحدة بالأخرى. درس الكتب المقدّسة وتعلّم أساليب التأويل لدى قدمي جملائيل،

ولٰكنّه جعل علم التأويل في خدمة المسيح الذي يكتشف سرحضوره في تاريخ إسرائيل. وإعلانه أنّ المسيح مات وقام بحسب الكتب يصبح مفتاح التأويل الذي يساعده على قراءة العهد القديم دون حجاب (٢ كور ٣ : ١٤). هو يعرف أن يكون دقيقًا في تفسيره، ولٰكنّه يتتبع مسيرة النصّ الذي يورد، فيجد المعنى العميق للعهد الذي يعطي التاريخ معناه، ويكتشف عدالة الله التي لا تحكم على الإنسان بل تخلّصه بكامل زخمها.

يونانيّ مع اليونانيّين، هٰكذا حاول بولس في أثينة أن يصل إلى إله يسوع المسيح انطلاقًا من العبادة للإله المجهول. فَشَلٌ في خطابه في أثينة وتصرّفُ الكورنثيّين المتبجّحين بعلمهم دفعاه إلى أن يقول كلمات قاسية في حكمة البشر (١ كور ١ :١٧–٢ : ٥). ولٰكنّ بولس لم يشجب كلّ القيم الإنسانيّة. هزىء بالخطابة، ولٰكنّه خطيب من بطن أمّه. وهو يعرف أن ينقل قوّة قناعته الداخليّة إلى سامعيه وأن يستعمل أساليبَ الجَدَلِ المعروفة في أيّامه. قدّر كلّ جمال في مدنيّة عصره (فل ٤ :٨) حتّى عندما دعا المؤمنين إلى التجرّد (١ كور ٧ : ٢٩–٣١)، ولٰكنّه لم يطلب من المؤمن أن يخرج من العالم: إنّ المسيحيّ ينمّي نعمة العماد في الحالة التي دُعي فيها.

كان رسول الأمم، ولٰكنّه تمزّق بسبب مأساة عدم إيمان إسرائيل (روم٩ : ١–٥)، ورغم الفشل بعد الفشل كرّر رسالته في المجامع. أمّا قساوته فسببها حبّ كبير قد خاب، وهو لم يشكّ يومًا بمصالحة اليهود مع المسيح الذي هو سلامنا (أف ٢ : ١٤). أجل، كان بولس باختباره وبتعليمه المعلّم الأكبر في كنيسة مدعوّة لأن تجمع كلّ الشعوب في محبّة الله.

ثالثًا: الإيمان والمحبّة

هٰذا الذي رأى الربّ على طريق دمشق، مقتنع أنّنا نسير في الإيمان لا في العيان (٢ كور ٥ :٧). هٰذا الذي تمتّع بنعم روحيّة يحذّر من كلّ ما يغذّي الغرور، ويعلن أنّ لا قيمة إلّا لنعمة الله وحدها في الحياة (٢ كور ١١ : ٩). جادل المتهوّدين، قال كلمات قاسية في الشريعة وسنحتاج إلى توسيعات طويلة لنشرح نظرية البرّ بالإيمان ورفض أعمال الشريعة. أشرنا إلى الموضوع وبيّنّا أنّ قضيّة المسيح كانت مطروحة: يجب أن نعرف من يخلّص

الإنسان، يسوع أم الشريعة. هاجم بولس الشريعة وكان قاسيًا في هجومه، ولٰكنّه أوضح الأمور في الرسالة إلى رومة دون أن يخفيَ انحطاط الإنسان من دون المسيح.

الإيمان الذي يمتدحه بولس ليس فضيلة إلٰهيّة كسائر الفضائل، بل كلّ شيء في الحياة المسيحيّة: هو تجرّد الإنسان من نفسه لأنّ الروح يقوده إلى الربّ يسوع (١ كور ١٢: ٣)، وهو زخم روحيّ يفتح على أبعاد المحبّة الإلٰهيّة. قال في غل ٥: ٦: بالنسبة إلى الذي «في يسوع المسيح، لا الختان ينفع ولا عدم الختان، بل الإيمان الفاعل بالحبّ».

والتعليم عن الحرّيّة الذي يتمسّك به بولس (غل ٥: ١) يذكّرنا بتفكير الرواقيّين الذين يعتبرون أنّ الحكيم ملك وبالتالي حرّ. ولٰكنّ بولس يفترق عن هؤلاء الفلاسفة الذين يدعون الحكيم لأن يستند إلى مواهب عقله وأن يحتقر أحكام الناس. أمّا بالنسبة إلى بولسَ فالحرّيّة ثمرة الروح الذي نذوقه في الخضوع المتواضع للإيمان. الحرّيّة لا تعزل المسيحيّ في تعاليه، بل تقوده إلى مسؤوليّاته الكنسيّة: «المعرفة تنفخ أمّا المحبّة فتبني» (١ كور ٨: ١).

رابعًا: الرجاء وبناء الكنيسة

عرف بولس في يسوع الذي التقاه على طريق دمشق باكورة القائمين من الموت (١ كور ١٥: ٢٠)، فكيف لا يترجّى مجيء الربّ القريب؟ لقد كان رجاء المجيء حاضرًا في السهرات الليتورجيّة التي يهتفون فيها «ماراناتا»، «أيّها الربّ تعال» (١ كور ١٦: ٢٢). وذكر يوم الربّ انطلاقًا من نصوص العهد القديم (١ تس ٤: ١٣–٥: ١١؛ ١ كور ١٥: ٢٣–٢٨، ٥١– ٥٦)، لم يكن أفيونًا يبعد الإنسان عن عمله الحاضر. فبولس وجد في انتظار المجيء دافعًا قويًّا في جولاته الرسوليّة: يجب أن يُعلَن الإنجيل في كلّ مكان قبل مجيء المسيح. مع الوقت تبدّلت النظرة إلى المجيء دون أن تسبّب خيبة أمل. فبولس اكتشف ما أعطي لنا في المعموديّة، وعرف أنّ واقعيّة انتمائنا إلى جسد المسيح تجعلنا ننتظر بعد الموت اللقاء بالربّ يسوع (٢ كور ٥: ١–١٠).

أسّسَ بولسُ جماعاتٍ عديدةً فاندفع دومًا إلى الأمام ولٰكنّه كان رجلاً منظّمًا يزور الكنائس التي أسّسها ويتتبّع نموّها أو تراجعها (٢ كور ١١: ٢٨). يرسل معاونيه إليها

ويسلّمهم مسؤوليّاتٍ هامّةً. نظر بولس إلى الأمور من بعيد. وهيّأ مستقبل كنيسة يجب أن تكون في العالم «عمود الحقّ وأساسه» (١ تم ٣: ١٥).

خامسًا: قدّيس مغرم بالمسيح

لم تكن الحياة سهلة مع هٰذا الرسول الذي اسمه بولس. لنتذكّر غضبته على بطرس في أنطاكية، وخلافه مع برنابا على يوحنّا مرقس، وهجومه العنيف على المتهوّدين والمعلّمين الكذبة في كورنتوس. ومع ذٰلك نكتشف لطافة المحبّة في علاقته مع أعزّائه الفيلبيّين أو التسالونيكيّين حين يقدّم نفسه كأب يعظ أبناءه (١ تس ٢: ١١). رقّة محبّته تشبه رقّة أمّ تحمل أبناءها على صدرها وتطعمهم (١ تس ٢: ٧). كان لا يتردّد أمام أيّ خطر من أجل صالح المؤمنين، إلّا أنّه يحتاج أن يحسّ بثقتهم وأمانتهم. رجل كلّه إحساس وإن عرف أن يفرض على نفسه التضحيات (١ كور ٩: ٢٤–٢٧). تعوّد الحرمان (فل ٤: ١٢)، ولٰكنّه طلب عرفان الجميل. هو يعي أخطار حبّ يريد أن يمتلك الآخرين، ولهٰذا يجتهد ليعيد كلّ شيء إلى المسيح: «بولس كان أم أبلّوس أو الصفا، العالم، الحياة، أو الموت، الحاضر أو المستقبل، كلّ شيء لكم وأنتم للمسيح والمسيح لله» (١ كور ٣: ٢٢ ي؛ رج ٢ كور ١١: ٢). إذا ظهر بولس قاسيًا في هجومه فلأنّه أدرك موضوع الجدال. ورؤيته اللاهوتيّة ساعدته على التعرف إلى أولويّة المسيح، ولهٰذا لا يقبل أن يكون المسيح مجرّد خلف لموسى. إنّه يعلن في وقته وفي غير وقته أنّ المسيح يخلّصنا لأنّه ابن الله ولأنّه وهو آدم الجديد يأخذ بيده البشريّة ويقودها إلى الآب.

وبولس يعبّر عن ذاته في حياة الصلاة. ورث الصلاة اليهوديّة وجدّد تعابيرها وحوّلها فجعلها تمرّ بالمسيح. وفعلُ الشكر يحتلّ عنده مكانة هامّة. يتأمّل بولس في تقدّم الإنجيل في حياة الجماعات فينطلق الشكر من أعماقه (روم ١: ٨؛ ١ كور ١: ٤؛ فل ١: ٣؛ كو ١: ٣؛ ١ تس ١: ٢؛ ٢تس ١: ٣). والاهتمام بكلّ الكنائس يغذّي عنده صلاة الطلب التي يعتبرها صراعًا مع الله (روم ١٥: ٣٠؛ كو ٤: ١٦) لتواصل الكلمةُ مسيرتها المظفّرة (٢ تس ٣: ١).

وسرّ حياة بولس نكتشفه في هٰذه المسارّة التي خرجت من قلبه خلال حربه مع المتهوّدين. قال: «من أجل المسيح قبلت بأن أخسر كلّ شيء وإنّي أحسب كلّ شيء

كالزبل لأربح المسيح وأوجد فيه. أتابع جريي محاولاً أن أدركه بعد أن أدركني يسوع المسيح» (فل ٣:٨-١٤). كلام جميل يدلّ على صراع بين عمل المسيح الأوّل الذي أدرك رسوله على طريق دمشق، وجهاد بولس ليصل إلى ربّه. كلام يعبّر فيه الرسول عمّا مضى لِـمَنْ يعيش في المسيح وعمّا سيكون لمن ينتظر اللقاء الكامل في ملكوت المحبّة الذي لا يزول (١ كور ١٣:١٣).

الفصل الخامس

الرسالتان إلى أهل تسالونيكي

مقدّمة

إذا قابلنا الرسالتين إلى تسالونيكي برسائل بولس الكبرى (١ كور، ٢ كور، غل، روم) وبرسائل الأسْر (فل، كو، أف)، وجدنا أنّهما أقلّ أهميّة لأنّ المواضيع البولسيّة العظيمة لا تبرز بعد بوضوح. في هاتين الرسالتين يستعيد بولس الرسول المواضيع الأساسيّة للكرازة الأولى ويشجّع جماعة مسيحيّة لتعيش في رجاء مجيء يسوع القريب. والرسالة الأولى تشكّل أوّل وثيقة مسيحيّة وصلت إلينا، عشرين سنة بعد أحداث القيامة، وهي تساعدنا على اكتشاف آثار أوّل تعابير الإيمان بالمسيح، وعلى تحديد حيويّة البشارة في بدايتها. والرسالة الثانية التي أرسلها بولس بضعة أشهر بعد الرسالة الأولى تشكّل امتدادًا للتعليم الذي ورد في الأولى إلى تسالونيكي.

أ – تسالونيكي

تسالونيكي – سالونيك الحاليّة والمدينة الثانية في اليونان اليوم – كانت عاصمة مكدونية يوم صارت مقاطعة رومانيّة سنة ١٤٦ ق. م. أسّسها أحد قوّاد الإسكندر الكبير حوالي السنة ٣٠٠ ق. م. وسمّاها باسم امرأته التي كانت أخت الإسكندر من أبيه. تقع هذه المدينة في خليج ترماييك وتستند إلى سلسلة من التلال. تصل إليها طرق رومانيّة من الدرجة الأولى: طريق أغناطيا التي تربطها بألبانيا الحاليّة، وطريق أبيّا الآتية من رومة والمتوجّهة إلى آسية الصغرى والبحر الأسود، تمرّ فيها وتتوجّه نحو الشمال، إلى نهر الدانوب.

بعد سنة ٤٢ ق.م.، صارت تسالونيكي مركز قنصل وممثّل مباشر لمجلس الشيوخ وحصلت على لقب مدينة حرّة لأنّها تشيّعت لأوكتافيوس وقد أصبح الإمبراطور أغوسطس سنة ٢٧ ق.م.، وستستفيد المدينة من السلام الرومانيّ لتزيد في غناها. وحكمت نفسها بنفسها بواسطة مجلس يختار حكّامه (أع ١٧ : ٥-٨)، وتنوّع سكّانها فكانوا من اليونانيّين والإيطاليّين والشرقيّين من سوريّين ومصريّين ويهود. أمّا اليهود فلهم مجمعهم (عكس فيلبّي، رج أع ١٦ : ١٣) وتأثيرهم في المدينة بحيث أصغى إليهم الحكّام ولبّوا مطالبهم. ولن يكتفوا بأن يثيروا بعض الرعاع على المبشّرين في تسالونيكي بل سيلاحقونهم إلى بيرية (أع ١٧ : ١٣ ي).

ب – كنيسة تسالونيكي

وصل بولس إلى تسالونيكي مع سلوانس وتيموثاوس بعد أن طُرد من فيلبيّ على أثر اضطراب حدث في المدينة كلّفه هو وسلوانس الجَلد وليلةً في السجن (أع ١٦ : ١٦ ي؛ ١ تس ٢ : ٢). وبدأ كعادته فأعلن البشارة لليهود في المجمع يوم السبت. ويقول لوقا إنّه جادلهم ثلاثة سبوت وبيّن لهم كيف كان يجب على المسيح أن يتألّم ويقوم من بين الأموات (أع ١٧ : ٢-٣). وبما أنّ قصد الله تحقق – فمن يبشّرهم به هو المسيح الذي يرجو اليهود مجيئه – قال: «يسوع الذي أبشّركم به هو المسيح». هٰذا الإعلان أعطى اليهود ذريعة ليشكُوا بولس والمسيحيّين أنّهم يتعدَّون أوامر القيصر ويزعمون أنّ هناك ملكًا آخر، غير الإمبراطور، اسمه يسوع (أع ١٧ : ٧).

هٰذه الإشارة التي نقرأها في سفر الأعمال تقدّم لنا معلوماتٍ عن نتيجةِ هٰذه الرسالة التي قام بها بولس ورفاقه في صيف سنة ٥٠ : أسّسوا مجموعة من المسيحيّين فيهم اليهوديّ وغير اليهوديّ. وكان عدد اليهود قليلاً، وهٰذا ما نستنتجه من كلمة «بعضهم» (أع ١٧ : ٤)، ومن عدم إيراد نصوص العهد القديم، ومن هجوم بولس على اليهود الذين سَيَنزل عليهم في النهاية غضب الله (١ تس ٢ : ١٤-١٦)؛ وفيهم عباد الله وخائفوه وهم مؤمنون غير يهود يتعبّدون لإله إسرائيل ويحفظون بعض الشرائع الأخلاقيّة الخاصّة باليهوديّة؛ وفيهم كثير من اليونانيّين من أهل تسالونيكي؛ وفيهم أخيرًا عدد كبير من السيّدات الفاضلات وقد ذكرهنّ لوقا ليحارب الرأي القائل إنّ الجماعات المسيحيّة مكوّنة من أناس لا حسَب لهم ولا نسَب.

هٰذه اللوحة عن نتائج الرسالة تدفعنا إلى القول إنّ بولس لم يكتفِ بالتوجّه إلى اليهود والخائفي الله ثلاثة سبوت في المجمع ، بل ظلّ وقتًا أطول ، وعمل بيديه وتسلّم مساعدة من أهل فيلبيّ مرةً ومرّتين (فل ٤ : ١٦). وستنتهي إقامة المرسلين الثلاثة في تسالونيكي كما انتهت في فيلبيّ : هيّج اليهود الناس فأجبروا بولس وسلوانس على مغادرة المدينة والتوجّه إلى بيرية ليلاً (أع ١٧ : ١٠).

وهٰكذا مارس بولس رسالته في كنيسة جاء أكثر أعضائها من الوثنيّة فربّاهم تربية مسيحيّة جديرة بهٰذا الاسم (١ تس ٢ :٧-١٢). ولمّا ترك الجماعة الجديدة كان إيمانها قويًّا بحيث انتصرت على المحنة (١ تس ٣ :٦).

ج – مناسبة الرسالتين إلى تسالونيكي وهدفها

وصل بولس مع سيلا (أو سلوانس) وتيموثاوس إلى بيرية ، ووجّه كلامه إلى اليهود في المجمع ، وقد حالفه النجاح. إلّا أنّ يهود تسالونيكي حرّضوا الجموع وهيّجوهم فترك بولس رفيقيه وهرب إلى أثينة بعد أن أعطى للمؤمنين تعليماته. ثمّ اجتمع بولس برفيقيه في أثينة (١ تس ٣ :١) ، ومن هناك ذهب تيموثاوس إلى تسالونيكي. وحاول بولس مرارًا أن يعود إلى تسالونيكي فما استطاع لأنّ الشيطان عاقه (١ تس ٢ :١٨) ، فانتظر رجوع تيموثاوس : ولمّا اجتمع الثلاثة في كورنتوس كتبوا الرسالة الأولى إلى أهل تسالونيكي في نهاية السنة ٥١ أو بداية السنة ٥٢.

كتب بولس الرسالة الأولى في الفرح والارتياح فجعل منها فعل شكر لله ، قال : «فأيّ شكر نقدر أن نؤدّيه إلى الله من أجلكم على كلّ هٰذا الفرح الذي نشعر به أمام إلـهٰنا بفضلكم» (٣ : ٩). وهٰذا الفرح سبّبته معلومات طيّبة تلقّاها بولس وسلوانس من تيموثاوس : «رجع تيموثاوس من عندكم وبشّرنا بما أنتم عليه من إيمان ومحبّة» (٣ :٦).

جاءت بولسَ الأخبارُ فتنفّس الصعداء : «الآن عادت إلينا الحياة» (٣ :٨). بعد أن كاد يموت من الجزع ، عادت إليه معنويّاته ، وبعد القلق جاءه الفرح والارتياح. وهٰذا ما دفعه إلى الكتابة. ثمّ إنّ دخولهم في الإيمان الجديد لم يجلب عليهم بركاتِ الأرض بل فرض عليهم المحن القاسية فخاف بولس أن يترك أهلُ تسالونيكي الإيمان ويجحدوا.

ولكنّ بولس أخطأ في تحسّباته. فإيمان التسالونيكيّين ما زال حيًّا وفاعلاً وهم ثابتون في الربّ. فتحوّل الارتياح إلى إعجاب أمام معجزة عمل الله. وهٰذا ما يعطي هٰذه الرسالة نبرةً خاصّة: فلا مجادلة فيها ولا خيبة أمل في تحريضاتها، بل أسلوب ملؤه الهدوء والعطف والثقة والأمل في المستقبل.

أملى بولس رسالته وهو ممتلىء من العزاء والفرح اللذين سبّبتهما الأخبار التي حملها تيموثاوس. وقد استعلم منه عن حالة الكنيسة وعن التعليمات الواجب توجيهها إلى هؤلاء المؤمنين الجدد. ويمكن أن يكون قد تسلّم بولس رسالة منهم بواسطة تيموثاوس فحاول الإجابة على مضمونها نقطة نقطة. فالتوسيعات التي يبدأها الرسول بعبارة: «أمّا في ما يتعلّق» (٤: ٩، ١٣؛ ٥: ١) قد تشكّل أجوبة على أسئلة تتضمّنها رسالة من أهل تسالونيكي (رج ١ كور ٧: ١، ٢٥؛ ٨: ١؛ ١٢: ١؛ ١٦: ١). ثمّ إنّ المقطع ٥: ٢١-٢٢ يتضمّن تعليمات موجّهة إمّا إلى الكنيسة كلّها وإمّا إلى المسؤولين.

فإذا أردنا ألّا نحسبها تعليمًا أخلاقيًّا عامًّا، فهي لا تُفهم إلّا إذا أخذنا بوجود توتّر بين الكنيسة والمسؤولين فيها. في هٰذه الظروف، يمكن أن يكون هؤلاء قد كتبوا رسالة إلى بولس يطلبون مساندته وتعليماته عن بعض المواضيع الملحّة في الكنيسة. ويقول قائل: لماذا لم يُشِرْ بولس إلى هٰذه الرسالة وكان بوسعه أن يفعل (١ تس ٣: ٦)؛ نجيب أنه كان من الحكمة ألّا يشير الى هذه الرسالة لئلاّ يزدادَ التوتّر بين الكنيسة والمسؤولين، ولهٰذا كتب إلى الجميع وطلب إلى حاملي الرسالة أن يقرأوها على الكنيسة جمعاء (٥: ٢٧).

وجاءت الرسالة الثانية على غرار الأولى ولمّا يمضِ وقت طويل، فطرحت تقريبًا المسائل عينها ووضّحت بعض الأمور التي أشكلت على سامعي الرسالة الأولى. هٰذا يعني أنّ المراسلات كانت متواصلة بين بولس وأبناء تسالونيكي بانتظار أن يزورهم فيتعزّى بهم أفضل تعزية.

وكان بولس وسيلا وتيموثاوس ما زالوا معًا حين كتبوا هٰذه الرسالة الثانية، لا لأنّ إيمان الجماعة ضعف ورجاءها خفّ ومحبّتها بردت، بل لأنّ الاضطهاد أثار الأفكار وفتح الباب على معتقدات خطرة وفوضى لا بدّ من ضبطها (٢ تس ١: ٣-١٠). فاعتبر بعضهم أنّ ساعة مجيء يسوع قد حلّت فنبّههم بولس أن ينتظروا علامتين: الكفر ورجل

المعصية. لا شكّ أنّ الشيطان يعمل في العالم ولٰكنّ العائق يمنعه من ذٰلك. فعندما يزول العائق يظهر الدجّال فيأتي الربّ ويزيله. وهناك فوضى ثانية متأتّية من الذين لا يريدون أن يعملوا بل يعيشون على حساب الآخرين. من أجل هٰذا كتب رسالته الثانية إلى تسالونيكي.

د - مضمون ١ تس

هناك قسمان متقابلان ينتهيان بصلاة يرفعها بولس. القسم الأوّل (١:١-٣:١٣) ينتهي بهذه الكلمات: «نرجو أن يمهّد الله أبونا وربّنا يسوع طريق المجيء إليكم... وأن يقوّيَ قلوبكم بقداسة لا لوم فيها». والقسم الثاني (٤:١-٥:٢٨) ينتهي بهٰذه الكلمات: «إلٰه السلام نفسه يقدّسكم في كلّ شيء ويحفظكم منزّهين عن اللوم، سالمين روحًا ونفسًا وجسدًا».

بعد العنوان والتحيّة (١:١) يذكّر القسم الأوّل (١:٢-٣:١٣) بالعلاقات بين المرسلين والتسالونيكيين في وقتين هامّين. الوقت الأوّل، حين أسّست الكنيسة (١:٢-٢:١٦)، وهنا يرسم بولس الرسول أمامنا لوحتين،لوحة أولى (١:٢-١٠) تبدأ بفعل شكر (١:٢-٣) وتشدّد على طابع الكرازة التي اتسّمت بقوّة الله (١:٤-٥) وتشير إلى قبول التسالونيكيّين للإنجيل بصورة عجيبة (١:٦-١٠)، ولوحة ثانية (٢:١-١٦) تعلن أنّ موقف بولس ورفيقه كان مقدّسًا عادلاً ولا لوم فيه (٢:١-١٢) وأنّ المؤمنين آمنوا واحتملوا الآلام بشجاعة (٢:١٣-١٦). أمّا الوقت الثاني فبعد ذهاب المرسلين (٢:١٧-٣:١٠)، وهنا يصوّر بولس شوق المرسلين إلى رؤية المؤمنين مرّة ثانية (٢:١٧-٢٠) ويخبرهم كيف ذهب تيموثاوس إلى تسالونيكي (٣:١-٥) وكيف عاد يحمل الأخبار الطيّبة (٣:٦-١٠). وينتهي هٰذا القسم بالصلاة (٣:١١-١٣).

أمّا القسم الثاني فيشتمل على تعليمات وتحريضات (٤:١-٥:٢٢). فبعد مقدّمة عامّة عن التقدّم المطلوب في الإيمان (٤:١-٢) يذكّرهم الرسول بالعفّة والقداسة والزواج المسيحيّ (٤:٣-٨) ثمّ بالمحبّة الأخويّة (٤:٩-١٢). ومن ثمّ يحدّثهم عن الذين ماتوا: سيقومون ويجتمعون مع الأحياء إلى الربّ (٤:١٣-١٨)؛ وبانتظار مجيء الربّ الذي لا نعرف متى يكون نجاهد الجهاد المسيحيّ (٥:١-١١). وبعد أن يُنبّهَهم

إلى احترام المسؤولين (٥: ١١-١٣) يحرّض الجميع ليحيَوا حياة مسيحيّة (٥: ١٤-٢٢). وينتهي هٰذا القسم الثاني بصلاة ختاميّة (٥: ٢٣) وبتمنيّات ودعاء (٥: ٢٤-٢٨).

إنّا نلاحظ المركز الرئيسيّ الذي تحتلّه الكرازة عن قيامة الموتى ويوم الربّ (٤: ١٣-٥: ١١). ويرافق هٰذه الكرازةَ تحريضٌ رسوليّ يتعلّق بالحياة المسيحيّة.

هـ - مضمون ٢ تس

يشكر بولس الربّ على تقدّم التسالونيكيّين في الإيمان. وسوف ينال ثباتهم في الاضطهاد جزاءه حين مجيء الربّ الذي يحمل العقاب إلى المضطهِدين. وبعد العنوان والسلام (١: ١-٢) نعرف أنّ التقوى والتصبّر في الاضطهاد هما ضمانة خلاص في يوم الدينونة (١: ٣-١٢). ومن ثمّ يصحّح بولس نِظرة خاطئة عن قرب مجيء الربّ، بلبلت قرّاءه. فيوم الربّ لا يمكن أن يكون الآن هنا لأنّه سيسبقه الكفر وظهور رجل الهلاك، غير أنّ ظهور الكفر يتأخّر بسبب عائق يذكره الرسول ولا يقول اسمه وكأني بقرّائه يعرفونه. أمّا مجيء الربّ المجيد فيضع حدًّا لانتصار رجل الهلاك ويحكم بطريقة نهائيّة على كلّ الذين خُدعوا به وقبلوا خداعه. أجل هناك علامات لمجيء يوم الربّ (٢: ١-٥) وهناك ما يفسّر تأخيره (٢: ٦-٨). لٰكن حين يجيء الدجّال يجيء الربّ ويتغلّب عليه بل يخضعه للدينونة (٢: ٩-١٢). وبعد كلام الشكر والصلاة والتشجيع (٢: ١٣-٣: ٥) نسمع الرسول يحذّر المؤمنين من ترك أشغالهم عن كسل فيذكّرهم بمثله وتعليمه ويقدّم لهم قواعد تطبّقها الكنيسة على الذين يعيشون في الفوضى. وتنتهي الرسالة الثانية إلى تسالونيكي بصلاة وسلام، ثمّ توقيع يؤكّد فيه بولس أنّ الرسالة رسالته (٣: ١٦-١٨) فلا يخاف المؤمنون من الضلال والمضلّين.

و - هل كتب بولس ١ تس وهل كتبها كلّها؟

ما يلفت انتباه القارىء هو الفرق في النبرة بين ١ تس وسائر الرسائل البولسيّة. فالرسول لا يتوقّف عند مشكلة تعليميّة، بل يريد أن يبيّن عمق العواطف التي تربطه بجماعة أسّسها وأُجبر على تركها حالاً. أحسّ بالقلق ثمّ بالفرح حين رأى إيمان هٰذه الكنيسة الفتيّة، فما احتاج إلى تقويم ضلال، وهو العارف أنّ الإخوة في تسالونيكي

يسيرون في الطريق القويم. والشيء الوحيد الذي يطلبه منهم هو أن يثابروا في هٰذه الطريق وأن يتقدّموا فيها.

هٰذه الرسالة المفعمة بالفرح والثقة والورع والتي تشكّل أوّل نصوص العهد الجديد، هل كتبها بولس بيده وهل كتبها كلّها؟

شهد على وجود ١ تس مرقيون منذ سنة ١٤٠. ويورد نصوصًا منها كتاب الديداكه (بداية القرن الثاني) وإكلمنضوس الرومانيّ (٩٣–٩٧) ورسالة برنابا (١١٥–١٣٠) وأغناطيوس الأنطاكيّ (حوالي ١١٠) وراعي هرماس (١٤٠–١٥٥) ويوستينوس (١٥٠–١٦٠). إذًا، ١ تس هي رسالة من رسائل بولس ولم يناقش أحد صحّة نسبتها إليه في الكنيسة القديمة. غير أنّ بعض العلماء الألمان (القرن ١٩) رفضوا هٰذا الأمر لأنّهم لم يجدوا المواضيع التي توسّع فيها بولس وهي: الحرب على المتهوّدين، إبطال الشريعة، التبرير بالإيمان... ولٰكنّهم نسُوا الطابعَ الخاصّ لكلّ رسالة. فرسالة بولس ليست بحثًا مجرّدًا في العقائد، بل جواب على أسئلة تُطرح على هٰذه الجماعة أو تلك، وكلّ جماعة يمكن أن تختلف عن أختها. أمّا اليوم فالنقّاد متّفقون على أنّ ١ تس تندرج بين رسائل بولس وفيها نجد بداية تفكيره الذي سيتوسّع فيه في الرسائل الكبرى.

ولٰكنّ بعض العلماء الذين قبلوا صحّة نسبة ١ تس إلى بولس، اكتشفوا وجود نصّ مدسوس فيها ألا وهو ٢: ١٤–١٦. اشتبهوا بهٰذا النصّ بسبب العنف الذي فيه على اليهود. يقول بولس إنّهم «قتلوا ربّنا يسوع والأنبياء واضطهدونا، ولا يُرضُون الله ويعادون جميع الناس فيمنعونا من تبشير سائر الأمم بما فيه خلاصهم، فهم في كلّ مرّة يجاوزون الحدّ بخطاياهم، فينزل عليهم في النهاية غضب الله». ولٰكنّا نفهم سبب وجود هٰذا النصّ ممّا قاساه بولس من اليهود الذين لاحقوه في فيلبّي وبيرية وتسالونيكي، هٰذا عدا ما قاساه منهم في مدن آسية الصغرى.

واعتبر بعض العلماء أنّ المقطع الإسكاتولوجيّ (٤: ١٣–٥: ١١) درس لاهوتيّ لم يكتبه بولس بل زاده أحد تلاميذه وأقحمه وسط تعليم أخلاقيّ فقطع سياق الحديث. ولٰكنّ القائلين هٰذا الكلام ينسَون أنّ التعاليم الاسكاتولوجيّة جواب على حاجات خاصّة في كنيسة اعتبرت أنّ النهاية قريبة وتساءلت ما يكون حظّ الأموات عند مجيء ربّنا الثاني.

إذًا نقول مع أكبر عدد من الشرّاح إنّ بولس كتب ١ تس وكتبها كلّها، أو بالأحرى أملاها على أحد الكتبة المختصّين بفنّ الكتابة على البرديّ أو على الرقّ. ثمّ زاد في النهاية بخطّ يده عبارة تكون علامة بينه وبين قرّائه.

ز – صحّة نسبة ٢ تس إلى بولس

نقول هنا ما قلناه عن ١ تس: إنّ التقليد القديم يُجمع على نسبة ٢ تس إلى بولس: بوليكربوس (حوالي ١١٥)، ويوستينوس، والديداكه، ومرقيون، وقانون موراتوري (حوالي ١٨٠)، وترتليانس، وإيريناوس، وأوريجانس، وغيرهم.

إلّا أنّ النقد الأدبيّ بدأ في نهاية القرن الثامن عشر وانتهى في القرن التاسع عشر إلى رفض نسبة ٢ تس إلى بولس انطلاقًا من المفردات والأسلوب، من المقاطع الإسكاتولوجيّة ومن التشابهات بين ١ تس و٢ تس.

كُتبت ٢ تس بعد ١ تس بوقت قليل باسم بولس وسلوانس وتيموثاوس (١:١) الذين سنجدهم مجتمعين بعد لقائهم الأخير في كورنتوس (أع ١٨:٥، ١٨). هنالك تقارب في المفردات والأسلوب، ولكن كيف نفسّر الاختلاف في النبرة عندما ننتقل من ١ تس إلى ٢ تس؟ فبعد صفحات كلّها عاطفة وحماس في ١ تس، نجد نبرةً احتفاليّة باردة. ولكنّ المنتقدين ينسَون أيضًا صفحاتٍ لا تقلّ عاطفة عمّا نقرأه في ١ تس (مثلاً ١:٣؛ ٢:١، ٣، ١٥؛ ٣:٣-٤، ١٣-١٤).

وينطلق النقّاد من المفردات والأسلوب. فهناك عشر كلمات من ٢ تس نجدها في سائر الرسائل، ولكنّنا لا نجد إلّا ١٧ كلمة من ١ تس. إذًا لسنا أمام برهان حاسم. ثمّ إنّ كلمة «دعوة» تعني هنا الدعوة إلى المجد بينما تعني في رسائل أخرى الدعوة إلى الإيمان (١:١١؛ رج فل ٣:٤). وفي ٢:١٣ كلمة «اختار» ليست كما في ١ كور ١:٢٧ ي وأف ١:٤. وهناك عبارات تجعلنا نتردّد. في ١:٣ نقرأ «يجبُ أن نحمدَ الله» بدل «نحمدُ الله»... أمّا الجواب بحسب أحد العلماء فهو أنّه عندما ينزل النقد المعادي إلى هذه التفاصيل التي تجد سندًا في معطيات غير ثابتة، فهو إقرار بضعف ما يريدون أن يبرهنوا عنه.

أمّا البرهان الذي يحسبونه حاسمًا ضدّ صحّة نسبة ٢ تس إلى بولس فهو التعليم الاسكاتولوجيّ في ٢:١-١٢ الذي لا يمكن أن يجد مكانًا في رسائل بولس. ونجيب أوّلاً

أنّ مجموعة العناصر الموجودة في ٢ : ١-١٢ ترتبط بالتقليد الكتابيّ عن معارضة المسيح في نهاية الزمن. فالعهد القديم (أشعيا، حزقيال، ولا سيّما دانيال) يقدّم مراجعَ لتفكير بولس. وهٰكذا نقول بالنسبة إلى العهد الجديد ولا سيّمَا متّى ومرقس : الكفر والجحود وتدنيس الهيكل وتكاثر الإثم وقوّة الشيطان. كلّ هٰذه مواضيعُ معروفةٌ تَدْخُلُ في لاهوت الرسول وتجد مكانها في إطار تفكيره دون أيّ تعارض. ثمّ إنّنا نقول إنّ بولس لم يستنفد مرّة الموضوع الذي يطرقه فيذكر في هٰذه الرسالة ما قاله في رسالة أخرى. في ١ تس ٤ : ١١ يقول إنّ يوم الربّ يأتي فجأة كاللصّ في الليل وفي ٢ تس ٢ : ١-١٢ يعلن عن هٰذا اليوم بعلامات. فأيّ ضير في ذلك؟ فكلّ التقليد الجليانيّ اليهوديّ والمسيحيّ يعرف تقاربًا بين فجاءة اليوم الأخير والعلامات المهيّئة له. ويكفي أن نذكر يسوع الذي قال في مرقس ١٣ : ٦ : «سيجيء كثيرون من الناس منتحلين اسمي فيقولون : أنا هو المسيح ويخدعون أناسًا كثيرين». وقال أيضًا في مرقس ١٣ : ٣٣-٣٤ : «وأمّا ذٰلك اليوم وتلك الساعة فلا يعرفها أحد... فكونوا على حذر واسهروا لأنّكم لا تعرفون متى يجيء الوقت». في النصّ الأوّل نجد علامة مجيء الربّ، وفي النصّ الثاني دعوة إلى السهر لأنّنا لا نعرف متى يجيء.

وينطلق النقّاد أخيرًا من المشابهات بين ١ تس و٢ تس ويوردون المقاطع المتقابلة : ٢ تس ١ : ٣=١ تس ١ : ٢-٣؛ ٢ تس ١ : ٥=١ تس ٢ : ١٢؛ ٢ تس ١ : ٧=١ تس ٣ : ١٣؛ ٢ تس ٢ : ١٦-١٧=١ تس ٣ : ١١-١٣؛ ٢ تس ٣ : ٨=١ تس ٢ : ٩؛ ٢ تس ٣ : ١٦=١ تس ٥ : ٢٣؛ ٢ تس ٣ : ١٨=١ تس ٥ : ٢٨. وبعد ذٰلك يعلنون أنّ كاتبًا انتحل شخصيّة الرسول فاستقى من الرسالة الأولى إلى تسالونيكي ليؤلّف الرسالة الثانية. ولٰكن ما الذي يبرّر هٰذا الافتراض، ولماذا رجع الكاتب المزعوم إلى ١ تس ولم يرجع إلى ١ كور أو ٢ كور مثلاً؟

بعد كلّ هٰذا نقول مع أحد كبار الشرّاح : لا نجد في هٰذه الرسالة ما يفرض علينا أو يسمح لنا أن ننكر صحّة نسبتها إلى بولس. وهٰذا الكلام كلّه حكمة ويستند إلى تقليد الكنيسة القديمة وإلى النقد الحديث البعيد عن كلّ فكر مسبّق.

ح – التعليم اللاهوتيّ في الرسالتين إلى أهل تسالونيكي

١ – التعليم الرسوليّ

لا نقدر أن نتناسى أهمّيّة هاتين الرسالتين اللتين هما أقدم ما كتبه بولس الرسول، بل أقدم ما كُتب في المسيحيّة. لا شكّ أنّ الأناجيل وأعمال الرسل عادت إلى مراجعَ قديمةٍ، ولٰكنّها كُتبت بعد رسائل بولس.

ماذا نكتشف من التعليم الرسوليّ حوالي السنة ٥٠ ب.م.؟ الديانة المسيحيّة تُقدَّم إلى العالم الوثنيّ بشكل مجموعة من الحقائق والفرائض تتميّز عمّا في اليهوديّة وتتركّز على شخص يسوع الذي مات عن الخطايا وقام وصعد إلى السماء ومن هناك سيأتي ليقود إليه الذين آمنوا به.

ويذكّرنا بولسُ انطلاقًا من خبرته بأصلِ الرسالة. فهي تنبع من الله وترتبط بمخطّط الله. إنّ الله هو من يدعو البشر إلى الملكوت (١ تس ٢ : ١٢؛ ٥ : ٢٤)، ولٰكنّ هٰذه الدعوة تصلهم بواسطة الإنجيل الذي يكرز به الرسل (٢ تس ٢ : ١٤). فالله سلّم إنجيله إلى الرسل لأنّه اعتبرهم أهلاً لذلك (١ تس ٢ : ٤). فلا غرابة إذًا أن يقوموا بعملهم هٰذا (١ تس ٢ : ٣–٥) وأن تكون كلمتُهم كلمةَ الله التي تفعل في المؤمنين (١ تس ٢ : ١٣). والمعجزات وفيض الروح ترافق هٰذه الكلمة فتدلّ المؤمنين على أنّهم موضوع اختيار الله (١ تس ١ : ٤–٥). والربّ يوفد رسوله (١ تس ١ : ٥) ويعمل في الوقت نفسه في قلوب المؤمنين فيمنحهم الثبات في المصاعب (١ تس ٢ : ١٤؛ ٣ : ٨) ويحميهم من الشّرير (٢ تس ٣ : ٣) ويُنْمي إيمانهم (١ تس ٣ : ٦–١٠) ويرى محبّتهم (١ تس ٣ : ١٢؛ ٤ : ٩). لقد زرع الرسول هٰذه الحياة الجديدة (١ تس ٢ : ٨–١١) ولٰكنّه ظلّ مسؤولاً عنها فعمل على تجذيرها بطريقة أعمق. أخذه القلق من كلّ نقص (١ تس ٣ : ٢، ١٠) واهتمّ بتثبيت المسيحيّين في الإيمان إمّا بطريقة مباشرة وإمّا بواسطة موفدين له (١ تس ٣ : ٢)، وهو واعٍ أنّه بذلك يمارس سلطات جاءته من الربّ. فإن عارضه المعارضون، فالمجرّب (١ تس ٢ : ١٨؛ ٣ : ٥) وأعوانه ينتظرهم العقاب الرهيب (١ تس ٢ : ١٦؛ ٢ تس ١ : ٦–١٠) لأنّهم فيمَا يعارضونه إنّما يعارضون الله نفسه (١ تس ٤ : ٨).

أمّا موضوع هٰذه الرسالة فهو البشرى التي حمّله الله إيّاها (١ تس ٢ : ٤)، هو

الإنجيل الذي يكرز به (١ تس ١ : ٥؛ ٢ تس ٢ : ١٤)، إنجيل الله (١ تس ٢ : ٢، ٨، ٩) والربّ المسيح (١ تس ٣ : ٢؛ ٢ تس ١ : ٨)، وهو الكلمة (١ تس ١ : ٦)، كلمة الله (١ تس ٢ : ١٣) والربّ (١ تس ١ : ٨) التي يعلنها الرسول (١ تس ٢ : ٩) ويبشّر بها (١ تس ٢ : ٤، ١٦) ويشهد لها (٢ تس ١ : ١٠).

يرجع بنا بولس في كرازته إلى تعليم عامّ يبدو بشكل قانون إيمان. وهناك بعض مقاطع تعطينا عناصرَ من هذا التعليم فتشدّد على حقيقتين جوهريّتين: الله الحقّ والحيّ، والمسيح الذي مات وقام: نكتشف هنا سرّ الله وسرّ الفصح.

يَرِدُ اسمُ الله الآب ما يقارب الأربعينَ مرّةً في ١ تس و٢ تس. وهو في أصل الرسالة بل في أصل كلّ شيء، والخلاص يأتينا بمبادرة من حبّه (١ تس ١ : ٤؛ ٢ تس ٢ : ١٣). فهو أراد أن يخلّص من يؤمنون بابنه، المسيح يسوع، فضمّهم إلى كنائسه (١ تس ٢ : ١٤؛ ٢ تس ١ : ٤) وكوّن شعبًا جديدًا منحه عطيّة الروح القدس (٢ تس ٤ : ٨).

غير أنّ عمل الله هو عمل المسيح. فبالمسيح يؤثّر حضور الله في البشريّة، وفي شخص المسيح تلتقي التعاليم والأوامر والتشجيعات في كلّ حياة الكنيسة والمسيحيّين. فالكنائس هي في المسيح كما هي في الله (١ تس ١ : ١؛ ٢ تس ١ : ١؛ ٢ : ١٤)، والمؤمنون يعملون كلّ شيء في الربّ وحياتهم إيمان ورجاء ومحبّة في الربّ يسوع المسيح (١ تس ١ : ٣)، واقتداء بالربّ (١ تس ١ : ٦)، وانتظار للربّ (١ تس ١ : ١٠)، قبل أن تكون موتًا في الربّ (١ تس ٤ : ١٤) واجتماعًا أبديًّا معه (١ تس ٤ : ١٤–١٧؛ ٥ : ١٠؛ ٢ تس ٢ : ١).

ويتوجّه الرسول والمؤمنون إلى يسوع الذي صار ربًّا بقيامته ودخوله في مجده، ويجعلونه مساويًا لله الآب، بحيث يكون عمل الاثنين وبركتهما وعونهما أمرًا واحدًا (١ تس ٣ : ١١). فربّنا يسوع أحبّنا كالله الآب وأنعم علينا بعزاء أبديّ (٢ تس ٢ : ١٦)، ومنه نطلب كلّ خير كما نطلب من الله الآب (٢ تس ٣ : ١–٥).

قال التقليد القديم إنّ الله أقام من الموت ابنه الذي سيجيء (١ تس ١ : ١٠)، وقال أيضًا: واضطُهد يسوع (١ تس ١ : ٦) وقُتل على يد اليهود (١ تس ٢ : ١٥) ولكنّه قام

وأقام أخصّاءه (١ تس ٤ : ١٤ ي) وسيأتي في يومه (١ تس ٥ : ٢ ، ٤) فيحاسب كلّ واحد بحسب العدالة ، فيعاقب الذين قاوموه ويُدخل المؤمنين في مجده. إنّ الحياة المسيحيّة وقداسة المؤمنين متشرّبتان من هٰذا اليقين أنّ المسيح آت في مجده. فالفرائض الأخلاقيّة تصلنا بأسم يسوع ، وإرادة الله عبّرت عن ذاتها بيسوع (١ تس ٥ :١٨) ، وأوامر بولس لا قيمة لها إلّا لأنّها ترتبط بسلطة الربّ (١ تس ٤ : ١–٣ ، ١٥ ؛ ٢ تس ٣ : ٦–١٢). بل إنّ اندفاع بولس نحو المرتدّين (١ تس ٢ : ٧–١١) يتغذّى من الحبّ ليسوع والإيمان به والعطاء الكامل لقضيّة الإنجيل.

٢ – نهاية الزمن

تعليم بولس عن مجيء المسيح ونهاية الزمن يرتبط بتعليم الأنبياء ، فهو يقسم العالم زمنين ، الحاضر والمستقبل ، ويعلن أنّ يوم الربّ يسوع آت. يرى بولس مثل الأنبياء نهاية الأزمنة المليئة بالغضب والشرّ والاضطهاد والجحود ، ويستفيد من الصور الكتابيّة ليرسم مجيء يسوع الأخير: تُسمَع الأوامر وصوت رئيس الملائكة وبوق الله ، وتُرَى السحبُ تُعيدُ المسيحَ والقدّيسين من أجل دينونة الذين دفعتهم شرورهم إلى الهلاك الأبديّ ، وعلى طريقة دانيال (دا ١١ : ٣٦) يُصوِّر المقاوِمِ يرتفع فوق كلّ إله ويجلس في الهيكل.

في هٰذه الصور يلتقي بولس والأناجيل الإزائيّة. وهو يوجّه أنظارنا إلى بعض حقائق لا بدّ من ذكرها :

– يسوع الممجّد بقيامته وإقامته في السماء هو الربّ وابن الله. جاء في السابق وسيأتي ثانية فيكون للأشرار دينونة بالهلاك الأبديّ (٢ تس ١ : ٦ ، ٩ ؛ ٢ : ١٠) وللمؤمنين خلاصًا (١ تس ١ : ٩ ؛ ٥ : ٩) ومشاركة في مجد الله (٢ تس ١ : ١٠).

– كلّ المسيحيين ، سواء أكانوا أحياء أو أمواتًا سوف يشاركون المسيح في مجده. ينضمّون إليه (٢ تس ٢ : ١) فيكونون دومًا معه (٢ تس ٤ : ١٧) ويعيشون معه (١ تس ٥ : ١٠). وبانتظار ذلك ستكون الحياة الحاضرة رجاء يتحمّل الألم بفرح (١ تس ١ : ٣ ؛ ٢ تس ١ : ٤–٥) وانتظارًا يحفظنا من الغضب الآتي (١ تس ١ : ١٠) وتقديسًا لا عيب فيه ليوم المجيء (١ تس ٣ : ١٣ ؛ ٥ : ٢٣ ؛ ٢ تس ١ : ٧ ، ١٠) وسهرًا كسهر أبناء النور والنهار في العفّة «لابسين درع الإيمان والمحبّة وخوذة رجاء الخلاص» (١ تس ٥ : ٨).

- كان المؤمنون في تسالونيكي يحسبون أنّ يوم الربّ قريب جدًّا بل هو حاضر هنا (٢ تس ٢: ٢)، ولهذا ربَطَ البعضُ منهم هذه الفكرة الخاطئة بحياة من الكسل والفسق. أمّا بولس فقال لهم: احرصوا على العيش عيشة هادئة وانشغلوا بما يعنيكم واكسبوا رزقكم بعرق جبينكم (١ تس ٤: ١١)، وأوصاهم أن يتجنّبوا كلّ أخ بطّال. وحذّرهم بقوله: من لا يريد أن يعمل لا يحقّ له أن يأكل (٢ تس ٣: ٦-١٢).

- ماذا قال بولس عن مجيء الربّ؟ إنطلق من كلام الربّ أنّ ذلك اليوم وتلك الساعة لا يعرفها أحد (مر ١٣: ٣٢) فتكلّم وكأنّه يرجو لجيله رجوع يسوع. عاش في الانتظار مثل الكنيسة الأولى وأكّد أنّ يوم الربّ لم يأتِ بعد. صبغ تعليمه بألوان الرجاء وأحيا عمله بالشوق الذي يتضمنّه هذا الانتظار. فهو حين يرى عظمة الله وحبّه في ابنه الربِّ المنبعثِ ووالممجَّدِ لا يرى تأخيرًا في تحقيق المخطّط الإلهيّ، ولهذا انتظره واعتبر أنّه سيتمّ قريبًا.

- أمّا الإسكاتولوجيّا الفرديّة فهي واضحة. المسيحيّون الذين ماتوا سيقومون ويشاهدون رجوع الربّ الذي يعود مع قدّيسيه وملائكته. سيعود الربّ مخلّصًا وديّانًا فيمنح المختارين حصّة في مجده ويعاقب بالهلاك الأبديّ الذين رفضوا الإنجيل واضطهدوا المسيحيّين (٢ تس ١: ٦-٩؛ ٢: ١٢). فالذين حفظوا نفوسهم بلا عيب إلى مجيء ربّنا (١ تس ٣: ١٣) سيخلصون، والأحياء في يوم مجيئه يتحوّلون (١ تس ٤: ١٣-١٨).

- وينبّه بولس المؤمنين في ٢ تس مزيلاً الخطأ من أذهانهم لأنّهم تركوا الخوف يسيطر عليهم حين سمعوا أقوالاً كاذبة تقول إنّ يوم الربّ قد حلّ. يهدّىء من روعهم ويبيّن لهم أن يوم الربّ لم يأت بعد ويذكّرهم تعليمًا سابقًا يقول بأنّ الربّ سيجيء بعد علامتين: الجحود، ورجل الإثم. ولكنّ العائق يمنع ظهورهما وهو يعمل في السرّ. وعندما يزول العائق يُمنح الشيطانُ الدجّالُ أن يجترح آياتٍ للذين رفضوا قبول الحقيقة. في ذلك الوقت يظهر الربّ ويتغلّب على خصمه.

- الجحود الذي تتحدّث عنه ٢ تس لا يرتبط لا بالديانة اليهوديّة ولا بالديانة المسيحيّة. فالهالكون والمحكوم عليهم هم الذين قُدِّم لهم الإنجيل والخلاص بالإيمان ففضّلوا الظلم والشرّ والكذب. فبالنسبة إلى بولس يشكّل الإنجيل والبِرّ والحقّ والخلاص

مصيرًا ساميًا دعي إليه الناس بواسطة الكرازة الرسوليّة. فمن مال عنها كان جاحدًا. أمّا الجحود، بمعنى الابتعاد عن الدين المسيحيّ، فسيحدّثنا عنه بولس فيما بعد بقوله: بعض الناس يرتدّون عن الإيمان في الأزمنة الأخيرة، فهم مراؤون وكذّابون اكتوت ضمائرهم فماتت (١ تم ٤: ١-٢؛ رج ٢ تم ٣: ١-٥).

- الدجّال أو المعارض للمسيح كلمة ترجع إلى يوحنّا (١ يو ٢: ١٨؛ ٤: ٣؛ ٢ يو ٧) لا إلى بولس. ولٰكنّ بولس يعني الدجّال حين يكلّمنا عن مجيء ربّنا (٢ تس ٢: ١-١٢). إنّ العهد الجديد يستعيد تقاليد العهد القديم عن معارضة للمملكة المسيحانيّة فيتعمّق فيها ويوسّعها ويقدّمها في قالب جديد دون أن يعطيَنا الكلمة الفصل في هٰذا الموضوع.

- لا نستطيع أن نخفيَ عُمْقَ تعليم بولس رغم الغموض الذي يلفّه. فيسوع المسيح هو ربّ السماء والأرض وسيأتي ليدين الأحياء والأموات فيعطي لمؤمنيه حياة أبديّة مجيدة بصحبته. أمّا العالم الحاضر، عالم الصراعات والاضطهادات، فسيَحِلُّ محلّه عالمٌ من السلام والبركات الإلٰهيّة. مثل هٰذا الكلام يحمل إلينا الرجاء والقوّة والشجاعة.

وهٰكذا تكون ١ تس و٢ تس شهادة عن الكنيسة الأولى وعن رجائها. ليس فيهما توسيع لاهوتيّ ولٰكنّ هٰذا لا يعني أنّهما من الدرجة الثانية. فهما توردان ببساطة إيمانَ المسيحيّين الأوّلين واختبار أوّل الذاهبين إلى الرسالة لدى الوثنيّين أعني حبَّ الله الذي يدعو، وسيادةَ المسيح الذي ننتظر رجوعه بشغف، وعملَ الروح الفيّاض في إعلان الكلمة وفي حياة الجماعات، ويقينَ القيامة، والثباتَ في الاضطهاد، والمحبّةَ الأخويّة والتضامن. وكيف لا يتحرّك فينا الإيمان أمام هٰذه المواضيع فنجد فيها نداء لنعيش اليوم الرجاء عينه الذي عاشه المسيحيّون الأوّلون؟

الفصل السادس

الرسالتان إلى أهل كورنتوس

الرسالتان إلى أهل كورنتوس هما أطول مراسلة بين بولس وبين جماعة مسيحيّة محدّدة. يشكّلان معًا ٢٩ فصلاً. وهما يعطياننا صورة عن الكنيسة الأولى فيساعداننا على التفكير في كنيستنا اليوم واستنباط الحلول التي تحتاج إليها.

سنتعرّف إلى جماعة تعيش هي أيضًا صعوباتِها وتساؤلاتِها وآمالَها. وسنقرأ حوارًا حيًّا بين كنيسة تحاول أن تعيش الإنجيل وبين رسول يفعل ما يقدر ويدلّ على عجزه مرارًا أمام واقع يتحدّاه. يلمّح بولس إلى ما وصله من أخبار حملها مسافر جاء من كورنتوس (١ كور ١: ١١؛ ٥: ١)، أو إلى مسائلَ وجّهها إليه الكورنثيّون في بريد سابق (١ كور ٧: ١). ويخطّط لزيارة إلى كورنتوس ليذلّل الصعوباتِ (١ كور ١٦: ٥-٧)، ولكنّه يعدل عن مشروعه في الدقيقة الأخيرة لئلاّ ينفجرَ غضبٌ لم يُكبَح فيُحدِثَ أضرارًا (٢ كور ١: ٢٣). وباختصار الكلام نحن أمام حياة تمتدّ أمام عيوننا فتتيح لنا أن نكتشف جماعة مسيحيّة، ونتعرّفَ إلى شخص بولس ذلك الذي ترك أكبر أثرٍ في المسيحيّة على مدّ عصورها.

ويَبرز في الرسالتين إلى كورنتوس وجه يسوع المسيح الذي أُغرم به بولس. إن غَضِب أو أظهر عواطف الحنان، فيسوع يحتلّ المقام الأوّل في قلبه. وفي هذا يشبهنا بولس: فهو مثلنا لم يعرف يسوع خلال حياته على الأرض، ولكنّه يريد دومًا أن يحيا حياة حميمة مع ذلك الذي قام من بين الأموات. وهكذا يصبح المسيح حاضرًا في كلّ سطر من هاتين

الرسالتين فنشارك بولس في اللقاء الذي تمّ له على طريق دمشق وما زال يعيش منه كلّ حياته.

إذًا نتعرّف إلى كنيسة، إلى رسول، وإلى شخص يسوع المسيح. هٰذا ما نغتني به لدى قراءتنا ١ كور و٢ كور اللذين وقّعها بولس بيده وأرسلها إلى كنيسة معيّنة ومن خلالها إلى كنائس الله في كلّ زمان ومكان.

أ - مدينة كورنتوس

تقع كورنتوس جنوبيّ المضيق الذي يربط يونان البرّيّة بالبلوبونيز. نجد إلى الغرب خليج كورنتوس الذي يتّصل ببحر الأدرياتيك، وإلى الشرق بحر إيجيه. أمّا المدينة فتقوم على ملتقى طريقٍ برّيّة وطريقٍ بحريّة وهي مهيّأة لأن تلعب دورًا هامًّا في مجال الاتّصالات. أمّا اليوم فقد تغيّرت الحال بعد أن فُتح قنال يبعد بضعة كيلومترات إلى شمال مدينة صغيرة تعدّ عشرين ألف ساكن فلا تعطينا فكرة واضحة عمّا كان هٰذا المرفأ الكبير كما عرفه القدّيس بولس.

في القديم كانت الدورة حول البلوبونيز مغامرة خطرة بسبب شاطئها الصخريّ ورياحها التي لا تهدأ. لهٰذا كان الملاّحون يفضلون أن يعبروا المضيق (وعرضه يقارب ٦ كيلومتر ونصف كيلومتر) على طريق معدّ لنقل السفن من بحر إلى آخر. فكان الناس والبضائع ينزلون في كنخرية على بحر إيجيه ويبحرون من ليخيون على خليج كورنتوس. وهٰكذا يؤمّ مدينةَ كورنتوس جمع من الملاّحين والمسافرين طوال المدّة المطلوبة لتنتقل السفينة من البحر إلى الخليج. فيمترجون بالتجّار والصنّاع المحلّيّين الذين يعيشون من نقل البضائع أو تحويل الموادّ الأوّليّة فيجعلون من هٰذه المدينة عالمًا واسعًا ومتحرّكًا. لقد عرفت كورنتوس نشاطَ أيّ مرفأ مزدهر وعرفت تسلياتِ كلّ مدينة كبيرة منذ السياحة إلى المجون، وهٰذا ما أعطى المدينة شهرة سيّئة عبر حوض البحر الأبيض المتوسّط.

لعبت كورنتوس دورًا اقتصاديًّا وتجاريًّا وزادت على هٰذا نشاطًا إداريًّا هامًّا. فحين أراد الرومان أن يحتلّوا اليونان، سارت كورنتوس على رأس المدن اليونانيّة وقاومت الجيوش الغربية. ولٰكن حين انتصر الرومان هدموا المدينة من أساسها سنة ١٤٦ على يد لوسيوس موميوس. ولٰكنّ يوليوس قيصر سيعيد بناءها سنة ٤٤ ق.م. ويجعلها قاعدة

مقاطعة أخائية الرومانيّة (جنوبيّ اليونان الحاليّة) بينما كانت تسالونيك عاصمة مكدونية (في الشمال). وكان الموظّفون كثرًا تسندهم فرق عسكريّة هامّة أُوكِلَ إليها المحافظةُ على النظام قدر المستطاع.

ما كان عدد سكّان كورنتوس؟ وكيف نعدّ مدينة تعجّ بالعبيد العاملين في بيوت الأغنياء فيُحسبون كالحيوانات؟ ولٰكنّ المؤرخين يقولون إنّ سكّانَ كورنتوس كانوا حوالي ٥٠٠٠٠٠ نسمة وهٰذا ما يساوي نصف سكان رومة في ذٰلك الوقت: فكورنتوس من أهمّ مدن الإمبراطوريّة، وهي أعظم من أثينة التي خسرت دورها الرفيع وانعزلت في جامعاتها ومدارسها. نقول هٰذا الكلام لنُشيرَ إلى ضخامة العمل الذي سيقوم به ذٰلك اليهوديّ الصغير في مدينة عالميّة لا تملك من اليونانيّة إلّا اسمها وبعض لغتها.

ب – بولس في كورنتوس بحسب شهادة أعمال الرسل

سفر أعمال الرسل هو المصدر الرئيسيّ لمعلوماتنا عن تاريخ الكنيسة الرسوليّة، والقسم الثاني منه (ف ١٦ وما بعد) مخصّص لرحلات القدّيس بولس. كتبه القدّيسُ لوقا أحدُ تلامذة بولس فجعله بشكل دفاع عن معلّمه.

يقول سفر الأعمال إنّ بولس أقام مرّتين في كورنتوس. يشير لوقا إلى المرّة الثانية بالتلميح، فيقدّم إلينا الطريق الذي سار فيه الرسول: «وسار في تلك الأنحاء (أي مكدونية) يشجّع بكلامه الكثير جماعةَ المؤمنين، ثمّ جاء إلى اليونان، فأقام فيها ثلاثة أشهر. وبينما هو يستعدّ للسفر في البحر إلى سورية، تآمر اليهود لقتله، فرأى أن يرجع بطريق مكدونية» (أع ٢٠: ٢-٣). من الممكن أن يكون قضى هٰذه الثلاثة أشهر في كورنتوس. ولٰكنّ الخبرَ المقتضب لا يورد لنا الظروف التي دفعت بولس لأن يقوم بهٰذه الزيارة الثانية إلى عاصمة أخائية، ولا يقول لنا ما الذي حصل له خلال إقامته فيها. بل يشدّد فقط على عداوة اليهود التي حدت ببولس على أن يعود بطريق البرّ عبر مكدونية ولا يعود إلى سورية بطريق البحر.

ولٰكنّ سفرَ الأعمال يطيل الحديث ويكثر من التفاصيل عن إقامة بولس في كورنتوس في المرّة الأولى (١٨: ١-١٨). جاء بولس من أثينة بعد أن مُنِيَ هناك بالفشل لأنّ المتعلّمين الأثينيّين هزئوا بخطبته وبما احتوت من براهينَ عقليّةٍ. ولم يقتنع بالتعليم الجديد

إلّا قلّةً قليلة (أع ١٧ : ١٦-٣٤). أمّا في كورنتوس فاستعمل أسلوبًا اعتاد عليه: توجّه أوّلاً إلى إخوته وبَنِي جنسه وارتبط بيهود يعملون في مهنة كمهنته (صناعة الخيام) هما أكيلا وبرسكلّة. أقام عندهما وعمل معهما فانخرط في الحياة الاجتماعيّة. وبدأ كرازته في إطار صلاة المجمع الذي جاء إليه سبتًا بعد سبت. وما انقضى بعض الوقت حتّى تعلّقت بعض العائلات بيسوع المسيح وقبلت المعموديّة.

ولكن أُثيرت العداوةُ داخل الجالية اليهوديّة ضدّ بولس: فأجبر الرسول على قطع العلاقات مع إخوته وبني جنسه وعزم على التوجّه إلى الوثنيّين. ودام عمل بولس في كورنتوس أكثر من ١٨ شهرًا بقليل. ولكن لم تهدأ القلاقل الآتية من الوسط اليهوديّ الرافض. فاتّهمه إخوته أمام القنصل المساعد غاليون أخ سينيكا الفيلسوف اللاتينيّ الذي كان مدير كورنتوس حوالي السنة ٥٢ (وجدت كتابة في دلفس).

وإذا أردنا أن نجمع المعلوماتِ التي زوَّدنا بها سفر الأعمال عن علاقة بولس بكورنتوس نصل إلى اللائحة التالية. أوّلاً: هناك زيارتان قام بهما بولس إلى كورنتوس. الأولى امتدّت ثمانية عشر شهرًا فكانت أوّل كرازة للإنجيل في عاصمة أخائية. والثانية دامت ثلاثة أشهر فقط. ثانيًا نتعرّف إلى اسم رفيقَيْ بولسَ في رسالته: سيلا وتيموتاوس (أع ١٨ : ٥). ثالثًا: نتعرّف أيضًا إلى أسماء المسيحيّين الأوّلين: أكيلا وبرسكلّة امرأته، تيسيوس، يوستس الذي كان رومانيًّا متعبّدًا لإله إسرائيل، كرسبس رئيس المجمع (أع ١٨ : ٧ - ٨). رابعًا: نكتشف هُوِيَّةَ خصوم بولس: يهود دفعته عداوتهم لأن يتوجّه في حديثه إلى الوثنيّين.

ج - علاقات بولس وكورنتوس انطلاقًا من ١ كور و٢ كور

تتوزّع المعلومات التي تزوّدنا بها ١ كور و٢ كور على مدى النصّ كلّه وها نحن نذكرها حسب ورودها. ففي ١ كور ١ : ١١ نقرأ: جاء رسل من كورنتوس وأعلموا بولس بالخلافات التي في الكنيسة. وسيأتي بولس إلى كورنتوس قبل أن يرسل الرسالة الأولى (١ كور ٢ : ١). وبعث بولس تيموتاوس قبل أن يرسل ١ كور ولكنّه تأخّر فوصل بعد وصول الرسالة لأنّه مرّ في مكدونية (أع ١٩ : ٢٢) فطال طريقه (١ كور ٤ : ١٧). وفي ١ كور ٤ : ١٩-٢١ أعلن بولس أنّه سيزور كورنتوس قريبًا. ويقول في ١ كور ٥ : ٩:

«كتبت إليكم في رسالتي». هٰذا يعني أنّ ١ كور ليست أوّل رسالة يبعث بها بولس إلى الكورنثيّين. ونقرأ في ١ كور ٧ : ١ : «ما كتبتم به إليّ». وهٰكذا تكون ١ كور جوابًا على رسالة بعث بها الكورنثيّون إلى بولس. ونعرف من ١ كور ١٦ : ٥–٨ أنّ ١ كور كتبت في أفسس حيث سيقيم بولس حتّى العنصرة. بعد هٰذا يستعدّ للذهاب إلى مكدونية ومنها إلى كورنتوس حيث سيقضي فصل الشتاء القادم. ونعرف من ١ كور ١٦ : ١٠–١١ أنّ تيموتاوس سيصل عمّا قريب إلى كورنتوس. وينتظر بولس أن لا يتأخّر كثيرًا ويعود سريعًا إلى أفسس. وتمنّى بولس أن يرسل أبلّوس أيضًا إلى كورنتوس، ولٰكنّ أبلّوسَ «رفض بإصرار أن يجيئكم في الوقت الحاضر» (١ كور ١٦ : ١٢).

وعاد تيموتاوس إلى بولس (٢ كور ١ : ١) ويبدو أنّهما تركا أفسس (٢ كور ١ : ٨). وخطّط بولس طريقه : ينطلق من أفسس إلى كورنتوس ومكدونية، ويعود إلى كورنتوس ليذهب منها إلى اليهوديّة (٢ كور ١ : ١٥–١٦). ولٰكنّ هٰذا المخطّط يختلف عن ذاك الوارد في ١ كور ١٦ : ٥–٨. وعدل بولس عن الذهاب إلى كورنتوس (٢ كور ٢ : ١–٩) فاكتفى بأن يرسل رسالة «وعيناه تسيل منهما الدموع». وترك بولس أفسس (٢ كور ٢ : ١٢–١٣) ومرّ في ترواس ولٰكنّه قلق جدًّا لأنّه لم يجد تيطس، ثمّ سافر إلى مكدونية. ولمّا وصل بولس إلى مكدونية وجد تيطس، وسرّ بالأخبار الّتي حملها إليه. يبدو أنّ تيطس كُلِّفَ بحمل الرسالة المكتوبة بالدموع، ولمّا عاد أخبر بولس بالنتيجة الّتي وصل إليها (٢ كور ٧ : ٥–١٦). فعقد بولس العزم على الذهاب مرّة ثالثة إلى كورنتوس (٢ كور ١٢ : ١٤)، وأكّد هٰذه الزيارة الثالثة وسمّاها الزيارة الثانية (٢ كور ١٣ : ١–٢).

ماذا نستنتج من هٰذه المعلومات؟ أنّ بولس كتب أكثر من رسالتين إلى أهل كورنتوس وأنّ أهل كورنتوس كتبوا إليه. ١ كور هي في الواقع الرسالة الثانية، أمّا ٢ كور فتشير إلى رسالة سابقة كتبت في الدموع وليست ١ كور تلك الرسالة الهادئة. إذًا، كتب بولس أقلّه أربع رسائل. الرسالة الأولى كتبها بولس وحذّر المؤمنين من مخالطة الزناة (١ كور ٥ : ٩). الرسالة الثانية هي ١ كور وكان بولس قد تسلّم في أثناء ذٰلك رسالة من الكورنثيّين. الرسالة الثالثة هي الّتي كتبت في الدموع. والرسالة الرابعة هي ٢ كور.

ولٰكن تبرز صعوبات أخرى. الأولى : هل يمكن أن نعتبر أنّ ٢ كور أرسلت مرّة

واحدة، أم كوّنت رسائل متعدّدة جعلت الواحدة قرب الأخرى، وهٰذا ما يفسّر الأسلوب المتقطّع. ونعطي بعض الأمثلة. في ٦:١٣-١٤ يحذّر بولس من عدوى غير المؤمنين فيبدو أسلوبه مختلفًا عن أسلوب الآيات السابقة المميّز بالصراحة والانفتاح. ويعود بولس في ٧:١-٢ إلى الأسلوب الهادىء. ويتطرّق في ٩:١-٢ إلى موضوع اللمّة (التبرّع) وكأنّه لم يتحدّث عنها في ف ٨. وبعد ١٠:١ نقرأ أربعة فصول يدافع فيها بولس عن نفسه بأسلوب انفعاليّ لا يطابق نظرته إلى الرسالة كما تتوسّع فيها الفصول السبعة السابقة. فقال الشرّاح: قد تكون ٦:١٤-٧:١ جزءًا من الرسالة الأولى. وتكون الفصول ١٠-١٣ الرسالة التي كُتبت في الدموع. ولٰكنّنا نبقى هنا على مستوى الافتراضات.

الصعوبة الثانية: حين كتب بولس ٢ كور ١٠:١٣ تحدّث عن زيارة إلى كورنتوس ستكون الثالثة ولٰكنّ سفر الأعمال يتحدّث عن زيارتين. فإذا قلنا إنّ الزيارة الثالثة هي التي قام بها إلى اليونان خلال رحلته الرسوليّة الثالثة (أع ٢٠:٢-٣) فأين نضع الزيارة الثانية؟ وهنا افترض الشرّاح سفرة خاطفة من أفسس إلى كورنتوس ومن كورنتوس إلى أفسس لم يذكرها سفرالأعمال، ولا سيّمَا وإنّ الاتّصالات كانت سهلة بين المدينتين. والعبارة «لن أعود إليكم في الحزن» (٢ كور ٢:١) تُقرأ: ذهبت إليكم في الحزن ولن أعيد ذٰلك.

وباختصار القول إليك جدولاً بالعلاقات بين بولس وكورنتوس.

شتاء ٥٠-صيف ٥٢: أقام بولس مرّة أولى في كورنتوس وطالت إقامته ١٨ شهرًا أسّس فيها الكنيسة.

صيف ٥٢ - ترك بولس كورنتوس ليذهب إلى أورشليم ثمّ إلى أنطاكية. وهٰكذا انتهت الرحلة الرسوليّة الثانية.

سنة ٥٣ - بدأت الرحلة الرسوليّة الثالثة، فعبر بولس بلاد غلاطية وفريجية. ووصل سنة ٥٤ إلى أفسس حيث أقام سنتين وثلاثة أشهر (أع ١٩:٨، ١٠).

حين كان بولس في أفسس جاء من نبّهه إلى الصعوبات التي تعيشها جماعة كورنتوس فكتب إليها الرسالة الأولى: «لا تخالطوا الزناة».

وعرف بولس من أهل خلوة (١ كور ١ : ١١) أنّ الصعوباتِ ظلّت هي هي. وتسلّم في الوقت ذاته رسالة يسأله فيها كاتبها نصائحَ أخلاقيّةً (١ كور ٧ : ١). فكتب بولس الرسالة الثانية (وهي ١ كور) خلال السنة ٥٥.

وتفاقت الصعوبات فقام بولس بزيارة خاطفة إلى كورنتوس عاد بعدها إلى أفسس (زيارته الثانية : ٢ كور ١٣ : ٢). فعمل ولم يشفق. نجح في إعادة المياه إلى مجاريها. ولٰكنّه سيقرّ فيما بعد أنّه لا يريد أن يقوم بمثل هٰذه الرحلة السريعة (٢ كور ٢ : ١).

حين عاد بولس إلى أفسس كتب الرسالة الثالثة في الدموع وحمّلها إلى تيطس أحد مشاركيه في الرسالة (٢ كور ٢ : ١-٩ ، ٧ : ٨-١٢). وقرّر أن يترك أفسس فأَوْكلَ إلى تيطسَ أن يلاقيَه في محطّة قريبة ويقدّمَ له تقريرًا عن رسالته.

سنة ٥٧ ترك بولس أفسس ومرّ في ترواس وحزن لأنّه لم يجد أخاه تيطس (٢ كور ٢ : ١٢-١٣).

مضت بضعة أسابيع قبل أن يلتقيَ تيطسُ ببولسَ في مكدونية حاملاً إليه الأخبار السارّة (٢ كور ٧ : ٦-١٦).

وهدأت الحالة في كورنتوس. فكتب بولس من مكدونية في نهاية سنة ٥٧ الرسالة الرابعة (وهي ٢ كور من دون الفصول الأخيرة).

سنة ٥٧ – ٥٨ أقام بولس ثلاثة أشهر في كورنتوس (زيارته الثالثة) ومنها كتب الرسالة إلى أهل رومة.

د – تصميم ١ كور ونظرة عامّة إلى مضمونها

نستطيع أن نجد في ١ كور ثلاثة أقسام. في القسم الأوّل (١ : ١٠-٦ : ٢٠) رتّب الأمور حسب ما سمعه من أهل خلوة. في القسم الثاني (٧ : ١-١١ : ٣٤) أجاب على أسئلة الكورنثيّين. في القسم الثالث (١٢ : ١-١٥ : ٥٨) قدّم تعليمًا عن اجتماعات الجماعة وعن قيامة الموتى مجيبًا على تقرير شفهيّ قدّمه إليه حاملُ الرسالة من أهل كورنتوس إلى رسولهم.

لن ندرس النصّ آية آية، بل نقدمُ نظرةً إجماليّة تتطرّق إلى مشاكل الرسالة الكبرى وتجمع الغنى الذي تحمله إلينا. نحن أمام تعليم ثمين ينطلق فيه بولس من أوضاع ملموسة ومشاكلَ عمليّةٍ ليلقيَ به الضوء على الفكر المسيحيّ والحياة المسيحيّة.

توقّف بولس في ١ تس و٢ تس على فكرة مجيء المسيح وقيامة الموتى كنتيجة مباشرة لقيامة المسيح. وتطرّق في الرسائل الكبرى (غل، ١ كور، ٢ كور، روم) إلى وضع المسيحيّ الحاليّ ولٰكنّه لم ينس البعد الإسكاتولوجيّ. يبرز بولس ديانة التبرير المجّانيّ في غل وروم ويبيّن لليونانيّين أنّ المسيحيّةَ حكمةٌ آتية من الله (تعليم ١ كور، ٢ كور). وستتوسّع رسائل الأسر (فل، كو، أف) في سرّ شخص المسيح.

اتّصل بولس بالفلسفة اليونانيّة (رج أع ١٧ : ٢٢–٣١) وأمل منها أن تحالفه ليحتلّ العالم الوثنيّ ويقدّمَه إلى المسيح. ولٰكنّ الرسول سيعرف أنّ هٰذه الحكمةَ فشلت وحلّت محلّها حكمة الصليب.

إلّا أنّ الرسولَ سيحاول أن يكون يونانيًّا مع اليونانيّين فيأخذ الكثير من المحيط الذي يبشّره ويحوّل الكلماتِ والعبارات المأخوذة من العالم الهلّينيّ فيعطيها مضامين عميقة. أمّا أساس تعليمه فهو اختبار طريق دمشق، وتعليم المسيح والجماعة المسيحيّة الأولى كما عرف من خلال التقليد والكرازة الشفهيّة، والعهد القديم وشروح المعلّمين اليهود له.

١ – القسم الأوّل: ترتيب الأمور (١ : ١٠–٦ : ٢٠)

هناك تحزّبات في الجماعة وشكوك تبدو عارًا على كنيسة كورنتوس.

أوّلاً: التحزّبات والحكمة المسيحيّة

إنّ التحزّباتِ الموجودةَ بين الكورنثيّين تعارض وحدة المسيح الذي مات من أجلهم والاسم الذي به تعمّدوا (١ : ١١–١٦). وسببها أنّ الكورنثيّين اغتنوا بالمواهب فتكبّروا وجعلوا المسيحيّة حكمة بشريّة تشبه التفكّرات الفلسفيّة التي يختار فيها الإنسان نظرته الخاصّة. ولٰكنّ الحكمة الإلٰهيّة التي أرادت أن تخلّص العالم بوسيلة جنونيّة في الظاهر، هي وسيلة صليب المسيح، تخزي حكمة هٰذا العالم (١ : ١٧–٢٥). وهٰذه الحكمة تحقّقت في كورنتوس حيث دعا الله الجهلاء والضعفاء (١ : ٢٦–٣١) وحيث رفض بولس أن

يلجأ إلى سحر الكلام والحكمة البشريّة فما أراد أن يعرف إلّا المسيح المصلوب (٢ : ١-٤).

هٰذا لا يعني أنّ لا وجود لحكمة مسيحيّة أي لتعليم متماسك يقدّم تفسيرًا دينيًّا لتاريخ البشريّة ومخطّط الله. ولٰكنّها حكمة سرّيّة لا يدركها العقل البشريّ إن لم يستنر بنور الله. وهو الروح القدس يكشف هٰذه الحكمة «للكاملين» ويسهّل لهم الطريق لأن يتكلّموا عنها بالكلمات التي تليق (٦٢-١٦). ويبدو هٰذا السرّ الذي سيعرضه في أف في ثلاث مراحل : حكمة الله السرّيّة التي تتضمّن كلّ الخيرات الخلاصيّة والعلويّة موجودة منذ الأزل ومخفيّة في الله ، (٢ :٧-٩) ، وقد كشف هٰذا السرّ الروح القدس (٢ : ١٠-١٢) وكرز به وكلاء على غنى الله.

ما استطاع بولس أن ينقل هٰذه الحكمة إلى الكورنثيّين. ما استطاع أن يُعْطِيَهم إلّا الحليب أي تعليمًا أوّليًّا لأنّهم ما زالوا جسديّين كما تشهد بذٰلك انقساماتُهم بالنسبة إلى الواعظين. وعارض بولس هٰذه الخلافاتِ بنظرةٍ صحيحة إلى الوظيفة الرسوليّة : وعّاظ الانجيل هم مشاركون لله وسيدانون على وظيفتهم. ليسوا أسياد المسيحيّين الذين يفتخرون بهم بل خادمين لهم. فالمسيحيّون يخصّون المسيح ويشاركونه في ملكه الشامل. وقد أراد الربّ أن يكون الوعّاظ متّضعين ومجرّدين عن كلّ شيء. لئلاّ يفتخرَ بهم أحد بل يفتخر بالإنجيل الذي يحملونه (٣ :١-٤ : ٢١).

هل نستطيع أن نتعرّف إلى هٰذه الأحزاب التي تؤلّف جماعة كورنتوس (١ : ١٢)؟ هناك أربعة أحزاب. محازبو أبلّوس ذٰلك الخطيب اللامع ، وكانوا يهتمّون بالفلسفة اليونانيّة. محازبو كيفا (أو بطرس) هم مسيحيّون جاؤوا من فلسطين ورفضوا أن يعتبروا بولس رسولاً. محازبو المسيح الذين يرفضون كلّ سلطة خارجيّة ويعتبرون أنْ لا رئيس لهم إلّا المسيح ولا معلّم لهم إلّا المسيح (١٠ :٧). والحزب الرابع هو حزب بولس نفسه.

من أين جاء بولس بأفكاره عن الحكمة؟ من اختبار دمشق. التقى الربّ المجيد بعد أن عرف أنّه صُلب فعرف أنّ عذاب الجلجلة كان خلاص العالم. وهناك تعليم المسيح والجماعة المسيحيّة الأولى. قال يسوع : «أحْمَدُك يا أبي ، يا ربّ السماء والأرض ، لأنّك أظهرت للبسطاء ما أخفيته عن الحكماء» (مت ١١ : ٢٥ ؛ لو ١٠ : ٢١-٢٢) :

إعلان حكمة خفيّة (١:١٩–٢٠؛ ٢:٧)، تعليمٌ يعطَى للصغار (١:٢٢–٢٨؛ ٢:٨–١٠؛ ٣:١)، مشيئة الآب (١:٢١؛ مت ١١:٢٦)، لا يعرف أحد الآب إلّا الابن (٢:٦؛ ١١:١٦؛ مت ١١:٢٧). ولقد حكم العهد القديم أيضًا على حكمة البشرَ وإن بطريقة سلبيّة، تاركًا الطريقة الإيجابيّة للمسيحيّة. وإليك النصوص التي رجع إليها الرسول: ١:١٩ (أش ٢٩:١٤؛ مز ٣٣:١٠)؛ ١:٢٠ (أش ١٩:١١–١٢؛ ٣٣:١٨؛ ٤٤:٢٥)؛ ١:٣١ (إر ٩:٢٢–٢٣)؛ ٢:١٦ (أش ١١:١٣)؛ ٣:١٩ (أي ٥:١٢–١٣)؛ ٣:٢٠ (مز ٩٤:١١).

ثانيًا: الشكوك والمثال المسيحيّ (ف ٥–٦)

الشكوك التي تشوِّه جماعة كورنتوس هي مناسبةٌ ليشدّدَ بولس على المتطلّبات الأخلاقيّة للمثال المسيحيّ، وهي تدفع الرسول لأن يقدّمَ ثلاثة توسّعات. يُخَصِّصُ التوسّعان الأوّل والثالث للنجاسة والثاني للدعاوى: ويتلفّظ بولس متّحدًا بالجماعة بالحرم ضدّ الرجل الذي يعيش مع امرأة أبيه (ف ٥) من أجل إصلاح الخاطىء وخلاصه. والجماعة مدعوّة أيضًا لأنّ تتخلّص من الخمير العتيق، خمير الخطيئة، لأنّ المعمّدين فطير وعجين بلا خمير. ويذكّر بولس المسيحيّين أنّهم سيدينون العالمَ والملائكةَ وأنّهم بالتالي يستطيعون أن يحكموا في دعاوى تقام بينهم، فكيف يلجأ بعض الإخوة إلى محاكمَ وثنيّةٍ لفضّ خلافاتِهم (٦: ١ – ١١)؛ يجب أن لا يكون الأمرُ هٰكذا. لقد غُسلوا وتبرّروا وتقدّسوا وانسلخوا عن عالم الخطيئة. ردّد المؤمنين عبارة يقولها الرواقيّون: كلّ شيء يَحِلُّ لي، فأعلن بولسُ أنّ الجسد الذي صار عضو المسيح في المعموديّة يخصّ المسيح وهو هيكل الروح القدس. وبالتالي، فهو مخلوق للقيامة لا للزنى والفجور.

إعلانات عديدة في هٰذين الفصلين تذكّرنا بالتقليد الإنجيليّ: ٥:٤؛ رج مت ١٨:٢٠ (يسوع حاضر وسط المجتمعين باسمه)؛ ٦:٢؛ رج مت ١٩:٢٨؛ لو ٢٢:٣٠ (وعدَ يسوع بأن يدين الرسلُ أسباطَ إسرائيل الاثني عشر). لائحة الرذائل التي ترذل الإنسان من ملكوت الله (٦:٩–١٠) قريبة مما نقرأ في مر ٧:٢١–٢٢.

قال بولس: القدّيسون (أي المسيحيّون) يدينون العالم وهٰذا قريب من دا ٧:٢٢

(الحكم معطى لقدّيسي العليّ) وحك ٣:٨، فهي تعني مشاركة المسيحيّين في مُلْكِ مخلّصهم الشامل وفي سيادته على الكون المخلوق ولا سيّما الملائكة.

إنّ شعب الله في العهد الجديد هو امتداد لشعب العهد القديم ولجماعة البرّيّة الملتئمة حول موسى. فيجب أن تكون جماعة كورنتوس مقدّسة. وعبارة ٥:١٣ (أزيلوا الفاسد من بينكم) تعود إلى تث ١٧:٧. أمّا الحرم فهو عادةٌ عمِل بها أهل المجمع ضدّ المؤمنين عقابًا لهم. ثمّ إنّ العبارة «يصير كلاهما جسد واحدًا» ترجع إلى تك ٢:٢٤.

طلب بولس من المؤمن أن لا يقاومَ الشرّ (٦:٧) فاستعاد وصيّةً من عظة الجبل (مت ٥:٣٩ ي؛ ١ بط ٢:٢٣) وتَذَكَّرَ فكرةً لا يجهلها العالم اليونانيّ بأنْ من الأفضل أن نحتمل الشرّ من أن نرتكبه.

٢ - القسم الثاني: إجابات على أسئلة الكورنثيّين (ف ٧-١١)

هناك سؤال عن الزواج والبتوليّة (ف ٧)، وسؤال عن اللحوم المذبوحة للأصنام (٨:١-١١:١).

أوّلاً: الزواج والبتوليّة (ف ٧)

يتطرّق الرسول أوّلاً إلى مسألة الزواج والبتوليّة (٧:١-١٦، ثمّ ينتقل إلى اعتبارات عامّة (٧:١٧-٢٤)، ويعود أخيرًا إلى الموضوع الأوّل يعالجه بطريقة جديدة.

تساءل بعض المسيحيّين: أمَا يجب أن تكون المحافظة على العفّة قاعدة عامّة. أجاب بولس: البتوليّة حالة كريمة وهي أفضل من الزواج، ولٰكنّها عطيّة نادرة. ما كتب الرسول مقالاً في الزواج، ولٰكنّه تطرّق إلى وضع خاصّ (كيف نحيا حياة مسيحيّة وسط مجتمع فاسد؟) فنصح بالزواج كوقاية ضدّ الزنى ولم يتوقّف عند أهدافه السامية. في حالة الزواج يُفرض على الزوجين القيام بالواجبات الزوجيّة، لأنّ كلَّ واحد يخصّ الآخر. وإنْ تَوَقَّفَتْ ممارسةُ هٰذا الحقّ فَلِوَقْتٍ محدّد وباتّفاق تامّ من أجل التفرّغ للصلاة. أمّا الطلاق فيحرّمه المسيح نفسه. غير أنّ بولس يسمح به بسلطته الخاصّة إذا رفض الزوجُ الوثنيّ أن يعيشَ بسلام مع الزوج المسيحيّ. هٰذا ما نسمّيه الإنعامَ البولسيّ.

وينتقل الرسول من هنا إلى قاعدة عامّة: المسيحيّة تستطيع أن تتكيّفَ مع كلّ

حالات الحياة وتقدّسَها، فلا يجب على المسيحيّ أن يتهرّب من الوضع الخارجيّ (ختان أو لا ختان، عبوديّة أو حرّيّة) الذي وُجد فيه حين دُعي إلى الإيمان. فلا قيمة أخلاقيّة للختان أو للاَّختان. فالمهمّ هو حفظ الوصايا. ثمّ إنّ الإنسان يرتدّ إلى المسيح فيصبح عبد المسيح، والعبد الذي يرتدّ إلى الربّ يحرّره الربّ.

وبعد هٰذا يعود الرسول إلى مسألة الزواج والبتوليّة ليتطرّقَ إليها من وجهة فرديّة. هنا أيضًا لم يحصل على أمر من الربّ لهٰذا فهو يعطي نصيحة شخصيّة. ليس الزواج بخطيئة. ولٰكن لأنّنا وصلنا إلى الساعة الأخيرة، ولأنّ الوقت الذي يفصلنا عن النهاية قصير، فالأفضل أن نحافظ على العفّة المطلقة لأنّها تساعدنا على أن لا ننقسم، بل نكون بكلّيّتنا لما هو للربّ. وزاد الرسول على هٰذه المبادىء الحلّ لقضيّتين. الأولى: قضيّة الأب الذي يتردّد في أن يزوّج ابنته (آ ٣٦ - ٣٨)، الثانية: قضيّة المرأة التي مات زوجها (آ ٣٩ - ٤٠).

العفّة هي عطيّة من الله (٧:٧)، وتلك فكرة نجدها في التقليد الإنجيليّ (مت ١٩:١١). ويميّز بولس الزواج بين المسيحيّين حيث يمنع الطلاق وزواج المطلّقين (٧:١٠-١١)، والزواج بين المسيحيّ وغير المسيحيّ الذي ينظّمه بسلطته الخاصّة (٧:١٢-١٦).

ثانيًا: أكل اللحوم المذبوحة للأصنام (٨:١-١١:١)

كان قسم من اللحوم المذبوحة للآلهة الوثنيّة يباع في السوق. وكان اليهود يعتبرون هٰذا الطعام نجسًا. فماذا يجب على المسيحيّين أن يفعلوا؟ إنّ مجمع أورشليم منع استعمال لحوم الأصنام (أع ١٥:٢٨-٢٩)، ولٰكنّ بولس لم يفرض هٰذه الفريضة على المرتدّين في كورنتوس، لأنّه لو فعل لَعَزَلَ هؤلاء المسيحيّين عن محيطهم. ولٰكنّ هناك من يتردّد. فاهتمّ بولس بتربية ضمائر المسيحيّين. إنطلق من مسألة تعدّاها الزمن، ولٰكنّه استفاد من الظرف ليعطيَ تعليمًا مهمًّا.

يبدأ الرسول فيعطي المبادىء التي تسود لحوم الأصنام (ف ٨) ثمّ يعطي مثلين: مثل بولس نفسه (ف ٩) ومثل العبرانيّين في البرّيّة (١٠:١-٢٢) وأخيرًا يعود إلى لحوم الأصنام ليعطيَ الحلّ العمليّ (١٠:٢٣-١١:١).

وإليك المبادىء: يعرف المسيحيّون أنّ الأصنام ليست شيئًا، ولٰكنّ هٰذه المعرفة ليست في الجميع. فإن أكلنا من لحوم الأصنام شكّكنا إخوتنا أصحابَ الضمائر الضعيفة. لهٰذا تفرض علينا المحبّة أن نمتنعَ عنها وإلّا أخطأنا ضدّ المسيح (٨:٧). فالمسيحيّ يعرف أن يتخلّى عن حرّيّته وعن حقوقه. هٰذا ما فعله بولس نفسه فما طالب يومًا بحقوقه ليعيشَ من الإنجيل بل اعتبر أنّه فخرٌ له أنْ يعلنه مجّانًا. وهو من أجل قضيّة الإنجيل يجعل نفسه كُلاًّ للكلّ ويحرم نفسه من كلّ شيء على مثال الراكضين في الحلبة.

وفي البرّيّة سقط آباؤنا بالشهوة والشرك بعد أن تعمَّدوا في الغمام والبحر (الغمام قاد العبرانيّين وعبور البحر الأحمر رمز إلى المعموديّة المسيحيّة). واقتاتوا من طعام وشربوا شرابًا روحيًّا (المنّ ومياه الصخر هي رمز إلى الإفخارستيّا). والخطر ذاته يكمن للمسيحيّين: أن يشاركوا في مائدة الشياطين بعد أن يشاركوا في مائدة الربّ.

وبعد هٰذا العرض التعليميّ الغنيّ، يعود بولس بالتفصيل إلى الاستنتاجات العمليّة: يستطيع المؤمن أن يأكل من كلّ ما يباع في السوق وما يقدّم له على المائدة دون أن يسأل، ولٰكن إن قيل له إنّ هٰذه لحوم أصنام عليه أن يمتنع لئلاّ يشكّكَ الآخرين. وهنا يتمّ التناسق بين المعرفة والمحبّة في حرّيّة المسيحيّ الحقيقيّة.

أبرز بولسُ خطرَ الشكوك وقال: من أخطأ ضدّ القريب أخطأ ضدّ المسيح. وهٰكذا تذكّر التقليد الإنجيليّ كما نقرأه خاصّة في مت ١٧: ١-٢ (مر ٩: ٤٢، لو ١٧: ١-٢)؛ ٢٥: ٤٥. والعبارة في ٩: ١٤ (أمر الربّ أنّ الذين يبشّرون بالإنجيل يعيشون من الإنجيل) تعود إلى قول يسوع (مت ١٠: ٤٠؛ لو ١٠: ٧). وأعلن بولس أنّه رغم حرّيّته صار عبدًا للجميع ليربحَ أكبر عدد ممكن (٩: ١٩)، فَتَذَكَّرَ أقوالَ يسوعَ الذي ما جاء لِيُخدمَ بل لِيَخدمَ ويقدّمَ حياته فديةً عن كثيرين (مت ٢٠: ٢٨؛ مر ١٠: ٤٥).

وعاد بولس إلى العهد القديم حين تحدّث عن عبور البحر الأحمر وأحداث البرّيّة. ولٰكنّ أسفار موسى لا تكفي لتفسّر أقوال بولس. فعبور العبرانيّين وسط الغمام لا يعرفه سفر الخروج الذي يشير إلى غمامة تسبق العبرانيّين أو تتبعهم. وكيف نفسّر عبور العبرانيّين في البحر والنصّ يقول إنّهم ساروا على اليابسة؟ وكيف نفسّر أيضًا ذكرَ الصخر الذي يرافقهم والذي هو المسيح؟ إنّ بولس يتصوّر أحداث البرّيّة كما كان يتصوّرها اليهود في عصره على

ضوء بعض المزامير (٧٨؛ ١٠٥) وسفر الحكمة (ف ١٦؛ ١٩) وفيلون الذي ماثل بين الصخر وحكمة الله، وتقليد الرابانيّين الذي يتحدّث عن الصخر المرافق. وبما أنّه يستعمل أحداث البرّية لتعليم المسيحيّين فهو يعيد تفسيرها على ضوء الواقع المسيحيّ الذي يعطيها عمقًا جديدًا. فهو حين يتكلّم عن العماد في موسى يفكر في العماد بالمسيح.

٣ – القسم الثالث: تعليمات عن حياة الجماعة وقيامة الموتى (١١: ٢ – ١٥: ٥٨)

يتطرّق هٰذا القسم إلى حجاب النساء (١١:٢–١٦) والاحتفال بعشاء الربّ (١١:١٧–٣٤) والمواهب (ف ١٢–١٤) وقيامة الموتى (ف ١٥).

أوّلاً حجاب النساء (١١:٢–١٦)

هٰذا التوسّع موجّه ضدّ أمر لا يتوقف عند لباس النساء. ثبّتت غل ٣:٢٨ المساواة بين الرجل والمرأة في العالم المسيحيّ. هٰذه المساواة تشير إليها ١١: ١١. إنّ بولس يهاجم الفوضى ويحاول أن يضع حدًّا للتجاوزات فيشدّد على تنوّع الوظائف في النظام المسيحيّ أيضًا وعلى خضوع المرأة للرجل. وإلى هٰذا الخضوع يرمز الحجاب الذي تلبسه النساء في الاجتماعات. يعود الرسول إلى براهين كتابيّة ولاهوتيّة (خَلْقُ المرأة من الرجل، حضور الملائكة في الجماعات المسيحيّة) وأخلاقيّة (اللياقة والحشمة). وإذ أراد أن ينهيَ الجدال جاء بتقليد كنائس الله.

ثانيًا: الاحتفال بعشاء الربّ (١١:١٧–٣٤)

إنّ الطقس الإفخارستيّ يعيد عشاء يسوع الأخير ويتمّ وسط عشاء المحبّة. كان عشاء المحبة يسبق الاحتفال بالإفخارستيّا. عشاء الربّ هو أعمق تعبير عن اتّحاد المسيحيّين (أع ٢: ٤٤–٤٧؛ ٢: ٧) ولٰكن رافقته الانقسامات في كورنتوس. كلّ فريق يأكل وحده. الأغنياء يتشارهون والفقراء يجوعون. أراد بولس أن يداويَ هٰذا المرض فرجع كعادته إلى المبادىء السامية وذكر ظروف تأسيس الإفخارستيّا وهدفها وخطورتها: فمن يشارك فيها وهو غير أهل لها يجلب على نفسه عقاب الله. أجل، سنجد في هٰذا النصّ أقدم وثيقة عن تأسيس سرّ الإفخارستيّا على يد يسوع.

ثالثًا: المواهب (ف ١٢–١٤)

نجد أوّلاً في هٰذا التوسّع الطويل إعلانَ المبدأ المتعلّقِ باستعمال المواهب (ف ١٢)، ثمّ نشيدَ المحبّة (١٢: ٣١–١٣: ١٣) التي تسمو على كلّ المواهب. ونعود أخيرًا إلى موضوع المواهب من أجل الممارسة العمليّة (ف ١٤).

ينظّم بولس استعمال المواهب حسب المبادىء التالية: تأتي المواهب الحقيقيّة من الروح القدس وهي تختلف عمّا عند الوثنيّين من إثارات انخطافيّة تجعلهم يضيعون. هٰذه المواهب لا تدفعنا إلى التجديف وينبوعها الواحد الأقانيم الإلٰهيّة الثلاثة. وهٰذا التنوّع فيها يعود إلى أنّها أعطيت لفائدة جسد المسيح. أعضاء جسد الإنسان متنوّعة وكذٰلك أعضاء جسد المسيح، فلها وظائف متنوّعة ومرتّبة بحسب تسلسل. وإذا أردنا أن نبحث عن الموهبة العظمى فما لنا إلّا المحبّة. ويقدّم بولس ثلاث قولات جوهريّة تؤلّف نشيد المحبّة. القولة الأولى (١٣: ١–٣): أعمال البطولة الفائقة ليست بشيء من دون المحبّة. القولة الثانية (١٣: ٤–٧): المحبّة أمّ الفضائل وملكتها وهي أوضع الفضائل وأكثرها عمليّة لأنّها تظهر دومًا في بساطة الحياة اليوميّة. القولة الثالثة (١٣: ٨–١٣): المحبّة تفوق النبوءات وموهبة الألسن والمعرفة وفضيلتَيِ الإيمان والرجاء. إذًا لنطلب فضيلة المحبّة ونفضّل النبوءة على التكلّم بالألسنة الذي لا ينفع الكنيسة. فالتكلّم بالألسنة يحتاج إلى من يفسّر، وإن مارسناه حَسِبَنا الناسُ مجانين. أمّا النبوءة (أو الكرازة) فهي تبني وتعلّم المؤمنين وغيرَ المؤمنين. وبعد أن يعطيَ بولسُ حكمًا يمليه عليه العقلُ السليم، يقدّم بعض القواعد العمليّة الواجب اتّباعها في الجماعة.

يورد بولس في ١٣: ١٣ الفضائل الإلٰهيّة الثلاث، الإيمان والرجاء والمحبّة كما فعل في ١ تس ١: ٣؛ ٥: ٨؛ غل ٥: ٥–٦؛ روم ١٢: ٩، ١٢؛ أف ١: ١٥–١٨؛ ٤: ٢–٥. هٰذا يعني أنّ هٰذا المثلّث يَعرفُه قرّاؤه. ويتوقّف بولس عند تعليم جسد المسيح المذكور أيضًا في غل ٣: ٢٨ وروم ١٢: ٤–٥، ننطلق هنا من عاملين. الأوّل: اتّحاد سرّيّ بين المسيحيّين والمسيح، وهٰذه الحقيقة وصلت إلى بولس في وحي طريق دمشق فاختبرها بشكل فريد. الثاني: مقابلة المجموعة بجسم حيّ.

رابعًا: قيامة الموتى (ف ١٥)

يرتكز واقع قيامة الموتى على قيامة المسيح التي تشهد لها ظهورات المسيح القائم بما فيها ظهور دمشق والتي تشكّل الموضوعَ الأساسيّ للكرازة الرسوليّة والإيمان المسيحيّ (آ١-١١). الرباط متين بين قيامة يسوع وقيامتنا. فإن رذلنا الثانية أنكرنا الأولى وأزلنا الإيمان والرجاء المسيحيّ. فقيامة المسيح هي ينبوع قيامة الموتى. كما أنّ خطيئة آدم وموته أدخلا الموت على الأرض في البشر، فانتصار المسيح على الخطيئة سيتمّ بانتصاره على الموت في اليوم الأخير (آ ١٢-٢٨). ثمّ يقدّم بولس برهانين: ما معنى العماد عن الموتى إن لم تكن قيامة للأموات؟ لماذا يعرِّض بولس نفسه للمخاطر إن لم تكن قيامة للأموات (آ ٢٩-٣٤)؟.

ولكن كيف يقوم الموتى؟ هذا ما تفسّره آ ٣٥-٣٨. إنّ القيامة تحوّل أجسادنا تحوّلاً عميقًا. فلا يكن لنا ارتياب في ذلك. فهناك أنواع عديدة من الأجساد، والله يقدر أن يخلق أنواعًا عديدة من الأجساد الروحانيّة. سيكون المسيح، آدم السماويّ نموذج القائمين. وإذا وفّر الموتُ الأحياءَ عند مجيء المسيح، إلّا أنّ كلّ البشر سيتحوّلون في لحظة وحينئذ يتمّ النصر على الموت.

وتنتهي الرسالة (ف١٦) بتوصية من أجل اللمّة لقدّيسي أورشليم، بإعلان مشروع زيارة إلى كورنتوس يقوم به بولس وتيموتاوس، وبالتوصية ببعض الأشخاص.

هـ - نصّ ٢ كور وفنّها الأدبيّ

اكتُشف كودكس كامل حوالي السنة ٢٠٠ وهو يتضمّن قسمًا كبيرًا من ٢ كور رقمه ٤٦. وهناك برديّات أخرى تعود إلى القرن الخامس أو السادس وهي تتضمّن أجزاءً كبيرة أو صغيرة. أمّا إذا عدنا إلى المخطوطات القديمة ذات الحروف الكبيرة، فالسينائيّ (القرن الرابع) والفاتيكانيّ (القرن الرابع) يحويان ٢ كور كاملة. أمّا النصّ الإسكندراني (القرن الخامس) فيغفل ٤:١٣-١٢:٦ والكودكس الأفراميّ (القرن الخامس) يتوقّف عند ١٠:٨. وهناك ١٨ مخطوطة بين القرن السادس والقرن الثاني عشر وهي تتضمّن نصّ ٢ كور كاملاً أو ناقصاً. وأهمّها كلارومونتانوس (القرن السادس) الموجودة في المكتبة

الوطنيّة في باريس، وبورنيريانوس (القرن التاسع) المكتوبة في اللغة اللاتينيّة واليونانيّة والموجودة في ألمانيا.

نشير إلى أن قانون موراتوري الذي يعود إلى نهاية القرن الثاني يورد أوّل ما يورد ١ كور و٢ كور. أمّا مرقيون (حوالي السنة ١٥٠) فيذكر ٢ كور في قانونه وهٰذا ما يفعله إيريناوس وإكلمنضوس الإسكندرانيّ وترتليانس وكلّ الترجمات القديمة.

ونتساءل: هل ٢ كور رسالة واحدة أم مجموعة رسائل؟

انطلق النقاد من انقطاع في النصّ وتبديل في اللهجة. ففي ٢ : ١١ ينهي بولس كلامه عن المغفرة للمذنب، وينتقل حالاً في ٢ : ١٢ إلى مجيئه إلى ترواس. وهناك انقطاع بين ٦ :١٣، و٦ : ١٤ وكذٰلك بين ٧ : ١٦ ؛ ٨ : ١ ؛ ٨ : ٢٤ و٩ : ١، وتقدّمت الافتراضات المتعدّدة.

قالت فئة أولى: ٢ كور هي رسالة واحدة، والانتقال من فكرة إلى أخرى نفسّره بطبع بولس السريع الانفعال، بتوقّف عن الإملاء. أملى بولس ف ١-٩ ثمّ كتب بيده ف ١٠-١٣ ليهاجم بقوّة المتطفلّين. فإن كان هناك رسالة واحدة فيمكننا أن نقرأها حسب التصميم التالي: علاقات بولس مع الكورنثيّين (١ :١-٧ :١٦)، وصيّتان عن اللمّة لكنيسة أورشليم (ف ٨-٩)، تنبيهات عن العمل الرسوليّ ودفاع عنه (ف ١٠-١٣).

وقالت فئة ثانية: ٢ كور هي مجموعة رسائل أرسلها بولس إلى الكورنثيّين. جمعها أحد تلاميذ بولس ونسقّها. وإذا قرأناها قراءة سريعة نكتشف كتلتين ظاهرتين. الكتلة الأولى ٢ : ١٤-٦ : ٢. الثانية ١٠ : ١-١٣ :١٣، لا شكّ أنّ هناك نقاطًا مشتركة بين الكتلتين. الكتلة الثانية متناسقة أمّا الكتلة الأولى فيختلف على مضمونها الشرّاحُ. أمّا ف ٨ و ٩ فهما رسالتان صغيرتان أرسلتا في الوقت عينه. أرسلت ٢ كور ٨ إلى كورنتوس و ٢ كور ٩ إلى كلّ أخائيّة التي عاصمتها كورنتوس. وهٰكذا نستطيع أن نقسم ٢ كور إلى خمس رسائل:

- الرسالة المتوسّطة ٢ : ١٤-٧ : ٤.
- الرسالة «في الدموع» ف ١٠-١٣.

– الدفاع عن العمل الرسوليّ ١:١–٢:١٣؛ ٧:٥–١٦.

– رسالة إلى كورنتوس ف ٨.

– رسالة إلى أخائية ف ٩.

هٰذا ما يقول النقد الأدبيّ. أمّا نحن فنقرأ ٢ كور قراءة متتابعة. إنّها كلمة الله تتوجّه إلينا على لسان القدّيس بولس.

و – بنية الرسالة الثانية إلى الكورنثيّين

المقدّمة ١:١–١١

١:١–٢ العنوان والسلام: من بولس وتيموتاوس إلى كنيسة الله في كورنتوس، عليكم النعمة والسلام.

١:٣–٧: البركة: مقاسمة الآلام والتعزيات: تشاطروننا العزاء كما تشاطروننا الآلام.

١:٨–١١: نجا الرسول من الموت: ولنا ثقةٌ أنّ الله سينقذُنا منه أيضًا.

١ – القسم الأوّل: العمل الرسوليّ، صعوباته وواقعه (١:١٢–٧:١٦)

• لماذا غيَّر بولس طريق سيره ١:١٢–٢:١٣

١:١٢–١٤: الكورنثيّون موضوع فخر الرسول وهو موضوع فخرهم: ستفتخرون بنا كما سنفتخر بكم في يوم ربنا يسوع.

١: ١٥–٢٢: يسوع هو أمين لله، نعم لله. لم يكن نعم ولا، وإنّما كان كلّ شيء فيه نعم.

١: ٢٣–٢: ٤: ما دفع بولس إلى تبديل مخطّطاته هو المحبّة: أريد أن تعرفوا مبلغ حبّي العظيم لكم.

٢:٥–١١: الرسول والجماعة والغفران للمذنب. فمن عفوتم أنتم عنه عفوت عنه أنا أيضًا.

٢:١٢–١٣: لـمّا كان بولس في ترواس قلق لأنّه لم يجد تيطس.

• **خدمة العهد الجديد ٢: ١٤-٣: ١٨.**

٢: ١٤-١٧ : رائحة الموت، رائحة الحياة.

٣: ١-٣ : الكورنثيّون هم رسالة المسيح، مكتوبة لا بمداد بل بروح الله الحيّ.

٣: ٤-٦ : أهَّلَ اللهُ الرسولَ من أجل رسالة العهد الجديد: مكَّننا من خدمة العهد الجديد، عهد الروح، لا عهد الحرف.

٣: ٧-١١ وَجْهُ موسى وَوَجْهُنا. كيف يكون مجد خدمة الروح؟

٣: ١٢-١٨ : نحن نعكس مجد الربّ بصورة مكشوفة ولسنا كموسى الذي كان يضع قناعًا على وجهه.

• **العمل الرسوليّ، ضيقه ويقينه ٤: ١-٥: ١٠**

٤: ١-٦ : تجلّت معرفة مجد الله على وجه المسيح. أضاء نوره في قلوبنا لكي تشرق معرفة مجد الله، ذلك المجد الذي على وجه المسيح.

٤: ٧-١٢ : كنز في آنية من خزف: الحياة في الموت: الموت يعمل فينا والحياة فيكم.

٤: ١٣-١٥ : كرازة الحياة. أقام الربّ يسوع، وسيقيمنا نحن أيضًا مع يسوع.

٤: ١٦-١٨ : ما نراه عابرٌ وما لا نراه أبديٌّ. لا ننظرْ إلى ما يُرى بل إلى ما لا يُرى.

٥: ١-٥ : من الهيكل الأرضيّ الذي هو جسدنا إلى عربون الروح: لنا في السماوات بيت من بناء الله لم تصنعه الأيدي.

٥: ٦-١٠ : ستجمّع ونبقى أمام الربّ لنرضيَه قبل أن نقف أمامه. لا بد لنا جميعًا من أن نمثلَ لدى محكمة المسيح لينالَ كلّ واحد جزاء ما عمله وهو في الجسد.

• **خدمة المصالحة، وهي تقابل خدمة العهد الجديد ٥: ١١-٦: ١٣**

٥: ١١-١٣ : الوجه والقلب أو الأسباب الحقيقيّة التي دفعته لأن يكتب الرسالة.

٥: ١٤-١٧ : قد زال كلّ شيء قديم وها هوذا كلّ شيء جديد.

٥: ١٨-١٩ : الله يصالح العالم معه في المسيح ويعهد إلينا بخدمة المصالحة.

٥ : ٢٠–٢١ : سفراء باسم المسيح والله يعظ بألسنتنا.

٦ : ١–٢ : هٰذا هو الوقت المرتضى، هٰذا هو يوم الخلاص.

٦ : ٣–١٠ : مفارقات الخدمة الرسوليّة : نُحسب كاذبين ونحن صادقون، مجهولين ونحن معروفون، مائتين وها نحن أحياء، فقراء ونُغْنِي كثيرًا من الناس.

٦ : ١١–١٣ : الدعوة إلى الصراحة بين بولس والكورنثيّين : عاملونا بمثل ما نعاملكم.

• **تبديل وجهة السير كان خيرًا ٦ : ١٤–٧ : ١٦.**

٦ : ١٤–٧ : ١ : اختيار ضروريّ : نطهّر أنفسنا من أدناس الجسد والروح كلّها.

٧ : ٢–٤ : أنتم في قلوبنا على الحياة والموت.

٧ : ٥–١٣ أ : وصول تيطس ومفاعيل الرسالة.

٧ : ١٣–١٦ : فرح بولس لِمَا لَقِيَهُ تيطسُ من ترحاب في كورنتوس.

٢ – القسم الثاني : اللمّة من أجل كنيسة أورشليم ٨ : ١–٩ : ١٥

• **من المبادرة إلى النعمة ٨ : ١–٦**

• **سخاء المسيح وعفويّة المؤمنين في العطاء ٨ : ٧–١٥**

٨ : ٧–١٢ : من الوفر إلى العطاء العفويّ. تعلمون جود ربّنا يسوع المسيح : كيف افتقر لأجلكم وهو الغنيّ لتغتنوا بفقره.

٨ : ١٣–١٥ : لا اتّحادَ دون مقاسمة : تكون بينكم مساواة.

• **يتيح مجيء تيطس تحقيق العطيّة الموعود بها ٨ : ١٦–٢٤**

• **من مبادرة لدى الآخرين إلى تحقيق المشروع عندنا ٩ : ١–٥.**

• **كيف نعطي أمام الله ٩ : ٦–١٠؟**

• **غنى روحيّ يرجوه بولس في كورنتوس مع فعل شكر ٩ : ١١–١٥**

٣ – القسم الثالث : سلطة الخدمة الروحيّة في الضعف ١٠ : ١–١٣ : ١٠

• يبقى بولس، وإن غائبًا، الرسولَ المؤسّسَ لكنيسة كورنتوس ١٠ : ١ – ١٠.

١٠ : ١–٦ : شخص الرسول يدلّ على شخص المسيح : ليس سلاحُ جهادِنا سلاحًا بشريًّا.

١٠ : ٧–١١ : من اعتقد أنّه للمسيح فليفكرّ في نفسه أنّنا نحن أيضًا للمسيح بمقدار ما هو له.

• **جرأة بولس ضدّ الرسل «المميّزين» وضدّ الرسل الكاذبين ١٠ : ١٢–١١ : ١٥.**

١٠ : ١٢–١٨ : مقدار خدمة بولس وحدودها.

١١ : ١–٦ : يطالب بولس بسلطته لثلاثة أسباب : هو أصل أعراس كورنتوس مع المسيح، والكورنثيّون يتحمّلون الرسل الكذّابين، وبولس ليس أقلّ من هؤلاء الرسل «المميّزين».

١١ : ٧–١١ : تجرّد الرسول الحقيقيّ.

١١ : ١٢–١٥ : بولس يدحض حجج الرسل الكذّابين.

• بولس يجعل نفسه على مستوى خصومه ١١ : ١٦ – ١٢ : ١٠.

١١ : ١٦–٢٩ : أتعاب بولس الرسوليّة. أسفار متعدّدة، أخطار من الأنهار، أخطار من اللصوص.

١١ : ٣٠–٣٣ : ويبرز بولس ضعفه. أنا أفتخر بما يبدو من ضعفي.

١٢ : ١–١٠ : وينتقل بولس إلى رؤى الربّ ومكاشفاته. ويقول : إذا كنت ضعيفًا كنت قويًّا.

• **بولس يمارس رسالة حقيقيّة في كورنتوس ١٢ : ١١–٢١.**

١٢ : ١١–١٨ : العلاقات التي تميّز الرسول وتجرّده.

١٢ : ١٩–٢١ : البنيان هو هدف العمل الرسوليّ.

• **محنة قاسية بين بولس والكورنثيّين ١٣ : ١–١٠**

١٣ : ١-٤ : سيفعل بولس ولا يشفق.

١٣ : ٥-١٠ : حاسبوا نفوسكم وانظروا هل أنتم على الإيمان. اختبروا نفوسكم.

• **الخاتمة ١٣ : ١١-١٣**

١٣ : ١١-١٢ : تشجيع وسلامات. يسلّم عليكم جميع القدّيسين.

١٣ : ١٣ بركة ثالوثيّة : نعمة ربّنا يسوع المسيح ومحبة الله وشركة الروح القدس معكم جميعًا.

ز - ٢ كور والعهد القديم

ترد في ٢ كور نصوصٌ عديدة من العهد القديم. يقدّم لها بولسُ بهٰذه العبارة : «قال الله» (٤ : ٦). أو «يقول» (٦ : ٢)، أو «كما كتب» (٤ : ١٣). وهنالك إيرادات من دون مقدّمة. إن ١٠ : ١٧ تعود إلى إر ٩ : ٢٤؛ و١٣ : ١ إلى تث ١٩ : ١٥.

كيف يفسّر بولس العهد القديم في ٢ كور؟

تدلّ ٢ كور ٣ : ١ ي على روح الله العامل في القلوب، وهي تشير إلى إر ٣١ : ٣٣ وحز ٣٦ : ٢٦. ما يوجّه المؤمنين ليست الشريعة بل حضور يجدّد القلوب ويحوّل إمكانيّاتِ الفهم. فنحن مع المسيح نعيش نظامًا جديدًا. ولكي يبيّن بولسُ هٰذه الحقيقة، يتوسّع في المعارضة بين العهد الجديد والعهد القديم. وبهٰذا يطبّق ما قاله في ١ : ١٩-٢٠ فيشدّد على أنّ المواعيد الكتابيّة تمّت بالتأكيد في يسوع المسيح كما عاش في الزمن. وفي ٥ : ١٧ نقرأ : «زال كلّ شيء قديم وها هوذا كلّ شيء جديد».

ويبدو بولس في ٢ كور كموسى الجديد وإرميا الجديد.

نقرأ أوّلاً ٣ : ٦ - ٧ : تلك ثقتنا بالمسيح لدى الله، ولا يعني ذٰلك أنّ بإمكاننا أن ندَّعي شيئًا لأنفسنا، فإنّ إمكانَنا من الله، فهو الذي مكّننا من خدمة العهد الجديد، عهد الروح، لا عهد الحرف، لأنّ الحرفَ يميتُ والروحَ يحيي. فإذا كانت خدمة الموت (شريعة موسى) المنقوشة حروفها في حجارة قد أحيطت بالمجد، حتّى إنّ بني إسرائيل لم يستطيعوا أن ينظروا إلى وجه موسى لمجد طلعته، مع أنّه مجد زائل، فكيف يكون مجد خدمة الروح؟

وهناك مقابلة بين دعوة بولس ودعوة إرميا. قال بولس: الويل لي إن لم أبشّرْ بالإنجيل، فأحَسَّ أنّ الله أعطاه هٰذه الوظيفة وحمَّله حملاً ثقيلاً. رج ١ كور ٩ : ١٥ – ١٨؛ إر ١ : ٦ – ٨؛ ٢٠ : ٩. فالخدمة الرسوليّة ضعيفة كالخدمة النبويّة: «إنّها كنزٌ في آنية من خزف» (٤ : ٧؛ إر ١٨ : ٤ – ٦). وكما فتح لنا إرميا قلبه وأسرَّ لنا بمكنوناته، كذٰلك فعل بولس الذي ظلّ فرحًا بينما سيطر الحزن على إرميا. وإنّ ٧ : ٢ – ٤ تدخلنا في قلب المأساة التي عاشها بولس مع الربّ. وإنّ بولسَ سيعبّر عن موقفه تجاه الكورنثيّين بكلمات مأخوذة من إرميا. الهدم والبناء في ١٠ : ٣ – ٦؛ ١٣ : ١٠؛ رج إر ١ : ١٠؛ ١٢ : ١٤ – ١٧؛ ١٨ : ٧ – ٩؛ ٢٤ : ٦؛ ٣١ : ٢٨؛ ٣٢ : ٤١. لم يفهمْ شعبُ إسرائيلَ إرميا، ولم يفهم الكورنثيّون بولس، فتألّم كلاهما حين رأيا الشعب يتخلّى عن محبّة الله (١١ : ٢ – ٤؛ رج إر ٢ : ١ ي).

ج – من هم خصوم بولس في ٢ كور؟

من الصعب أن نتعرّف إلى خصوم بولس وأن نعرف عددهم وأصلهم وطريقة مخاصمتهم له. تتحدّث ٧ : ١٢ عن شخص واحد، هو الظالم. وتتحدّث ١١ : ٤ عن مجموعة لها ميول متعدّدة. لقد سبّب «الظالِمُ» حزنًا لبولسَ (٢ : ٥ – ٦) بل إلى الجماعة. هو يعتقد أنّه للمسيح (١٠ : ٧، ١١) ولٰكنّه متطفّل جاء يكرز بيسوعَ آخرَ (١١ : ٣ – ٤). ويشير بولسُ أيضاً إلى خصومٍ عديدين جاؤوا من الخارج وتلقّبوا برسل مميّزين (١١ : ٥ – ٦، ١٢ – ١٣؛ ١٢ : ١١ – ١٢).

تحدّث عنهم بولس وعن مهاجمتهم له ليستطيعَ أن يجيبهم. وهو لا يحتفظ إلّا بالأمور التي تصيب خدمته الرسوليّة، فينطلق منها ليحدّد طريقته في أن يكون رسولاً.

١ – الخصم في ف ١ – ٧

يقف بولس أمام مثير للفتنة قد لامته الكنيسة فأظهر بولس نحوه حلمًا ووداعة. ولٰكنّ هٰذا الرجل هو غير الزاني الذي تتحدّث عنه ١ كور ٥ : ١ – ١٣. لقد كان الرسول قاسيًا أمام الفوضى الأخلاقيّة (رج ١ تس ٤ : ٣؛ روم ١٣ : ١٢) فلا يعقل أن يعفوَ بسرعة عن حالة مثل هٰذه.

المذنب هو غريب عن جماعة كورنتوس، وفي هٰذا الإطار يبدو الكورنثيّون أبرياء. ولٰكنّهم لم يخبروا بولس بأمره بل انتظروا وقتًا طويلاً. إلّا أنّهم تابوا عن تقاعسهم وأظهروا اندفاعًا تجاه الرسول.

هل ننطلق من ١٢ : ٢١ فنرى في هٰذا الرجل أحد الغنوصيّين الذي تاب فيما بعد فبدا بولس حليمًا معه. فإن كان غنوصيًّا فهو لم يقف موقف اليهود الذين يزيدون في تقدير موسى (٣ : ٧؛ ١٣، ١٥). ونتساءل: أيكون هٰذا الخصم أبلّوس؟ يتحدّث النصّ الغربيّ لسفر الأعمال عن أبلّوس فيقول: «إنّ الكورنثيّين المقيمين في أفسس والذين سمعوا أبلّوس دعوه للانتقال معهم إلى بلدهم. واتّفق معه أهل أفسس فكتبوا إلى التلاميذ في كورنتوس ليستقبلوه استقبالاً حسنًا». حمل أبلّوس رسائل التوصية هٰذه (٣ : ١) وأقام في كورنتوس وانتقد بولس: هو رسول جاء متأخرًا وما عرف يسوع وما أفاد من تعليمه. أمّا أبلّوس فهو أحد السبعين الذين تبعوا يسوع (لو ١٠ : ١) ولهٰذا يسمح لنفسه بأن يعلّم يسوع آخر غير الذي يعلّمه بولس (١١ : ٤). قاوم تعليم بولس وشخصه (٧ : ١٢) وجرّح فيه لأنّه «لم يعرف المسيح بالجسد». كان فصيحًا فشبّهوه ببولس (١١ : ٦). تعلّق بالحكمة والغنوصيّة فردّ عليه بولس (١١ : ٦). كان قريبًا من إسطفانس في نقاطٍ عديدة ولٰكنّه استعان بشريعة موسى (٣ : ١ي؛ أع ٧ : ١ي) وشارك في مظاهر اختطافيّة (١٢ : ١، ١٠). هٰذا هو رأي أحد الشرّاح، ولٰكنّه يبقى مجرد افتراض.

٢ – خصوم بولس في ف ١٠ – ١٣

ماذا يقول لنا بولس عنهم؟ هو يصفهم بتسع صفات:

– القسم الأكبر منهم متهوّدون يتعلّقون بممارسات يهوديّة مع أنّهم صاروا مسيحيّين (١١ : ٢٢؛ رج ٣ : ٦ – ١٦).

– تلعب الغنوصيّة والمعرفة دورًا هامًّا عندهم (١١ : ٦) وإن لم يكن بأهمّيّة ١ كور.

– يرغبون بحماس في الاختبارات الروحيّة غير العاديّة حيث الرؤى والانكشافات تلعب دورًا كبيرًا (١٢ : ١ – ١٠). ولٰكنّ هٰذا يختلف عن المواهب المذكورة في ١ كور ١٢ : ١ي.

– الكلام والفصاحة ظاهرتا إلهام لهم (١١ : ٥ – ٦). ولكنّهم لا يقدرون أن يفتخروا أنّ المسيح يتكلّم فيهم.

– يحبّون كلّ ما فيه آياتٌ ومعجزاتٌ وعجائبُ (١٢ : ١٢ ؛ رج ١ كور ١ : ٢٢).

– يرفضون رسالة بولس الكرستولوجيّة وسيصلون إلى وقت يرذلون فيه المسيح ويعيشون طلاقًا روحيًّا فيُـفْـصَلُونَ عن الاتّحاد السرّيّ بالمسيح (١١ : ٢ – ٣).

– يلعب الرباط الماليّ بينهم وبين الجماعة دورًا كبيرًا ليكفل صحّة رسالتهم (١١ : ٧ ، ١١ ؛ رج ٧ : ٢).

– هؤلاء المعارضون هم رسل كذّابون ومبشّرون خادعون يتخفّون وراء رسل المسيح (١١ : ١٣ – ١٤ ؛ رج ٢ : ١٧ ؛ ٤ : ٢ ؛ ٥ : ١٢).

– إنّهم مأخوذون بتفوّقهم ، لهٰذا يسمّيهم بولس مرّتين «رسلاً مميّزين» (١١ : ٤ ؛ ١٢ : ١١ ؛ رج ٤ : ٥).

٣ – هل يمكن أن نتعرّف إلى هؤلاء الخصوم؟

يصوّرهم بولس على أنّهم رفضوا رسالته الكرستولوجيّة ، ويزيد :

– يقدّمون نفوسهم على أنّهم رسل المسيح (١٠ : ٧ ؛ ١١ : ٢٣).

– يحملون رسائلَ توصية (١٠ : ١٢ ، ١٨ ؛ رج ٣ : ١).

– هم مبشِّرون هلّينيّون ويتعاطَون مع العالم اليونانيّ.

– هل أرسلتهم كنيسة أورشليم؟ كلّا. وهٰذا ما يفسّر عدم رجوعهم إلى التوراة وعدم فرضهم للختان.

– أيُّ فرق بين الرسل المميّزين الذين يمتلكون بعض السلطة والرسل الكذبة الذين لا يملكون أيّة سلطة؟

– تنازع بولس مع يهود آسية الذين كانوا السبب في توقيفه في أورشليم (أع ٢١ : ٢٠ – ٣٦). فهل وصل تأثيرهم إلى بعض المسيحيّين؟

– هل تصادم بولس مع أوّل الهراطقة في الكنيسة؟

٤ – جواب بولس ينطلق من رسالته الكرستولوجيّة

اكتشف بولس من خلال انتقاداتهم لعمله الرسوليّ أنّهم يرفضون واقع رسالته الكرستولوجيّة. بدأ فأبرز الرباط الدائم بين المسيح والرسالة. شرع خصومه يَنْقُضُونَ عَمَلَهُ من الأساس فجعل نفسه في تيّار كرستولوجيّ: لقد تنازل المسيح واتّضع. ويمكننا القول إنّ بولس صوّر وأعلن اتّضاع المسيح في واقعه التاريخيّ. ما برح أن يكون رسولاً، ولٰكنّه تجرّد عن كلّ ما يشكّل واقعًا ظاهرًا لرسالته. استسلم إلى الأمّحاء الرسوليّ (رج فل ٢ : ٧). حَسِب الكورنثيّون أنّهم فوق التاريخ، فذكّرهم بتصرّفه بوضع الإنسان على الأرض.

وانتظر بولس طاعة رسوليّة تجلب طاعة للمسيح الذي ذكر انحدارَه الجميعُ بما صنع لهم. ولٰكنّ بولس لا يخلط بين طاعة وطاعة. طاعته ضعف وطاعة المسيح اتّضاع. فالضعف الرسوليّ ليس حاجزًا يقلّل من قيمة الخدمة، بل عنصر أساسيّ في كرازة الرسول وتصرّفه. فبقدر ما يكون بولسُ ضعيفًا، بهٰذا القدر يبرز الإنجيل ويصبح الكورنثيّون أكثرَ قوّةً. فالضعف الرسوليّ ليس ابتعادًا وتخاذلاً. إنّه يتيح لسلطة الرسول أن تظهر كما هي في واقعها.

ط – الغنى اللاهوتيّ في ٢ كور

١ – تعليم عن المسيح

أخذ بولس من التقليد ألقابًا ثلاثة: يسوع، المسيح، الربّ. نجد في ١ كور أنّ المسيح هو قدرة الله (١ كور ١ : ٢٤) وحكمة الله والصخر (١ كور ١٠ : ٤) وآدم الآخر (١ كور ١٥ : ٤٥). ولٰكنّنا لا نقدر أن نعتبرَ «نعم ولا» لقبًا (١ : ١٩).

احتفظ بولس من حياة يسوع بعبارة ٨ : ٩ (افتقرَ لأجلكم وهو الغنيّ لتغتنُوا بفقره) ليُبرزَ تنازل المسيح ووداعته وصلاحه (١٠ : ١). أمّا ٥ : ١٦ – ١٧ (لا نعرف أحدًا بعدَ اليوم معرفة بشريّة) فلا تشير إلى معرفة يسوع معرفة تاريخيّة بل تشدّد على سلطانه الخلّاق. لقد تسلّم بولس من التقليد فكرة المسيح الديّان الإسكاتولوجيّ (٥ : ١٠).

وهناك قولة تعتبر المسيح ربًّا (٤ : ٥). وكلمةُ «اَبنٍ» المطبَّقةُ على المسيح تُظْهِرُهُ في ١ : ٩ كَاَبنِ الله (هٰذا هو المثل الوحيد في ٢ كور). ولٰكنّ البنوّة حاضرة في عبارة «الله، أب ربّنا يسوع المسيح» (١ : ٢). وتتحدّث الرسالة عن موت يسوع : «واحد مات عن الجميع» (٥ : ١٤). «الذي لم يعرف الخطيئة جعله الله خطيئة من أجلنا» (٥ : ٢١). ولقد استنبط بولس عبارتين: «في المسيح» ليدلّ على اتّحاد المؤمن به الآن، «مع المسيح» ليدلّ على رباط في نهاية الأزمنة (٢ : ١٧ ؛ ٣ : ١٤ ؛ ٥ : ١٧، ١٩ ؛ ١٢ : ٢، ١٩).

ويتطرّق بولس إلى العلاقة بين المسيح والله (٨ : ٩). وفي ١٣ : ١٣ نجد أوضح تعبير ثالوثيّ في العهد الجديد. وفي ٤ : ٤ تبرز صورة الله والإنسان في وقت واحد.

٢ – تعليم عن الكنيسة

نقرأ كلمة كنيسة في المفرد مرّة واحدة في ٢ كور ١ : ١ (كنيسة الله). وفي ما عدا ذٰلك تبرز الكلمة في صيغة الجمع. في ٨ : ١ نجد علاقة بين الكنائس ومقاطعة مكدونية. وحين يفكّر بولس في هٰذه الجماعات يستعمل صيغة الجمع (٨ : ١٩، ٢٣، ٢٤). فالكنيسة هي موضوع نموّ وبناء من قبل الله (١٢ : ١٩). وإنّ كانت الكنيسة هيكلَ الله ومعبدَ روح الله في ١ كور ٣ : ١٦ فبولس يزيد في ٦ : ١٦ : «نحن هيكل الله الحيّ». فالروح يعمل في الكنيسة ويشكّل عربونَ الواقع الإسكاتولوجيّ (١ : ٢٢). فالذي كوّننا من أجل هٰذا المستقبل هو الله الذي أعطانا عربون الروح (٥ : ٥). وَيُشَبِّهُ بولسُ وَحْدَةَ الكنيسةِ بالخطبة بين عذراء طاهرة والمسيح (١١ : ٢). ضعف الإنسان والكنيسة يذكّرنا بإناء من خزف، وقدرة الله في المسيح بكنز ثمين (٤ : ٧ ي). فإن انتمى المؤمنون إلى هٰذا الدهر بكيانهم الخارجيّ فهم أعضاء الدهر الآتي بكيانهم الداخليّ الموعود بالتجدّد كلّيًّا (٤ : ١٦ – ١٨). وهٰذا التجاذب في الحياة المسيحيّة حيث نحن مخلّصون دون أن نكون بعد في ملكوت السماء، تعبّر عنه ٥ : ١–١٠ : ننتقل من خيمتنا الأرضيّة المتزعزعة التي هي صورة حياتنا الحاضرة إلى البناء الثابت الآتي من السماء. هٰذا الانتقال هو المرحلة الأخيرة التي تعبّر عن نموّ الاتّحاد الحقيقيّ بين المسيح والمؤمن. وهٰذا الزخم يعبّر عنه بصورة الشعب (٦ : ١٦) السائر نحو المستقبل بمشاركته في العهد الجديد (٣ : ٦).

٣ – المحبّة

ترد لفظة المحبّة ٩ مرّات في ٢ كور وفعل أحبّ ٤ مرّات. فاستعمال هاتين الكلمتين يدلّ على اتّساع معناهما. ففي ٩ : ٧ نقرأ أنّ الله يحبّ المعطيَ الفرحان، وهٰذا يعني أنّ على المؤمن أن يعطيَ بفرح. وفي ١١ : ١١ يرفض بولس انتقاد من يقول إنّه لا يحبّ الكورنثيّين لأنّه رفض أن يأخذ منهم مالاً يعيش به.

إنّ محبّة المسيح لنا هي سرّ الحياة الرسوليّة وهي أيضاً سرّ حياة كلّ مؤمن. «إنّ محبّة المسيح تأخذ بمجامع قلبنا عندما نفكّر أنّه إذا كان قد مات واحد من أجل جميع الناس، فجميع الناس ماتوا أيضاً. قد مات من أجلهم جميعًا كيلا يحيا الأحياء من بعد لأنفسهم، بل للذي مات وقام من أجلهم» (٥ : ١٤ – ١٥). صارت المحبّة مرادِفًا لعمل المسيح في حياة المسيحيّين. وفي ١٣ : ١١، إله المحبة والسلام هو الإلٰه الذي يفعل في المسيح وفي المسيحيّين. وينهي بولس ٢ كور فيجمع في عبارة ثالثوثيّة النعمة والشركة (١٣ : ١٣) بعد أن يذكر إله النعمة والسلام. في ٢ كور علامات الروح هي محبة حقيقيّة (٦ : ٦، ٨ : ٨). وقصارى القول، فالذي يمتلك المحبّة يمتلكه الله (٨ : ٢٤).

وتتّخذ المحبّة طابعًا أخويًّا لا يهتمّ للنتائج. نحبّ أكثر ولو وصل بنا الأمر إلى أن يُحبَّنا الغيرُ أقلَّ (١٢ : ١٥). وفي ٨ : ٧، ٨، ٢٤ يشدّد بولس على الطابع العامّ والظاهر المعارض لحبّ محتال يستميل الآخرين إليه. هو حضور المسيح وَسْطَ العلاقات مع الآخرين. فحين يكتب بولس رسالته في الدموع فهو لا يريد أن يُحزِنَهم بل أن يُعْلِمَهُمْ بالحبّ الذي يَكُنُّه لهم. تتبدّل الظروف وتتنوّع التطبيقات ولٰكنّ المضمونَ اللاهوتيّ والكرستولوجيّ لا يتطوّر. وهناك واقعان في أساس هٰذا الإثبات: لقاء المسيح ببولس حين كان مضطهِدًا للكنيسة أوحى إليه بقوّة حبّ المسيح. وهٰذا الحدث الحاسم في وجوده أتاح له أن يتقبّل بفرح وقوّة ما تسلّمته كلّ الجماعات الأولى من المسيح والرسل. اجتمع هٰذان العنصران فأتاحا للرسول أن يُغْنِيَ التقليدَ رابطاً بين الروح القدس والمحبّة. وهٰذا الرباطُ يعطي المحبّةَ طابع الصدق والحقيقة.

الفصل السابع

الرسالة إلى أهل غلاطية

الرسالة إلى أهل غلاطية هي ابنة معركة بين بولس وخصومه نستشفّ من خلالها طبعَ بولس الفائر، وغضبه وحنانَه واندفاعَه من أجل الإنجيل، وحبَّه للمسيح.

الرسالة إلى غلاطية رسالة قصيرة ولٰكنّها تحتلّ مكانة مرموقة بين رسائل القدّيس بولس. فهي تتيح لنا أن نحدّد مراحلَ حياة الرسول في خطوطها الكبرى. وهي تقدّم لنا «إنجيلاً» مركزًا على صليب الربّ يسوع، وتبيّن لنا الصعوباتِ التي جابهته في تثبيت رسالته وَسْطَ الوثنيّين. في هٰذه الرسالة يدافع بولس عن حرّيّة المسيحيّ تجاه الشريعة اليهوديّة ويقدّم للكنيسة الفتيّة الحرّيّة بالنسبة إلى كنيسة أورشليم.

الرسالة إلى غلاطية رسالة الحرّيّة والانفتاح. بما أنّ الله يخلّصنا بالإيمان بالمسيح، فلا يحقّ لإنسان أن يكون عبد شريعة ونظام ومؤسّسة مهما كانت عجيبة ومهما بدت وكأنّ لا غنى عنها. إنّ بولس يدعونا إلى مغامرة الإيمان التي لا تحسب حسابًا للصعوبات وتهزأ بما يخيف الناس ولا تتعلّق بما يعطيه أمانًا هو أقرب إلى السراب منه إلى الحقيقة.

رسالة كتبت في جوّ المعركة، فاختلف الشرّاح منذ القديم في قراءتها. فلقد هاجم أغوسطينسُ إيرونيموسَ الذي حسب هٰذه الرسالةَ إخراجًا مسرحيًّا. وفي القرن السادس عشر رأى لوتر مؤسّس البروتستانتيّة في غل «عروس نفسه» فاستند إليها ليعلنَ التبرير في الإيمان ضدّ ديانة الأعمال. ولٰكنّ الشرّاح فهموا ارتباط الإيمان بالأعمال من أجل حياة مسيحيّة متوازنة.

الرسالة إلى غلاطية رسالة دوّارة لا تتوجّه إلى كنيسة واحدة (مثلاً إلى تسالونيكي أو كورنتوس) بل إلى كنائسَ متعدّدة هي كنائس غلاطية. لم يكن في منطقة غلاطية مدينةٌ هامّة بشّرها بولس، بل جماعات صغيرة مشتّتة ترتبط بعضها ببعض برباط الإيمان الجديد.

أ – غلاطية والغلاطيّون

تدلّ غلاطية على هٰذه الهضبات العالية في آسية الصغرى (تركيا الحاليّة) التي اجتاحها الغاليّون (أتَوا من غالية أي فرنسا الحاليّة) في بداية القرن الثالث ق م. فنهبوا دلفس (بمعبدها الشهير) واجتازوا البوسفور. وتابع هؤلاء المحاربون المقتدرون أعمال السلب والنهب قبل أن يقيموا في منطقة أنقرة التي صارت عاصمتَهم. وفي سنة ٢٥ ق م أوصى أمينتاس، آخر ملوكهم، بمملكته إلى الرومان.

أقام الغاليّون مع سكّان البلاد الأصليّين وجمعوا آلهتهم مع آلهة الأمم الخاضعة لهم واحتفلوا بأسرار اتيس وقيبليس. وسيكرّم الغاليون هٰذا الإلٰه الراعي ولا يتورّعون أن يَخْصوا أنفسهم في احتفالات حماسيّة. وهٰكذا يبدو الختان عمليّة بسيطة تجاه هٰذه الطقوس الهمجيّة.

في زمن بولس، كانت غلاطية مقاطعة رومانيّة تضم غلاطية بحصر المعنى ومناطق أخرى ومنها بسيدية التي بشّرها الرسول خلال رحلته التبشيريّة الأولى (أع ١٣ : ١٤ ي). ويشير لوقا إلى أنّ بولس حين رجع إلى أنطاكية مرَّ في الأماكنِ عينها التي بشّرها يشدّد عزائم التلاميذ ويحثّهم على الثبات في الإيمان (أع ١٤ : ٢١ ي). هٰذه الإشارة تقابل ما نقرأه في ٤ : ١٣ (بشّرتكم أوّل مرّة).

ونتساءل: متى بشّرت غلاطية؟

لا يهتمّ لوقا اهتمامًا خاصًّا بتبشير غلاطية. ففي سفر الأعمال يكتفي بأن يقول مرّتين إنّ بولس اجتاز منطقة غلاطية. مرّة أولى خلال رحلته التبشريّة الأولى (أع ١٦ : ٦) ومرّة ثانية خلال رحلته التبشيريّة الثالثة (أع ١٨ : ٢٣).

أمّا بولس فيقدّم لنا إشاراتٍ ثمنية تجعلنا نستخلص المعلوماتِ الآتيةَ:

– كان الغلاطيّون الذين بشّرهم بولس من الوثنيّين.

– ما أراد بولس أوّلاً أن يتوقّف عندهم، لأنّ خطّته الرسوليّة كانت تدفعه نحو المدن الكبرى.

– ولٰكنّ مرضاً خطيرًا أوجب عليه التوقّفَ هناك. ويمكن أن يكون المرض «تلك الشوكة في الجسد التي طلب بولس ثلاث مرّات أن يتخلّص منها» (٢ كور ١٢ : ٧ ي). كان بإمكان هٰذا المرض أن يثير الاحتقار والقرف عند الناس الذين يحسبونه من فعل شياطين خطرين.

– أمّا الغلاطيّون فاهتمّوا ببولس اهتمامًا نادرًا. وبدل أن يشيحوا بوجوههم عن مرضه «ويبصقوا» لكي يحتموا من مصير سَيِّئٍ، استقبلوا بولس «كملاك من الله» أي كمرسل يتكلّم باسم الله (١ : ٨).

– قال بولس إنّه بشّر الغلاطيّين مرّة أولى (٤ : ٣)، ولمّح إلى أنّه زارهم مرّة أخرى على الأقلّ.

– تميّز ارتداد الغلاطيّين بفيض من مواهب الروح (٣ : ١ – ٥). ونحن نكتشف أيضاً نواة تنظيم جماعيّ، ولا سيّما وإنّ الغلاطيّين كانوا يقومون بحاجات من أوكل إليهم أمر التعليم (٦ : ٦). فقد تكلّف هؤلاء المعلّمون (١ كور ١٢ : ٢٨) أن يفسّروا نصوص الكتاب المقدس، وإلّا فكيف كان باستطاعة الغلاطيّين أن يفهموا براهين بولس. وكانت «كنائسهم» تجتمع في اليوم الأوّل من كلّ أسبوع وتدعى لأن تشارك في اللمّة من أجل القدّيسين في أورشليم (١ كور ١٦ : ١ – ٢).

ونتساءل أيضاً: هل كتبت غل إلى غلاطية الشماليّة أو غلاطية الجنوبيّة؟ قال بعض النقّاد إنّها كتبت إلى غلاطية الجنوبيّة وأرادوا بذٰلك أن يؤالفوا بين ما قاله بولس في ف ١ – ٢ وما قاله القدّيس لوقا في أعمال الرسل. فالصعود الثاني إلى أورشليم الذي يشير إليه ٢ : ١ – ١٠ يقابل حينذاك الرحلة التي يشير إليها سفر الأعمال (١١ : ٣٠؛ ١٢ : ٢٥) ليحمل اللمّة التي قرّرها أغابوس. وحدث أنطاكية (٢ : ١١ – ١٤) حصل قبل تنظيم الحياة المشتركة بين المؤمنين من أصل يهوديّ والمؤمنين من أصل وثنيّ (أع ١٥ : ١ ي). في هٰذه الحال تتوجّه غل إلى المؤمنين في مدن أنطاكية بسيدية وإيقونية ولسترة، وتكون

أولى الرسائل التي كتبها القدّيس بولس. ولٰكنّ هٰذا الرأي لا يفرض نفسه.

ولنتوقّفْ عند البراهين. الأوّل: تعوّد بولس أن يسمّيَ المناطق بالاسم المعروف في السياسة الرومانيّة. هٰذا صحيح. ولٰكنّ التسمية لم تكن محدّدةً ونحن نجد كتاباتٍ في عهد بولس تورد الأسماء القديمة التي حملتها المقاطعات. الثاني: لا يتكلّم أع ١٦ : ٦؛ ١٨ : ٣ عن كنائس أسّسها بولس في غلاطية الشماليّة. هٰذا صحيح، ولٰكنّ لوقا يهتمّ خاصّة بالمدن الكبرى. الثالث: كان تيموتاوس (٢ : ٣، ٥) من لسترة (أع ١٦ : ١) ومعروفًا في كنائس الجنوب. الرابع: شارك الغلاطيّون في اللمّة (١ كور ١٦ : ١) ولٰكنّنا نقرأ في أع ٢٠ : ٤ أنّ الموفدين هما غايوس من دربة وتيموتاوس من لسترة. الخامس: من السهل أن نتخيّل تدخّل المرسلين الآتين من أورشليم في المنطقة الجنوبيّة لا في المنطقة الشماليّة المعروفة ببرّ الأناضول.

وهناك من يقول إنّها وُجّهَتْ إلى غلاطية الشماليّة ويقدّمون من أجل هٰذا برهانين أساسيّين. الأوّل: قال بولس في ١ : ٢١: «ثمّ سافرت إلى بلاد سورية وكيليكية». ما كان قال هٰذا، بل كان قد زاد «وعندكم». ولٰكنّه لم يفعل. ولٰكن يردّ المعارضون: نشكّ في أن يُلَمِّحَ هٰذا النصّ إلى الرحلة الرسوليّة الأولى. الثاني: قال بولس في ٣ : ١: «أيّها الغلاطيّون الأغبياء». فلو توجّه إلى أهل إيقونية ولسترة لما كان قال لهم هٰذا الكلام. وعلى كلّ حال لا يُعطى اسمُ الغلاطيّين لأهل بسيدية. ويزيدون أنّ المسافة قريبة بين غل والرسالتين إلى كورنتوس وهٰذا ما يجعل غل مكتوبة في مكدونية في نهاية خريف سنة ٥٧ وموجهة إلى غلاطية الشماليّة.

ونتوسّع في هٰذا البرهان الأخير. هناك هجوم يهوديّ يحاربه بولس في غل وفي فل فيقول: «احترسوا من الكلاب، احترسوا من عمّال السوء، احترسوا من المختونين الكذبة» (فل ٣ : ٢). ونحن شبه متأكّدين أنّ فل كتبت حين كان بولس أسيرًا في أفسس حوالي السنة ٥٦. ثمّ إنّ بولس يهاجم هؤلاء «الرسل العظام» الذين يعتبرون نفوسهم عبرانيّين من بني إسرائيل ومن نسل إبراهيم (٢ كور ١١ : ٥، ٢٢). والأمر ذاته نقرأه في فل ٣ : ٥ حيث ينسب بولس إلى نفسه هٰذه الألقاب المجيدة «حسب الجسد» (فل ٣ : ٤). ثمّ يرذلها باسم معرفة المسيح (فل ٣ : ٨).

إذًا تجعلنا غل وفل ٣ و ٢ كور ١٠ – ١٣ نشهد رسالة مضادّة يقوم بها اليهود ليردّوا إلى طاعة شريعة موسى مؤمنين ردّهم بولس إلى الإيمان المسيحيّ. ثمّ إنّ هناك تقاربًا بين غل وروم بحيث لا نقدر على القول إنّ فترة طويلة فصلت بين تدوين الرسالتين. فمسألة الشريعة تؤسّس براهين بولس في غل وروم. وهكذا نستخلص أنّ غل كتبت في قلب الأزمة اليهوديّة في نهاية إقامة بولس في أفسس أو في الخريف الذي قضاه في مكدونية بانتظار أخبار سارّة عن جماعة كورنتوس أي سنة ٥٧.

ب – تعليم هؤلاء اليهود

يقدّم لنا بولس إشاراتٍ ضئيلةً عن جماعة اليهود «الذين يثيرون البلبلة بينكم» (١ : ٧). يتحدّث عنهم بولس باحتقار ويُلْمِحَ إلى قائدهم في ٥ : ١٠ : يزعم هؤلاء الناس أنّهم يستندون إلى يعقوب، أخي الربّ (٢ : ١٢). ولهذا اهتمّ بولس بأن يبيّن أنّه على اتّفاق مع يعقوب في ما يخصّ جوهر الأمور (١ : ١٩ ؛ ٢ : ٩).

أمّا هَدَفُ هذه المجموعة فهو أن يفرضوا الختان على الغلاطيّين (٦ : ١٣). فلا رسالة تتحدّث عن الختان مثل غل (يرد الفعل خمس مرّات والاسم ٧ مرّات). أمّا برهانهم فبسيط : حصل إبراهيم على شريعة الختان كعلامة لعهد دائم بين الله ونسله (تك ١٧ : ٩ – ١٤). إذًا لا يحقّ لأحد أن يطالب بميراث إبراهيم إلّا المختونون.

والكرازة على الختان تفترض الاعتقاد بأنّ لعهد سيناء قيمة نهائيّة. هذا ما تفكّر به اليهوديّة عامّة. وفي هذا يقول فيلون المنتحل : «في سيناء سلّم الله شريعة العهد النهائيّة لأبناء إسرائيل وأعطاهم وصايا أبديّة لا تزول». وهل طلب هؤلاء اليهود أن يمارس المسيحيّون الجددُ الشريعةَ ممارسةً كاملة؟ يبدو أنّ الجواب هو كلّا بدليل ما نقرأ في ٥ : ٣ : «وأشهد مرّة أخرى لكلّ من يختن بأنّه ملزم أن يعمل بأحكام الشريعة كلّها». هل هؤلاء الأعداء أشخاص تحرّروا من كلّ قيد وعاشوا على هواهم فحذّرهم بولس من «أعمال الجسد» (٥ : ١٩)؟ بل نحن هنا أمام تعليم تقليديّ يحرّض فيه بولس على حرب الروح ضدّ الجسد (رج روم ٦ : ١ ي).

ويشير بولس إلى هؤلاء اليهود إشارة مبتكرة في ٤ : ٩ – ١٠ فيقول : «كيف تعودون

إلى العناصر الأوّليّة الضعيفة الحقيرة وتريدون أن تكونوا عبيدًا لها كما كنتم من قبل؟ تراعون الأيّام والشهور والفصول والسنين مراعاة دينيّة».

نجد كلمة «عناصر» في كو ٢ : ٨ ، ٢٠ . هي عناصر الكون المنسوبة إلى فلسفة البشر الخاطئة والمعارضة لمعرفة المسيح الحقيقيّة. ويورد بولس مثلاً : شرائع الأطعمة (كو ٢ : ٢٠). وتتطرّق القرينة إلى تفوّق المسيح المطلق. فالقوى الوسيطة (الرئاسات، السلاطين...) التي جعلتها نظريّات ذلك الزمانِ بين الله الذي لا يدرَك وبين العالم المخلوق، قد زالت وخسرت كلّ دور لها بصليب المسيح (كو ٢ : ١٤).

لا نستطيع أن نقيس تعليم اليهود على تصوّرات الكولسيّين : فمسألة الشريعة اليهوديّة والختان تطرح في كو ٢ : ١١ - ١٥ وتُعتبر في الدرجة الثانية بالنسبة إلى مكانة المسيح في نظام الخلق والفداء. أمّا ما يسيطر في غل فهو المشاركة في بركة إبراهيم، دون أيّ تلميح إلى نظريّات خاصّة بالخلق. فإبراهيم يحتلّ مكانًا هامًّا في غل ولكنّه لا يُذكر في كو.

إذًا يفهم بولس كلمة «عناصر» في غل بمعناها البسيط : إنّها تعليم بدائيّ (رج عب ٥ : ١٢) وناقص وقريب من الممارسات الوثنيّة (رج ٤ : ٣، ٩). ففي الحالتين يلفت النصّ انتباهنا إلى روزنامة : يُستعبَد الإنسان لقوى الطبيعة ولكائنات علويّة (الملائكة بالنسبة إلى اليهود، الآلهة بالنسبة إلى الوثنيّين) تسيطر على مساره وتبعده عن الإيمان بالمسيح الذي هو الوسيط الوحيد بين الله والبشر.

كانت جماعة قمران تعتبر الروزنامة موحاة وانعكاسًا لروزنامة سماويّة. فإن لم نتبعها صارت عبادتنا باطلة لأنّها لا تتمّ في الوقت الذي تتمّ فيه خدمة الملائكة في السماء. وهكذا فكّر يهود غلاطية أيضاً.

ويرتبط هجوم اليهود في غلاطية بدعاوة جماعة الغيورين الذين حاولوا أن يجمعوا كلّ اليهود من أجل المقاومة ضد رومة. وهكذا خلط المسيحيّون الذين من أصل يهوديّ قضيّة الله بقضيّة أورشليم.

فإن أعلن هؤلاء الختان على مرتدّي بولس فهم ينتزعون سلاحًا يستعمله اليهود ضدّ مسيحيّي أورشليم الذين يعتبرونهم إخوة كذبة (٦ : ١٢). بما أنّ الشريعة الرومانيّة تحامي عن الدين اليهوديّ، فإدخال المسيحيّين بالختان في العالم اليهوديّ موقف يدلّ على فطنة

سياسيّة. ومهما يكن من هذه الافتراضات فالخصوم الذين يحاربهم بولس هم مسيحيّون لا دعاة يهود. ولكنّهم مسيحيّون لم يفهموا ما حمله إليهم المسيح من جدّة وجذريّة، ولم يتأمّلوا في سرّ الصليب. هم مسيحيّون تعلّقوا بشخص يسوع كمسيح وكملك لإسرائيل. إذًا لا يُفهم برهان بولس إلّا من الوجهة المسيحيّة وقد أراد أن يبيّن أنّ الشموليّة تنبع من الصليب الذي يكفي وحده للخلاص.

هل اقتنع الغلاطيّون بكلام القدّيس بولس؟ إن بولس لم يكتب لهم مرّة ثانية. أمّا بطرس فبعث برسالة دوّارة وجّهها إلى مسيحيّي آسية الصغرى وبالأخصّ مسيحيّي غلاطية (١ بط ١ : ١). ولكنّه لا يشير إلى مسألة الشريعة، بل يعتبر المسيحيّين إسرائيلَ الحقيقيّ «نسلاً» مختارًا وجماعة الملك الكهنوتيّة وأمّة مقدّسة وشعبًا اختاره الله (١ بط ٢ : ٩). لقد انتقلت امتيازات إسرائيل القديم إلى الذين آمنوا بالمسيح الحجر الحيّ وأساس هيكل الله بقيامته (١ بط ٢ : ٤ ي).

ج – المسائل التي تتطرّق إليها غل

١ – الختان

انتشر الختان في العالم القديم وكان في الأصل طقسًا استعداديًّا للزواج وللحياة داخل العشيرة. وستُبرز الأسفار التاريخيّة احتقار بني إسرائيل للفلسطيّين غير المختونين دون أن تعطيَ الأساس الدينيّ لهذه الممارسة. أمّا إرميا فيستعمل الكلمة بشكل استعارةَ ويدعو معاصريه لأن يختنوا قلوبهم (إر ٤ : ٤) وآذانهم (إر ٦ : ١٠) ليسمعوا كلمة الله. وستنتقل العبارة إلى سفر التثنية لتعنيَ أنّ الله يقدر وحده أن يختن القلوب من أجل حبّ حقيقيّ وأمين (تث ٣٠ : ٦).

بعد المنفى اتّخذ الختان أهمّيّة أولى. فبعد انهيار البنى السياسيّة وتبدُّد بني إسرائيل، أحسّ المؤمنون بالحاجة إلى أن يرفعوا قيمة علامات الانتماء إلى الشعب المختار. من أجل هذا جعل التقليدُ الكهنوتيُّ الختانَ علامة العهد الذي قطعه الله مع إبراهيم ونسله إلى الأبد. «هذا هو عهدي الذي تحفظونه بيني وبينكم أي بين نسلك من بعدك: يُختن كلّ

ذكر منكم: تختنون القلفة من أبدانكم، ويكون ذٰلك علامة عهد بيني وبينكم... فيكون عهدي في أبدانكم عهدًا مؤبّدًا» (تك ١٧ : ١٠ - ١٣).

ويعلن الفصل ذاته أنّ العبد العائش في البيت يُختن، وهٰذا شرط أساسيّ ليشارك في عشاء الفصح (خر ١٢ : ٤٤). وستُطبّق هٰذه الفرائض على المهتدين حديثًا من أجل دخولهم في جماعة إسرائيل (يه ١٤ : ١٠ : أحيور). وتعلّقُ اليهود بالختان سيدفع بعضَهم إلى الموت في أوان اضطهاد أنطيوخس إبيفانيوس (١٦٧ - ١٦٤ ق م. رج ١ مك ١ : ٦ ؛ ٢ مك ٦ : ١٠). وهٰكذا صار الختان علامة الانتماء إلى الشعب المختار. وفي هٰذا قال كتاب اليوبيلات (سفر منحول دوِّن حوالي سنة ١٢٥ ق م): «من لم يُختن في اليوم الثامن لا يخصّ أبناء العهد الذي قطعه الله مع إبراهيم، بل أبناء الدمار لأنّ لا علامة فيه تدلّ على أنّه يخصّ الربّ... مصيره الدمار... لأنّه نقض عهد الربّ إلٰهنا. فكلّ ملائكة الحضور (رؤساء الملائكة السبعة)، وكلّ ملائكة التقديس خُلقوا هٰكذا منذ يوم خلقهم».

وهٰكذا تقدّس الختان، وبه وبالروزنامة المقدّسة شارك مؤمنو الأرض في الليتورجيّا السماويّة. ولقد عاصر كتابُ اليوبيلات الأحبارَ الحشمونيين الذين فرضوا الختان على الأدوميّين. ونحن نجد صدًى لهٰذه الممارساتِ التسلطيّةِ في زيادة يونانيّة على كتاب أستير: بعد أن انتصر مردخاي خضع كثير من الوثنيّين للختان وصاروا يهودًا خوفًا من اليهود.

ولٰكنّ الشعب لم يخسر المعنى النبويّ للختان. فقاعدة الجماعة القمرانيّة تفرض على المؤمنين أن يختنوا «قلفة ميلهم الشرير ورقبتهم القاسية ليضعوا أساس الحقّ من أجل إسرائيل». وربطت وثيقة دمشق بين الالتزام في الجماعة واهتمام إبراهيم بممارسة الختان حالما أمره الربّ به.

وكان لدم الختان قيمة عظيمة، وقد ارتبط بدم الذبيحة. فهٰكذا عفا الله عن بيوت بني إسرائيل في ليلة الفصح، لا لأنّهم حافظوا على الشعائر، بل من أجل الختان.

اهتمّ يهود فلسطين بالختان ولم يكن اهتمام يهود الشتات أقلّ من اهتمامهم. من أجل هٰذا طُرحت المسألة منذ بداية الرسالة المسيحيّة: هل نختن الوثنيّين أم لا؟ وكان جواب الرسل: لا نضع على رقاب التلاميذ نيرًا عجز آباؤنا وعجزنا نحن عن حمله، خصوصاً

ونحن نؤمن أنّنا نخلص بنعمة الربّ يسوع كما هم (أي الوثنيّون) يخلصون (أع ١٥ : ١٠ - ١١).

٢ - الانفصال بين اليهود والوثنيّين

تعطي التوراة أهمّيّة كبيرة لشرائع الطهارة التي تُبرز في الحياة اليوميّة دعوة بني إسرائيل «كأمّة مقدّسة وشعب مختار» (خر ١٩ : ٥ - ٦). من الصعب أن نتحقّق من الوضع الحقيقيّ فيما يخصّ العلائق اليوميّة بين اليهود والوثنيّين، لأنّ النصوص تقدّم مثالاً لا تتيح الحياة اليوميّة بممارسته، ولا سيّما في المناطق التي يمتزج فيها السكّان. ولهٰذا نكتفي ببعض اللمحات القصيرة.

بعد انتشار الثقافة الهلّينيّة واضطهاد أنطيوخس إيبفانيوس، برز تصلّب في موقف اليهود تجاه الأمم. فتعمّمت شرائع الطهارة حسب نظرة الفرّيسيّين: فما فرضته الشريعة على الكهنة حين يخدمون الهيكل، صار واجبًا على كلّ أعضاء الشعب أن يحفظوه. ومن لا يفرض على نفسه هٰذا النظامُ يعامَل باحتقار ويُعتبَر ملعونًا لأنّه لا يحفظ الشريعة.

ولقد اتّخذ عزرا موقفًا متشدّدًا في ما يتعلّق بالزواجات، فأجبر اليهودَ على أن يُبْعِدوا نساءهم الغريبات مع أولادهنّ. واعتبر تقليدُ الرابّانيّين المرأة الغريبة نجسة. إنّها تدنّس زوجها لأنّها لا تحفظ القواعد التي وضعها موسى. ولٰكنّ التشريع يسهّل الأمور للنساء اليهوديّات اللواتي يتزوّجن رجالاً وثنيّين. فأولادهنّ يهود، وهٰذا ما يفهمنا موقف بولس حين ختن تيموتاوس ليدخله في المجامع (أع ١٦ : ٣). لقد كانت أمّه يهوديّة.

لا تتضمّن التوراة أيّ ترتيب يتعلّق بالطعام الذي يأخذه اليهوديّ مع الغرباء. أمّا سفر اليوبيلات فيبدو متشددًّا. «قال إبراهيم ليعقوب: انفصِلْ عن الأمم ولا تؤاكلْهم. لا تعمل مثل أعمالهم ولا تكن شريكًا لهم. فأعمالهم نجسة وكلّ طرقهم قذارة ورجس ودنس».

ولقد كان يهود الشتات متشدّدين، شأنهم شأن اليهود المقيمين في فلسطين. لقد كان يهود الإسكندرية خاضعين لملك مصر خضوعًا تامًّا، ولكنّهم أقاموا في حيّ خاصّ بهم (٣ مك ٣ : ٤). وفي قصّة يوسف واسنات، كان يوسف لا يؤاكل المصريّين معتبرًا

مائدتهم وجسًا. ولقد برّرت رسالة أرستيس موقف المؤمنين على الشكل التالي: «أراد المشترع أن يمنع عنّا الاتّصال الدنس ومعاشرة أناس شائنين لئلّا نفسدَ، فأحاطنا بسلسلة من الفرائض المتعلّقة بالطهارة: الطعام، الشراب، الاتّصال، السمع، النظر... كلّ هٰذا كان موضع تشريع».

هنا نفهم موقف «حزب الختان» (٢ : ١٣) في أنطاكية. أرادوا أن يحافظوا على قداسة الشعب المختار. ولٰكنَّ بولس لم ير رأيهم. رأى أنهم لا يسيرون سيرة مستقيمة مع حقيقة الإنجيل، فثار ثائره وقال لبطرس: «إذا كنت أنت اليهوديّ تعيش كغير اليهود لا كاليهود، فكيف تُلزم غير اليهود أن يعيشوا كاليهود» (٢ : ١٤)؟

٣ – إبراهيم في الديانة اليهوديّة

تحيط الديانة اليهوديّة إبراهيم بهالة من الإكرام. حين يتكلّمون عن موسى يسمّونه «معلّمنا»، ولٰكنْ حين يتكلّمون عن إبراهيم يسمّونه «أبانا» (أش ٥١ : ٢؛ رج يع ٢ : ٢). ولقد رسم كلّ عصر لوحة روحيّة عن أبي المؤمنين. وسنكتفي هنا ببعض إشارات تلقي الضوء على موقف اليهود الذين هاجمهم بولس في غل.

إبراهيم هو من حفظ الشريعة. ندهش لهٰذا المديح، والشريعة أعلنها موسى بعد إبراهيم بأجيال. إلّا أنّ تقليد الرابّانيّين يستند إلى إشارة في تك ٢٦ : ٥ فيبيّن أنّ إبراهيم خضع مسبقًا للشريعة. «بارك الله إبراهيم في كلّ شيء، لأنّ إبراهيم أبانا أتمّ كلّ الشريعة يوم لم تكن أعطيت بعد».

التوراة هي أوّل كلّ شيء. والآباء ليسوا أوّلاً أناسًا آمنوا بالوعد بل أناسًا أطاعوا الشريعة. في هٰذا الإطار تبرز قيمة الختان. ويورد التقليد المحن التي تجاوزها إبراهيم منتصرًا عليها. يشير ابن سيراخ (٤٤ : ٢٠) إلى ذبيحة إسحٰق التي تحتلّ مكانة رفيعة في الديانة اليهوديّة، ويربط مواعيد الله بهٰذه الأمانةِ البطوليّةِ (تك ٢٢ : ١٥ – ١٨). ويذكر سريعًا بركات الأمم ليشدّد على نسل إبراهيم الذي وعده الله بأرض لها حدود مثاليّة (رج مز ٧٢ : ٨؛ زك ٩ : ١٠).

ويتضمّن كتاب اليوبيلات سيرة حياة إبراهيم. وُلد من أب وثنيّ واكتشف بتأمّل السماء أن ليس إلّا إله واحد، فرمى في النار أصنام أبيه. ولم ينج هو من النار إلّا بعجيبة

على مثال الأولاد الثلاثة الذين طرحوا في النار (دا ٣ : ١ ي). ما عرف في أيّ اتّجاه ينطلق. أيبقى في حاران أم يعود إلى أور الكلدانيّين؟ حينئذ توجّه إلى الله في صلاة حارّة. فأُرسلت إليه كلمة الربّ: «اترك أرضك وعشيرتك وبيت أبيك إلى الأرض التي أدلّك عليها» (تك ١٢ : ١ - ٣). شدّد سفر التكوين على أنّ نداء الله برز فجأة. أمّا في كتاب اليوبيلات فقد استعدّ إبراهيم ليكون ينبوع بركات بصلاته وجهاده من أجل الإله الحقيقيّ. وهٰكذا تكلّم النصّ عن استحقاق إيمان إبراهيم. وعلى هٰذا الاستحقاق يشهد الترجوم الفلسطينيّ: «باستحقاقاتك تتبارك كلّ عشائر الأرض (تك ١٢ : ٣). آمن إبراهيم باسم كلمة الربّ فحسب له ذٰلك برًّا» (تك ١٥ : ٦). وارتبطت بإيمان إبراهيم هٰذا، معجزاتُ الخروج كما نقرأ في شرح خر ١٤ : ١٥ : «الإيمان الذي به آمن إبراهيم لي استحقّ أن أشقّ لكم البحر كما قيل: آمن بالربّ فحسب له الربّ هٰذا برًّا». أوشك هٰذا الاعتقاد باستحقاقات إبراهيم أن يولّد عند نسله طمأنينة خاطئة. لهٰذا هاجم يوحنّا المعمدان هؤلاء اليهود المفتخرين بأبيهم (مت ٣ : ٩). ولقد أشار يوستينوس في حواره مع تريفون (القرن الثاني ب م) إلى هٰذا الرجاء فقال في الحوار الأربعين: «ينخدع معلّموكم معكم حين يفكّرون أنّ الملكوت الأبديّ يعطى من دون شرط للذين هم من زرع إبراهيم حسب الجسد ولو كانوا خطأة وكافرين وعاصين لله».

ويقدّم فيلون الإسكندرانيّ حياة إبراهيم بطريقة مبتكرة. في تفاسيره الرمزيّة يتوسّع بمناسبة حديثه عن حياة الآباء في انطلاقة الإنسان نحو الله. ترك إبراهيم الكلدانيّ أرض العالم المحسوس وهاجر إلى إلى أرض الحكمة ولٰكنّه لم يدرك الكمال. فهٰذا أعطي لإسحٰق الذي يعني اسمه الضحك، والذي يمثّل الكمال وذٰلك الذي له الحكمة الفطريّة. وإليكم كيف يشرح فيلون تك ١٥ : ٦ :

أعلن الكاتب الملهم: «آمن إبراهيم بالله» فامتدح الذي أعطاه إيمانه. ولٰكن ربّما تقولون: «أتفكّرون أنّه كان لهٰذا أهلاً للمديح؟ فمن لا يعطي انتباهه حين يتكلّم الله ويَعِدُ»؟ ويزيد فيلون: «هٰذا ليس من السهل بسبب قرابتنا إلى الجزء المائت الذي نرتبط به. وهٰذا الرباط يقنعنا أن نعتقد بالخيرات المادّيّة، بالمجد، بالسلطة. لنتنقّ من كلّ هٰذه الخيرات ولنسحب ثقتنا من عالم الصيرورة لأنّه في حدّ ذاته ليس أهلاً للثقة. هٰذا هو

عمل عقل عظيم لا تغويه كلّ خيرات هٰذه الأرض. إنّه على حقّ حين يقول: حُسب له إيمانه برًّا. فلا أبَرَّ من أن يكون للإنسان تجاه الله وحده إيمان نقيّ لا مزج فيه».

يُبرز هٰذا النصّ وجهاتِ الإيمان لدى فيلون. موضوعه الاعتراف بالله الواحد، علّة الكون وعنايته. وهو ملء الرجاء والثقة. سيقول فيلون إنّ الإيمان أثبتُ كلّ الفضائل لأنّه يستند إلى ثبات الله عينه. مثل هٰذا التعليم سترّدده الرسالة إلى العبرانيّين (ف ١١)، ولٰكنّه يختلف عن تعليم بولس الذي يربط الإيمان مباشرة بذبيحة المسيح الفدائيّة وبالتبرير.

وينهي فيلون مقالته عن حياة إبراهيم فيبرز محافظته المسبقة على الشريعة. وإليك كيف يفسر تك ٢٦ : ٥ : «لم يحصل على تعلّم النصوص المكتوبة. ولٰكن دفعته الفطرة (غير المكتوبة) فاهتمّ بأن يتبع وثبات سليمة لا عيب فيها. هٰذه هي سيرة الأوّل (مؤسّس النسل) وهي سيرة تطابق الشريعة التي هي دستور غير مكتوب».

٤ – إكرام الشريعة في الديانة اليهوديّة

الشريعة أو التوراة تدلّ على توصيّة وتعليم وشريعة. في البداية التوراة هي جواب الكاهن لمن يسأله سؤالاً في المعبد (تث ٣٣ : ١٠). ثمّ عنت التوراة مجموعة الفرائض (شريعة الذبائح). ولٰكنّ الأنبياء احتفظوا بمعنى التعليم (إر ٣١ : ٣٣، الشريعة المكتوبة في القلوب). وحين أعلن عزرا توراة موسى (نح ٨ : ١ ي) حدّد معنى الكلمة: خمس كتب البنتاتوكس. واتّسع معنى الكلمة فدلّ على كلّ العهد القديم أي الشريعة والأنبياء والكتب. فالشريعة في نظر اليهوديّة هي الجزء الجوهريّ، والجزء يعطي اسمه للكلّ.

وبسبب أهمّيّة الشريعة سُمّيت الديانة اليهوديّة ديانة الشريعة. هنا نفهم مهاجمة يسوع للفرّيسيّين وكلام بولس عن التبرير بالأعمال. ولٰكن إذا أردنا أن نتعرّف إلى اليهوديّة، يجب أن لا نكتفيَ بقراءة المشناة (مجموعة القوانين)، بل نتعرّفَ إلى سائر الكتب التي لا تحتوي الفتاوى الدقيقة وحسب، بل تتضمّن روحانيّة حيّة. إليك هٰذه الجملة المأخوذة من مز ١١٩ : ١ : «طوبى للذين سلوكهم بلا عيب، للذين يسيرون في شريعة الربّ».

وتأمّل ابن سيراخ في أصل الحكمة على خطى الحكماء فعرض الشريعة التي كتبها

موسى كتجسيد للحكمة التي جاءت إلى إسرائيل مثل نهر الفردوس (سي ٢٤ : ٢٣ - ٢٤). وقدّمها على إنّها «شريعة الحياة» (سي ١٧ : ١١)، شريعة الحياة والعقل (سي ٤٥ : ٥). ولعب معلّمو الشريعة دورًا رئيسيًّا حين علّموا الشعب أنّهم بها يحصلون على الخلاص.

الشريعة هي في قلب الحياة اليهوديّة. ويعبّر الرابّانيّون عن عظمتها فيعدّدون رموزها. ولنعط مثلاً هٰذا التفسير لنص تث ٣٣ : ٢ : «من يمينه تتفجّر لهم دفقات نور. ينبّهنا الكتاب أنّ كلمات الشريعة تشبهُ النور. فكما أنّ النور أعطي من السماء، كذٰلك أعطيت كلمات الشريعة من السماء. وكما أنّ النور حياة للعالم، كذٰلك كلمات الشريعة حياة للعالم».

أُعلنت الشريعة على سيناء وهي لا تتبدّل، وكلماتها لا تزول. وفي الحرب بين ذرّيّة المرأة والحيّة، تكون الشريعة الملاذَ الوحيد كما يقول الترجوم الفلسطينيّ في تك ٣ : ١٥ : «أجعل عداوة بينك وبين المرأة، بين أبنائك وأبنائها. وحين يحفظ أبناؤها الشريعة (وهٰذا ما وجب على آدم أن يفعله حسب ترجوم تك ٢ : ١٥) ويتمّمون الوصايا يصيبونك ويحطّمون رأسك ويقتلونك. ولٰكن حين يهملون وصايا الشريعة تصيبينهم، تغضبينهم وتجرحينهم. ولٰكن سيكون دواء لأولادها لأنّهم مهيّأون لأن يصنعوا السلام في النهاية، في يوم الملك المسيح».

أمّا تفسير بولس لنصّ تك ٣ فهو يتعارض جذريًّا وهٰذا التفسير. فالوصيّة هي سبب الخطيئة والموت (روم ٥ : ١٢ - ٢١) «لأنّ الوصيّة التي هي للحياة قادتني أنا إلى الموت، لأن الخطيئة اتّخذت من الوصيّة سبيلاً فخدعتني بها وقتلتني» (روم ٧ : ٩ - ١٠).

د - تصميم الرسالة إلى غلاطية

١ - العنوان وتوجيه الكلام إلى الغلاطيّين (١ : ١ - ١٠).

بولس رسول ورسالته تتعلّق بالمسيح القائم من الموت. أمّا التحيّة فتلخّص إنجيل الربّ يسوع المسيح المصلوب الذي ينترعنا من العالم القديم. ليس إلّا إنجيل واحد، وهو الذي بشّر به بولس الغلاطيّين (١ : ٥ - ١٠). وهنا يهتف بولس : يريدون أن يغيّروا إنجيل المسيح.

٢ - القسم الأوّل: الأصل الإلٰهيّ لإنجيل بولس (١: ١١ - ٢: ٢١)

- إنجيل بولس من الله (١: ١١ - ١٢)، دُعي بولس «رسول الأمم» (١: ١٣ - ٢٤). وهو لم يتلقَّ إنجيله من البشر، بل بوحي من المسيح الذي دعاه. فمنذ ارتداده ذهب إلى جزيرة العرب، وبعد ثلاث سنوات صعد إلى أورشليم فالتقى بطرس ويعقوب. ولٰكنّ كنائس اليهوديّة لم تتعرّف إليه. يعود بولس إلى ماضيه كمضطهد وإلى رؤيته ليسوع المسيح وتبشيره وزيارته لأورشليم، ويعلن أنّ حربه هي من أجل حقيقة الإنجيل والحرّيّة المسيحيّة. ومرّت ١٤ سنة فصعد بولس ثانية إلى أورشليم وتمّ الاتّفاق مع يعقوب وبطرس ويوحنّا (٢: ١ - ١٠). ويعود بولس إلى حادثة أنطاكية وإلى طريقة مواجهة بطرس (٢: ١١ - ١٤). وينتهي هٰذا القسم بعرض القضيّة: الله يبرِّر اليهود والوثنيّين بالإيمان بالمسيح (٢: ١٥ - ٢١). وهٰكذا يشدّد بولس على ارتداده واجتماعه بالمسؤولين في أورشليم وعلى حادثة أنطاكية فيُدْخِلُ الغلاطيّين في إطار حياته الشخصيّة.

٣ - القسم الثاني: الشريعة والإيمان، البرهان الكتابيّ (ف ٣ - ٤)

التبرير بالإيمان يُتمّ العهد لإبراهيم. ويعود بولس إلى خبرة الغلاطيّين: كيف قبلوا الروح (٣: ١ - ٥)؟

بَركة إبراهيم: نحصل عليها بالإيمان لا بأعمال الشريعة (٣: ٦ - ١٤). يقدّم بولس برهانًا كتابيًّا ليبيّن حقيقة الإنجيل. وصلت بركة إبراهيم إلى الوثنيّين في يسوع المسيح فحصلنا على الإيمان بالروح.

ويقدّم بولس برهانًا قانونيًّا: جاءت الشريعة بعد العهد، وهي لا تستطيع أن تبدّل العهد الذي يمنح البركة لإبراهيم (٣: ١٥ - ١٨).

دور الشريعة دور عابر، ونحن وارثو إبراهيم بعد أن صرنا واحدًا في المسيح. تدخّلت الشريعة من موسى إلى يسوع المسيح (٣: ١٩ - ٢٠) فكشفت للإنسان عصيانه أو أثارت الخطيئة فبدت قاتلة أو وضعت سدًّا للخطيئة إلى مجيء المسيح. أجل، لعبت الشريعة دور المربّي (كالعبد الذي يرافق الولد إلى المدرسة) فهيّأت لمجيء المسيح (٣: ٢١ - ٢٩). وهٰكذا صار المؤمنون أبناء بروح الابن (٤: ١ - ١١). انتقلوا من

عبوديّة الشريعة إلى حرّيّة أبناء الله. ويُبرز بولس المعارضة بين الماضي والحاضر، ويطبّقها على الغلاطيّين. تعلّق الغلاطيّون ببولس الذي أصابه مرض خطير، فكيف يعاملونه الآن وكأنّه عدوّ؟ هل نَسُوا رسولهم (٤:١٢-٢٠)؟

ويقدّم بولس تفسيرًا رمزيًّا عن زوجتَيْ إبراهيم: سارة وهاجر، الحرّة والخادمة. فيرسم دور العهدين. نحن أبناء سارة بالروح ونتتمي إلى أورشليم السماويّة (٤ : ٢١ – ٣١).

٤ – القسم الثالث: الحرّيّة المسيحية: الحياة حسب الروح (٥ : ١ – ٦ : ١٠)

يجب أن نختار بين المسيح من جهة والختان وممارسة الشريعة من جهة ثانية (٥ : ١ – ٦). ويتوجّه بولس ضدّ الذين يقطعون الطريق على الغلاطيّين ويدعونهم إلى الختان (٥ : ٧ – ١٠). فهل أُبطل عثار الصليب (٥ : ١١ – ١٢). وهل نَسُوا أنّ المسيح افتدانا من أجل الحرّيّة؟

ويتحدّث بولس عن الحرّيّة المسيحيّة وشريعة المسيح. فحرّيّة المؤمن هي في أن يحبّ القريب. فيجب أن نترك الروح يسيّرنا لكي نتجنّب أعمال الجسد. ويقدِّم لنا بولس في لائحتين متوازيتين: أعمال الجسد وثمر الروح (٥ : ١٣ – ٢٥). ويحدّثنا أخيرًا عن شريعة المسيح والحياة في الجماعة (٥ : ٢٦ – ٦ : ١٠). لسنا أمام شرائعَ جديدةٍ تحلّ محلّ الشرائع القديمة. فلا فريضة إلّا فريضة المحبّة التي تشكّل العنصر الذي يكوّن طريقة عيش المسيحيّ الجديدة.

٥ – الخاتمة وتوقيع بولس (٦ : ١١ – ١٨)

لا يكتفي بولس بأن يمليَ رسالته، بل يكتب بيده بحروف كبيرة الخاتمة التي هيّ ملخّص كلّ رسالته. هم يفرضون الختان لتفتخروا به. أمّا أنا اليهوديّ فلا أفتخر إلّا بصليب ربّنا يسوع المسيح. فعلى الغلاطيّين أن يختاروا. وتنتهي الرسالة بالتمنّي الأخير: لتكن مع روحكم نعمة ربّنا يسوع المسيح.

هـ - التعليم في الرسالة إلى غلاطية

تحدّث بولس في هٰذه الرسالة عن فاعليّة عمل المسيح الذي سلَّم نفسه إلى الموت من أجل خطايانا، فأقامه الله (١ : ١ ي).

قبل مجيء المسيح كان الناس كلّهم تحت سلطة الخطيئة، الوثنيّون منهم، واليهود الذين لم يستطيعوا أن يستندوا إلى الشريعة لتخلّصهم منها. ما أعطيت الشريعة لتقيم البرّ وتعطيَ الحياة (٣ : ٢٤). ولٰكنّها عبّرت عن متطلّبات الله فأفهمت الإنسان عجزه بعد أن اختبر أنّه لا يقدر أن يتجاوب معها بقواه الخاصّة.

كان الوثنيّون واليهودُ في الوضع نفسه، والوارث لا يتميّز في شيء عن العبد ما دام قاصرًا (٤ : ١). كلّهم خضعوا لعناصر العالم الأوّليّة (٤ : ٣) وهي عناصر ضعيفة وحقيرة (٤ : ٩) تميِّز هٰذا العالمَ الفاسد الذي جاء المسيح يخلّصنا منه (١ : ٣).

ارتبطت هٰذه العناصر بالأصنام عند الوثنيّين (٤ : ٨)، وبالملائكة الذين أَمْلَوْا الشريعة (٣ : ١٩) عند اليهود، وهٰكذا حُبس اليهود والوثنيّون تحت سلطان الخطيئة (٣ : ٢٢).

ولٰكنّ اليهود اختِيروا ليحملوا عهدًا شاملاً أعطي لأبيهم (٣ : ٨) إلى أن يأتيَ المسيح الذي فيه صارت البركة والميراث واقعًا ملموسًا (٣ : ١٩). فالمسيح هو من نسل إبراهيم وهو ابن الله أيضاً (٢ : ٢٠) وقد أرسله الآب ليفتديَ الذين كانوا خاضعين للشريعة (٤ : ٤). لهٰذا أخذ على عاتقه، بموته على الصليب، اللعنة التي استحقّها اليهود لأنّهم لم يمارسوا كلّ الوصايا. وضع حدًّا للشريعة فصار الوعد بالبركة واقعًا لجميع الشعوب.

لم يتعرّف اليهود إلى المسيح في شخص يسوع فخسروا كلّ امتياز. لم يعد وضعهم وضع نسل المرأة الحرّة، بل نسل الأمة (٤ : ٢٢ - ٢٩). أمّا الذين يؤمنون بالمسيح، أكانوا يهودًا أم وثنيّين، فهم أبناء الله. والمعموديّة التي يقتبلونها باسمه هي شهادة إيمانهم وعلامةُ تحوّلٍ علويّ يصنعه الله فيهم. هٰذا ما تعنيه العبارة: «عرفتم الله، بل عرفكم الله» (٤ : ٩). فالمعموديّة تُلْبِسُهُمُ المسيح (٣ : ٢٦ ي) بحيث يتحقّق فيهم ما تحقّق فيه أي موته عن الخطيئة وقيامته. صارت حياته حياتهم (٢ : ١٩ ي)، وصاروا فيه أبناء إبراهيم ووارثين حسب الموعد (٣ : ٢٩).

كلّ هٰذا يأتيهم بالروح الذي هو موضوع الوعد الحقيقيّ (٣ : ١٤). فهو يحمل إليهم الحياة (٣ : ٢١) وهو ذاته حياتهم (٥ : ٢٥). مثل هٰذه الحياة هي، في الإيمان، علامة البارّ، وثمرة التبرير، وحياة لله (٢ : ١٩).

غير أنّ المشاركة في حياة المسيح مهدَّدة ما دام المسيح لم يتكوّن فيهم (٤ : ١٩). بعد أن عاشوا بالروح وصاروا خليقة جديدة (٦ : ١٥) فلا يجب عليهم أن يتصرّفوا حسب رغبات الجسد (٥ : ١٩ - ٢١) بل بدافع من الروح (٥ : ٢٥). الإيمان الحقيقيّ يعبَّر عنه بالمحبّة (٥ : ٦) وممارسة الخير تجاه كلّ إنسان (٦ : ١٠). هٰكذا يُتمّ المؤمن شريعة المسيح (٦ : ٢).

وهٰكذا لا تتعارض الأعمال والإيمان بل تتكامل. فكلاهما تعبير عن حياة المسيح والروح في المؤمنين. هٰذه الحياة التي وُلدت في الإيمان تظهر في نشاط المحبّة. والمحبّة كالإيمان تعبير عن حياة المسيح الذي أسلم نفسه لأجلنا حبًّا بنا (٢ : ٢٠).

و - الجسد والروح في غل

يعارض بولس في غل كما في روم الجسد والروح. فلنبعد الفكرة التي تجعلنا نعارض الجسد والنفس، أو التي تحصرنا في المستوى الأخلاقيّ. فالأنطروبولوجيا الساميّة التي ورثها بولس تعتبر الإنسان كلاًّ واحدًا فتنظر إليه تارة من وجهة الجسد وتارة من وجهة الروح. فالجسد يشير إلى الإنسان في ضعفه الفطريّ، والروح إلى القدرة الآتية من الله والتي تُعطى للإنسان.

حين تحدّث بولس عن حياته الإيمانيّة في الجسد (٢ : ٢٠) لم يذكر الصراع الداخليّ الذي يحسّ به، بل المحن (محن الصحّة والاضطهاد) التي يفرضها عليه تماثله مع المسيح المصلوب (٢ : ١٩؛ ٤ : ١٣ - ١٤؛ ٦ : ١٧). وحين أعلن أنّه لم يستشر اللحم والدم (أي البشر) فهو لا يقدّم حكمًا أخلاقيًّا على سلطات أورشليم (١ : ١٧)، بل يشدّد على أن دعوته تتعلّق برؤيته ليسوع المسيح. وحين يلوم الغلاطيّين الذين يتابعون بالجسد ما بدأوه بالروح، فهو لا يتّهمهم بالفلتان، بل يوبّخهم لأنّهم وضعوا ثقتهم في ممارسات مضحكة بعد أن نالوا روح الله. والمعارضة بين الجسد والروح في ٤ : ٢٣ تقوم في النطاق

الأخلاقيّ : وُلد إسماعيل من الجسد ، أي حسب نواميس الولادة البشريّة ، وُولد إسحٰق حسب الروح لتتم مواعيدُ الله.

وسوف ننتظر ف ٥ لتتّخذ المعارضة بين الجسد والروح قيمة أخلاقيّة خاصّة. هٰذه المعارضة تجد ما يقابلها في نصوص قمران. نحن لسنا أمام ثنائيّة ماورائيّة يتعارض فيها العالم المادّيّ الذي هو عمل إله شرّير وعالم النور الذي هو عمل إله صالح ، بل أمام ثنائيّة أخلاقيّة تربط الإيمان التقليديّ بالله الخالق.

ولنورد بعض النصوص القمرانيّة التي تشدّد على ميل الإنسان إلى الشرّ بسبب ضعف جسده. «أنا أخصّ الطبيعة الخاطئة وجماعة جسد الإثم. فذنوبي ومعاصيَّ وخطاياي وضلالُ قلبي تدلّ على جماعة آخرتها الدود». ويتابع صاحب هٰذا المزمور كلامه فلا يستسلم إلى اليأس بل يضع ثقته في برِّ الله أي في أمانته للعهد ويقول : «إن تزعزعتُ فنعم الله تكون خلاصي إلى الأبد. وإن زلقت بسبب إثم الجسد فدينونتي في عدالة الله الثابتة إلى الأبد».

هٰذا الحسّ بالخطيئة وهٰذا الميل إلى التطهير بالروح هيّأ تعليم بولس عن التبرير. أمّا انغلاق جماعة قمران فنعها من تقبّل كرازة يسوع المسيح وبولس الرسول. ثمّ إنّ روح الله لا يظهر كشخص حيّ في قمران ، أمّا نصوص غل ٤ : ٥ – ٧ مثلاً فهي ترى في الروح العلاقة الحيّة والشخصيّة بين الابن والآب.

ز – الحرّيّة المسيحيّة حسب القدّيس بولس

تطرّق بولس إلى الحرّيّة في ١ كور من الوجهة اليونانيّة وما خاف أن يقدّم نفسه مثالاً ونموذجًا قال : «ألست حرًّا... بلى ، أنا رجل حرّ عند الناس ، ولٰكنّي جعلت من نفسي عبدًا لجميع الناس حتّى أربح أكثرهم» (١ كور ٩ : ١ ، ١٩). أمّا في غل فينظر إلى الحرّيّة من وجهة اليهود ويضع نصب عينيه مسألة الشريعة.

فالحرّيّة التي يكرز بها بولس تقابل الدعوة المسيحيّة. هو لا ينظر إلى الحرّيّة كالفلاسفة الذين يبحثون عن ميزات الطبيعة البشريّة ، بل يضع نفسه على المستوى الدينيّ. وهٰذا النداء إلى الحرّيّة يرتبط بالمخطّط الخلاصيّ الذي يكشفه لنا الوعد المُعطى لإبراهيم.

وهٰذه الحرّيّة لا تستطيع أن تنبسط إلّا بفضل الفداء الذي تمّ في المسيح (٥ : ١) : فداء بالنسبة إلى وضع الخطيئة التي انغمست فيها البشريّة (وستوضّح روم هٰذه النقطة)، وفداء بالنسبة إلى وصاية الشريعة التي لم تَشفِ الإنسان بل أثارت معصيته (٣ : ١٩).

وتتميّز الحرّيّة المسيحيّة أوّلاً بأنّها حياة بنويّة (٤ : ٤ – ٧). فتفرض علينا أن نرذلَ كلّ فكرة خاطئة عن الله (الشرك، السحر) ونتعرّفَ إلى الله أبي يسوع المسيح الذي نقول له : أبّا، أيّها الآب. فالوجهة اللاهوتيّة تسيطر على الوجهة الأخلاقيّة. فبعد الارتداد إلى الله الآب تبدأ الحرب على شهوات الجسد. والتأمّل في حبّ الله العجيب الذي أوحى به صليب المسيح يتيح لنا أن نجاهد لنتحرّر من استبداد الخطيئة بنا.

وتتفتّح الحرّيّة المسيحيّة في الخدمة المتبادلة، في مناخ المحبّة الذي تُصَوِّره ٥ : ٢٢ي. هٰذه الحرّيّة لا تغلق الإنسان على اكتفاء ذاتيّ، بل تدفعه نحو الآخرين كما دفع يسوع ذاته حبًّا بنا (٢ : ٢٠).

الروح القدس هو الفاعل الحاسم. فلنسلك في طريق الروح (٥ : ٢٥)، لأنّه حيث روح الربّ فهناك الحرّيّة (٢ كور ٣ : ١٧). يشير بولس في غل بصورة خاصّة إلى كلّ الفرائض التي تجعلها الشريعةُ شبكةً تحيط بحياة اليهود اليوميّة. فهٰذه الحياة على الطريقة اليهوديّة (٢ : ١٢) غير مقبولة لدى الوثنيّين المدعّوين إلى الإيمان بيسوع المسيح، وليست مرذولة لديهم : فلا يعارض بولس أن يداوم مسيحيّون حول يعقوب على اتّباع الشريعة شرط أن لا يجعلوها شرط خلاص لهم ولغيرهم. ففي كلّ عصر يبرز خطرُ أن نجعلَ الأعمالَ تمرّ قبل حرّيّة الروح. وتأتي غل فتذكّرنا بأنْ نركّز على تعليم الصليب المحرّر، إنْ في الحياة الروحيّة أو في الحياة الكنسيّة. لسنا أمام حرّيّة من الدرجة الثانية بل أمام حرّيّة متطلّبة لأنّ لا حدود على طريق المحبّة. «ولا أدّعي أنّي فزت أو بلغت الكمال، بل أسعى لعلّي أفوز بما لأجله فاز بي المسيح يسوع» (فل ٣ : ١٢).

أجل، حدود الحرّيّة المسيحيّة هي حدود المحبّة، وهل للمحبّة من حدود؟

خاتمة: ماذا تَعَلَّمْنَا من الرسالة إلى غلاطية؟

تعلّمنا أولويّة الإيمان. فبولس لا يملّ من أن يذكِّرَنا بأنّ الإنسان يتبرّر بالإيمان، وبأنّ الله هو العامل الأوّل فينا بيسوع المسيح.

وتَعَلَّمْنا صليب المسيح. فغل تجعلنا أمام الصليب في عريه. نحن لا نفتّش عن الألم والفشل، ولٰكنّنا نكتشف أهمّيّة الانقطاع، ونتعرّف إلى الإيمان الذي يحوِّل الشرّ إلى خير بالمحبّة التي تعطي ذاتها.

وتَعَلَّمْنا الحرّيّة المسيحيّة. فغل هي بيان الحرّيّة وهي تشجب التمسّك بالشكليّات الدينيّة وتدعونا إلى أن نكون صادقين مع أنفسنا ومع الله.

وتَعَلَّمْنا الشموليّة المسيحيّة. كان بولس قاسيًا بالنسبة إلى الشريعة اليهوديّة فرذلها لأنّه يريد أن يزيل كلّ حاجز أمام ارتداد الوثنيّين. يبقى علينا أن نكتشف روح الشموليّة هٰذه فنتجاوز الخصوصيّات لنحيا حقيقة الإنجيل الواحدة فاتحين قلبنا على الجميع في يسوع المسيح.

الفصل الثامن

الرسالة إلى أهل رومة

الرسالة إلى أهل رومة أهمّ رسائل القدّيس بولس وأطولها، وأغناها من الوجهة التعليميّة، وأفضلها بنيانًا. سُمّيت رسالة ولكنّها أكثر من رسالة، هي بحث ودراسة مطوّلة عن أعمق ما في الإيمان المسيحيّ. لا شكّ أنّ فكر بولس سوف يغتني فيما بعد في رسائل الأسر، ولكنّه كان من العمق في روم بحيث سمّاها بعضهم وصيّة بولس الأخيرة. هي تتوجّه إلى كنيسة خاصّة، إلى رومة، ولكنّها تعالج مسائل حياتيّة لم يتجرّأ أن يتصدّى لها أحد في الديانة المسيحيّة. لهذا احتلّت مكانة مرموقة في علم التأويل وفي علم اللاهوت، ففسرها أوريجانس ويوحنّا فم الذهب وتيودوروويتس القورشيّ وبلاجيوس وأغوسطينس وغيرهم. وستلعب دورًا هامًّا في عصرين مهمّين من تاريخ الكنيسة: في القرن الخامس يوم شدّد البلاجيّون في أفريقيا الشماليّة خاصّة على قوّة الحرّيّة في الإنسان على حساب النعمة الإلهيّة، وفي القرن السادس عشر يوم أعلن البروتستانت مجّانيّة الخلاص وأهمّيّة الإيمان دون الأعمال.

سنحاول قراءة هذه الرسالة فنتعرّف إلى الجماعة التي وُجّهت إليها، والظروف التي أحاطت بكتابتها، والتعليم اللاهوتيّ والأخلاقيّ الذي تتميّز به.

أ – جماعة رومة

كانت رومة عاصمة الإمبراطوريّة كلّها، فكانت تستقبل غنى كلّ البلدان التي

احتلّتها، كما كانت تستقبل أناسًا جاؤوا إليها من كلّ أنحاء المملكة. هؤلاء تجمّعوا كلّهم في هٰذه المدينة التي صارت عالما مصغّرًا، وزادوا في عدد سكّانها فبلغ في القرن الأوّل المسيحيّ ما يوازي مليون نسمة تقريبًا.

كان مجمل هؤلاء السكان من الطبقة الشعبيّة: مهاجرون أتقنوا الصناعة والتجارة، عبيد معتقون وآخرون ما زالوا في العبوديّة، أبناء أسرى الحرب الذين جاؤوا إلى رومة في القرنين السابقين للمسيحيّة.

وكانت الطبقةُ العالية طبقةَ الأرستقراطيّين الحاكمة. وبدأ يزاحمها على الحكم طبقة الفرسان وقد كانوا من الدرجة الثانية، ثمّ ضبّاط الجيش. ثمّ إنّ العبيد المعتقين ولا سيّما العائشين في ظلال الإمبراطور زاد تأثيرهم في الأمور السياسيّة والاقتصاديّة ووصل بعضهم إلى أعلى المناصب.

أمّا الآتون من الشرق فتجمّعوا وعاشوا في أحياءٍ خاصّةٍ بهم وشكّلوا مجموعة كبيرة. وكان منهم اليهود الذين كوّنوا جالية متناسقة وقويّة. ولقد دلّت الحفريّات على أنّه كان لهم ما لا يقلّ عن ثلاثة عشر مجمعًا وستّة مدافن خاصّة بهم، وعلى أنّ عددهم راوح ما بين أربعين وستّين ألفًا في رومة في القرن الأوّل المسيحيّ. طردهم من رومة قرار كلوديوس (سنة ٤٩)، ولٰكنّهم عادوا إليها بعد موت هٰذا الإمبراطور (سنة ٥٤) أو قبل موته بقليل. ونحن نعرف أنّ بولس التقى خلال رسالته في كورنتوس ببعض التجّار اليهود مثل أكيلا وبرسكلّة (أصلهم من البنطس)، الذين تركوا المدينة بعد قرار الإمبراطور (١كور ١٦ : ١٩). ويبدو أنّ الذي أثار الاضطهاد عليهم هو الكرازة المسيحيّة التي حملها المؤمنون الآتون من الشرق. هٰذا ما يقوله المؤرّخ سويتونيوس. ولٰكنْ متى دخلت المسيحيّة إلى رومة ومتى تنظّمت فيها كنيسة محلّـيّة؟ هٰذا ما لا نجد له جوابًا.

ومهما يكن من أمر، فالرسالة إلى رومة تشهد على وجود جماعة مسيحيّة. وسيقول لنا لوقا فيما بعد (أع ٢٨ : ١٥) إنّ الإخوة (المسيحيّين) جاؤوا من رومة للقاء بولس السجين. وكان معظم هؤلاء الإخوة من الطبقة الشعبيّة، وبعضهم كان من اليهود كما تلمّح إليه مقاطع عديدة من روم ولا سيّما ١٥ : ٧ - ٩. ولٰكنّ الشرّاح يختلفون حول نسبة اليهود والوثنيّين في هٰذه الجماعة. ولٰكنّ الرأي الذي يأخذ به أكثر الشرّاح هو أنّ

الأكثريّة كانت من المسيحيّين الآتين من العالم الهلّينيّ الوثنيّ، بعد أن هرب قسم كبير من اليهود على أثر قرار كلوديوس. فإلى الوثنيّين يتوجّه بولس وهو يرغب أن يجنيَ بعض الثمار الروحيّة عندهم كما عند سائر الأمم (١ : ١٣ - ١٥). وسيعود في النهاية إلى القول نفسه: إنّه يريد أن يقدّم لله الوثنيّين المرتدّين كذبيحة حقيقيّة (١٥ : ١٥ - ١٦).

هل جاء بطرس إلى رومة وكم قضى فيها من السنين؟ يشهد على علاقة بطرس برومة الرسالة الأولى التي أرسلها البابا إكلمنضوس إلى كورنتوس سنة ٩٥، ورسالة أغناطيوس إلى أهل رومة. وتلمّح ١ بط (٥ : ١٣) إلى إقامة بطرس في رومة. إذًا، لا شكّ في مجيء بطرس إلى رومة ولٰكنّنا نجهل متى جاء إليها. وإذا كانت روم لا تذكر اسم بطرس فلأنّه كان غائبًا عنها أو لم يأت إليها بعد.

يعتقد البعض أنّ المسيحيّين من أصل يهوديّ هم أوّل من حمل بشارة الإنجيل إلى رومة. ومن هٰذا القبيل نفهم أن تكون جماعة رومة قد تأثّرت ببطرس الرسول. واعتبر البعض الآخر أنّ بطرس ظلّ خمسًا وعشرين سنة يدير كنيسة رومة. ولٰكنْ لا شيء في التاريخ يسند هٰذا القول، وكلّ ما نستطيع أن نقوله هو أنّ بطرس أقام في رومة قبل مجيء بولس إليها. وقال آخرون إنّه كان لمسيحيّي رومة أفكار خاطئة منذ ارتدادهم، يشهد على ذٰلك مقدّمات لاتينية للرسالة إلى رومة، وهٰذا ما دفع بولس لأن يكون عنيفًا في بعض مقاطع الرسالة.

ب - لماذا كتبت الرسالة إلى رومة؟

هناك أسباب ثلاثة تجعلنا نعتبر كتابة روم سرًّا ولغزًا. أوّلاً: توجّهت سائر رسائل القدّيس بولس إلى كنائسَ سبق له وأسّسها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، أو زارها. فما الذي دفعه ليكتب إلى جماعة رومة التي لم يتّصل بها بعد؟ ثانيًا: كيف نفسّر تجرّؤ رسول الأمم أن يكتب إلى كنيسة رومة المتّصلة بالقدّيس بطرس وهو الذي افتخر أنّه لم يَبْنِ على أساسٍ وضعه غيره (١٥ : ٢٠)؟ ثالثًا: ما الذي دفع بولس إلى تأليف رسائل؟ صعوبات ألمّت بالجماعة أو أسئلة طُرِحَتْ على الرسول. فكيف نفسّر أنّ يوجّه بولس رسالة تعليميّة إلى جماعة غريبة عنه ولم تطرح عليه سؤالاً واحدًا؟

كيف يفسّر الشرّاح هدف القدّيس بولس حين كتب روم؟ هناك خمسة آراء. الرأي الأوّل: الحرب على نقص خطير في جماعة رومة المسيحيّة، ولٰكنّنا لا نستطيع أن نتكلّم عن نقص خطير على المستوى التعليميّ وبولس يقول: «إنّكم على قسط كبير من كرم الاخلاق، وإنّكم مزوّدون بتمام المعرفة، قادرون على أن ينصح بعضكم بعضاً» (١٥ : ١٤). الرأي الثاني: أراد بولس أن يهيّئ سفره إلى أورشليم قبل أن يعود إلى رومة وإسبانية. ولٰكن نتساءل: هل كتب بولس من أجل نفسه أم من أجل أهل رومة؟ الرأي الثالث: نحن أمام رسالة دوّارة لا تتوجّه إلى كنيسة واحدة بل إلى كنائس متعدّدة. ولٰكنْ لا أساس لهٰذا الرأي. ثمّ، لماذا أُرسلت إلى رومة ولم ترسل إلى غيرها من المدن؟ الرأي الرابع: رغب بولس في أن يعرّف بنفسه وفي أن يطلب المساعدة من كنيسة رومة. ولٰكن هل كان بولس مجهولاً بعد نشاط طويل ومثمر؟ ثمّ هل إنّ من كتب ما كتب في بداية الرسالة إلى غلاطية يحتاج إلى موافقة أحد على رسالته؟ الرأي الخامس: أراد بولس أن يضع حدًّا للخلاف بين الأقوياء والضعفاء وسط جماعة رومة المسيحيّة. ولٰكنّ هٰذا الموضوع جانبيّ ولم يتطرّق إليه بولس إلّا في ف ١٤ - ١٥، لهٰذا نعتبر أيضاً أنّ هٰذا الرأيَ غيرُ كاف.

هٰذه الآراء صحيحة ولٰكنّها غير كافية. وها نحن نقدّم رأيًا يعطي فكرة عامّة عن أفضل الحلول فنعود إلى ١٥ : ١٣ - ٣٢ حيث يشركنا الرسول في نواياه، ونقابل معطيات روم وغل عن المسألة اليهوديّة.

فبعد المقطع الطويل (١٤ : ١ - ١٥ : ١٣) الذي حاول فيه بولس أن يُحِلَّ الوحدة في جماعة منقسمة بين أقوياء وضعفاء، نتعجّب حين نسمع مديحًا لهٰذه الجماعة (١٥ : ١٤). وإذا كانت الجماعة كاملة فلماذا كلّ هٰذه التعليمات؟ وبعد هٰذا اعتذر الرسول لأنّه تجرّأ وكتب ثمّ أردف أنّه ما أراد إلّا أن يذكّر الرومانيّين بما يعرفون (١٥ : ١٥). ثمّ يضيف أنّه يفتخر بأنّه لم يحمل الإنجيل حيث كان المسيح معروفًا (١٥ : ٢٠ - ٢١). فهو يشير بهٰذا إلى جماعة رومة العائشة في ظلّ بطرس. فكيف تجاسر أن يكتب بحثًا طويلاً إلى أهل رومة وفيه ما فيه من تعليم؟ نجيب هنا: كان بطرس على اتّفاق مع بولس على جوهر التعليم المعروض في روم، ولهٰذا قال بولس إنّه يكتفي بأن يذكّرهم. ولٰكنْ يُطرَح سؤالٌ ثانٍ: لماذا اهتمّ بولس في كتابة بحث تعليميّ طويل جدًّا؟

هنا نعود إلى ١٥ : ٢٢–٣٠ : عرف بولس ، وإنْ كان غريبًا عن جماعة رومة ، أنّه مُتَّحِدٌ بها روحًا وقلبًا وأنّه يودّ أن يجدَ سرورًا لدى هؤلاء المسيحيّين (آ ٢٤) ويجدَ عندهم بعض الراحة (آ ٣٢) وهو متيقّن أنّه يحمل إليهم بركة المسيح (آ ٢٩). ويُسِرّ إليهم في الوقت ذاته بهمومه ليلة ذهابه إلى أورشليم ليحمل إلى هناك حسنات القدّيسين ويطلب منهم أن يجاهدوا معه في الصلاة لينجو من الكفار الذين في اليهوديّة ويُقبَل الإحسان الذي يحمله إلى أورشليم (آ ٣٠ – ٣١). إذن ، يبحث بولس عن خير الرومانيّين الروحيّ وعن خيره أيضاً.

ثمّ إنّ بولس كان قاسيًا في رسالته إلى أهل غلاطية فلم يساوم مع المتهوّدين وأغفل ذكر امتيازات الشعب المختار ، بل أنكرها. ففي غل ٣ يعتبر أنّ الشريعة الموسويّة نظام عابر وقد أضيف من أجل المعاصي (غل ٣ : ١٩). ويقابل الشريعة بسجّان ثمّ بحارس إلى أن يأتيَ المسيح (غل ٣ : ٢٣ – ٢٤). وفي بداية الفصل الرابع يسمّي العبادة اليهوديّة والعبادة الوثنيّة معًا «أركان العالم» (٤ : ٣ ، ٩). وحين كتب روم أكمل ما حسبه ناقصاً في غل فحارب أفكار المتهوّدين المسبقة ضدّه. إذًا قدّم في رومة قضيّة سيدافع عنها في المدينة المقدّسة. لهٰذا كتب ف ٩ – ١١ وشدّد على امتيازات الشعب المختار في المخطط الخلاصيّ. فالمسيح هو من ذرّيّة داود (١ : ٣). واليهوديّ هو قبل اليونانيّ (١ : ١٦ ؛ ٢ : ٩ – ١٠). وقال : «ما هو تفوّق اليهوديّ؟ وما نفع الختان؟ كبير من كلّ وجه» (٣ : ١ – ٢). وقال أيضاً : «أفنُبطل بالإيمان عملَ الشريعة؟ معاذ الله ، بل نُثْبِتُ الشريعة».

ج – متى كتبت الرسالة ومن أين أرسلت؟

يختلف الشرّاح في تحديد التاريخ ، ولٰكنّهم يعتبرون أنّها كتبت بين السنة ٥٥ والسنة ٥٨ ، ولٰكنّ الرأي الأصحّ أنّها كتبت سنة ٥٧ وأرسلت في ربيع ٥٨ ، ساعة تبدأ الرحلات البحريّة.

نحن في زمن نيرون (٥٤ – ٦٨) والتوتّر على أشدّه في فلسطين ، والمقاومة تتهيّأ ضدّ الرومان مع أصحاب السيوف وغيرهم. ثمّ إنّ ما يؤثّر في يهود فلسطين يؤثّر في يهود الشتات. وهنا نتذكّر قضيّة التمثال الذي أراد الإمبراطور كاليغولا أن يضعه في هيكل

أورشليم سنة ٤٠. كانت هذه المحاولة سببًا لجرح بليغ في قلب كلّ يهود ذلك الزمان. وبدأ هجوم اللصوص وقطّاع الطرق وأصحاب السيوف، يسندهم بأفكارهم «أنبياء» من نوع خاصّ (أع ٥ : ٣٦؛ ٢١ : ٣٨) فيمنعون عنهم اللامبالاة. وفي سنة ٥٩ – ٦٠ ستشاهد قيصريّة عاصمة فلسطين الرومانيّة ثورة اليهود ضدّ السلطة وهمّهم أن يحصلوا على حقوق تساويهم بالوثنيّين. مقابل هذا، زاد عداء الوثنيّين لليهود في الإسكندريّة وفي غيرها من المدن. هذا المناخ السياسيّ والدينيّ، وهذا العنف المتصاعد، لم يكونا غريبَيْن عن بولس حين كتب روم، فحاول أن يتّخذ طريقًا تحاول أن تجابه حالة تزداد خطورة. حين كتب غل ما خاف أن يشحذ التوتّر بين الفِرَق داخل الجماعة المسيحيّة الواحدة. ولكنّه يعود الآن إلى الهدوء ويتطرّق إلى مسألة علاقات اليهود (بمن فيهم المتهوّدين) والمسيحيّين الآتين من الأمم.

من أين كتبت روم؟ من اليونان، وبالتحديد من كورنتوس. هذا ما يتّفق عليه معظم الشرّاح.

أجل، حين أملى بولس رسالته على ترسيوس (١٦ : ٢٢)، كان في كورنتوس عند غايوس مضيفه ومضيف الكنيسة كلّها (١٦ : ٢٣؛ رج ١ كور ١ : ١٤ – ١٥). وهو يستعدّ لأن ينطلق إلى أورشليم (١٥ : ٢٥ – ٣٣) حاملاً حصيلة اللمّة التي نظّمها في مكدونية وأخائية من أجل القدّيسين المعوزين في أورشليم (١٥ : ٢٥ – ٢٦).

قضى بولس ثلاثة أشهرٍ في كورنتوس (أع ٢٠ : ٣) في نهاية رحلته الرسوليّة الثالثة التي كُتبت فيها ١ كور و ٢ كور وغل وفل. وهو يجد نفسه في نهاية حقبة متقلّبة من نشاطه الرسائليّ واللاهوتيّ. بل ينطلق بفكره إلى رومة وإسبانية (١٥ : ٢٤). ولكنّه قلق : كيف ستنتهي رحلته إلى أورشليم؟ فهو يحسّ مسبقًا بالصعوبات التي تنتظره (١٥ : ٣٠ – ٣١). ويؤكّد هذه المخاوف سفرُ أعمال الرسل : «وأنا اليوم ذاهب إلى أورشليم بدافع من الروح القدس، لا أعرف ما يصادِفُني هناك. غير أنّ الروح القدس كان يحذّرني في كلّ مدينة من أنّ القيود والمشقّات تنتظرني» (أع ٢٠ : ٢٢ – ٢٣).

وصلت إلى بولس بعض المعلومات عن جماعة رومة بواسطة الذين التقاهم في هذه المدينة أو تلك، فوضع بعض النقاط على الحروف بالأخصّ فيما يتعلّق بكرامة ودعوة

شعب الله (٣ : ١ ي ؛ ٩ : ١ ي). سيذهب بولس إلى رومة وستستقبله الجماعة هناك دون أن تشكّ في تعليمه. لهٰذا عرض طريقته لفهم إنجيل المسيح وأفاد من المناسبة ليعطيَ تعليمًا عرض بعضه على كنائس غلاطية: إنّ الله يعطي الخلاص مجّانًا لكلّ الذين يؤمنون بالمسيح. انطلق من دعوته المسيحيّة والرسوليّة (غل ١ : ١٢، ١٦) ومن أحداث رسالته حيث جابه اليهود والمتهوّدين، فعمّق هٰذا الموضوع الأساسيّ في كرازته. حمله إلى الشرق وسوف يحمله إلى الغرب. لهٰذا كتب رسالته.

د – تصميم الرسالة إلى رومة

قضيّة تصميم الرسالة قضيّة مهمّة جدًّا في روم اكثر منها في سائر الرسائل. فكلّ من ١ تس، ٢ تس، فل، غل كتبت في ظرف معيّن فجاءت بنيتها صدفة واتّفاقًا. إنّ ١ كور تتضمّن سلسلة من الأجوبة على أسئلة، أو توسّعاتٍ في مواضيعَ تهمّ الحياة اليوميّة في الجماعة. وإنّ ٢ كور كُتبت في اطار من الدفاع عن أساس رسالة بولس. أمّا روم، وبالأخصّ ف ١ – ١١، فهي بحث يتألّف من نقاط تعليميّة. من هنا أهمّيّة التصميم ليبدوَ البحث واضحًا. ولٰكنِ اختلف الشرّاحُ في التصاميم التي قدّموها لأنّهم اختلفوا حول هدف بولس الأساسيّ.

هناك قسم أوّل (ف ١ – ١١) تعليميّ بمجمله، وقسم ثان (ف ١٢ – ١٥) أخلاقيّ ثمّ السلامات وكلام الوداع (ف ١٦): وها نحن نقدّم تصميمًا وتحليلاً للرسالة داخل هٰذا الإطار العامّ.

١ – المقدّمة (١ : ١ – ١٧)

بعد السلامات المعتادة يقدّم بولس نفسه على أنّه رسول الأمم (١ : ١ – ٧) ويشكر الله من أجل إيمان كنيسة رومة ويخبرها برغبته في أن يزورها (١ : ٨ – ١٥) ثمّ يقدّم موضوعه: إنجيل البرّ في الإيمان (١ : ١٦ – ١٧).

٢ – القسم التعليمي (١ : ١٨ – ١١ : ٣٦)

بالإيمان في الإنجيل ينتقل البشر من غضب الله إلى برّه الخلاصيّ. هنا يبدأ القسم

الأوّل وعنوانه: الإنجيل قوّة لكلّ من يؤمن، وينتهي في ١١ : ٣٦.

أ – من غضب الله الى برّه (١:١٨–٤:٢٦)

• ظهر غضب الله... (١ : ١٨)

– على الأمم (١ : ١٨ – ٣٢) التي لم تعبد الله ولم تشكره. رفضوا متطلّبات الله المشروعة، ولو أرادوا لاستطاعوا أن يتأمّلوا الله في خلقه. ولٰكنّهم لم يفعلوا. لهٰذا غرقوا في الخطايا.

– على اليهود (٢ : ١ – ٣ : ٢٠) الذين عرفوا الشريعة ومارسوا الختان، إلّا أنّهم ظلّوا بعيدين عن الخلاص، شأنهم شأن سائر البشر. ولٰكن بين الأمم من يحفظون شريعةَ الله المكتوبة في قلوبهم. هم لم يعرفوا نظام الشريعة ولكنهم عاشوا حسب نظام الروح. وهكذا، فكل البشر خاطئون كما يقول الكتاب وهم يستحقّون عقاب الله.

• ولكن ظهر بر الله (٣ : ٢١)

– برٌّ خلاصيّ أعطي لجميع المؤمنين بموت يسوع الفِدائيّ ولم يُعطَ لغيرهم (٣ : ٢١ – ٣١).

– لا يعارض الكتاب هٰذا القول، ويدلّ على ذٰلك مَثل إبراهيم. حُسب له إيمانُه بقدرة الله بِرًّا. ولهٰذا فهو أبو كلّ المؤمنين (٤ : ١ – ٢٥).

(٥ : ١ – ٨ : ٣٩): حُمل يسوع إلى جميع البشر بالإيمان فأحّل محلّ نظام الشريعة الدينيّ نظام الروح.

ب – من الموت إلى الحياة (٥ : ١ – ٦ : ٢٣)

– نحن بالإيمان ننال النعمة، لأنّ الله، حين أرسل ابنه، صالحنا معه وأعطانا المحبّة بروحه (٥ : ١ – ١١). لهٰذا، كما أدخل آدم إلى العالم الخطيئة والموت، كذٰلك أدخل المسيح آدم الجديد، النعمة والبرّ والحياة (٥ : ١٢ – ٢١).

– تعمّد المسيحيّون في موت المسيح فماتوا عن الخطيئة وما عادوا يتحمّلون سلطتها

عليهم. فبسبب المسيح نالوا حياة جديدة هي مشاركة في قيامته (٦ : ١ – ١١). تحرّروا من الخطيئة فوجب عليهم أن يعيشوا في طاعةٍ لله تقودهم إلى القداسة والحياة الأبديّة (٦ : ١٢ – ٢٣).

ج – من نظام الشريعة إلى نظام الروح (٧ : ١ – ٨ : ٣٩)

– حصل لنا المسيح بموته على التحرّر من نظام الشريعة الدينيّ (٧ : ١–٦)، ولٰكنّ هٰذا لا يلغي الواقع أنّ الشريعة صالحة ومقدّسة وروحيّة. غير أنّ الإرادة والعقل ما استطاعا أن يؤمّنا ممارسة الشريعة لدى الخاطئ: فالشريعة أكثرت الخطيئة التي تقود إلى الموت (٧ : ٧ – ٢٥).

– ولٰكنّ الله حكم على الخطيئة في جسد المسيح ليستطيع المؤمنون الذين عاشوا حسب الروح وتحرّروا من سلطان الخطيئة أن يتمّوا متطلّبات الشريعة ويحصلوا على رجاء القيامة (٨ : ١ – ١١). صاروا بالروح أبناء الله ووارثين مع المسيح (٨ : ١٢ – ١٧) فنالوا رجاءً شاركتهم فيه الخليقةُ كلّها. وحين قيامة الأجساد يتمّ تبنّينا على يد الله (٨ : ١٨ – ٣٠). وينهي بولس هٰذا العرض بنشيد الرجاء المسيحيّ (٨ : ٣١ – ٣٩).

د – بنو اسرائيل ومخطط الخلاص (٩ : ١ – ١١ : ٣٦)

رفض بنو إسرائيل مؤقتًا المسيح يسوع، ولٰكنّ رَفْضَهم لا يقف حاجزًا أمام شموليّة مخطّط الله الخلاصيّ.

• لم يؤمن الشعب المختار (٩ : ١ – ٣٣)

– إنّ الموقف الذي اتّخذته جماعة إسرائيل تجاه الإنجيل طرح على بولس مشكلة أحسّ بها في أعماقه وتألّم لها: فرغم الامتيازات الممنوحة للشعب كلّه (٩ : ١ – ٥)، صار قسمٌ بسيط من هٰذا الشعب أبناءَ الوعد (٩ : ٦ – ٣٣).

– وهٰذا حصل لا بسبب ظلم الله الذي أظهر رحمته حين دعا الوثنيّين إلى نعمته (٩ : ١٤ – ٢٤). ولٰكنّ هٰذا يبيّن صدق الكتاب الذي أنبأ أنّ بقيّة تبقى فقط (٩ : ٢٥ – ٣٣).

* **جهلَ الشعبُ المختار برَّ الله فلا عذر لهم (١٠ : ١ – ٢١).**

– طلب اليهود بِرَّهُـمُ الخاصّ فجهلوا بِرّ الله الذي جعل المسيح غاية الشريعة (١٠ : ١٠ – ٤)، وهٰذا ما يوافق الكتاب الذي يعلن خلاص الناس بالإيمان (١٠ : ٥ – ١٣).

– ما طلب اليهود الربّ، مع أنّ صوت المبشّرين وصل إلى أقاصي الأرض. إذن لا عذر لهم لأنّهم شعبٌ عاصٍ وعنيدٌ (١٠ : ١٤ – ٢١).

* **مخطّط الله ومستقبل شعب إسرائيل (١١ : ١ – ٣٦) :**

– لم يرذل الله شعبه، ولٰكنّه اختار له منذ الآن بقيّة وَسْطَ الجماعة العاصية (١١ : ١ – ١٠). ولٰكن إذا كان سقوط اليهود سببًا لخلاص الأمم فأيّة نعمة يجلبها رجوعهم (١١ : ١١ – ١٥)؟

– فالأمم أغصان زيتون بريّ طُعِّموا على زيتون جوّيّ هو شعب إسرائيل (١١ : ١٦ – ٢٤). دخولهم كمجموعة في طريق الخلاص يدعو إلى الخلاص كلّ إسرائيل الذي من أجله كان نداء الله وعطاياه. وهٰكذا حُبِس جميع الناس في الخطيئة لينالوا في النهاية رحمة الله (١١ : ٢٥ – ٢٣).

– وينتهي تأمّل هٰذا السرّ بنشيد شكر (١١ : ٣٣ – ٣٦).

٣ – القسم الأخلاقي (١٢ : ١ – ١٥ : ١٣)

* **مقدمة : تطبيق على الحياة المسيحيّة كلها**

ويرتبط القسم الأخلاقيّ (١٢ : ١ – ١٥ : ١٣) بالتوسّع السابق فيعلن القاعدة الأساسيّة : حين يُتمّ المؤمنون إرادة الله يحيَوْنَ الحرّيّة المسيحيّة فتصبح حياتهم ذبيحة حيّة ومقدّسة لمجد الله (١٢ : ١ – ٢).

* **قواعد من أجل حياة الجماعة (١٢ : ٣ – ٢١)**

– ويستنتج المؤمن أوّل قول عن حياة الجماعة حيث يوزّع الله مواهبَ متنوّعةً. فعلى

كلّ واحد أن يستثمرها من أجل بناء جسد المسيح الذي هو الكنيسة (١٢ : ٣ - ١٣).

- وتتوسّع هٰذه النظرة في دعوة إلى البركة والفرح وحبّ الأعداء (١٢ : ١٤ - ٢١).

*** قواعد تحدّد موقفنا أمام السلطات المدنيّة (١٣ : ١ - ٧)**

تعيش الجماعة المسيحيّة في عالم وثنيٍّ فلا قانون أساسيًا لها. فيجب أن يتحلّى موقف أعضائها بالصدق نحو السلطات المدنيّة من أجل الضمير.

*** رجوع إلى قواعد الحياة الجماعيّة (١٣ : ٨ - ١٤)**

تتضمّن وصيّة المحبّة سائر الوصايا (١٣ : ٨ - ١٠)، وتمارَس في إطار الرجاء الإسكاتولوجيّ (١٣ : ١١ - ١٤).

*** تطبيق على جماعة رومة (١٤ : ١ - ١٥ : ١٣)**

عرف بولس أنّ هناك مجابهة بين الذين يسمّون أقوياء والذين يسمّون ضعفاء. فيوصي الفريقين بالتقبّل والاحترام المتبادلين (١٤ : ١ - ٢٢). فهناك طرق عديدة تساعدنا على أن نحيا حياة مسيحيّة حقيقيّة تمجّد الله (١٥ : ١ - ٦). وهٰكذا يمجد اللهَ معًا المختونون وغيرُ المختونين.

٤ - الخاتمة (١٥ : ١٤ - ١٦ : ٢٧)

*** رسالة شخصيّة (١٥ : ٤ - ٣٣)**

ويصل بولس إلى الأخبار الخاصّة. يذكر أنّه ينوي أن يسافر إلى الغرب مارًّا في رومة. أمّا الذي دفعه إلى أن يتجرّأ ويكتب إلى أهل رومة حيث لم يبشّر بالإنجيل، فدعوته كرسول للأمم.

• **توصيات وسلامات (١٦ : ١ – ١٦)**

ويوصي بولس بفيبة التي حملت الرسالة، ويورد لائحة بمن يسلّم عليهم.

• **زيادات أخيرة (١٦ : ١٧ – ٢٧)**

– نقرأ هنا تحذيرًا إلى المتهوّدين في الجماعة (١٦ : ١٧ – ٢٠).

– وترد سلامات رفاق بولس ولا سيّما ترسيوس سكرتيره (١٦ : ٢١ – ٢٣).

– وزيدت أيضاً: نعمة ربّنا يسوع المسيح عليكم أجمعين. آمين (١٦ : ٢٤).

– الجدلة الأخيرة (١٦ : ٢٥ – ٢٧) تستعيد مواضيع إنجيل بولس الرئيسيّة وتذكّرنا بـ ١ : ١٦ – ١٧ فتشكّل تضمينًا ناجحًا.

هـ – الفنّ الأدبيّ في الرسالة إلى أهل رومة

تحدّثنا عن الظروف التي أحاطت بالرسالة إلى أهل رومة ولم نكشف كلّ الأسرار، إلّا أنّ طبيعة هٰذه الرسالة تبقى لغزًا علينا. هل نحن أمام بحث تعليميّ أو رسالة كُتبت في ظرف من الظروف، أو رسالة كالرسائل البولسيّة؟

نحن أوّلاً أمام بحث لاهوتيّ، ولٰكنّه لا يتضمّن كلّ تفكير الرسول اللاهوتيّ. فهٰذا البحث هو عرض لما يسمّيه بولس «إنجيله» (٢ : ١٦ ؛ ١٦ : ٢٥) وقلب البشرى التي يحملها إلى الأمم. من هنا قال البعض إنّ بولس لم يكن يعرف جماعة رومة معرفة دقيقة. لهٰذا تحاشى المسائل العمليّة الملموسة التي تعرفها جماعة خاصّة، وتجنّب الدفاع عن نفسه كما فعل في غل و ٢ كور، فعرض على كنيسة رومة، ومن خلالها على كلّ الكنائس، المشاكل التي تتحدّى رسالته.

وهنا يمكننا أن نقابل بين روم وغل. في هاتين الرسالتين نجد المواضيع الرئيسيّة الخاصّة ببولس: التبرّر والخلاص، شريعة موسى والإيمان المسيحيّ، شخصيّة إبراهيم... ولٰكنّ طريقة طرح هٰذه المواضيع تختلف بين الرسالة وأختها. كتب بولس غل متأثّرًا بما سمعه عن الغلاطيّين الأغبياء الذين سحر عقولَهم تعليمٌ مغاير للذي سمعوه منه (غل ٣ : ١). فثار ثائره لأنّهم تركوا الذي دعاهم بنعمة المسيح واتّبعوا بشارة أخرى (غل

١ : ٦). أمّا في روم فبولس هادئ في كلامه، وهو صاحب منهج في تعليمه. نظر إلى الأمور من عَلُ فجاء كلامه متوازنًا: خفض من كبرياء اليهود في البداية، ثمّ خفض من كبرياء الوثنيّين الذين نَسُوا أنّهم زيتونة برّيّة طُعِّمَتْ على زيتونة جويّة (١١ : ١٧ ي).

لا شكّ في أنّ أسلوب بولس في روم يعجّ بالحياة. فهو يتوجّه إلى سامع لا يحدّده. يسأله، يتعجّب معه: ماذا نقول إذن؟ ولٰكنّ هٰذا الشكل الحواريّ يدلّ على أنّ الشخص الذي يحدّثه بولس يمكن أن يكون أيّ مؤمن كان في رومة أو في غيرها من الكنائس.

في هٰذا الإطار نرى الفرق الشاسع بين روم والرسالتين إلى كورنتوس. فهاتان الرسالتان دافعتا عن سلطة بولس الرسوليّة وحاربتا من أجل وحدة كنيسة كورنتوس وبنيانها. أمّا روم فلا تكاد تتحدّث عن الكنيسة إلّا في التوصيات العمليّة الأخيرة. ثمّ إنّنا لا نجد في روم ما يقابل تعليم ١ كور عن الإفخارستيّا (١ كور ١١ : ١٧ - ٣٤). ثمّ إنّ ١ كور تحدّثنا عن الروح الذي هو يَنبوعُ المواهب والخدم المنظّمة، أمّا روم فتحدّثنا عن الروح الذي هو في أصل الصلاة والحرّيّة الشخصيّة (٨ : ١ ي). ولٰكنّ روم تلتقي ١ كور في حديثها عن الكنيسة جسد المسيح (١٢ : ٤ - ٦؛ ١ كور ١٢ : ١٢ - ٢٧) وعن المسيح آدم الثاني (روم ٥ : ١ ي؛ ١ كور ١٥ : ١ ي).

إذن، هناك مواضيع تطرحها روم وهناك مواضيع لا تذكرها. هٰذا ما يدفعنا إلى القول إنّها كتبت في ظرف من الظروف، فلم تكن فقط بحثًا مجرّدًا لا يرتبط بمشاكل الكنيسة في بداية القسم الثاني من القرن الأوّل المسيحيّ.

وعى بولس الخطر الذي يهدّد الكنيسة في وقت من تاريخها وخاف أن تنقسم جماعتين: جماعة آتية من العالم اليهوديّ وترتبط بالمجمع، وجماعة آتية من العالم الوثنيّ. ولقد عرف أزمة هزّت كنيسة غلاطية كما عرف انقسامًا في كنيسة كورنتوس فقال واحد: أنا مع بولس، وقال آخر: أنا مع بطرس (١ كور ١ : ١٢). إذًا الوضع صعب، فكيف ستتقبّل كنيسة رومة رسالته وكيف ستستقبله أورشليم شخصيًّا؟ تجاه هٰذه الحالة شدّد بولس على وحدة الوحي في العهد القديم وفي الإنجيل، وأشار إلى المواعيد إلى شعب إسرائيل ودوره في تاريخ الخلاص. وستكون اللمّة التي نظّمها في العالم اليونانيّ علامة

على تضامن الكنيسة الآتية من العالم الوثنيّ مع الكنيسة الآتية من العالم اليهوديّ والعائشة في فلسطين.

ونعود إلى الزمن الذي كتبت فيه الرسالة أي سنة ٥٧ – ٥٨. لمّا أصدر كلوديوس قراره بطرد اليهود من رومة لم يستثن منه المسيحيّين من أصل يهوديّ. لهٰذا غادر أكيلا وبرسكلّة رومة والتقيا ببولس في كورنتوس (أع ١٨ : ٢). ولٰكنْ لمّا كتب بولس روم كانا في رومة من جديد (١٦ : ٣). فهٰذا يعني أنّهما عادا كما عاد غيرهما من اليهود والمتهوّدين. وهنا نتساءل: هل اتّخذ المسيحيّون الذين من أصل وثنيّ موقف ازدراء وتعالٍ تجاه إخوتهم الذين من أصل يهوديّ والذين عادوا من المنفى؟ هنا نفهم بعض عبارات في روم: «فكيف يا هٰذا تدين أخاك؟ وكيف يا هٰذا تحتقر أخاك؟ نحن جميعًا سنقف أمام محكمة الله» (١٤ : ١٠). فإذا كان الوثنيّون قد شاركوا اليهود في خيراتهم الروحيّة فمن الطبيعيّ أن يشركوهم في الخيرات الماديّة (١٥ : ٢٧). ولا يجب على الوثنيّين أن ينسوا أنّهم زيتون برّيّ مُطَعَّمُوْنَ على من هم زيتون جوّيّ. وهٰكذا بدت كنيسة رومة مقسّمة على مثال كنيسة كورنتوس وغلاطية. فاندفع بولس يدعو الفئة اليهوديّة والفئة اليونانيّة إلى وعي وحدتهم الأساسيّة: «فاقبلوا بعضكم بعضاً لمجد الله كما قبلكم المسيح» (١٥ : ٧). وهٰكذا تكون روم بحثًا تعليميًّا عن وحدة الكنيسة كُتب في ظرف خاصّ مرّت فيه كنيسة رومة وسائر كنائس المسيح. فإن لم يقبل المسيحيّون بعضهم بعضاً يتمزّق جسد المسيح وتضيع الشهادة المسيحيّة.

و – النقائض في الرسالة إلى رومة

درج القدّيس بولس على استعمال أسلوب النقائض في رسائله: الجسد والروح، الجنون والحكمة، الضعف والقوّة، الظلمة والنور، العبد والحرّ، اليهوديّ واليونانيّ، الأعمال والإيمان، الختان وعدم الختان... ونفسّر هٰذا الأسلوب بحياة بولس. ارتدّ إلى الديانة المسيحيّة فاتّخذ موقفًا معاكسًا للذي كان قد أخذ به سابقًا. كان يقول: حياتي هي الشريعة، فصار يقول: حياتي هي المسيح. تبدّلت حياته ففكّر في الخليقة الجديدة، غار على شريعة موسى وها هو يحارب هٰذه الشريعة التي صارت سببًا للخطيئة. وبرزت

نقائض: الجسد والروح، الشريعة والنعمة، الحرف والروح، الموت والحياة، الخطيئة والبرّ، الخسارة والربح.

وستوقّف الآن على نقائض ثلاث نقرأها في ف ١ – ٨، النقيضة الأولى: بين خطيئة الإنسان وبرّ الله، النقيضة الثانية بين الموت والحياة، النقيضة الثالثة بين الحرف (الشريعة، الوصيّة) والروح.

١ – نقيضة الخطيئة والبرّ

نجد الصفة (البارّ) والاسم (برّ) والفعل (تبرّر) في ف ١–٤ ولا نعود نجدها إلّا قليلاً فيما بعد. ثمّ نلاحظ في هٰذه الفصول الأربعة تعارضاً دائمًا بين خطيئة الناس ولابرّهم مع البرّ الذي يقدّمه الله إليهم مجّانًا بفضل الإيمان. ونلاحظ أيضاً نقيضة بين وحي غضب الله (١ : ١٨) وظهور برّ الله (٣ : ٢١). ونشير هنا إلى أنّ عبارة «غضب الله» ليست صفة من صفات الله الذي هو بطيء عن الغضب وطويل البال (خر ٣٤ : ٦؛ نح ٩ : ١٧)، بل تعبيرًا استعاريًّا وأنتروبومورفيًّا عن تنافر مطلق بين قداسةِ اللهِ وخطيئة الإنسان.

وإذا أردنا أن نفهم كلام الرسول نعود إلى العهد القديم حيث نقرأ أنّ الله يبدو بارًّا حين يمارس دينونته وعقابه على الخطأة. ولٰكنّ برّه يرتبط أيضاً بأمانته للمواعيد المتضمّنة العهد، وبرحمته التي تريد أن تخلّص شعبه.

برّ الله هو تدخّله الخلاصيّ في تاريخ شعبه المختار (قض ٥ : ١١؛ ١ صم ١٢ : ٧؛ مي ٦ : ٥). وبرّ الله يدلّ في أشعيا على الخلاص الذي يحمله الله (أش ٤٥ : ٨؛ ٤٦ : ١٣؛ ٥١ : ٥ – ٨). الكلمة العبرّيّة التي تقابل «برّ» هي «صدقة» وهي أهمّ كلمة تدلّ على العلاقات الحياتيّة بين الإنسان والإنسان، بين الله والإنسان.

إذن نربط البرّ بالمعنى الخلاصيّ، وإلّا يصعب علينا فهم مقاطع عديدة من روم. فحين يعلن بولس في ٣ : ٥ أن «لابرّنا» (ضلالنا) يُبْرِزُ برّ الله»، فهو لا يعني العدالة التي تحمل العقاب، بل أمانة الله لكلمة نعمته، وهٰذا واضح إذا قابلنا هٰذه الآية مع ٣ : ٧ : «إذا كان كذبي يزيد ظهور صدق الله من أجل مجده، فلماذا يُحكَم عليّ كما يُحكَم على الخاطئ»؟

نجد كلمة برّ وبرّر في روم، ١ كور، ٢ كور، غل، ولٰكنّنا نجد عبارة «برّالله» في روم ثماني مرّات (١ : ١٧؛ ٣ : ٥، ٢١، ٢٥، ٢٦؛ ١٠ : ٣) ولا نجدها إلّا مرّة واحدة في ٢ كور ٥ : ٢١. وتساءل الشرّاح عن معنى العبارة. هل تدلّ على البرّ الذي في الله أو على البر الذي يأتي من الله وينتقل إلى البشر؟ ما الذي يسند الرأي الأوّل؟ المقابلة بين وحي برّالله (١ : ١٧) ووحي غضب الله (١ : ١٨) والعلاقة بين برّالله (١ : ١٧) وقدرة الله (١ : ١٦)، والتعارض بين برّالله ولابرّ البشر (٣ : ٥).

واعتبر بعض الشرّاح أنّ عبارة برّالله تعني في اليهوديّة المتأخّرة وفي قران عمل الله الخلاصيّ وأمانته للعهد ورحمته الغافرة ومتطلّباته في أن نطيعه ونخضع له بكلّيّتنا. وقالوا بحقّ إنّ هٰذه العبارة تتعلّق بحالة برّ الإنسان الآتي من عند الله. ففي ٣ : ٢٥ - ٢٦، يعني برّالله البرّ الذي في الله. وفي ١٠ : ٣ : جهلوا برّالله وسَعَوا إلى برّهم الخاصّ. نحن هنا أمام برّ بعطيه الله وهو يقابل ذٰلك الذي يظنّ الإنسان أنّه يقدر أن يحصل عليه بقواه الخاصّة (رج فل ٣ : ٩). ونقرأ في ١ كور ١ : ٣٠ : «صار المسيح يسوع لنا حكمة آتية من الله وبرًّا وقداسة وفداء». فالله يعطينا الحكمة ويعطينا البرّ أيضاً.

من أين جاءت نقيضة «خطيئة الإنسان وبرّالله التي تملأ الفصول الأربعة الأولى من روم؟ نقول أوّلاً إنّ عبارة بر الله حاضرة في أشعيا وفي المزامير كما ألمحنا إلى ذٰلك أعلاه. أمّا النقيضة فلا نجدها إلّا في النشيد الرابع من أناشيد عبد الله في أشعيا (٥٢ : ١٣ - ٥٣ : ١٢). هنا تقف أمام خطيئة البشريّة كلّها نعمةُ التبرير التي يقدّمها الله للخاطئين بذبيحة عبد الله التكفيريّة. وهٰذا واضح من ٢ كور ٥ :٢١ :«الذي لم يعرف الخطيئة» تقابل «الذي لم يقترف خطيئة» (أش ٥٣ : ٩)، «جعله الله خطيئة من أجلنا» تقابل «قدّم حياته ذبيحة تكفيريّة» (أش ٥٣ : ١٠)، «لنصير فيه برّ الله» تقابل «الصدّيق عبدي يبرّر الكثرين» (أش ٥٣ : ١١). أمّا عبارة «نصير برّالله» فتعني أن نتبرّر بالله. هنا نفهم «كفّارة» في ٣ : ٢٥ على أنّها تلميح إلى ذبيحة عبد الله التكفيريّة (أش ٥٣ : ١٠). ونقرأ في ٤ : ٢٥ : «سلّم لأجل ذنوبنا وقام لأجل تبريرنا» (رج أش ٥٣ : ٤ - ٥).

٢ - نقيضة الموت والحياة

خصّص بولس ف ١ - ٤ للحديث عن البرّ المرتبط بالإيمان، وسيخصّص ف

٥ – ٨ للحديث عن وعد الحياة.

نجد في ٥ : ١٢ – ٢١ معطى جديدًا : دخول الموت إلى العالم. ويحلّ محلّ نقيضة الخطيئة والبرّ نقيضة الموت والحياة التي سنمتدّ حتّى نهاية ف ٨. فانطلاقًا من هنا تظهر كلمات : مات، أمات، موت، مائت، وما يقابلها : حيِيَ، أحيا، حياة، حيّ. وما يريد أن يشدّد عليه الرسول هو شموليّة الموت قبل شموليّة الخطيئة فيعود إلى تلك ٣ : ١ ي في ثلاثة مقاطع : ٥ : ١٢ – ٢١ ؛ ٧ : ٧ – ١١ ؛ ٨ : ١٩ – ٢١.

عرفنا أنّ موت المسيح كان تكفيرًا عن خطايا البشريّة كما أمر به حبّ الله. ونحن نعرف الآن أنّ هٰذا الموت كان نصر الحياة على موت دخل إلى العالم بواسطة خطيئة آدم. نستطيع أن نلخّص بهاتين العبارتين صراع الحياة وانتصارها ضدّ الموت : إذا كان سلطان الموت قد دخل في البشريّة بخطيئة إنسان واحد، فالناس يثقون أنّهم يملكون الحياة بواسطة يسوع المسيح وحده. فإذا قتلت وصيّة الله كلّ إنسان خاطئ ومستند إلى قواه الخاصّة، فروح ذٰلك الذي أقام المسيح يسوع من بين الأموات يحيي كلّ إنسان جعلَ نفسه في خدمة المسيح.

ونتساءل من أين جاءت نقيضة الموت والحياة؟ قال بعضهم : إنّها جاءت من العالم اليونانيّ (هيراكليتس وأفلاطون). ولٰكنّ التأثير اليونانيّ يبقينا على هامش فكر بولس. فالرسول مقتنع بأنّ موت المسيح كان حياة العالم وبأنّ الناس أفلتوا بواسطة المسيح، من نير الموت الجسديّ والروحيّ ليدخلوا في دائرة الحياة التي لا سلطة للموت عليها. ثمّ إنّ الوجود المسيحيّ الذي هو مشاركة في موت المسيح وقيامته يتحدّد أساسًا في هٰذه المفارقة : الموت الذي هو حياة. وهنا عاد بولس الرسول إلى سفر الحكمة لا إلى فلسفة الرواقيّين كما يظنّ البعض.

إنّ ما يميّز الفصول الخمسة الأولى من سفر الحكمة هو تكرار هٰذه النقيضة (حك ١ : ١٢، ١٣، ١٦ ؛ ٢ : ١ ؛ ٣ : ٢، ٤ ؛ ٤ : ٦ ؛ ٥ : ٤) مع التشديد على أنّ الخلود (اللاموت) أراده الله منذ البدء وأنّه ثمرة البرّ الطبيعيّة. وإنّ موت الأبرار هو مظهر خارجيّ، لأنّهم يملكون حياة لا تزول.

ونبرهن بهٰذا الشكل على ارتباط نقيضة الموت والحياة في روم بسفر الحكمة. فبصورة

عامّة تستغلّ روم سفر الحكمة دون أن تورد نصوصه حرفيًّا. وبالأخصّ، حين يكتب الرسول: «كما أنّه بإنسان واحد دخلت الخطيئة إلى العالم وبالخطيئة الموت» (٥ : ١٢) فهو يتذكّر حك ٢ : ١٤ : «دخل الموت إلى العالم بحسد إبليس». لا يعبّر هذان النصّان فقط وبالطريقة عينها عن دخول الموت إلى العالم على خطى آدم، بل يقدّمان نظرة لاهوتيّة يبدو فيها الموت الجسديّ علامة لواقع أعمق هو الموت الروحيّ وحرمان الخلاص في نهاية الأزمنة. وحين يعارض الرسول سلطان الموت والخطيئة بالسلطان الذين ينالون به وفرة النعمة وعطيّة البرّ في الحياة، فهو يرجع إلى سفر الحكمة الذي يشيد بمُلك الأبرار ويعارضه بسلطان الموت.

سبق بولسُ واستعمل نقيضة الموت والحياة في ١ كور ١٥ : ٢٢ : «كما أنّهم كلّهم يموتون في آدم، كذلك يَحْيَوْنَ في المسيح»، فعاد إلى سفر الحكمة. ثمّ حين قال: «إذا كان الموتى لا يقومون، لنأكل ونشرب فإنّا غدًا نموت» (١ كور ١٥ : ٣٢)، فهو يعود إلى أش ٢٢ : ١٣، ولكنّه يقرأه على ضوء سفر الحكمة الذي أورد هذا النصّ.

٣ - نقيضة الحرف (الوصيّة، الشريعة) والروح

نقرأ في روم ٧ : ٦ : «ولكنّنا الآن تحرّرنا من الشريعة لأنّنا متنا عمّا كان يقيّدنا حتّى نعبد الله في نظام الروح الجديد، لا في نظام الحرف القديم». نحن هنا أمام نقيضة جديدة: الحرف والروح. وكانت قد ظهرت أوّلاً في ٢ كور ٣ : ٦ : «الحرف يقتل أمّا الروح فَيُحْيِي». واستعادها بولس في ٢ : ٢٩ : «ختان حسب الروح لا حسب الحرف». أمّا الآن فستكون موجودة في ٧ : ٧ - ٨ : ٣٩. تخصّص ٧ : ٧ - ٢٥ للحرف الذي نعبّر عنه بكلمتين معادلتين له: الشريعة (أو الناموس ترد ١١ مرّة في ٧ : ٧ - ٢٥) والوصيّة (ترد ٦ مرّات في ٧ : ٧ - ١٣). أمّا ف ٨ فيتوقّف عند الروح القدس (ترد كلمة روح ١٦ مرّة في ٨ : ٢ - ٢٧).

من ٥ : ١٢ إلى ٧ : ٦ صوّر بولس مأساة شاملة ممثّلوها هم آدم والمسيح، الموت والحياة، الشريعة والخطيئة (خاصّة في ٧ : ١ - ٦). بعد ٧ : ٧ يدخل ممثّل جديد هو «أنا» تجاه شريعة الله. جعل مأساة الخلاص وكأنّها شخص حيّ، فانطلق انطلاقة جديدة

حتى ٨ : ٢ . شريعة روح الحياة حرّرتني (او حرّرتك كما في بعض المخطوطات أو حرّرتنا كما في غيرها). فماذا يعني هٰذا «الأنا»؟

«الأنا» يدلّ على الجماعة كما في المزامير، وهو الإنسان بما أنّه حرّ ومسؤول. وهنا نفصل بين مقطعين ٧ : ٧ – ١٣ و ٧ : ١٤ – ٢٥ بسبب صيغة الأفعال. فنقدر أن نعطيَ عنوانًا للمقطع الأوّل: الشريعة والخطيئة. يقول النصّ إنّ المسيحيّ مات عن الشريعة الموسويّة (٧ : ٤) كما مات عن الخطيئة (٦ : ٢) فنستنتج من هٰذا أنّ الشريعة سيّئة وليست من عمل الله. أمّا جواب بولس فهو أنّ الشريعة تعرّفنا بالخطيئة وأنّ الخطيئة كقوّة شخصيّة تفيد من الشريعة لتثير الشهوة وتجرّ الساقطين إلى الموت فتنتصر انتصارًا أكيدًا.

أيّة شريعة يعني الرسول؟ لا الشريعة الموسويّة فقط وإنْ دخلت الشريعة في الحساب. فاستعمال كلمة «وصيّة» قرب كلمة «شريعة» والتلميح الواضح إلى قصّة الفردوس الأرضيّ يشيران إلى أنّ الشريعة الموسويّة ليست وحدها الهدف.

في هٰذا المقطع يتجاوز بولس تاريخ البشريّة كلّه مفكرًا أنّ ما حدث في البدايات (أو حين أعطيت الشريعة الموسويّة) يتكرّر في حياة كلّ إنسان يقف بحضرة الشريعة الإلٰهيّة. فكلّ الوصايا تقتل إن لم تَشْفِ النعمةُ الإلٰهيّةُ ضعفَ الإنسان الساقط. وحين يقول بولس إنّ الحرف يقتل والروح يحيي، فهو يعني أنّ الشريعة الموسويّة وحدها، بمعزل عن عطيّةالروح، تفرض على الإنسان طاعة لا يقدر أن يحقّقها فتقوده إلى الموت. بهٰذا المعنى نفهم النقيضة بين الحرف والروح في ٧ : ٦ : يموت المسيحيّون عن الشريعة التي تقيّدهم.

وننتقل إلى المقطع الثاني (٧ : ١٤ – ٢٥) الذي يصوّر الصراع الممزّق وانقسام الإنسان الداخليّ الذي لا يفعل ما يريد بل يفعل ما يبغض، الذي لا يصنع الخير الذي يريد ويقترف الشر الذي لا يريد. فمن هو هٰذا الإنسان؟ هل هو الإنسان الذي لم تحوّله النعمة قبل ان يصير مسيحيًّا؟ هل هو الإنسان الساقط والمفديّ؟ يبدو أنّ نظرة بولس شاملة وهو يشير إلى كلّ إنسان أمسيحيًّا كان أم غيرَ مسيحيّ.

تنطبق هٰذه الصورة أوّلاً على الإنسان الذي لم يحوّله عمل الروح القدس. فما يعارض الجسد ليس روح الإنسان الذي حوّله الروح القدس بل العقل. وتدلّ آ ٢٢ – ٢٣ على أنّ شريعة العقل هي أيضاً شريعة الله، ولا سيّما وإنّ روم ٢ : ١٣ – ١٦ تعلّمنا أنّ

شريعة العقل المكتوبة في داخلِ كلّ إنسان والمعروفة في ضميره تقابل الشريعة الموسويّة لدى الوثنيّين الذين لم ينعموا بالوحي. وما نقرأه في ٧ : ٢٣ – ٢٥ يذكّرنا بنصوص يونانيّة لاوفيدس وأبيكتاتس الذي قال : لا يصنع الخاطئ ما يريد، ويصنع ما لا يريد. ويتكلّم أفلاطون عن صراع الإنسان الداخليّ ضدّ غرائزه السيّئة.

وتنطبق ٧ : ١٤ – ٢٥ على المسيحيّين الذين يتواصل فيهم الصراع الداخليّ. فالإنسان الذي يسرّ بشريعة الله يريد الخير ويكره الشرّ ويخدم بعقله شريعة الله. هو أسمى من الوثنيّين الذين تصوّرهم ٢ : ١٨ – ٣٢ عبيدًا للخطيئة والنجاسة. وهنا نفكّر أنّ الإنسان الداخليّ (٧ : ٢٢) هو الإنسان الجديد (٢ كور ٤ : ١٦ ؛ أف ٣ : ١٦). والأفعال المستعملة في هٰذا المقطع تدلّ على أنّ الصراع الذي يصوّره الرسول هو واقع حاضر ويدوم حتّى عند الإنسان الذي وُلد بالنعمة. بهٰذا المعنى نقرأ آ ٢٥ : «فأنا (الآن) أخضع بالعقل لشريعة الله، وبالجسد لشريعة الخطيئة».

يقدّم لنا بولس هنا نِظرةً إلى الحرّيّة. فحرّيّة الإنسان، ذٰلك المخلوق المرتبط بالله والموجَّه إليه، ليست إمكانيّة صنع أيّ شيء كان، بل إمكانيّة توجيه الذات نحو الخير السامي الذي يريده كيانه العميق. فالنصّ يقول : الخير الذي أريد... الشرّ الذي لا أريد. يبقى على الإنسان الساقط أن يُدخل إلى أعماقه شريعة الله. وهٰذه هي ثمرة المواهبة المعطاة لنا في الروح القدس، وهٰذا هو المكان الذي فيه تسقط النقيضة بين الحرف والروح.

ما هو أصل هٰذه النقيضة (الحرف والروح) التي تلعب دورًا هامًّا في ف ٧ – ٨؟ يمكننا أن نعود إلى أفلاطون؟ ولٰكنّنا نبقى معه في النطاق البشريّ للمعرفة العقليّة. أمّا النقيضة البولسيّة فتشدّد على حاجة الإنسان إلى عون الله. لهذا سنتوجَّه إلى العهد القديم وإلى الحديث عن العهدين كما في إرميا (٣١ : ٣١ – ٣٤) وحزقيال (٣٦ : ٢٦ – ٢٧).

ز – التعليم اللاهوتيّ

توقّف الشرّاح عند عظمة هٰذه الرسالة التي يسمّونها دستور المسيحيّة الخالد. ينعم فيها بولس بحسّ استقاه في حواره مع الله. ويحدّثنا بولس كرسول أوكلت إليه سلطة التعليم في

الكنيسة. ويبدو بولس أخيرًا ذٰلك اللاهوتيّ بقوّته الخلّاقة التي تتيح له أن يؤوّل معطيات الإنجيل والكرازة الأولى ويتعمّق فيها دون أن يزوّرها أو يحرّفها. أمّا كيف يبدو لاهوت القدّيس بولس؟ إنّه تعليم عن الخلاص كما نقرأ في ١ : ١٦ : «أنا لا أستحي بإنجيل المسيح ، فهو قدرة الله لخلاص كلّ من آمن ، لليهوديّ أوّلاً ثمّ لليونانيّ». سنتطرّق إذًا إلى الخلاص وسرّ الثالوث ، إلى حياة المسيحيّ الجديدة ، إلى المسيح آدم الجديد وعبد الله المتألّم.

١ – الخلاص وسرّ الثالوث

يرتكز تعليم روم اللاهوتيّ على أقوال كرستولوجيّة هامّة جدًّا يبدو بعضها بقايا أفعال إيمان ردّدتها الكنيسة الأولى. نقرأ في ١ : ٣ – ٤ : «في شأن ابنه (ابن الله) الذي في الجسد جاء من نسل داود ، وفي الروح القدس (أو روح القداسة والتقديس) ثَبَتَ أنّه ابن الله في القدرة بقيامته من بين الأموات ، ربّنا يسوع المسيح». يعني هٰذا النصّ أنّ المسيح هو منذ الأزل «ابن الله». وفي وقت محدّد من التاريخ لبس ابنُ الله الطبيعةَ البشريّة فصار جسدًا. والجسد يدلّ هنا (رج يو ١ : ١٤) على الطبيعة البشريّة الضعيفة المائتة ، لا على الخطيئة. ويقابل بولس بين ضعف الجسد وقدرة روحيّة سرّيّة هي قدرة الروح القدس أو القداسة أو التقديس. أمّا القدرة فهي قدرة ابن الله (رج ٤ : ٢٤ – ٢٥ ؛ ٥ : ٨ ؛ ٨ : ٣٢).

ونقرأ أيضاً في ٩ : ٥ : «وجاء المسيح في الجسد وهو الكائن على كلّ شيء إلٰهًا مباركًا إلى الأبد». اسم المسيح الإلٰهيّ في رسائل القدّيس بولس هو «كيريوس» ، الربّ ، واسم الربّ هو «تيوس» ، الله. ولٰكنّ هٰذه الآية تسمّي المسيح نفسه الله. إلّا أنّنا نستطيع أن نقرأها بصورتين مختلفتين : منهم (أي من بني إسرائيل) جاء المسيح بالجسد (أو حسب الطبيعة البشريّة) الذي هو مسيح فوق كلّ شيء إله مبارك إلى الأبد. والطريقة الثانية : ليكنِ الله الذي هو فوق كلّ شيء مباركًا إلى الأبد. ولٰكنّ الطريقة الأولى هي الأصحّ لأنّ المجدلات البولسيّة ترتبط دومًا بما قبلها. أجل ليس المسيح إنسانًا فحسب ، ولٰكنّه ينعم بالطبيعة الإلٰهيّة. والروح القدس هو قوّة إلٰهيّة ويبدو أنّه شخص وأقنوم بحصر المعنى ولاسيّما في ف٨. فالروح هو كائن شخصيّ يقيم في المسيحيّين (٨ : ٩ ، ١١) ،

ويحرّكهم بنشاطه (٨ : ١١ ، ١٤) ، ويشهد لروحهم أنّهم أبناء الله (٨ : ١٦) ، ويُعين ضعفهم ويتشفّع من أجلهم بأنّات لا توصف (٨ : ٢٦). هٰذا الروح هو روح الله الآب (٨ : ٩ ، ١٤) وروح المسيح أو الابن (٨ : ٩ ؛ ق ٨ : ١٥ مع غل ٤ : ٦). هو لا يسكن في المؤمنين إن لم يسكن الابن فيهم ، وغيابه يعني غياب الابن. هذا يعني أن الابن والروح متحدان اتحادًا لا ينفصم. غير انهما متميزان. فالروح لا يُسمَّى ابن الله ولا تُنسب إليه صفات الابن ونشاط المسيح الفدائيّ.

لا يكشف لنا القدّيس بولس كيان الله الحميم ، بل نشاطه الخارجيّ الحرّ ، وبالأخص عمله الخلاصيّ من أجلنا. ولٰكنّه يقول لنا من خلال هٰذا العمل بعض الشيء عمّا هو الله في ذاته ، عمّا هم الآب والابن والروح القدس. لا يعلّم الرسول فقط أنّ المسيح هو ابن الله بالمعنى الحصريّ ، بل يجعلنا نستشفّ أنّ الروح هو ، في قلب الثالوث ، العطاء المتبادل بين الآب والابن. نحن ننعم به مع الآب والابن ، وهو يُنمي فينا عمل الآب والابن ، ويتيح لنا أن نجيب إلى نداء الآب بعطاء ذواتنا الحرّ.

إنّ هٰذه المعطيات الكرستولوجيّة والثالوثيّة قد لعبت دورًا هامًّا في نموّ اللاهوت ، فانفتح أمام البحث اللاهوتيّ طريقان مختلفان : طريق أغوسطينس والآباء اللاتين الذي ينطلق من وحدة الله ثمّ يتأمّل في الأقانيم الثلاثة. وطريق الآباء اليونانيّين الذين انطلقوا من الاقانيم الإلٰهيّة الثلاثة ليصلوا بعد هٰذا إلى الجوهر الإلٰهيّ الواحد. وإنّ الطريق الثاني أقرب إلى القدّيس بولس الذي يربط التبرير والتقديس بكلّ من الأقانيم الثلاثة : الآب ثمّ ابن الله المتجسّد وآدم الجديد ، وأخيرًا الروح القدس.

ولٰكنّ لا ننسى أنّ تعليم روم هو الخلاص الذي لا يقتصر على شعب واحد (كما في العهد القديم) والذي لا يتوقّف على إطار زمنيّ وسياسيّ. فالمسيح يقدّم لكلّ البشر خلاصاً عن خطاياهم ، فيشدّد أوّلاً على الإيمان ، وثانيًا على شموليّة هٰذا الخلاص الذي يصيب اليهوديّ واليونانيّ.

وكيف يخلص الإنسان؟ حين يقبل بتدخّل الله المتمثّل بشخص يسوع وعمله. فبولس ينظر إلى كلّ شيء من خلال المسيح ولا يحيد نظره برهة عن مخلّصه. ففيه يتأمّل البشريّة كلّها وفيه يكتشف ضعفها من دون النعمة ، وسمّو دعوتها العلويّة. ونحن لا نفهم الإنجيل

إلّا بعد أن نتعرّف إلى شقاء البشريّة المحرومة من المسيح. ولقد قال الرسول: «ما أشقاني أنا الإنسان، من ينجّيني من هٰذا الجسد الذي يقودني إلى الموت؟ الحمد لله بربّنا يسوع المسيح» (٧: ٢٤ – ٢٥).

٢ – حياة المسيحيّ الجديدة

إنّ مبادرة العمل الخلاصيّ محفوظة كلّها للآب. هٰذا ما نجده في الجزء التعليميّ الأوّل (١: ١٨ – ٥: ١١) وبالأخصّ في المقطع الأساسيّ (٣: ٢١ – ٣١).

يبدو التبرير في ٣: ٢٤ كنتيجة نعمة الله أي صلاحه الرحوم ومجّانيّة عمله. أظهر الله محبّتَه لنا في أنّه حين كنّا خطأة مات المسيح من أجلنا. فالله الآب يحيينا في المسيح المائت على الصليب وهٰكذا نحصل على الفداء. والفداء في العهد القديم هو نجاة من عبوديّة مصر أو من سجن بابل أو بطريقة أعمق من عبوديّة الخطيئة. وفي نظر بولس نُفتدى من الخطايا ونَنعم بهٰذا الفداء منذ الآن.

والآب يبرّر الخطأة بالإيمان. ولٰكنّ الإيمان ليس سبب البرّ، بل هو حركة يقوم بها الإنسان ليتقبّل البرّ ويستسلم إليه. الإيمان هو استعداد أخير يساعد الإنسان على امتلاك البِرّ. فالإيمان يتأثّر أيضاً بعمل الله لأنّ الإنسان الساقط لا يستطيع أن ينفتح على حبّ الله إن تخلّى اللهُ عنه.

والتبرير الذي نحصل عليه لا يزيل حالة الخطيئة. هٰذا المجد الذي حُرمنا منه مع الخطأة يعود إلينا ولٰكن بطريقة ناقصة، لأنّ التمجيد هو آخر أعمال الآب في مخطّطه الخلاصيّ. وخلال حياتنا على الأرض ننتظر هٰذا التمجيد كما يقول الرسول (٨: ١٨، ٢١).

وبعد مبادرة الآب الذي يبرّر الخطأة بفضل عمل الفداء في المسيح، نقرأ في ف ٦ إعلانًا عن عمل المعموديّة الذي يربط بطريقة حميمة حياة الإنسان الجديدة بالمسيح المائت والقائم.

المسيحيّ إنسان تعمّد في المسيح، وهٰذا العماد يعبّر عنه بولس بأداة المعيّة: صلبنا مع المسيح (٦: ٦)، دفنّا مع المسيح (٦: ٤) حيينا مع المسيح (٦: ٨). ونتساءل: كيف

نتّحد بالمسيح، وموتُه وقيامته حدثا في تاريخ محدّد؟ هنا نقول: لا يصبح موت المسيح حاضرًا بل هو المعمَّد يدخل في موت المسيح. فن المسيح القائم والجالس عن يمين الله تفيض قوى جديدة على المؤمن وهٰذا ما يجعل وجوده تحت تأثير المسيح الممجّد.

وهٰكذا يقيم المسيح في المسيحيّين بالإيمان والمعموديّة. فيقول بولس: «المسيح يحيا فيَّ». (غل ٢: ٢٠). «إلى أن يتكوّن المسيح فيكم» (٤: ١٩). «احسبوا أنفسكم أمواتًا عن الخطيئة أحياء لله في المسيح يسوع» (٦: ١١).

نقرأ في ف ٦ أنّ المسيح حرّرنا من الخطيئة والموت وأدخلنا إلى الحياة. وفي ف ٨ نرى الروح يعمل العمل عينه. فنحن هنا أمام موازاة بين دور المسيح ودور المعزّي كما في إنجيل يوحنّا، وبين عمل المسيح كما يصوّره إنجيل لوقا وعمل الروح الممتدّ في الكنيسة بعد العنصرة كما يصوّره سفر أعمال الرسل.

لقد أعلنت ٥: ٥ عطيّة الروح: «سكب الله محبّته في قلوبنا بالروح القدس الذي وُهب لنا». هٰذا النصّ الذي ردّده أغوسطينس ما يزيد على ٢٠٠ مرّة يعني أنّ الروح القدس يُفيض في قلب المسيحيّين الحبّ الذي أحبّهم به الله. وهٰذا يدخلنا في ف ٨ الذي موضوعه التحرير الذي تمّ في الإنسان الساقط بعطيّة الروح، وعبور من عالم الحرف إلى عالم الروح الذي يعطي الحياة. وتتردّد كلمة روح فتعني مرّة روح الله، هٰذا الشخص المميّز، وينبوع الحياة العلويّة لنا، وطورًا النعمة التي ينقلها إلينا، وطورًا روح الإنسان الذي تجلّى بهٰذا الروح.

هنا يظهر التضادّ بين الجسد والروح وكلّ منهما يتّخذ اتّجاهًا مختلفًا في الإنسان الواحد. والروح الذي يقاومه الجسد ليس الروح القدس بل عقل الإنسان المولود بالروح القدس. أمّا الجسد فهو الحياة البشريّة التي تصبح في الإنسان الساقط أداة وحليفة للخطيئة فتقف بوجه الله والحياة الإلٰهيّة التي في الإنسان. إذًا هناك حياتان متعارضتان (٨: ٨-١٤): حياة حسب الجسد تطابق الميول الشرّيرة التي في الإنسان الساقط، وحياة حسب الروح هي امتداد للقوى العلويّة والميول التي في الإنسان المتجدّد بالروح.

الروح يعمل في الكنيسة ويعمل في كلّ مؤمن وإن يكن عمله سرّيًّا. فهو يجعل المسيحيّ حرًّا ويمنحه عواطف بنويّة: الذين يقودهم روح الله هم أبناء الله (٨: ١٤).

وهٰكذا نتصرّف كأبناء لا كعبيد بعد أن تحرّرنا بالروح. ولٰكنّ هٰذا التحرّر يتمّ تدريجيًّا ولا يكون كاملاً على هٰذه الأرض. فالمهمّ أن نعرف أنّنا لم نعد في الجسد بل في الروح، «هٰذا إذا كان روح الله ساكنًا فيكم». لهٰذا لا نطيع الجسد بل نطيع الروح.

٣ – المسيح آدم الجديد وعبد الله المتألّم

شدّد الشرّاح على نقيضة آدم والمسيح في ٥ : ١٢ – ٢١ التي تقدّم حقبتين تسودان كلّ التعليم البولسيّ: حقبة سلطان الخطيئة والموت التي دشّنها آدم، وحقبة البِرّ والحياة التي بدأ بها المسيح. وهنا يرتبط بولس بتعليم يسوع (مر ١ : ١٥) الذي يجعل الحقبة الجديدة تتهيّأ بمجيئه وتبدأ نهائيًّا بالسرّ الفحصيّ.

وإذا أردنا أن نفهم المقابلة بين آدم والمسيح (١ كور ١٥ : ٤٥ – ٤٩؛ روم ٥ : ١٢ – ٢١)، يجب أن نتذكّر تيّارين فكريّين في العالم اليهوديّ: تيّار مسيحانيّ ينسب صورة الله إلى المسيح الداوديّ، إلى ابن الله الرؤيويّ، إلى الحكمة الإلٰهيّة المشخّصة التي تلعب دور المسيح. وتيّار أنطروبولوجيّ يعتبر صورة الله مكفولة لكلّ إنسان بفعل الخلق. شُوِّهت هٰذه الصورة بالخطيئة ولٰكنّها لم تهلك بصورة نهائيّة.

في ١ كور ١١ : ٧ تذكر الرسول تعليم سفر التكوين فقال إنّ الإنسان صورة الله ومجده، وفي ١ كور ١٥ : ٤٥ – ٤٩ تأمّل الإنسانَ في وضعه الحاليّ ككائن ساقط وخاطئ، ولا يعود إليه شبهه بالله إلّا إذا شارك آدم الجديد الذي جعله الله روحًا محييًا منذ الدقيقة الأولى من وجوده.

ولٰكنّ يسوع ابن الإنسان الذي يرتبط بمسيح دانيال العلويّ أعلن أنّه ما جاء ليُخدم بل ليَخدم (مر ١٠ : ٤٥). وهٰذا ما يحيلنا إلى أش ٥٢ : ١٣ – ٥٣ : ١٢. فهناك كلمة الكثيرين تتردّد أربع مرّات في نشيد عبد الله هٰذا (٥٢ : ١٤، ١٥؛ ٥٣ : ١١، ١٢). وهٰكذا نقابل ٥ : ١٩ (بطاعة واحد بُرّر الكثيرون) مع أش ٥٣ : ١١ (الصدّيق عبدي يبرّر الكثيرين). و ٤ : ٢٥ (أُسلم لأجل ذنوبنا وأقيم من أجل تبريرنا) وأش ٥٣ : ١٢ الذي يعلن أنّ العبد أسلم. وفي ٥ : ٦ نقرأ أنّ يسوع أُسلم عن الخطأة وفي ٥ : ٨ أنّ يسوع المسيح مات من أجلنا. كلّ هٰذا يذكّرنا بالكرازة المسيحيّة الأولى المرتبطة بعبد الله المتألّم (١ بط ٢ : ٢١).

وحين يتذكّر بولس عبد الله المتألّم بشير إلى الحبّ الذي دفع يسوع إلى هٰذا العمل من أجلنا. «ابن الله أحبّني وأسلم نفسه من أجلي» (غل ٢ : ٢٠). «ابن الله أحبّنا وأسلم نفسه عنّا مقدّمًا ذاته لله ذبيحةً، عَرْفًا طيّبًا» (أف ٥ : ٢). «أحبّ المسيح الكنيسة وأسلم نفسه عنها» (أف ٥ : ٢٥). أجل إنّ سبب آلام يسوع هو حبّه، بل حبّ أبيه الذي أسلمه عنّا كلّنا (٨ : ٣٢). وهٰذا ما يذكّرنا بكلام القدّيس يوحنّا: «أحبّ الله العالم حتّى إنّه أسلم ابنه الوحيد» (يو ٣ : ١٦).

ويصوّر رسول الأمم عمل المسيح الفدائيّ كفعل تضامن دفعه إليه حبّه الإلٰهيّ. في غل ٤ : ٧، يبيّن لنا كيف أنّ الآب أرسل ابنه إلى العالم ليحرّر البشر من العبوديّة ويجعلهم أبناء الله، وطلب منه أن يقاسمَ البشرَ وَضْعَهم. ويشدّد في ٥ : ١٢ - ٢١ على موضوع التضامن بين المسيح والبشريّة بشكل آخر: فالبشر صاروا متضامنين مع المسيحِ آدمَ الجديدِ وعبدِ الله المتألّم، بعد أن كانوا متضامنين مع آدمَ الأوّلِ ومع خطيئته المقترَفَةِ في البدء. هٰذا التضامن مع آدمَ الجديدِ يفترض انتماء المسيح إلى الجنس البشريّ، وكرامتُه كابن الله كرامةٌ لا يقدر بدونها أن يحوّلَ طبعنا البشريّ ويؤلّهه.

ويقابل بولس عصيان آدمَ الأوّل بطاعة المسيح وهي طاعة ينفحها الحبّ بروحه. وهٰكذا يكفّر يسوع بآلامه عن خطايا البشر إخوته ويفتح لهم باب البرّ والحياة الأبديّة.

ح - التعليم الأخلاقيّ

إنّ روم غنيّة من الناحية الأخلاقيّة وهي تضع أسسَ أخلاقيّةٍ مسيحيّة ترتبط بالإيمان والمعموديّة. عزَلت الأعمالَ عن التبريرِ الأوّل، ولٰكنّها وجّهت إلى المسيحيّين تحريضاتٍ أدبيّةً. فكيف يتخيّل الرسول إنجيل المسيح دون تأثير على الحياة الأخلاقيّة؟ هنا نتوقّف على ثلاثة أمور: تمييز إرادة الله بالضمير والإيمان، ربط الأوامر الأخلاقيّة بالزمن المسيحيّ ووضع المسيحيّ الجديد، العلاقات بين الشريعة القديمة والأخلاقيّة المسيحيّة.

١ - التمييز الأخلاقيّ عند المسيحيّ (الإيمان) وغير المسيحيّ (الضمير)

اسم التمييز يعني فحص المرشّحين لوظيفة. والفعل امتحن: تحقّق إذا كانت العملة

صحيحة أو مزيّفة. وفي رسائل بولس التمييز هو عمل يرتبط بحكم الله وقبول هٰذا العمل وتنقيته من كلّ ما هو بشريّ وشرّير (١ تس ٢ : ٤ ؛ ١ كور ٣ : ١٣ ؛ ١ : ٢٨ ؛ ٢ كور ٢ : ٩ ؛ ٨ : ٨ ، ٢٢ ؛ ٩ : ١٣ ؛ غل ٦ : ٤). التمييز يُعَرِّف المؤمنَ بواجباته فَيَدُلُّهُ على ما يجب أن يعمل في هٰذا الظرف أو ذاك ليطابق عملُه الإنجيلَ.

وقبل أن تتكلّم روم عن تأثير الإيمان المسيحيّ على التمييز الأخلاقيّ، تتطرّق إلى قضيّة الوثنيّين: «رفضوا أن يحتفظوا بمعرفة الله فأسلمهم الله إلى فساد عقولهم ليصنعوا كلّ عمل شائن» (١ : ٢٨). حَسَبَ الوثنيّون أنّهم لا يحتاجون إلى معرفة الله لكي يَحْيَوْا، فأقصيَ تمييزهم الخلقيّ وفسد. فَدَعَوْا خيرًا ما هو شرّ فأسلمهم الله إلى الشرّ.

ولٰكنْ حين نقرأ هٰذا النصّ نقابله بـ ٢ : ١٣ – ١٦ و ٢ : ٢٥ – ٢٩ عن ختانة القلب أو حسب الروح التي لها أهمّيّتها. لقد اعتبر الرسول أنّ للوثنيين وصولاً إلى الخلاص الذي حمله المسيح حين يَتْبَعُوْنَ ضميرَهم. وهٰذا يعني أنّ حِسّهم الخُلُقيّ لم يُلغَ. فالضمير يعمل كشخص غريب عن الإنسان فيتّهمه أو يدافع عنه. إنّه شريعة داخليّة مصدرها الله كالشريعة الموسويّة، وحكمه تسبيق للحكم النهائيّ حيث يقف جميع البشر أمام منبر المسيح.

نلاحظ أنّ بولس يعلن في ٢ : ١٩ أنّ الحافظين الحقيقيّين للشريعة يبرّرون. وفي الآية التالية يعلّم أنّ الوثنيّين الذين يُتمّون فرائض الشريعة يدلّون على واقع الشريعة المكتوبة في قلوبهم. هٰذا المقطع يؤكّد وجود شريعة طبيعيّة مكتوبة في القلوب، وإمكانيةً للوثنيّين أن يخلصوا بممارستهم هٰذه الشريعةَ الطبيعيّة. هٰذا يعني أنّهم يؤمنون إيمانًا ضمنيًّا بالمخلّص الوحيد الذي وصل فداؤه إلى البشريّة جمعاء. هٰذا يعني أنّه إنْ خَلَصَ الوثنيّون بممارسة الشريعة الطبيعيّة وحدها، فخلاصهم لا يتمّ من دون نعمة الله.

هل يتفوّق اليهود على الوثنيّين لأنّهم قبلوا الشريعة فعرفوا إرادة الله؟ سيجيب بولس بالإيجاب ثمّ يعلن أنّ هذه المعرفة لا تفيد، لأنّ سلوكهم الأخلاقيّ لا يقابل تمييزهم. فاليهود مسؤولون عن عدم التوافق بين ممارستهم ومعرفتهم. يقولون ولا يفعلون. وهٰكذا نستعدّ لسماع كلام الرسول في ١٢ : ٢ : «لا تتشبّهوا بما في هٰذه الدنيا، بل تغيّروا بتجديد عقولكم لتعرفوا مشيئة الله: ما هو صالح، وما هو مرضيّ وما هو كامل».

في ف ١ – ٨ بيّن الرسول أنّ المسيحَ، آدمَ الجديد، هو مصدر العالم الجديد والخليقة الجديدة، وهٰذه فكرةٌ نجدها في غل ١ : ٤ : المسيح أسلم نفسه من أجل خطايانا لينتزعنا من هٰذا العالم السيّئ. فالمسيحيّ نجا من هٰذا العالم بفضل عماده وحضور الروح القدس فيه، ودخل إلى عالم جديد. والمقاومة الخاصّة في المسيحيّة تضعنا أمام عالَمَيْنِ متعارضينِ وموجودينِ معًا: عالَمِ إبليسَ والظلمةِ والخطيئةِ الذي لا يزال يعمل الآن، ولٰكنّه جرح بعد أن تغلّب عليه المسيح ودشّن مُلْكَهُ النهائيّ.

لقد دخل المسيحيّ في العالم الجديد بالإيمان والمعموديّة. ولٰكنّ هٰذا يتطلّب منه مجهودًا ليكمّل دخولَه في النظام الجديد وتحَوُّلَهُ الروحيّ، وإلّا تركَ نفسَه تتقولبُ بواسطة العالم القديم. وهٰذا التحوّل الذي بدأ به الروح القدس والذي يتابعه الإنسان بعونه يرتبط بتجدّد أخلاقيّ يوميّ. فإذا تشوّه التمييز بحياة شائنة فهو يتكمّل بسلوك المعمد الروحيّ. وهٰكذا تصبح الحياة المسيحيّة التي نحياها يَنبوعَ نور.

ويقدّم لنا ف ١٤ – ١٥ تطبيقًا عمليًّا عن التجديد الخُلُقيّ كما قرأنا عنه في ١٢ : ٢٠.

في توسّع أوّل (١٤ : ١ – ١٢) نجد إشاراتٍ عامّةً من علاقات الضعفاء بالأقوياء: يجب أن لا يدين الواحد الآخر، وأن يتصرّفَ كلّ واحد حسب متطلّبات ضميره. وفي توسّع ثان (١٤ : ١٣ – ٢٣) نقرأ عن واجب تجنّب الشكوك المفروض على الأقوياء باسم المحبّة المسيحيّة. وفي توسّع ثالث (١٥ : ١ – ١٢) نقرأ النصائحَ الموجّهةَ إلى الفئتين الحاضرتين في هٰذه الجماعة: من جهة أتمّ اللهُ وعودَه للآباء من أجل الشعب المختار، ومن جهة ثانية سَيُسَبِّحُ الوثنيّون الله من أجل رحمته.

ولٰكنْ ما هي علاقة الضمير الخلقيّ بالإيمان المسيحيّ؟ إنّ الإيمان المسيحيّ أغنى وعمّق الضميرَ. فنحن حين نتبع ضميرنا لا نترك متطلّباتِ المحبّةِ المسيحيّةِ. وهنا نتذكّر مسألةَ اللحوم المكرّسةِ للأصنام (١ كور ٨ – ١١).

٢ – ربطِ الأوامر الأخلاقيّة بالزمن المسيحيّ

هناك كلمتانِ تدلّانِ على الزمن. «كرونوس» يدلّ على تعاقب الساعات والأيّام

والسنين. «كايروس» يعبّر عن وجهة نوعيّة وينطبق على التواريخ الهامّة في حياة البشرية الدينيّة، وبالأخصّ على مجيء المسيح على الأرض. في ٥ : ٦ : «كايروس» هو الزمن الذي حدّده الله لموت المسيح الفدائيّ. وفي ٣ : ٢٦، الزمن الحاضر يقابل زمن صبر الله يومَ لم يكن بعدُ تـمَّ عملُ الفداء. وفي ٨ : ٨، الزمن الحاضر هو الزمن الذي ينشر فيه الروحُ القدس عملَه في النفوس رغم وجود الالام والضعف. وفي ١١ : ٥ : إنّ عدم إيمان إسرائيل الذي يميّز الزمن المسيحيّ هو عابر. فستبقى بقيّة هم اليهود الذين ارتدّوا إلى الإنجيل والذين هم عربون عودة الشعب كلّه إلى المسيح.

لم يتمّ الخلاص بعد فينا. ومع ذٰلك يعيش المسيحيّون في زمن غنى علويّ لم يُسمع به. ولٰكنّ زمن النعمة والرحمة الإلٰهيّة هو نداء مُلِحٌّ يتوجّه إلى البشر ليتعرّفوا إلى علامات الأزمنة. في هٰذا الإطار نفهم الأخلاقيّة المسيحيّة. بعد أن يوحيَ بولسُ بالمحبّة الأخويّة (١٣ : ٨ – ١٠) يرتبط تعليمه بالزمن المسيحيّ: «وأنتم تعرفون في أيّ وقت نحن: حانت ساعتكم لتفيقوا من نومكم. فالخلاص الآن أقربُ إلينا ممّا كان يوم آمنّا» (١٣ : ١١).

يذكر الرسولُ مُسَبِّباتٍ لاهوتيّة مأخودةً من العهد القديم ليبنيَ التعليمَ الأخلاقيَّ، ولٰكنّه يعود إلى الكرازة المسيحيّة. هناك الإيمان والمعموديّة، وهناك الكنيسة جسد المسيح. فعلى المعمَّد أن يجعلَ حياته تتناسقُ وتدبير النعمة الذي دخل فيه. وتبدو الحياة المسيحيّة في بُعديها الفرديّ والجماعيّ: سيروا في نظام حياة جديدة (٦ : ٤)، سيروا في طريق المحبّة (١٤ : ١٥).

تَبَرَّرَ الناسُ بإيمانهم وعمادهم بطريقة مجّانيّة بواسطة الله الآب، فصاروا أبناءً في المسيح وفي الروح. لقد انتقلوا بواسطة المسيح الفادي إلى تدبير الخلاص، وبدأوا يعيشون تحت تأثير الروح الإلٰهيّ الذي حوّل روحهم الخاصّ. ولٰكنّ هٰذه هي البداية، فيجب أن يَحْيَوْا أفضلَ كأبناء الله الحقيقيّين، أي أن يُطابِقَ سلوكُهم تعليمَ المسيح ابنِ الله لمجد الله الآب.

وترتبط الأخلاقيّة البولسيّة بالمسيح عن طريقين. أوّلاً: ترتبط بعمل التبرير والتقديس الذي ينتج عن الإيمان بالمسيح. ثانيًا: الأخلاقيّة البولسيّة هي صدى لتعليم المسيح نفسه، وإليك بعض الأمثلة: نقرأ في ١٢ : ١٤ : «باركوا الذين يضطهدونكم، باركوا ولا

تلعنوا» وفي ١٢ : ٢١ : «لا يغلبْك الشرُّ بل أغلبِ الشرّ بالخير». هٰذا يذكّرنا بأمثولة عظة الجبل عن محبّة الاعداء وعدم مقاومة الشرّ وانتزاع روح الانتقام. وفي ١٣ : ٧ نقرأ عن واجب الطاعة للسلطات السياسيّة فنتذكّر قول الربّ. «أعطُوا ما لقيصرَ لقيصرَ» (مت ٢٢ : ٢١). وفي ١٤ : ١٤ نقرأ: «وأنا عالم ومتيقّن في الربّ يسوع أنّ لا شيْءَ نجسٌ في حدّ ذاته ولٰكنّه يكون نجسًا لمن يعتبره». هٰذه الآية تذكّرنا بكلام الربّ عن الطاهر والنجس (مر ٧ : ١٤ — ٢٣؛ مت ١٥ : ١٠ — ٢٠). وفي ١٤ : ١٣ يطلب بولس من الأقوياء ألّا يكونوا حجرَ عَثْرَةٍ للضعفاء، فيعود ولا شكَّ إلى أقوال المسيح: «الويلُ للعالم من الشكوك» (مت ١٨ : ٧). وعندما يقول بولس: «كيف يا هٰذا تدين أخاك» (١٤ : ١٠)؛ يتذكّر قول المسيح: «لا تدينوا لئَلاَّ تُدانوا»، لا تدينوا الآخرين لِئَلّا يَدينَكُمُ الله (مت ٧ : ١ — ٢. لو ٦ : ٣٧).

٣ — الشريعة القديمة والأخلاقيّة المسيحيّة

هناك أقوال لبولسَ قاسيةٌ بالنسبة إلى الشريعة. ولٰكن يجب أن نقرأ تجاهها ثلاث آيات. في ٣ : ٣١ يقول لنا إنّ نظام الإيمان في المسيح يثبّت الشريعة. في ١٠ : ٤ يؤكّد أنّ المسيح غاية الشريعة. وفي ١٣ : ١٠ يقول: المحبّة هي كمال الشريعة.

ماذا تعني العبارة الأولى (٣ : ٣١)؟ لا نفصل الشريعة عن تاريخ الخلاص. فالشريعة ترتبط بوحي الله عن نفسه أنّه الإله الواحد. ولهٰذا فأخلاقيّة العهد القديم هي أخلاقيّة جواب الله. والطاعة للشريعة هي جواب الإنسان إلى الربّ الذي أحبّه أوّلاً. وأخيرًا، ارتبطت الشريعة بالعهد (وهو عمل رحمة) فتضمّنت نعمة العهد والعون الإلٰهيّ للحفاظ على هٰذا العهد.

ما معنى عبارة «المسيح غاية الشريعة» (١٠ : ٤)؟ هل تعني أنّ المسيح يضع حدًّا للشريعة؟ هل تعني أن المسيح هو الغاية التي تسير نحوها الشريعة الموسويّة؟ المعنى الأوّل يرتبطُ بـ ١٠ : ٥ — ١٣. والمعنى الثاني بـ ١٠ : ١ — ٣. إنّ البرّ المؤسَّسَ على ممارسة الشريعة قد أراده الله قبل مجيء المسيح لأنّ الذي يعمل بهٰذه الشريعة يحيا (لا ١٨ : ٥). ولٰكنّ هٰذا البرّ سراب لا يتحقّق من دون النعمة. وإذا عدنا إلى المعنى الثاني نسمع بولس يتكلّم عن غيرة اليهود للشريعة، ولٰكنّه يُوَبِّخُهم لأنّهم نَسُوا برّالله المجاني وظَنُّوا أنّهم يقدرون أن

يحقّقوا بأعمالهم برًّا يكون مُلْكًا لهم. فقادهم هٰذا التكبّر إلى نسيان خطاياهم، فخالفوا الشريعة، ودفعهم لأن يُخْضِعُوا قصدَ الله لأفكارهم المُسَبَّقةِ وأغلقهم على نشاط الله الخلاصيّ والرحوم. وهٰكذا حين جاء المسيح إلى العالم مخلّصاً لم يعرفوا أنّه كان الهدف الذي تُوَجِّهُهُمُ إليه الشريعة.

وكيف نفهم ١٣ : ١٠ : المحبّة كمال الشريعة؟ أي إنّها ملء الشريعة وكلّ الشريعة. فهٰذا ما تعنيه كلمة «بليروما» في اليونانيّة عند القدّيس بولس. هي لا تعني أنّ المسيح يكمل الشريعة التي هي ناقصة. فملء اللاهوت أو كلّ غنى الحياة الإلٰهيّة يقيم في المسيح فيجعله للمسيحيّين ملئًا فيّاضاً (كو ٢ : ٩). والكنيسة هي ملء المسيح (أف ١ : ٢٣)، لا لأنّها تكمّل المسيح «الناقص»، بل لأنّ فيها تتركّز كلّ الخيرات الإلٰهيّة التي حملها المسيح إلى العالم. وكذٰلك نقول إنّ المحبة هي كمال الشريعة. هٰذا لايعني أنّ ممارستها تساوي كمال الشريعة الموسويّة، بل أنّ كلّ فرائضِ الشريعةِ موجودةٌ فيها. ولٰكنّ المحبّة تجمع كلّ الوصايا لتتجاوزها. فمن الممكن أن نحفظ كلّ فرائض الشريعة التي هي موانع، ويبقى علينا دَيْنُ المحبّة الأخويّة: وهٰذا ما قاله يسوع حين أعلن أنّ كلّ الشريعة والأنبياء ترتبط بمحبّة الله ومحبّة القريب.

الفصل التاسع

رسائل الأسر

الرسالة إلى أهل أفسس

مقدّمة

تشكّل الرسالة إلى أهل أفسس إحدى رسائل السجن مع فل وكو وفلم. فكلّ هٰذه الرسائل كتبها بولس في السجن. فهو يقول في ٣ : ١ : «لذٰلك أنا بولس سجين المسيح من أجلكم أيّها الوثنيّون» (رج ٤ : ١ ؛ ٦ : ٢٠). وفي فل ١ : ٧ : «كلّكم شركائي في النعمة، سواء في قيودي أو في الدفاع عن الانجيل» (رج فل ١ : ١٧). ويعلن بولس في كو ٤ : ٤ أنّه «في القيود» من أجل المسيح وأنّ معه أسترخس «في الأسر» (كو ٤ : ١٠ ؛ رج ٤ : ١٨ ؛ فلم ١، ٩، ٢٣).

ولٰكن عن أيّ سجن نتكلّم؟ تُعلمنا ٢ كور ١١ : ٢٣ أنّ بولس سُجن مرارًا. ونعرف من أعمال الرسل (١٦ : ٢٣ – ٤٠) أنّه سُجن بضعة ساعات في فيلبّي، وأنّه سجن سنتين (٥٨ – ٦٠) في قيصريّة فلسطين (أع ٢٤ : ٢٧) وسنتين (٦١ – ٦٣) في رومة (أع ٢٨ : ١٦، ٣٠ – ٣١). وافترض بعض الشرّاح منطلقين من إشارات هنا وهناك فتحدّثوا عن سجن بولس في أفسس حين أقام في هٰذه المدينة (٥٣ – ٥٦)، وأعلنوا أنّ رسائل السجن كتبت كلّها في أفسس. ولٰكنّ كو وأف وفلم دُوِّنَتَا في رومة في نهاية السنة الأولى من أسر بولس أي سنة ٦٢ – ٦٣.

دوِّنت كو وأف في الوقت ذاته تقريبًا، والقرّاء جيران، وأخطار الإيمان هي هي. لهٰذا برزت المواضيعُ نفسُها. لهٰذا يجب أن نقرأ كو أوّلاً ثمّ أف. ونضمّ إلى هاتين

الرسالتين فلم. أمّا فل فقد كانت آخر ما كتب بولس من رسائل السجن. فهو يمنّي نفسه بخلاص قريب. يقول: «أرجو أن أبعث إليكم تيموتاوس عندما يتّضح مصيري. ولي ثقة بالربّ أن آتيكم أنا أيضاً بعد قليل» (فل ٢ : ٢٣ – ٢٤ ؛ رج ١ : ٢٥ – ٢٧). وهٰذا ما دفع الشرّاح إلى الافتراض أنّ الرسول عاد إلى كنائس آسية بعد خروجه من السجن، وزار تلك التي أسّسها وغيرها، فشدَّد المؤمنين ونظّم جماعاتِهم.

أ – أفسس وكنيستها

كانت أفسس مدينة هلّينيّة كبيرة، ثمّ صارت عاصمة مقاطعة آسية الرومانيّة بعد أن أزاحت برغامس من مكان الصدارة. لهٰذا اهتمّ بها بولس اهتمامًا خاصًّا فغرس فيها الإنجيل الذي سيشعّ على المناطق المجاورة. مرَّ بولس في أفسس مرّة أولى في نهاية سنة ٥٢ وخلال رجوعه من الرحلة الرسوليّة الثانية (أع ١٨ : ١٩ – ٢١). ثمّ عاد إليها في بداية الرحلة الرسوليّة الثالثة (أع ١٩ : ١) فأقام فيها ما يقارب الثلاث سنوات من سنة ٥٤ إلى سنة ٥٧ (أع ١٩ : ٨، ١٠، ٢٢، ٢٠، ٣١). ومن أفسس أرسل بولس المرتدّين الجدد ليحملوا البشارة إلى المدن المجاورة (أع ١٩ : ٢٦)، كما فعل أبفراس في كولسّي. وهٰكذا انتشرت المسيحيّة سريعًا في مقاطعة آسية فشكّلت ربع المسيحيّين في ذٰلك الوقت. كانوا ٨٠٠٠٠ من أصل ٤٠٠٠٠٠، حسب تقدير بعض العلماء، في مقاطعة تعدّ أربعة ملايين.

ولٰكنْ نتساءل: هل كتبت أف إلى كنيسة أفسس؟ تعوّدنا أن نقرأ العنوان «إلى أهل أفسس»، ونقرأ ١ : ١ في بعض الترجمات: «إلى القدّيسين الذين في أفسس والمؤمنين في المسيح يسوع». ولٰكنّ العنوان ليس في الأصل وليس قانونيًّا، وإنّما هو قديم لأنّ ترتليانس يفترض وجوده حين يناقش مع مرقيون الذي يصحّحه «إلى أهل لاودكية». ثمّ إنّ «في أفسس» غير موجودة في بعض المخطوطات الهامّة جدًّا. والذي دفع الشرّاح إلى هٰذا البحث هو أنّ أف لا يمكن أن تكون موجّهة إلى جماعة عاش معها بولس طويلاً. فهو يحدّثهم وكأنّه لا يعرفهم، وكأنّهم لا يعرفونه. فيقول في ١ : ١٥: «قد سمعت بإيمانكم في الربّ يسوع وبالمحبّة التي تُولونها جميعَ القدّيسين». وفي ٤ : ٢٠ – ٢١: «أمّا

أنتم فما هٰكذا تعلّمتم ما هو المسيح، إذا كنتم أخبرتم به وتلقّيتم تعليمًا للحقيقة التي في يسوع». وفي ٣ : ٢ : «سمعتم كيف أوليتُ نعمة الله من أجلكم».

والآن نتساءل: إن كانت هٰذه الرسالة لم تتوجّه إلى أفسس فإلى من توجّهت؟ هناك من يقول إلى لاودكية مستندًا إلى ما نقرأ في كو ٤ : ١٦ – ١٧ : «فإذا قرئت هٰذه الرسالة عليكم فدعوها تقرأ أيضاً في كنيسة لاودكية. والتمسوا رسالة لاودكية لتقرأوها أنتم أيضاً». وقال آخرون: إنّها رسالة دوّارة، قد وُزِّعَتْ على كنائسَ متعدّدةٍ ومنها أفسس ولٰكنّها لم تنحصر في كنيسة أفسس. ويسندون قولهم إلى اللهجة الباردة التي بها يكلّم أهل أفسس الذين قضى معهم ما ينيف على سنتين وودّع شيوخهم بكلام كلّه حرارة (أع ٢٠ : ١٧ ي). ولٰكن أتكون الرسالة كتبت إلى أهل أفسس أو إلى أهل لاودكية أو إلى كنائس عدّة، فلا برهان يجعلنا نميل إلى هٰذا الرأي أو ذاك. غير أنّنا نُبْقِي على التسمية بعد أن صارت تقليديّة. فإلى القائلين «إلى كنيسة لاودكية»، نقول: لا نجد اسم لاودكية في أيّ مخطوط للرسالة إلى أفسس. وإلى القائلين «رسالة دوّارة» نجيب لماذا لم يقل بولس إلى كلّ آسية كما قال في ٢ كور ١ : ١ : «جميع القدّيسين في أخائية»، أو كما قال في غل ١ : ٢، «إلى كنائس غلاطية»؟

ب – تصميم الرسالة إلى أفسس

بعد العنوان (١ : ١ – ٢)، من بولس... إلى القدّيسين المؤمنين... عليكم النعمة والسلام، نجد في أف قسمين رئيسيّين: قسم عقائديّ وتعليميّ، وقسم إرشاديّ وأخلاقيّ.

١ – القسم الأوّل (١ : ٣ – ٣ : ٢١): الخلاص الشامل والوحدة بالمسيح والكنيسة

– نقرأ أوّلاً مديحًا لله (١ : ٣ – ١٤) مع عبارة تتردّد ثلاث مرّات (آ ٦، ١٢، ١٤): لتسبيح مجده. ويشكّل هٰذا المديح ملخّصاً للرسالة كلّها ويُقسَمُ مقاطعَ: المقدّمة (آ ٣) الاختيار (آ ٤ – ٦ أ)، الخلاص (آ ٦ ب – ٧)، موهبة المعرفة (آ ٨ – ٩)، جمع العالم تحت رأس واحد هو المسيح (آ ٩ ب – ١٠)، الميراث الموعود به (آ ١١ – ١٢) ختم الروح (آ ١٣ – ١٤).

– بعدها نجد صلاة شكر وتنوير وتشفّع (١ : ١٥ – ٢٣). تبدأ هٰذه الصلاة بفعل شكر (آ ١٥ – ١٦) يسأل فيها بولس الله أن يمدّ كنيسته بالروح (آ ١٧ – ١٩). إنّ قيامة المسيح أعطته السيادة على كلّ قوّة (آ ٢٠ – ٢١) وجعلته رأس الكنيسة (آ ٢٢ – ٢٣).

– نحن مخلّصون بقيامة المسيح (٢ : ١ – ١٠). بعد أن تكلّم الكاتب عن ماضي الوثنيّين (المخاطب الجمع، أنتم، رج آ ١ – ٢) وماضي اليهود (المتكلّم الجمع، نحن، رج آ ٣)، عرض كيف يتحقّق الخلاص بواسطة القائم من بين الأموات (آ ٤ – ١٠)، مشدّدًا على النعمة (آ ٨ – ٩).

– نحن واحد في المسيح، يهودًا كنّا أم يونانيّين، بالسلام الذي تحقّق على الصليب (٢ : ١١ – ٢٢). كان الوثنيّون في الماضي من دون مسيح (آ ١١ – ١٢) فصالحهم المسيح الذي هو سلامنا (آ ١٣ – ١٨). فنتج عن ذٰلك نموّ عظيم للكنيسة (آ ١٩ – ٢٢).

– صلاة بولس سجين يسوع المسيح (٣ : ١ – ٢١). يبدأ بولس صلاته فيقدّم نفسه على أنّه سجين المسيح (آ ١). اختاره الله بنعمته ليحقّق مخطّطه (آ ٢ – ٤)، وهو السرّ، أي وحدة اليهود والوثنيّين. هٰذا السرّ الذي كُشف للرسل والأنبياء صار معروفًا لدى الجميع (آ ٥ – ٦). ويصوّر بولس مكانته في مخطّط الله (آ ٧ – ٩): نجد في المسيح الحرّيّة لنقتربَ من الله بثقة (آ ١٠ – ١٢). وآلام الرسول هي مجد قرّائه (آ ١٣). ويسأل بولس في صلاة خاشعة ليعرفَ المؤمنون الحبّ الذي يفوق كلّ معرفة (آ ١٤ – ١٩). وينتهي الفصل بمجدلة: «لله المجد في الكنيسة وفي المسيح يسوع على مدى جميع الأجيال والدهور. آمين» (آ ٢٠ – ٢١).

٢ – القسم الثاني (٤ : ١ – ٦ : ٢٠) الحياة الجديدة

– بناء جسد المسيح في الوحدة (٤ : ١ – ١٦). يتركّز التحريض على الوحدة (آ ١ – ٦) ثمّ يتفتّح على تنوّع المواهب وتناسقها (آ ٧ – ١٦) من أجل غنى وكمال الكنيسة التي هي جسد المسيح.

– تَعارضٌ بين الحياة القديمة والحياة الجديدة (٤ : ١٧ – ٣١). فحياة الوثنيّين في

الماضي (آ ١٧ – ١٩) تتعارض والحياة في المسيح (آ ٢٠ – ٢١ ب). ونتيجة كلّ ذلك: اخلعوا الإنسان القديم والبسوا الإنسان الجديد (٤ : ٢١ ج – ٢٤). ويعطي الكاتب بعض الأمثلة (آ ٢٥ – ٣١): كفوا عن الكذب، إذا غضبتم لا تخطئوا، لا تجعلوا لإبليس سبيلاً، لا تخرج من أفواهكم أيّة كلمة سوء، أزيلوا كلّ شراسة وسخط وغضب وصخب وشتيمة.

– نعيش كأبناء النور (٤ : ٣٢ – ٥ : ٢٠). اقتدوا بالله وتخلّوا عن سلوككم السابق لِتَحْيَوا كأبناء النور مستفيدين من الزمن الحاضر حامدين الله حمدًا دائمًا على كلّ شيء باسم ربّنا يسوع المسيح.

– علاقات جديدة متبادلة (٥ : ٢١ – ٦ : ٩). هناك قاعدة عامّة: اخضعوا بعضكم لبعض (٥ : ٢١). وتطبّق هٰذه القاعدة على العلاقات بين الرجل والمرأة. وهٰذه العلاقات ترمز إلى العلاقات بين المسيح والكنيسة (٥ : ٢٢ – ٣٣). وتطبّق هٰذه القاعدة أيضاً على البنين والأبناء (٦ : ١ – ٤)، على العبيد والأسياد (٦ : ٥ – ٩).

– جهاد الإيمان (٦ : ١٠ – ٢٠). تسلّحوا بقوة الربّ (آ ١٠)، البسوا سلاح الله (آ ١١ – ١٣) المؤلّف من ستّ آلات (منطقة، درع، نعل، ترس، خوذة، سيف) (آ ١٤ – ١٧). وأقيموا كلَّ وقت الصلاةَ والابتهالَ في الروح (آ ١٨ – ٢٠).

الخاتمة

سيحمل تيخيكسُ الرسالةَ إلى المؤمنين ومعها أخبار الرسول (٦ : ٢١ – ٢٢). وتنتهي الرسالة بالسلام (٦ : ٢٣ – ٢٤): السلام والمحبّة والإيمان للإخوة من لدن الله الآب، ومن لدن الربّ يسوع المسيح. لتكن النعمة على جميع الذين يحبّون يسوع المسيح حبًّا لا يزول.

ج – التعليم في الرسالة إلى أفسس

١ – المسيح جالس على عرشه في السماء

إنّ بولس قد أحسّ بواقعيّة هٰذا القول المبنيّ على مز ١١٠ : ١. فلقد أعلن في كو تفوّق المسيح على القوى السماويّة بالخلق وبالفداء (كو ١ : ١٥ – ٢٠ ؛ ٢ : ١٠ – ١٥). وذكر مع إيمان الكنيسة الأولى أنّ المسيح الممجّد جالس عن يمين الله (كو ٣ : ١). أمّا في أف فهو يجمع هٰذين المُعْطَيَيْنِ. في ١ : ٢٠ يحدّد أنّ جلوس المسيح عن يمين الله يجعله فوق كلّ سلطة سماويّة، بل تصبح كلّ سلطة تحت قدميه شأنها شأن كلّ شيء (رج مز ٨ : ٧). وفي ٤ : ٨ – ١٠ يبدو هٰذا التفوّق الكونيّ بعد صعود (سبقه نزول من السماء إلى الأرض) يرفع المسيح إلى قمّة كلّ السماوات بعد أن يكون وضع يده على الكون.

وما حصل للمسيح يحصل للمسيحيّين. فهم أيضاً جالسون منذ الآن معه في السماوات (٢ : ٦). كانت كو ٢ : ١٢ قد أبرزت القيامة في خطّ الإسكاتولوجيا المتحقّقة، كما في روم ٦ : ٤ – ١١، وخطت أف خطوة في هٰذه الطريق.

ويتوقّف بولس عند الأفق السماوي فيورد عبارة «في السماوات» خمس مرّات (١ : ٣، ٢٠ ؛ ٢ : ٦ ؛ ٣ : ١٠ ؛ ٦ : ١٢). فالعبارة لا تعني ما هو فوق السماوات، بل السماويّات وتقابل الأرضيّات (١ كور ١٥ : ٤٠ ؛ فل ٢ : ١٠). ولٰكنّ الأقدمين قالوا بدرجات في السماوات. أمّا يسوع فهو في أعلاها، عن يمين الله في السماوات فوق كلّ رئاسة (١ : ٢٠ي)، والمسيحيّون جالسون معه في السماوات في المسيح يسوع (٢ : ٦). هٰذه العبارة تدلّ على مستوى فكر بولس : ففي السماوات تنبع منذ الأزل كلّ بركة إلٰهيّة وكلّ مخطّط الخلاص.

ونقرأ في ٣ : ١٠ و ٦ : ١٢ عن أصحاب الرئاسة والسلطة في السماوات. هنا نفكر بمملكة الجوّ (٢ : ٢) حيث يملك سيّد هٰذا العالم وحيث يقيم الشياطين. فالقوى التي تحكم الكون قريبة من الشياطين لأنّها قوى ظلمة (رج كو ١ : ١٣، ١٦). وهٰذه القوى الكونيّة، وإن أخضعها المسيح وجعلها تحت قدميه، إلّا أنّها ما زالت فاعلة وهي أكبر خصم لخلاص البشر لأنّها جيش إبليس وأرواح الشرّ (٦ : ١١ي).

هنا تختلف أف عن كو لأنّها تجعل الرئاسات والسلطات الكونيّة مع القوى الشيطانيّة. فكو لا تجمع السلطات السماويّة المخلوقة والمتصالحة في المسيح (كو ١ : ١٦، ٢٠) مع مملكة الظلمة التي نجّانا منها (كو ١ : ١٣). كانت هٰذه القوى محايدةً، بل صالحةً في أصلها وضحيّة لتعبّد الناس المفرط لها تعبّدًا يجعلها في إطار الخطيئة. إنّ أف ١ : ٢١ و٣ : ١٠ يُفهَمان بهٰذا المعنى الخفيف، أمّا ٦ : ١٢ فتعتبر هٰذه القوى شرًّا. فكيف نفهم هٰذا؟ في كو جعل بولس هٰذه القوى ملائكة مدبّرين للشريعة فدلّ على أنّ سلطانهم زال بعد أن أُبْطِلَ النظامُ الموسويّ. كان لها دور في الماضي وصار هٰذا الدور ملتبسًا، فَعُرِّيَتْ منه وعاد كلّ شيء إلى أصله. أمّا أف فهي تجعل هٰذه القوى في إطار القوى المعادية على مثال ما نقرأ في روم ٨ : ٣٨ي حيث تبدو هٰذه القوى معادية لأنّها سببت موت المسيح (١ كور ٢ : ٨) أقلّه عن جهل (٣ : ١٠). وهي ستصبح ضعيفة كأعداء خاضعين لسيّدهم (١ كور ١٥ : ٢٤ي). والعنصر الجديد في أف هو أنّه ماثل بين هٰذه القوى الكونيّة وقوى الظلمة وأرواح الشرّ العاملين بإمرة إبليس (٦ : ١١ي) أو الروح الذي يقود المتمرّدين (٢ : ٢).

هل ستخلص هٰذه القوى الشرّيرة؟ قالت كو ١ : ٢٠ إنّ الله سيصالح كلّ موجود بما فيها هٰذه القوى بعد أن عادت إلى حجمها الطبيعيّ. وتقول أف ١ : ١٠ إنّ القوى السماويّة ستعود كالقوى الأرضيّة إلى سلطة المسيح كرئيس بخضوع يمكنه أن يكون خضوع الحبّ أو خضوع القوّة.

٢ - البشر المخلّصون باتّحادهم بالمسيح

ولٰكنّ هٰذه القوى وهٰذا الكون لا تهمّ بولس في ذاتها. إنّها إطار للبشريّة. عاد بولس إلى هٰذه القوى ليرسم المسرح الذي عليه تتمّ دراما الخلاص، ولٰكنّها تختفي لتترك المجال للمجموعة التي تهمّ بولس وهي شعب البشر المختارين المخلّصين باتّحادهم بالمسيح. هٰذا الموضوع هو في قلب بولس منذ لقائه بالربّ على طريق دمشق وهو يعود إليه دومًا في رسائله. ويقدّم مواضيع معروفة يتوسّع فيها حسب نظرة جديدة: الدعوة إلى حياة مقدّسة في حضرة الله (١ : ٤؛ رج ١ تس ٢ : ١٣؛ ١ كور ١ : ٨؛ فل ١ : ١٠؛ ٢ : ١٥؛

كو١ : ٢٢)، القرب بثقة إلى الله بالإيمان (٣ : ١٢؛ رج روم ٥ : ٢)، الفداء بدم المسيح (١ : ٧؛ رج روم ٣ : ٢٥)، الإيمان بالإنجيل (١ : ١٣؛ رج ١ تس ١ : ٥ - ٧؛ روم ١ : ١٦؛ كو ١ : ٤ - ٦)، الروح القدس كختم وعربون (١ : ١٤؛ رج ٢ كور ١ : ٢٢؛ ٥ : ٥)، قدرة الله التي أقامت المسيح (١ : ١٩ي؛ رج ٢ كور ١٣ : ٤؛ روم ٦ : ٤؛ فل ٣ : ١٠؛ كو ٢ : ١٢)، الخلاص بالنعمة لا بأعمال، وهو خلاص يدفعنا إلى الأعمال الصالحة (٢ : ٨ - ١٠)، ماضي الخاطئ في عمى بالنسبة إلى الروح (٤ : ١٧ - ١٩؛ رج روم ١ : ٢١، ٢٤)، لبس (ارتداء) الخليقة الجديدة في المسيح (٤ : ٢٤؛ رج غل ٣ : ٢٧؛ ٦ : ١٥؛ ٢ كور ٥ : ١٧؛ روم ١٣ : ١٢، ١٤؛ كو ٣ : ١٠). كلّ هٰذه الوجهات المألوفة في فكر بولس تبرز هنا وهناك (٢ : ٨ - ١٠؛ ٤ : ١٧ + ١٩)، ولٰكنّها في خدمة فكرة مركزيّة وجديدة هي: فكرة خلاص البشريّة الشامل في المسيح. هٰذه الوجهة ليست جديدة في حدّ ذاتها، بل تعبّر عن اتّجاه جوهريّ لمخطّط الله وترتبط بتدبير الشعب المختار في العهد القديم. ولقد تطرّق إليها بولس في رسائله السابقة. ولٰكنّ المشاكل المطروحة كانت تعود به إلى وجهات خاصّة مثل انتظار المجيء الثاني، جنون حكمة الصليب، النظام في الجماعات الليتورجيّة، تدبير الشريعة والنعمة. أمّا الآن فقد توسّع الأفق أمام مسيح أقام في ارتفاعه السماويّ. وجماعة المخلّصين التي تنمو وتملأ الأرض تصبح موضوع تفكيره اللاهوتيّ، جماعة المخلّصين هي الكنيسة التي تجمع اليهود والوثنيّين، التي تنتظم في جسدٍ رأسُه المسيح.

٣ - اجتماع اليهود والوثنيّين

كان بولس من الشعب اليهوديّ، ولٰكنّ المسيح اختاره ليبشر الوثنيّين. ما فتئ يدعو إخوته بني قومه ولٰكنّه لم يلق منهم إلّا العداوة والاضطهاد. فكان هٰذا الرفض من قبل الشعب المختار مشكلة تقلق قلبه ولقد سمّاها في ٢ كور ١٢ : ٧ «شوكة في جسده». وتطرّق إلى هٰذه المشكلة في روم ٩ - ١١ وتوقّف أمام سرّ مخطّط الله (روم ١١ : ٢٥): كان رفض اليهود مطلوبًا ليتقرّب الوثنيّون من الخلاص. وبعد ذٰلك يدخل بنو إسرائيل إلى الحظيرة. كان هٰذا أملاً ممزوجًا بالقلق. واستعادت أف المشكلة في اتّساع كونيّ وتفاؤل يرتبط بنهاية الزمن. كلّ شيء ينتظم حسب تدبير مخطّط الله الذي تأمّله في السماوات.

فاليهود والوثنيّون يقابلون مرحلتين من مراحل مخطّط الخلاص، مرحلة الرجاء ومرحلة الإيمان بالإنجيل، وكلتاهما تتمّان بالروح عينه. فالوثنيّون مدعوّون لأنّ يشاركوا في ميراث القدّيسين (١ : ١٨)، أي شعب إسرائيل (٢ : ١٩). وفي ٢ : ٢ – ٣ يقابل بولس بين ماضي الوثنيّين الخاطئ وماضي اليهود الخاطئ كما في روم ١ : ١٨ – ٢٣؛ ٢ : ١ – ٢٩؛ ٣ : ٩ – ٢٠، ولٰكنّ المقطع الأهمّ نقرأه في ٢ : ١١ – ٢٢ : تَغَرُّبُ الشعبين ثمّ تقارُبُهما: انفصلا في الماضي في زمن التدبير القديم الذي حصر خيرات الخلاص في شعب إسرائيل (آ ١١ – ١٣)، وتقاربا واقتربا معًا من الله بصليب المسيح الذي أزال التدبير القديم (آ ١٤ – ١٨). بعد هٰذا اجتمع الشعبان في بناء هيكل روحيٍّ يقيم فيه الله وسط البشر (آ ١٩ – ٢٢). ويعود بولس مرّة أخيرة إلى هٰذا اليقين في تحديده لسرّ المسيح: ميراث واحد، جسد واحد، وعد واحد للوثنيّين ولليهود (٣ : ٦). إنّ زوال أحكام الشريعة بالصليب (٢ : ١٤ – ١٥) أزال المسافات ووضعَ السلام بين فئتين من البشر.

٤ – جسد المسيح

ويتمّ التجمّع في إنسان واحد جديد (٢ : ١٥) هو المسيح مثال البشريّة الجديدة، في جسد واحد (٢ : ١٦) هو جسده المصلوب والمائت عن الخطيئة، وفي روح واحد (٢ : ١٨) هو روح المسيح القائم من بين الأموات. هنا نكتشف موضوع جسد المسيح في عمقه البولسيّ. لسنا أمام استعارة لصورة الجسم الاجتماعيّ، بل أمام امتداد إسكاتولوجيّ لجسد المسيح الذي مات وقام وجمع بالمعموديّة أجساد المسيحيّين وتوسّع وسوع جسد الكنيسة العظيم. كان بولس قد تطرّق إلى هٰذا الموضوع في الرسائل إلى كورنتوس ورومة وحدّده في كو، وها هو يتعامل مع الكنيسة وكأنّها شخص حيّ. جمع موضوع الرأس وموضوع الجسد. وحافظ على التمييز بين الجسد الذي يُبنى على الأرض وبين الرأس الذي ينظّم النمّو من أعلى السماء (٤ : ١٥ي؛ كو ٢ : ١٩). وشدّد على أنّ الكنيسة شخصٌ فردٌ انطلاقًا من صورة الهيكل الذي يشكّل المسيح فيه حجر الزاوية (أو حجر الغلق، رج ٢ : ٢٠ – ٢٢). والكنيسة تكشف بوجودها للرئاسات والسلاطين حكمة مخطّط الله (٣ : ١٠). وبنيتها الواحدة مع تنوّع خِدمها تبدو في ٤ : ٣ – ١٦ على أنّها مؤسّسة في

الوحدة وموجّهة إلى الوحدة. نقطة الانطلاق هي الجسد الواحد والروح الواحد لربّ واحد نرتبط به بالإيمان الواحد والمعموديّة الواحدة لنصل إلى الرجاء الواحد الذي إليه يدعونا الله الواحد وأبو الجميع (٤ : ٤ – ٦). وفي النهاية هو المسيح، الإنسان الكامل حيث يلتقي الجميع في وحدة الإيمان والمعرفة.

– ٢ –

الرسالة إلى أهل فيلبّي

ما يلفت انتباهنا حين نقرأ فل هو طابعها الشخصيّ الشديد. فلقد أعطي لنا في هٰذه الرسالة، أكثر من غيرها، أن نحسّ بدقّات قلب بولس. لا شكّ، لم تكن كنيسة فيلبي خاليةً من كلّ عيب، ولكن الرسول ما كان ليشكّ بأمانتها الأساسيّة للإنجيل وصدقها تجاه شخصه. هٰذه الصراحة جعلت بولس يحبُّ أهل فيلبيّ ويسكب لهم قلبه في عواطف عميقة.

أ – مدينة فيلبّي

كانت فيلبّي في أيّام بولس تقع على هضبة تقابل مكدونية الشرقيّة. أحاطت بها الجبال فما وجدت لها مَنْفَذًا إلّا من جهة الغرب حيث يمرّ نهر انجيتيس الذي يشقّ مجراه بين جبلين. واتّصلت فيلبّي ببحر إيجه بواسطة طريق تعبر جبل سمبولون وتصل إلى نيابوليس المدينة الجديدة (أع ١٦ : ١٢) بعد ثلاث ساعات أو أربع من السير على الأقدام.

يشتقّ اسم فيلبّي من فليبس الثاني ملك مكدونية ووالد الإسكندر الكبير الذي حوّل أماكن مغمورة إلى مدينة محصّنة سنة ٣٥٨–٣٥٧. كانت المنطقة غنيّة بمعادن الذهب وهٰذا ما جعل المدينة تزدهر وجلب إليها السكّان. في سنة ١٦٩ انتصر إميليوس الرومانيّ على برسيس ملك مكدونية وحوّل بلاده إلى مقاطعة رومانيّة وقسّمها إلى مناطق.

وشكّلت فيلبّي جزءًا من المنقطة الأولى بعاصمتها أمفيبوليس (أع ١٧ : ١). وبعد سنة ١٤٨ صارت مكدونية إقليمًا رومانيًّا وكانت فيلبّي مدينةً محطّة على الطريق الأغناطيّة المهمّة التي تربط الشرق والغرب عبر ألبانيا الحاليّة. وخلال القلاقل الداخليّة التي حصلت في القرن الأوّل ق م، انتصر أنطونيوس وأوكتافيوس في سهل فيلبّي سنة ٤٢ على المدافعين عن الجمهوريّة اللذين قتلا يوليوس قيصر وهما بروتوس وكاسيوس. وما إنِ انتهت المعركة حتّى بدأ أنطونيوس يجعل من فيلبّي عظمى المدائن (رج أع ١٦ : ١٢)، وتابع العمل أوكتافيوس الذي صار أغوسطس بعد انتصاره على أنطونيوس في أكسيوم سنة ٣١ ق م. فأسكن في المدينة جماعةً من قدماء الحرب الذين رافقوه في انتصاراته، وجعل فيلبّي مدينة رومانيّة يسود فيها الحقّ الإيطالي، فكانت تُعامَل كما تُعامَل مدن إيطاليا.

وعى السكّان وضعهم: إنّهم رومانيّون (أع ١٦ : ٢١)، ولٰكنّهم تألّفوا من جنسيّات مختلفة: فهناك أهل البلاد الأصليّون، والجنود القدامى الذين جاء بهم أوكتافيوس، والمهاجرون الإيطاليّون الذين تحزّبوا لأنطونيوس فخسروا أملاكهم لصالح محازبي خصمه. تنوّع السكّان وتنوّعت العبادات: فهناك عبادة الإمبراطور بوظيفتها الموحّدة، وهناك عبادة التراقيّين، السكّان الأصليّين، وعبادات أهل اليونان والأناضول وسورية ومصر. كلّ هٰذا شكّل مزيجًا تلفيقيًّا بدا العالم اليهوديّ تجاهه حقيرًا مع عبادته التوحيديّة.

هٰكذا بدت فيلبّي حين أمَّها بولس وجعل منها أوّل مدينة أوروبيّة تتقبّل بشارة الإنجيل. أمّا اليوم ففيلبّي تلّة من الدمار بعد أنْ مرّ الأتراك فيها.

ب – جماعة فيلبّي

المرحلة التي يشكّلها تأسيس جماعة فيلبّي المسيحيّة هامّة جدًّا. فهي الحقل الذي زُرعت فيه أوّل بذور الإنجيل. ولقد أبرز كاتب سفر الأعمال تبشير فيلبّي فروى كيف أنّ بولس حظي برؤية ليليّة حين كان في ترواس من آسية الصغرى. بدا بولس كالآباء الأوّلين المتنقلين من مكان إلى آخر، فوجّهه الله بطريقة علويّة. «رجل مكدونيّ قائم لديه يتوسّل إليه فيقول: اعبر إلى مكدونية وأغثنا» (أع ١٦ : ٩).

فعبر بولس شماليّ بحر إيجيه برفقة سيلا وتيموتاوس، وبعد أن توقّف في ساموتراكية وصل إلى نيابوليس. حينئذ سلك الطريق الأغناطيّة ووصل إلى فيلبّي. وما مضت أيّام حتى ذهب بولس ورفيقاه إلى خارج المدينة وانضمّا إلى الجماعة اليهوديّة الصغيرة التي كانت تصلّي على شاطئ النهر يوم السبت. اجتمعت النساء هناك فتوجّه إليهنّ بولس بالكلام. وكان بينهنّ امرأة أصلها من تياتيرة في ليدية، ولهذا سمّيت ليدية، وكانت تبيع الأرجوان. كانت وثنيّة تتعبّد لله أي أنّها كانت تتعاطف مع الديانة اليهوديّة وتمارس بعض فرائضه. فقبلت الإنجيل الذي بشّر به بولس ونالت سرّ المعموديّة مع أفراد اسرتها، واستضافت في بيتها المرسلين الثلاثة (أع ١٦ : ١١ – ١٥).

كنّا نتمنّى أن يتابع سفر الأعمال خبره كما بدأه فيورد لنا كيف قام المبشّرون بعملهم. ولكنّه يروي لنا فقط بعض الأحداث. تبعتهم عرّافة فأخرج بولس منها الروح الشرّير فكلّفه عمله السجن هو وسيلا. ويحدّثنا النصّ عن نجاتهما وعماد السجّان وأفراد أسرته. بعد هذا أطلق الحكّام سراح الرسولين وأمروهما أن يغادرا المدينة. مهما يكن من هذه الاخبار التي نمّقها الكاتب، لا شكّ في أنّ إقامة بولس الأولى في فيلبّي رافقها الألم والاضطهاد. وهذا ما يشير إليه مرّتين (١ : ٣٠؛ ١ تس ٢ : ٢) كافلاً صحّة أقوال أعمال الرسل. أجل، لم تَسِرِ الأمور بالنسبة إلى المرسلَين كما يجب، فأجبرا على مغادرة المدينة متّجهَين إلى تسالونيكي (أع ١٧ : ١).

متى تأسّست كنيسة فيلبّي؟ إذا عدنا إلى تاريخ سيرة القدّيس بولس يمكننا أن نحدّد هذا التأسيس بسنة ٥٠. وهكذا تكون البشارة الإنجيليّة وصلت إلى أوروبا عشرين سنة بعد موت يسوع وقيامته.

وسيمرّ بولس بعد ذلك مرّتين في فيلبّي. المرّة الأولى نستنتجها من الخطّ الذي اتّبعه في رحلته الرسوليّة الثالثة. أتُراهُ عبر مكدونيةَ ولم يسلّم على الكنائس المحلّيّة؟ يبدو الأمر صعبًا (١ كور ١٦ : ٥؛ ٢ كور ٢ : ١٣؛ ٧ : ١٥). أمّا المضايقات التي قاساها هناك (٢ كور ٧ : ٥) فلا يمكنها أن تأتيَ من كنائس امتدح بولس شجاعتها وسخاءها (٢ كور ٨ : ٢). أمّا المرّة الثانية فيوردها سفر الأعمال (٢٠ : ٦): ما أبحر بولس من جنوبي اليونان كما كان قد تقرّر (رج أع ١٨ : ١٨)، فأجبر على أن يرجع على طريق مكدونية بسبب مؤامرة دبّرها له اليهود. قال بولس: «أبحرنا من فيلبّي»... وسيصل إلى أورشليم.

ج – من أين كتب بولس رسالته إلى أهل فيلبّي؟

عَرَّفَنا سفر الأعمال أنّ بولس سُجن مرّتين. مرّة أولى في قيصريّة فلسطين (أع ٢٣ : ٣٣ – ٢٦ : ٣٢) ومرّة ثانية في رومة (أع ٢٨ : ١٦ – ٣١). غير أنّ الرسائل التي كتبها في السجن لا تشير إلى المكان الذي سجن فيه.

تذكر لنا ٢ تم أنّ ساعة رحيل الرسول اقتربت (٢ تم ٤ : ٦). فمهما يكن من أصل هٰذه الرسالة والرسالتين الرعاويّين الأخريين، فإنّ ٢ تم دُوِّنَتْ في رومة حيث يقول التقليد إنّ بولس استشهد. أمّا الرسائل إلى الأفسسيّين والكولسّيّين وفيلمون فقد كتبت في وقت واحد أقام فيه بولس في السجن، والدليل على ذٰلك العلاقات بين فلم وكو من جهة، وبين أف وكو من جهة ثانية. ولٰكن عن أيّ أسر نتكلّم؟ يظنّ معظم الشرّاح أنّه أَسْرُ رومة. وما يدفعهم إلى هٰذا القول هو أن يبعدوا كو وأف عن الرسائل الكبرى ليتيحوا لبولس أن يتطوّر فكرًا وأسلوبًا.

وتبقى فل التي دوّنت في خطّ الرسائل الكبرى. كان الشرّاح يقولون حتّى القرن التاسع عشر إنّ فيلبّي كتبت خلال الأسر في رومة. ولٰكن تبدّلت الحال الآن فتساءل الشرّاح: هل كتب بولس إلى فيلبّي رسالة واحدة؟ وبحثوا عن مكان آخر سُجن فيه بولس وكتب رسالة إلى أهل فيلبّي. هنا تبرز أفسس كمكان ثالث سُجن فيه بولس ومنه كتب فل.

نعرف أنّ بولس أقام ثلاث سنوات في أفسس، وهي مدينة في آسية، خلال رحلته الرسوليّة الثالث (أع ١٩ : ١ – ٢٠ : ١). يحدّثنا أع عمّا حصل لبولس في هٰذه الأماكن. ولٰكنّه لا يشير إلى أنّه سجن. أمّا ١ كور التي دوّنت في نهاية إقامة بولس في أفسس (فصح ٥٧) فهي تذكر الأخطار التي تعرّض لها بولس من أجل الإنجيل والتي تشكّل في نظر بولس برهانًا أنّه يؤمن بقيامة الموتى. قال: «ولماذا نتعرّض نحن للخطر كلّ حين؟ فإذا كنت صارعت الوحوش لغرض بشريّ، فما الفائدة لي؟ وإذا كان الأموات لا يقومون، فلنقل مع القائلين: تعالوا نأكلْ ونشربْ، فغدًا نموت» (١كور ١٥ : ٣٠، ٣٢).

لقد فهم بعضهم هٰذه المصارعة مع الوحوش بطريقة حرفيّة، واعتبروا أنّ لوقا كاتب

أع جهل أنّ بولس بارز الوحوش في الحلبة. ولٰكن ليس من المعقول أن نفهم ١ كور ١٥ : ٣٢ على هٰذا الشكل، لأنّ مصارعة الوحوش كانت مهنة صعبة لا قِبَلَ لبولسَ بها. وإن فهمنا العبارة أنّ بولس قُدِّمَ للوحوش مثل أغناطيوس الأنطاكيّ، لكانت الوحوش افترسته. ثمّ إنّه لا يمكن أن يُلْقَى بولسُ أمام الوحوش لأنّه مواطن رومانيّ. ولهٰذا فهم بعضهم هٰذه العبارة على أنّها تدلّ على معاملة سيّئة تعرّض لها بولس، ولٰكنّ هٰذه المعاملة لا تدلّ بالضرورة على السجن.

إذًا هل كتب بولس إلى أهل فيلبّي من رومة؟ في ١ : ١٣ يعلن: «إن وجودي في السجن من أجل المسيح ذاع خبره في دار الحاكم وسائر الأماكن كلّها». «دار الحاكم» تدلّ على خيمة القائد في الجيوش الرومانيّة. أمّا في الإنجيل فتدلّ على قصر الوالي بيلاطس (مر ١٥ : ١٦؛ مت ٢٧ : ٢٧؛ يو ١٨ : ٢٨، ٣٣). ونذكر أنّ هناك واليًا آخرَ اسمه فيلكس سجن بولس في قيصريّة في دار هيرودس (أع ٢٣ : ٢٥) أي في القصر الذي بناه هيرودس الكبير كدار ضيافة لممثّل رومة. ولٰكنّ الكلمة تعني مكانًا يقيم فيه الجنود وتعني الجنود ذاتهم أي الحرس الإمبراطوريّ الذي توزّع في رومة وسائر مدن الإمبراطوريّة ومنها أفسس. إذًا لا تدلّ «دار الحاكم» على أنّنا في رومة. ولا نستطيع أن نستنتج أيّ شيء من العبارة «يسلّم عليكم حاشية قيصر» (٤ : ٢٢). فهٰذه العبارة تدلّ على الحشم الذين يهتمّون بممتلكات الأمبراطور في رومة أو في سائر مدن الإمبراطوريّة. وهٰكذا لا نجد البرهانَ الوافيَ على أنّ فل كتبت في رومة.

ثمّ إنّ رومة تبعد عن فيلبّي مسافة ١٣٠٠ كلم، وهٰذا ما يستغرق أربعة أو خمسة أسابيع من السفر. أمّا الرسالة فتفترض أنّ الرواح والمجيء بين المدينتين يستغرقان مدّة قصيرة. علم مسيحيّو فيلبّي بأنّ بولس ألقي في السجن فأرسلوا إليه إبفروديتس. وحين وصل إلى بولس سقط طريح الفراش فعرفت جماعة فيلبّي بمرضه. كلّ هٰذا تذكره ٢ : ٢٥ – ٢٦ وهو يفترض أربعة أو خمسة أشهر من التبادل. ولٰكنّ الوقت يقصر إذا عرفنا أنّ السفر من أفسس إلى فيلبّي عبر بحر إيجيه يستغرق عشرة أيّام.

وهناك مشاريع بولس. فهو يرجو بعد خروجه من السجن أن يقوم بزيارة إلى أهل فيلبّي (٢ : ٢٤). ولٰكن إذا رجعنا إلى روم ١٥ : ٢٣–٢٤، عرفنا أنّ بولس نوى

الذهاب إلى إسبانية بعد مروره في رومة. فلو كتبت فل في رومة، لكان بولس عدل عن مشروعه وذهب إلى الشرق لا إلى الغرب، إلى فيلبّي لا إلى إسبانية. الأمر ممكن، ولا سيّما وإنّ بولس عزم على الذهاب إلى رومة كمرسل حرّ لا كسجين. تبدّلت الظروف فتبدّلت مخطّطات بولس. إذًا لم تكتب الرسالة من أفسس. ولم تكتب من قيصريّة لأنّ المواصلات بين رومة وفيلبّي كانت أسهل من الموصلات بين قيصريّة وفيلبّي. من أجل كلّ هٰذا يبدو أنّ فل كتبت من سجن رومة في فترة من الزمن تمتدّ بين سنة ٦١، وسنة ٦٧ التي فيها مات الرسول شهيدًا. هٰذا رأي وهناك رأي آخر يعتبر أنّ فل كتبت من أفسس في سنة ٥٦ – ٥٧.

د – رسالة واحدة أم رسائل متعدّدة

حين يكتب بولس إلى أهل فيلبّي فهو يكتب بصورة شخصيّة. فيشير في رسالته إلى «قيوده» (١ : ١٣، ١٤، ١٧)، ويتطلّع إلى استشهاده كأمر ممكن (١ : ٢٠ – ٢١؛ ٢ : ١٧). ولٰكنّنا لا نقرأ هٰذه التلميحات إلّا في الفصلين الأوّلين وفي ٤ : ١٤ حيث يهنّئ الرسول أهل فيلبّي لأنّهم شاركوه في «محنته». من أجل هٰذا اعتبر الشرّاح أنّ فل هي من نتاج بولس ولٰكنّهم انطلقوا من إشارات عديدة تدلّ على أنّنا لسْنَا أمام رسالة واحدة بل أمام ثلاث رسائل أرسلت إلى فيلبّي ثمّ جمعت في نصّ واحد.

ففي ٣ : ١ يبدأ بولس تحريضاً يدعوهم فيه لأن يفرحوا في الربّ. ولٰكنّ هٰذا التحريض ينقطع ويصبّ في خطبة قاسية ذات لهجة شديدة: «احترسوا من الكلاب، احترسوا من عمّال السوء». لا شيء في الفصلين الأوّلين يهيّئنا لمثل هذا التحذير. ثمّ إنّ بولس لا يحدّثنا في ف ٣ عن سجنه، ولا يعبّر عن اهتمامه بمصيره الخاصّ. وأخيرًا سينتظر نهاية الرسالة ليشكر أهل فيلبّي عمّا فعلوه لأجله (٤ : ١٠ – ٢٠)، وهٰذا ما يدهشنا.

من أجل هٰذه الأسباب وغيرها فضّل بعض الشرّاح أن يتحدّثوا لا عن رسالة واحدة، بل عن ثلاث رسائل كتبت الواحدة بعد الأخرى. الرسالة الأولى (٤ : ١٠ – ٢٠) وقد ضمّنها شكره لأهل فيلبّي عمّا أرسلوا إليه من مساعدة. الرسالة الثانية (١ : ١ – ٣ : ١ أ؛ ٤ : ٢ – ٧، ٢١ – ٢٣) التي تتضمّن مقدّمة

(١ : ٣ – ١١) وصورة عن وضع بولس كسجين (١ : ١٢ – ٢٦) ونصائح عن الحياة الجماعيّة (١ : ٢٧ – ٢ : ١٨) ومشاريع في المستقبل (٢ : ١٩ – ٣٠) وبعض تحريضات. الرسالة الثالثة (٣ : ١ ب – ٤ : ١، ٨ – ٩) التي تتضمّن هجومًا على خصوم بولس ودفاعًا عن موقفه. إنّها لا تشير إلى سجن بولس وقد تكون كتبت قبل الرسالة الثانية أو بعد أن أُخْلِيَ سراح بولس.

فإنْ قبلنا بهٰذه النظريّة أو بنظريّة قريبة منها، لا بدّ أن نسلّم بأنّ الجامع دمج الرسائل الثلاث في رسالة واحدة. فوضع في النهاية السلامات والتمنّيات (٤ : ٢١ – ٢٣) التي كانت في ختام الرسالة الثانية. ويجب أن نفترض أنّه اقتطع خاتمة ومقدّمة رسالتين من الرسائل الثلاث لتبدو الرسائل وكأنّها رسالة واحدة.

ولٰكنّ هٰذه النظريّة تبدو مجرّد افتراض قدّمه بعض العلماء. ولهٰذا نحن نتساءل: لماذا دمج أحدهم الرسائل الثلاث؟ فإن أجاب مجيبٌ بأنّها كانت قصيرة وبالتالي معرّضة للضياع، نجيب أنّ الآداب القديمة احتفظت برسائل قصيرة جدًّا. وفي ما يخصّ العهد الجديد، فهناك الرسالة إلى فيلمون والرسالتان الثانية والثالثة ليوحنّا. ثمّ من يتجرّأ على اقتطاع أجزاء من رسائل اعتبرها المؤمنون كتابًا مقدّسًا (رج ٢ بط ٣ : ١٦)؟

نحن لا نجهل الوقت المطلوب ليمليَ بولس رسالته. ثمّ إنّه كان في السجن فيجبر على التوقّف عن الإملاء. وهٰكذا يكون قد مرّ بين قسم وآخر بعض الوقت حصلت فيه أحداث جديدة ففرضت على الرسول تغييرًا في الأسلوب واللهجة.

هٰذه الملاحظات التي تطبّق على ٢ كور ترافقها براهينُ إيجابيّةٌ. فالبرهان الأوّل يشدّد على أنّ الرسالة تبدو واحدة بمقدّمتها (١ : ١–١١) وخاتمتها. ولهٰذا لا بدّ من الأخذ بالنصّ الحاليّ وهٰذا منتهى الفطنة. والبرهان الثاني يشير إلى وجود تكرارات تتيح لنا أن نوحّد بين أقسام اعتبرها بعض الشرّاح متنافرة. والمثال على ذٰلك المقابلة بين ٣ : ٢٠–٢١ و ٢ : ٦ – ١١ حيث نجد الكلمات عينها. «وطننا في السماء ومنها ننتظر الربّ يسوع المسيح» (٣ : ٢٠) تقابل: «هو في صورة الله» (٢ : ٦). يسوع المسيح هو الربّ (٢ : ١١). «يبدّل جسدنا الوضيع ويجعله على صورة جسده المجيد» (٣ : ٢١) يقابل «ظهر بمظهر الإنسان وتواضع» (٢ : ٧، ٨)، «صورة الله، صورة الإنسان تمجيدًا لله الآب» (٢ : ٦، ٧، ١١). وإذا قلنا إنّ مقطع الشكر تأخّر إلى النهاية

(٤ : ١٠ – ٢٠)، فهٰذا لا يدفعنا إلى أن نقتطعه من فل، ونحن نعزو هٰذا التأخير إلى أنّ بولس أراد أن يكون كتومًا في شكره (٤ : ١٧ – ١١٨). ثمّ إنّ موضوع الشكر الذي نقرأه في النهاية هو صدى لما كتبه بولس في البداية. «أشكر هٰذا الشعور نحوكم جميعًا» (١ : ٧) تقابل «فرحت بالربّ كثيرًا عندما رأيت أنّكم عدتم أخيرًا إلى إظهار شعوركم نحوي» (٤ : ١٠). «وكلّكم شركائي في نعمة الله، سواء في السجن أو في الدفاع عن الإنجيل وتأييده» (١ : ٧) تقابل «كان حسنًا أن تشاركوني في محنتي» (٤ : ١٤). «أحمد إلٰهي لمشاركتكم في خدمة الإنجيل من أوّل يوم إلى الآن» (١ : ٥) تقابل «منذ بداية الإنجيل، عندما تركت مكدونية، ما من كنيسة شاركتني في حساب الأخذ والعطاء إلّا أنتم وحدكم» (٤ : ١٥).

هٰذه الملاحظات وهذه المقابلات تدفعنا إلى القول إنّ فل رسالة واحدة، وإنّ ما يقوله الشرّاح عن وجود رسائل ثلاث يبقى مجرّد افتراض لا يساعدنا على فهم كتابات القدّيس بولس.

هـ – مضمون الرسالة إلى أهل فيلبّي

نصّ فل ثابت وهو يكاد يكون كاملاً في برديّة تعود إلى بداية القرن الثالث. أمّا المخطوطات الثلاث ذات الحروف الكبيرة التي تعود إلى القرنين الرابع والخامس فهي تتضمّن النصّ كلّه.

كتب بولس إلى كنيسة يعرفها وتعرفه، فبدا صديقًا يكتب إلى أصدقائه في المسيح. ولهٰذا لن نبحث عن تصميم منسّق بل مواضيع ترافق فكره المهتمّ بأمر كنيسة أحبّها وأحبّته.

١ – العنوان (١ : ١ – ٢)

كتب بولس وتيموتاوس إلى القدّيسين الذين في فيلبّي، وإلى الأساقفة والشمامسة. نحن أمام جماعة منظّمة فيها المؤمنون وفيها المسؤولون.

٢ – صلاة الشكر (١ : ٣ – ١١)

هي أطول صلاة شكر نقرأها في رسائل القدّيس بولس. يصلّي الرسول من أجل قرّائه (آ ٤) ويهنّئهم لمشاركتهم في الإنجيل (آ ٥). وعبارة «دومًا» وفي «كلّ وقت» تدعونا إلى نظرة إسكاتولوجيّة (١ : ٦، ٩ – ١١). وهٰكذا بعد شكر أوّل (١ : ٣ – ٦) يبدي بولس حبّه (١ : ٧ – ٨) وينهي كلامه بصلاة من أجل أحبّائه (١ : ٩ – ١١).

٣ – بولس يعطي أخبارًا عن وضعه (١ : ١٢ – ٢٦)

رغم وجوده في السجن فالإنجيل يتقدّم (١ : ١٢ – ٢٠). وها هو أمام اختيار: أن يموتَ ليكونَ مع المسيح، أو أن يبقى على قيد الحياة فيتابع عمله الرسوليّ (١ : ٢١ – ٢٤). فاختار بولس الحياة وأعلن يقينه أنّه سيرى أهل فيلبّي من جديد (١ : ٢٥ – ٢٦).

٤ – ويتذكّر بولس وضع أهل فيلبّي (١ : ٢٧ – ٢ : ١٨)

إذا أرادت الجماعة أن تبقى واحدة، فعليها أن تجاهد من أجل الإيمان بالإنجيل (١ : ٢٧ – ٢ : ٤). كلّ حياتها مؤسّسة على اتّضاع يسوع وارتفاعه (نشيد إلى المسيح). بعد هٰذا تسير الأمور نحو الأحسن للمسيحيّين في فيلبّي ولو أريق دم الرسول قربانًا لذبيحة إيمانهم وخدمته (٢ : ١٢ – ١٨).

٥ – مشاريع (٢ : ١٩ – ٣٠)

اهتمّ تيموتاوس بدعوى بولس فسيبعثه الرسول إلى فيلبّي حالما تسنح الظروف (٢ : ١٩ – ٢٤). ولٰكنّه بانتظار ذٰلك أعاد إليهم إبفروديتس الذي حمل إلى الرسول المساعدة الماليّة. مرض إبفروديتس ووصل إلى الموت إلى أنّه شُفي فكان شفاؤه منبع فرح (٢ : ٢٥ – ٣٠).

٦ – دفاع وتحذير (٣ : ١ – ٤ : ٩)

هنا تتبدّل اللهجة فيصبح الكلام هجومًا على المعارضين المرتبطين بالعالم اليهوديّ.

فإن كان أحد يهوديًّا حقيقيًّا فهو بولس نفسه المختون في اليوم الثامن الذي هو من بني إسرائيل ومن عشيرة بنيامين (٣ : ٣ – ٦). ولٰكنّه عرف المسيح (٣ : ٧ – ١١) فدفعه المسيح في مسيرة لم تنتهِ بعد (٣ : ١٢ – ١٧). وقبل أن يعلن الرسول رجاءه وثقته (٣ : ٢٠ – ٢١) يرسل تحذيرًا آخر: «هناك جماعة كثيرة تسلك في حياتها سلوك أعداء صليب المسيح. هؤلاء عاقبتهم الهلاك، وإلٰههم بطنهم، ومجدهم عارهم، وهمّهم أمور الدنيا» (٣ : ١٨ – ١٩). وهنا تأتي الخاتمة فتدعو المؤمنين إلى أن يثبتوا في الربّ.

٧ – شكر الله على عطاياه والسلامات الأخيرة (٤ : ١٠ – ٢٣)

يترك الرسول العنان لفرحه فيشكر الربّ ويشكر جماعة فيلبّي وينهي رسالته بالسلامات: «سلّموا على جميع الإخوة القدّيسين في المسيح يسوع. يسلّم عليكم جميع الإخوة القدّيسين هنا».

و – التعليم اللاهوتيّ في فل

لقد لاحظنا أنّ فل ليست رسالة تعليميّة مثل روم وكور. إنّها فيض حبّ مسيحيّ وشكر خرج من قلب الرسول وتوجّه إلى أحبّائه في فيلبّي. وبما أنّها من القلب فهي تتضمّن هنا وهناك نظرات عميقة تصل بنا إلى السرّ المسيحيّ.

إذا كانت فل كتبت في أفسس فسنجد فيها صدى لمشاكل كنيسة كورنتوس التي اهتمّ بها بولس في ذٰلك الوقت. وأخطر هذه المشاكل كان الوضعَ المتأتيَ عن وجود تحزّبات في الجماعة (١كور ١ : ١١ي). نجد انعكاسًا عن هٰذه الحالة عندما يدعو بولس أهل فيلبّي إلى الوحدة وإن كانت الانقساماتُ أقلَّ خطرًا عندهم ممّا عند الكورنثيّين. يردّد بولس كلمة «جميع» (١ : ٤، ٧، ٨، ٢٥؛ ٢ : ١٧، ٢٦؛ ٤ : ٢١) ليشيرَ إلى موضوع الوحدة ويقدّم تحريضين واضحين. الأوّل (١ : ٢٧ – ٢٨) يتعلّق بوحدة في مجابهة العدوّ الخارجيّ: «ثابتون بروح واحد وتجاهدون بقلب واحد في سبيل الإيمان بالإنجيل. لا تخافوا خصومكم في شيء». والتحريض الثاني الذي هو أكثر توسيعًا يطلب وحدة الأفكار والقلوب داخل الجماعة (٢ : ١ – ٥): «فتمّموا فرحي بأن تكونوا على رأي واحد وقلب واحد وفكر واحد منزّهين عن التحزّب والتباهي، متواضعين في تفضيل الآخرين على أنفسكم، ناظرين لا إلى منفعتكم، بل إلى منفعة غيركم».

ويتحدّث بولس عن المرحلة الواقعة بين الموت ومجيء المسيح. قال في ١ : ٢٣ : «أرغب أن أترك هٰذه الحياةَ لأكون مع المسيح». وفي ٢ كور ٥ : ٨ : «نفضّل أن نغترب عن هٰذا الجسد لنقيم مع الربّ». هٰذا يعني أنّنا لا ننتظر مجيء الربّ (١ تس ٤ : ١٣) لنختبر سعادة الاتّحاد بالمسيح.

وهناك تعليم مميّز عن القيمة الرسوليّة للحياة المسيحيّة. «واعملوا كلّ شيء بلا تذمّر ولا خصام حتّى تكونوا أنقياء، لا لوم عليكم وأبناء الله بلا عيب في جيل ضالّ فاسد، تضيئون فيه كالكواكب في الكون، متمسّكين بكلمة الحياة» (٢ : ١٤ – ١٦). عرض حياة المؤمن اليوميّة بشكل كرازة فأوضح أفكارًا كانت مخفيّة في مقاطع أخرى. «لا تكونوا حجر عثرة لليهود أو غير اليهود ولا لكنيسة الله» (١ كور ١٠ : ٣٢). «تكون سيرتكم حسنة عند الذين في الخارج» (١ تس ٤ : ١٢). «اجتهدوا أن تعملوا الخير أمام جميع الناس» (روم ١٢ : ١٧). مثل هٰذه التنبيهات تجد ما يقابلها في كو ٤ : ٥ : «كونوا حكماء في معاملة الذين في خارج الكنيسة» وفي أف ٤ : ١٥ : «نعيش الحقّ في المحبّة» (رج تي ٢ : ٩ – ١٠).

وتلفت انتباهنا الاستعارة العباديّة المستعملة في ٢ : ١٧. فضيق الرسول يبدو بشكل تقدمة تكمّل الذبيحة اليوميّة والدائمة للإيمان المسيحيّ. نجد هٰذه الفكرة في ٢ تم ٤ : ٦ وفي الرسائل الكبرى. ففي ١ كور ٣ : ١٦ – ١٧ تبدو الجماعة التي أسّسها بولس بكرازته كهيكل الروح القدس والموضوع الجديد والنهائيّ للعبادة. وكلمة الله التي يتلفّظ بها الرسول هي تقدمة بخور تليها في الطقس اليهوديّ بركة الكاهن للشعب. ولٰكنّ أكملَ عبارةٍ عن هٰذا الموضوع نقرأها في روم ١٥ : ١٦ – ١٧ حيث يتكلّم بولس عن «النعمة التي وهبها الله لي حتّى أكون خادم المسيح يسوع عند غير اليهود وأن أخدم إنجيلَ الله ككاهن فتصير تقدمة غير اليهود مقبولة عند الله ومقدّسة بالروح القدس».

ويدخلنا بولس أيضاً في موضوع مدينة الله، فيعبّر عن واقع المسيحي الذي هو في العالم وليس من العالم. نقرأ في ١ : ٢٧ : «أن تكون سيرتكم في الحياة لائقة بإنجيل المسيح». وفي ٣ : ٢٠ : «أمّا نحن فمدينتنا في السماء». في قرينة هٰذين النصّين نجد معارضة. في ١ : ٢٧ يشجّع بولس المرتدّين على أن يقاوموا الضغط الاجتماعيّ الذي يريد لهم أن يشاركوا في عبادة المدينة الرسميّة، فيذكّرهم بأنّهم منذ الآن مواطنون في

مدينة جديدة ربّها المسيح وشريعتها الإنجيل. فواجباتهم كمواطنين في ملكوت المسيح أهمُّ من واجباتهم كمواطنين في رومة. ولكن تتبدّل النظرة في ٣ : ٢٠. فمدينة المسيحيّين السماويّة لا تعارض مدينة رومة بل أرض إسرائيل. نحن في ٢ مك ٦ : ١ ؛ ١١ : ٢٥ أمام سلطة تيوقراطيّة تخضع لشريعة الله وعوائد الآباء. فالعلاقة الخاصّة مع الله تنتج عن اختيار ميّز هٰذه البلاد عن سائر بلدان الأرض، ولكنه بدا فوق سائر البلدان لأنّه يطال الذين يعيشون خارج حدوده. وهٰذا ما قاله بولس عن الحقوق السامية التي تتمتّع بها مدينة الربّ يسوع المسيح السماويّة. وتتحدّث الرسالة إلى أفسس عن رعيّة إسرائيل، ولٰكنّنا لا نجد معارضة بين اليهود والأمم. فالأمم ليسوا مرذولين من رعيّة إسرائيل (أف ٢ : ١٢)، لم يعودوا «غرباء أو ضيوفًا» بل مواطني القدّيسين» (أف ٢ : ١٩)، لأنّ المسيح الذي هو سلامنا جعل من الاثنين شعبًا واحدًا» (أف ٢ : ١٤) يملك مع المسيح في السماوات (أف ٢ : ٦). وما يقابل موضوع مدينة الله نقرأه في غل (٤ : ٢٥ – ٢٦) : «أورشليم الحاضرة التي هي وبنوها في العبوديّة. أمّا أورشليم العليا فحرّة وهي أمّنا».

ز – النشيد للمسيح (٢ : ٦ – ١١)

١ – أصل النصّ

حين يتوسّع بولس في حديثه إلى أهل فيلبّي يقحم نشيدًا ليتورجيًّا من أصل آراميّ وُجِدَ قبل بولس وارتبط بليتورجيّا العشاء الأخير. في هٰذا النشيد تمتزج صورة ابن الإنسان (دا ٧ : ١ ي) بصورة عبد الله (أش ٥٢ : ١٣ – ٥٣ : ١٢). ويركّز الشرّاح على تجرّد المسيح وامّحائه كأساس لشرح لاهوتيّ للتجسّد. تخلّى المسيح عن صورة الله وأخذ صورة العبد أي صورة البشر، فوصل إلى المجد عن طريق الاتّضاع. في هٰذا النشيد نرى الله والمسيح ونرى كيف أنّ المسيح صار ربّ الخليقة.

٢ – بنية النشيد وأهمّيته اللاهوتيّة

ميّز الشرّاح في هٰذا النشيد ستّة مقاطع : ثلاثة منها تنشد اتّضاع ابن الإنسان (آ ٦ – ٨) وثلاثة تنشد ارتفاعه (آ ٩ – ١١).

هٰذا النشيد هو أقوى تعبير عن التعليم البولسيّ على المسيح وهو أساس النظريّة الكرستولوجيّة الحديثة، عَنَيْتُ بها لاهوت الامّحاء (كينوسيس).

يعرض النشيد وجهين ليسوع على هٰذه الأرض، لا زمنين متعاقبين يفصلها التجسّد، ليصل في النهاية إلى التمجيد.

ونتساءل: ماذا تعني «مورفي» أو الصورة؟ هل تعني الجوهر أو الطبيعة، الصورة أو الحالة؟ الصورة هي الجلاء الخارجيّ والمنظور للكائن. والمساواة مع الله، هل تعني طبيعة المسيح أو حالته الوجوديّة؟ ثمّ إنّ العبد «دولوس» لا يدلّ على العبوديّة، بل على وضع الخادم (العابد) تجاه الله.

لم يعد مساواته لله غنيمة. هل يملك هٰذه الغنيمة، هل سيملكها؟ وكيف نماثل بين المسيح وعبد الله، ونقابله مع آدم؟

ويأتي الفعل الأساسيّ «كينو» الذي يعني أفرغ، امّحى، تجرّد. من هنا نظريّة «كينوسيس»: إنّ المسيح تجرّد بالتجسّد عن صفات خاصّة بالله (المعرفة الكلّيّة، الحضور الكلّيّ، القدرة الكلّيّة) محتفظاً بصفاته الإلٰهيّة كالقداسة والمحبّة والبرارة.

صار شبيهًا بالبشر... هٰذا يدلّ على أنّ المسيح ماثل البشر بشكل واقعيّ وتاريخيّ وكان الصليب قِمَّة تلك المماثلة. وستُبرز الآيات اللاحقة تمجيد يسوع دون أن تذكر بوضوح موضوع القيامة. قال النصّ: أعطاه الله الأسم الذي هو فوق كلّ اسم. أي أعطاه اسمه بالذات، صار «كيريوس» أي الربّ وهو مرادف الكلمة العبريّة يهوه. ولهٰذافسجود كلّ الخلائق يُتمّ نبوءة أشعيا (٤٥ : ٢٣)، واعتراف إيمانهم (يسوع هو الربّ) يستعيد عبارة ليتورجيّة أساسيّة في الكنيسة الأولى. إنّ كلّ معاني كلمة الربّ في العالم الكتابيّ والهلّينيّ تجتمع لتعلن سموّ المسيح الممجّد.

أدخل بولس هٰذا النشيد ساعة نبّه جماعة فيلبّي إلى الأخطار التي تتعرّض لها: إنّ اعتراف الإيمان الحقيقيّ بسلطان المسيح الذي اقتناه بتجرّد تامّ حتّى موت الصليب، يتيح للمؤمنين أن يعرفوا كيف يتصرّفون كما يليق. كونوا على فكر المسيح، تخلّقوا بِخُلُقِ المسيح الذي تجرّد من ذاته وأخذ صورة العبد وتواضع، وأطاع حتّى الموت، الموت على الصليب.

- ٣ -

الرسالة إلى أهل كولسّي

أ - كولسّي وكنيستها

كولسّي هي مدينة في فريجية من أعمال تركيا تقع في وادي ليكوس أحد جداول مياندريس وتبعد ١٥ كلم إلى الشرق والجنوب الشرقيّ من لاودكية و ٢٠٠ كلم إلى الشرق من أفسس. وتؤلّف كولسّي مع لاودكية وهيرابوليس ثلاث مدن متّصلة بعضها ببعضها (٢ : ١؛ ٤ : ١٣، ١٥ - ١٦). أقيمت هٰذه المدن في منطقة خصبة وعلى طريق هامّة تربط البحر المتوسّط بكليكية وسورية، فازدهرت واشتهرت. وهٰكذا يرد ٱسمُ كولسّي على طريق أحشويروش في تاريخ هيرودوتيس وعلى طريق كورش في تاريخ إكسينوفون. ولٰكنّ كولسّي ستصبح مدينة ثانويّة في عهد بولس، وستزول قيمتها في العهد البيزنطيّ، ولا يتذكّرها الناس اليوم إلّا بسبب رسالة القدّيس بولس.

حين كتب بولس إلى أهل كولسّي، لم يكن بعد قد التقى بهم شخصيًّا. هم لم يروه بعيونهم (٢ : ١)، وهو لا يعرف إيمانهم إلّا بما سمعه من الآتين من هناك (١ : ٤، ٩). فطريق القدّيس بولس خلال سفرته الثانية إلى أفسس مجتازًا أواسط البلاد (أع ١٨ : ٢٣؛ ١٩ : ١)، مرَّ في وادي هرموس إلى الشمال من ليكوس ومدنه. ولٰكن حين وصل إلى أفسس أقام فيها ما يقارب الثلاث سنين (أع ١٩ : ٨، ١٠؛ ٠ : ٣١). وكان يعظ دومًا فيجعل الإنجيل ينتشر في كلّ المنطقة القريبة من أفسس (أع ١٩ : ١٠، ٢٦). في هٰذا الوقت اجتذب إلى الإيمان فيلمون الذي من كولسّي (فل ١ : ١٩؛ رج كو ٤ : ٩) ونمفاس الذي من لاودكية (٤ : ١٥) وأبفراس مولود كولسّي (٤ : ١٢) الذي أَوْكَلَ إليه بولس أمر نشر الإنجيل في مدينته (١ : ٧) وفي المدن المجاورة (٤ : ١٣).

وتمرّ الأيّام ويُوضَع بولس في السجن. فيذهب إليه أبفراس ويحمل إليه محبّة الكولسّيّين (١ : ٨) ويخبره بالصعوبات الدقيقة التي تشغل باله (٤ : ١٢). حينئذ أخذ بولس القلم وكتب، فكشف عن الخطر، ووضع الأمور في نصابها. ولٰكنّ أبفراس لم يحمل الرسالة. أبقاه بولس بقربه (٤ : ١٢؛ فلم ٢٣) وسلّم الرسالة إلى تيخيكس

(٤ : ٧) مولود تلك المنطقة ومعاون القدّيس بولس ورفيقه في الرحلة الرسوليّة الثالثة (أع ٢٠ : ٤).

ب – أين كتبت كو ومتى كتبت؟

حين كتب بولس كو كان في «القيود» (٤ : ٣ ، ١٠ ، ١٨ ؛ رج ٢ : ١) والسجن. ولٰكن أيّ سجن نعني؟ هل سجن قيصريّة فلسطين الذي قضى فيه بولس سنتين (٥٨ – ٦٠ ، أع ٢٣ : ٣٣ي ؛ ٢٤ : ٢٧)؟ هل سجن رومة الذي جاء بعد سجن قيصريّة ودام سنتين أيضاً (٦١ : ٦٣ ، أع ٢٨ : ١٦ ، ٣٠)؟ وهناك رأي ثالث يقدّمه الشرّاح الحديثون فيتكلّمون عن سجن أفسس الذي قيّد فيه بولس خلال الرحلة الرسوليّة الثالثة. لا يتكلّم سفر الأعمال عن هٰذا السجن ، ولٰكنّ هناك إشاراتٍ عديدةً تجعل الشرّاح يؤكّدونه. ثمّ إنّنا نقرأ في مقدّمة كو اللاتينيّة : «كتبها حين كان مقيّدًا في أفسس». ولٰكن لا يبدو أنّ كو وأف كتبتا من أفسس قبل ١ كور و ٢ كور وغل وروم. فأسلوب بولس في كو وأف يختلف عن أسلوبه في الرسائل الكبرى. وهو في كو وأف يقدّم نظرة تعليميّة تفترض أمورًا جديدة ونضوجًا فكريًّا. وإذا كانت أف تستعيد بعض أفكار روم فهٰذا يعني أنّه يستحيل أن تكون أف (وبالتالي كو المرتبطة بها) قد كتبت قبل روم.

هل يعقل أن تكون كو قد كتبت من قيصريّة؟ الأمر ممكن ، لولا أنّ الفترة قصيرة لتفسّر توسّع فكر بولس بعد الرسائل الكبرى. ثمّ إنّ كو (المرتبطة مع أف) تدلّ على تقارب مع فلم : كلتاهما تتحدثان عن بولس الذي بعث أونيسمس (٤ : ٩ ؛ فلم ١٢) وتذكران رفاقَ بولسَ أنفسَهم (٤ : ١٠ – ١٤ ؛ فلم ٢٣ – ٢٤). هٰذا يعني أنّ كو وفلم تعودان إلى زمن واحد وترتبطان بقضيّة العبد أونيسمس الذي هرب من عند سيّده. فإلى أين هرب هٰذا العبد؟ إلى قيصريّة أم إلى رومة؟ بل إلى رومة. ثمّ إنّ بولس يقول لفيلمون إنّه يرجو أن يَرُدَّه الله إليه (فلم ٢٢) ، فهل يعقل هٰذا القول في رومة أم في قيصريّة حيث ينتظر بولس أن يتركها طالبًا مثوله أمام محكمة الإمبراطور (أع ٢٥ : ١١ – ١٢ ، ٢١ ، ٢٥ ؛ ٢٦ : ٣٢)؟ في رومة. بالإضافة إلى ذٰلك ، ما كانت تسمح الحالة لبولس أن يقوم بنشاط رسوليّ في «قصر هيرودس» ، في قيصريّة (أع ٤ : ٣ي). ولٰكنّ وضعه في رومة سمح له ببعض الأعمال الرسوليّة ، فكان يرحّب هناك بكلّ من يزوره. وفي هٰذا قال بولس : «وَٱدْعُوا لنا أيضاً كي يفتح الله لنا باب الكلام فنبشّر بسرّ المسيح» (٤ : ٣).

وهٰكذا نقول: إنّ كو كتبت في رومة خلال إقامة بولس في السجن سنة ٦١ – ٦٣، فإلى رومة ذهب أونيسمس ليفلت من ملاحقات سيّده. وفي رومة تمتّع بولس ببعض الحرّيّة (أع ٢٨ : ١٦) ليناقش في الأمور الدينيّة (أع ٢٨ : ١٧، ٢٣، ٣٠ – ٣١) وليأمل في خلاص قريب لغياب متّهميه. وأخيرًا مرّت أربع أو ستّ سنوات على كتابة آخر الرسالات الكبرى، وهٰذا ما سمح لبولس أن يعمّق تفكيره اللاهوتيّ ويوسّعه. وماذا نقول عن رفاق بولس؟ إنّ أرسترخس (٤ : ١٠) وتيموتاوس (١ : ١) اللذين كانا بقربه في أفسس (أع ١٩ : ٢٩؛ ٢٠ : ٤؛ ١ كور ٤ : ١٧؛ ٢ كور ١ : ١) قد انضمّا إليه في رومة (أع ٢٧ : ٢). أمّا لوقا (٤ : ١٤) فكان في فيلبّي حين كان بولس مقيمًا في أفسس (أع ١٦ : ١٢ – ١٧؛ ٢٠ : ٥). ومرقس كان قد تركه قبل الرحلة الرسوليّة الثانية (أع ١٥ : ٣٧ – ٣٩) وما عاد يرافقه في أسفاره، غير أنّه التقاه في رومة (٤ : ١٠).

ما نقوله هنا قاله التقليد المسيحيّ القديم الذي اعتبر أنّ بولس كتب كو وأف وهو في رومة. ويعلن معظم الشرّاح أنّ هاتين الرسالتين كتبتا مع فلم في نهاية أسر بولس الأوّل سنة ٦٢ – ٦٣. أمّا لماذا نقول في نهاية الأسر؟ ليكون لأبفراس الوقت الكافي ليعرف أنّ بولس في رومة، وليستطيع بولس أن يتحدّث عن الإفراج القريب عنه (فلم ٢٢).

هل أفرج عن بولس وعاد إلى آسية الصغرى؟ هٰذا ما تقوله الرسائل الرعاويّة. ويمكن حينئذ أن يكون بولس قد عاد إلى الكنائس التي أسّسها وزار تلك التي لم ترَ وجهه مثل كنيسة كولسّي. ولٰكنّ هٰذا يبقى في عالم الافتراض.

ج – تصميم الرسالة إلى أهل كولسّي

١ – العنوان (١ : ١ – ٢)

نقرأ اسم المرسِل: بولس، رسول المسيح يسوع، وتيموتاوس. واسم المرسَل إليه: القدّيسين الذين في كولسّي.

٢ – فعل الشكر (١ : ٣ – ٨)

كلّ رسائل بولس (ما عدا غل، ١ تم، تي) تبدأ بفعل شكر. أمّا في كو (رج ١ تس

١ : ٢ ؛ ٢ تس ١ : ٢) فنقرأ فعل الشكر في صيغة المتكلّم الجمع، لأنّ تيموتاوس يشاركه فيه. أمّا مضمون فعل الشكر هٰذا، فالإنجيل الذي كرز به أبفراس المشارك لبولس في عمله الرسوليّ. وهٰذه الكرازة قدّمت للكولسّيّين إيمانًا في المسيح يسوع ومحبّة لجميع القدّيسين ورجاء أُعدَّ لهم في السماوات.

٣ - صلاة (١ : ٩ - ١٤)

ويحرّض بولس الكولسّيّين تحريضاً بشكل صلاة، فيدعوهم إلى ممارسة هٰذا الإيمان الذي قبلوه: ندعو لكم ونسأله تعالى... لتسيروا سيرة جديرة بالربّ.

٤ - النشيد للمسيح (١ : ١٥ - ٢٠)

يبدو المسيح الإله الضابط الكلّ، صورة الله غير المنظور، الأوّل في الزمن، الأوّل في المكان، الأوّل في المرتبة والكرامة، رأس الخلق كلّه.

٥ - المسيحيّون في كولسّي ومساعي بولس (١ : ٢١ - ٢ : ٣)

على الكولسّيّين بعد أن تصالحوا مع المسيح أن يثبتوا في الإيمان وأن لا يتحوّلوا عن رجاء الإنجيل الذي صار بولس خادمًا له (١ : ٢١ - ٢٣). ويقول بولس إنّه يتألّم من أجل الكولسّيّين. وهو يتمّ من أجل الكنيسة في جسده ما ينقص من آلام المسيح. وهٰذا يعني أنّ حضور المسيح في خدمته يجعله مشاركًا في آلامه. ما ينقص لهٰذه الآلام يَتِمُّهُ في جسده من أجل الكنيسة. وما يريد أن يعلنه بولس هو «السرّ» الذي كُشف للقدّيسين وَسْطَ الوثنيّين (٢ : ٢٤ - ٢٩). أمّا الجهاد الذي يقوم به بولس فسيشجّع المؤمنين ليبلغوا الإدراك التامّ ومعرفة سرّ الله (٢ : ١ - ٣).

٦ - التحذير من التعاليم الغريبة (٢ : ٤ - ٢٣)

يتميّز النظام الدينيّ الذي يهدّد إيمان الكولسّيّين بأنّه: نظريّة دينيّة، وتشديد على أهمّيّة عناصر العالم (رج غل ٤ : ٣، ٩)، وقوّات ملائكيّة. وهٰذا النظام يتجاوز

النظرات المعروفة في العالم اليهوديّ والعالم الهلّينيّ. فيردّ بولس: كلّ ملء اللاهوت يسكن في المسيح. وينهي بولس هٰذا القسم بنشيد (٢: ٦ – ١٥): «محا ما كان علينا من صكّ للوصايا وألغاه مسمّرًا إيّاه على الصليب، وخلع أصحاب الرئاسة والسلطة وعاد بهم في ركبه ظافرًا». ويتابع القدّيس بولس: لا تقوم الحرّيّة المسيحيّة الحقيقة على ممارسات بشأن الطعام والشراب وبعض الأعياد (٢: ١٦ – ١٩)، ثمّ يطبّق هٰذا المبدأ على الكولسّيّين (٢: ٢٠ – ٢٣): «فأمّا وقد متمّ مع المسيح متخلّين عن أركان العالم، فما بالكم... تخضعون لهٰذه الفرائض»؟

٧ – نداء إلى حياة مسيحيّة نشارك فيها المسيح القائم من الموت (٣: ١ – ٤: ٦)

ويبدأ بولس بنداء إلى حياة مسيحيّة: «فأمّا وقد قمتم مع المسيح، فاسعوا إلى الأمور التي في العلى حيث المسيح قد جلس عن يمين الله» (٣: ١ – ٤). والتجرّد عن الإنسان القديم يعني التخلّي عن سلسلتين من خمس رذائل (٣: ٥ – ٨). وسنقرأ فيما بعد (٣: ١٢) لائحةً مؤلّفة أيضاً من خمس فضائل. ولٰكنّ بولس يتعدّى هٰذا المستوى ويعلن: «لا يونانيّ، ولا يهوديّ، لا أعجميّ ولا إسكوتيّ، لا عبد ولا حرّ، بل المسيح الذي هو كلّ شيء وفي كلّ شيء» (٣: ١٠ – ١١). ويُوْصِي بولس بالمحبّة الأخويّة وبسلام المسيح ويعلن أنّ هٰذا ما يعنيه: البسوا الإنسان الجديد (٣: ١٠). وهٰذه العلاقات الجديدة تصيب كلّ الحالات. فيحرّض بولس الزوجة والزوج والأولاد والأهل، والعبيد والأسياد (٣: ١٨ – ٤: ١) ويدعوهم إلى الصلاة (٤: ٢ – ٤) ويعلّمهم كيف يتعاملون مع غير المسيحيّين (٤: ٥ – ٦).

٨ – سلامات جديدة (٤: ٧ – ١٧)

سيحمل تيخيكس وأونيمس (فلم ١٠ – ١٥) أخبار الرسول إلى أهل كولسّي. ولٰكنّ بولس ليس وحده. فمعه أرسترخس ومرقس ويسوع الملقّب بيوستوس ولوقا الطبيب وأبفراس، وكلّهم يبعثون بالسلام. لقد تعب أبفراس كثيرًا من أجل المسيحيّين في كولسّي ولاودكية وهيرابوليس فليسلّموا في لاودكية على نمفاس والكنيسة التي تجتمع في بيته (أو بيتها) (٤: ١٥). ونقرأ تفصيلاً ثمينًا: بعد أن يقرأ الكولسّيّون رسالة الرسول

فليبعثوا بها إلى المسيحيّين في لاودكية. وهؤلاء يرسلون رسالتهم الى الكولسيّين. وأخيرًا يأتي تنبيه إلى أرخبس: تَنَبَّهْ للخدمة التي قبلتها في المسيح (٤:١٧؛ فلم٢).

٩ - سلام بولس بخطّ يده (٤ : ١٨)

هٰذا ما فعله بولس مرارًا ليبيّن صدق رسالة يوقّعها بيده (٢ تس ٣ : ١١؛ ١ كور ١٦ : ٢١؛ غل ٦ : ١١) فبولس لم يكتب بيده كو كما كتب الرسالة إلى فيلمون.

د - التعليم اللاهوتيّ في كو

هٰذه الرسالة هي ظرفيّة كغيرها من رسائل القدّيس بولس وهي تواجه خطرًا محدّدًا. هي لا تقدّم مقالةً لاهوتيّةً بل تعليمًا حيًّا يقف فيه بولس في ميدان الخصوم. ينطلق من موقفهم فيفكر ويغني طريقة تقديمه لإنجيل الخلاص. هو لا يردّد ما قاله في السابق ولا يقدّم تعليمًا كلّيّ الجدّة في كو. هو يستعيد عناصرَ من الرسائل السابقة أو من الكرازة المسيحيّة الأولى فينظّمها ويكيّفها على المشكلة الجديدة.

الموضوع الأساسيّ الذي يلفت انتباهنا هو سموّ المسيح في الكون. بما أنّ أهل كولسّي يهتمّون بقوًى سماويّةٍ تدير الكون، شاء بولس أن يبيّن أنّ المسيح يسمو عليها إطلاقًا. وهٰذا السموّ يعبّر عنه بالأوّليّة، ويؤكّد المرحلتين الكبيرتين من مراحل تاريخ الخلاص: الخلق والخلق الثاني.

منذ البدء، المسيح هو قبلها وهو يسمو عليها لأنّه به وله ولأجله (وهو صورة الله غير المنظور) خُلق كلّ شيء مع هٰذه القوى (١ : ١٥ - ١٧). ونقرأ موضوع المسيح صورة الله في ٢ كور ٤ : ٤، وموضوع المسيح وسيط الخليقة في ١ كور ٨ : ٦. ولٰكنّ نصّ كو يعطي لتأكيد وجود المسيح السابق قوّة ووضوحًا يجعلانه قِمَّةً في تعليم القدّيس بولس عن المسيح.

إنّ القوى السماويّة ترتبط بالمسيح في نظام الخلق وهي ترتبط به في نظام الخلاص فيدخلها في التكفير الشامل بدم صليبه (١ : ١٨ - ٢٠). فالمصالحة بموت المسيح موضوع بولسيّ معروف (٢ كور ٥ : ١٨ - ٢٠؛ روم ٥ : ١) ومرتبط بموضوع الفداء وغفران

الخطايا (١ : ١٤، ٢ : ١٣). أجل، لقد ارتبطت القوى السماويّة بعمل الخلاص البشريّ. ولسنا في حاجة إلى أن نفكّر في صراع بين فئات هٰذه القوى، أو في صراع بين الإنسان وهٰذه القوى. المهمّ أن نعرف أنّ هٰذه القوى يهمّها رجوع السلام بين الناس والله. وهٰذا الوجه يوضحه ٢ : ١٤ – ١٥. حملت هٰذه القوى السماويّة الشريعة كما يقول التقليد اليهوديّ (غل ٣ : ١٩) فأخضعت الإنسان (غل ٤ : ٢ – ٣) بالأحكام التي فرضتها عليه وبتأثيرها على خطيئته. ولٰكنّ المسيح دفع دين الخاطىء فألغى سلطان هٰذه القوى ووضع حدًّا لنظام الشريعة وأخذ من هٰذه القوى أداة تسلّطها. ولٰكنّ الشريعةَ رمزت إلى قوّة دينيّة شخصيّة. أمّا الآن فالذين يستثمرونها هم القوى وقد انكشفت (مذكورة في ١ كور ١٥ : ٢٤؛ روم ٨ : ٣٨؛ أو تحت أسماء أخرى، ١ كور ٢ : ٨؛ فل ٢ : ٩ – ١٠). ولٰكنّها لعبت هنا لا دورًا عدائيًّا بل دورًا أراده الله فنظّمت الديانات السابقة للمسيح. أمّا الخطأ فهو أن نحافظ على نظام أُلغي. وهٰذا الخطأ هو واقع الكولسّيّين المتهوّدين الذين يُبرزون من جديد قيمة أحكام الشريعة.

المسيح هو رأسُ ورئيس هٰذه القوى (٢ : ١٠). هٰذا اللقب يعبّر عن أوّليّته ويجملها. وما يسنده هو انتصار الصليب على نظام الشريعة القديم وإقامة الملء الكونيّ في المسيح. الملء والكمال ليس فقط الجوهر الإلٰهيّ بل الكون كلّه أي اللاهوت والكون الذي أخذه بواسطة جسده. فالمسيح الإلٰه والإنسان بالتجسّد الذي توّجته القيامة يضمّ في ملئه لا الله الذي يخلّص وحسب ولا البشر المخلّصين وحسب، بل كلّ إطار البشريّة الذي هو الكون بما فيه من قوى سماويّة.

انطلاقًا من هٰذه النظرة تتحلّى كو بأفق كونيّ تتميّز به. وموضوع الاتّحاد بالمسيح يبدو في ضوء جديد. لا شكّ في أنّنا نجد في الرسائل السابقة المعطيات الأساسيّة: القرب إلى المسيح بالإيمان بالإنجيل (١ : ٤ – ٦، ٢٣؛ ٢ : ٥ – ٧)، اتّحاد بموته وحياته بواسطة المعموديّة (٢ : ١٢ – ١٣؛ ٣ : ١ – ٣)، خلع الإنسان العتيق ولبس الإنسان الجديد (٣ : ٩ – ١٠). حياة مقدّسة لا عيب فيها بحضرته (١ : ٢٢) وكلّ التعليم الأخلاقيّ الناتج عنها (٣ : ٥ – ٤ : ٦). هٰذا هو أساس اعتبارات القدّيس بولس. فهو لا يهتمّ بإطار الخلاص الكونيّ. لمّح إليه قليلاً في الماضي (روم ٨ : ١٩ – ٢٢) وتطرّق إليه هنا مدفوعًا بآراء الكولسّيّين، والهدف من كلامه أن يعيد الأنظارَ إلى المسيح الذي

هو يَنبوعُ خلاصِنا الوحيد. إلّا أنّنا نجد انطلاقًا من هٰذا الأفق الواسع نظرة جديدة: تشديد على وجهة الخلاص الجماعيّة. فالمسيحيّون مدعوّون في جسد واحد (٣ : ١٥)، وهٰذا الجسد هو الكنيسة (١ : ١٨، ٢٤؛ رج ١ كور ٦ : ١٥؛ ١١ : ١٦ – ١٧؛ ١٢ : ٢٢ – ٢٧؛ روم ١٢ : ٤ – ٥). يؤلّف المسيحيّون مع المسيح وبعضهم مع بعض جسدًا واحدًا. لأنّهم يرتبطون كلّهم بجسد يسوع الذي صلب وقام كبذار عالم جديد.

تشدّد كو على تسامي المسيح على القوى السماويّة فتميّزه عن الجسد (أي الكنيسة) الذي يُبنى على الأرض والذي يصير المسيح رأسه. هو يدير الجسد ويغذّي الجسد الذي هو كائن حيّ يتقبّل كلّ شيء من المسيح ولٰكنّه يتميّز عنه، وإنْ لم ينفصل، بفرديّته البنويّة.

وتتوقّف كو عند اختبار بولس الرسوليّ وارتباط الوثنيّين بالإيمان واقترابهم من المواعيد شأنهم شأن بني إسرائيل. هٰذا هو سرّ المسيح الذي ستتكلّم عنه مطوّلاً أف. فعبارة «السرّ» التي ابتكرها الفكر اليهوديّ الجليانيّ والتي تعني سرّ تخطيط الله الذي كان مخفيًّا وانكشف الآن، نجدها في ١ كور ٢ : ٧ – ٩ وروم ١٦ : ٢٥ي. وهي تتفتح في رسائل السجن. فالسرّ منذ الآن هو دعوة الأمم إلى الخلاص: فالمسيح بينكم، وهو يحمل إليكم رجاء المجد الذي كان محفوظاً في الماضي لبني إسرائيل (١ : ٢٦ي). يعرف بولس أنّه مرسل من أجل مخطّط الخلاص هٰذا (١ : ٢٣ – ٢٦). لهٰذا فهو يعمل ويكدّ في خدمة السرّ (١ : ٢٨ – ٢ : ١، ٤ : ٣) فيكمّل في جسده ما لم يستطع المسيح خلال حياته على الأرض أن يقاسِيَه من سعي رسوليّ. وإنّ بولس يقاسيه على خطى المسيح ومكان المسيح من أجل خدمة الجسد الذي هو الكنيسة (١ : ٢٦). فسرّ الخلاص الشامل الذي يُتمّ مخطّطَ الله، يخفي في نظر الرسول «كلّ كنوز الحكمة والمعرفة» (٢ : ٣). لهٰذا يدعو قرّاءه إلى التأمّل في قصّة الله تأمّلاً عاقلاً وعلويًا (١ : ٩؛ ٢ : ٢؛ ٣ : ١٦). وهٰذه المعرفة الروحيّة التي ترتبط بالتقليد الكتابيّ وتعيد ما قاله بولس سابقًا (١ كور ١ : ٥؛ ١٣ : ٢؛ ٢ كور ٤ : ٦؛ روم ١١ : ٣٣)، تتفتّح في نهاية حياته أمام أفق أوسع يدخل فيه المسيح فيجعله يتضمّن الكون.

هـ – الأزمة الكولسّيّة والآراء الفاسدة

نحن لا نعرف عن هٰذه الآراء إلّا ما نجده في الرسالة، ولهٰذا لا نستطيع أن نقدّم عرضاً وافيًا ومنسّقًا عن هٰذا التعليم الضالّ. نلاحظ أوّلاً بعض الإشارات التي أثّرت على الجماعة وشكّلت لها خطرًا ملموسًا. فعلى الجماعة أن لا تنخدع (٢ : ٤) وأن لا تقع في الفخّ (٢ : ٨) بسبب الغرور الباطل القائم على سنّة الناس وأركان العالم، وأن لا تخضع لنواحيَ وأحكامٍ تقول لها: «لا تأخذ، لا تذق، لا تمسّ» (٢ : ٢٠ – ٢١). أمّا ما يميّز هٰذه التعاليم المضلّة فهو: عبادة الملائكة (٢ : ١٨) والتعلّق بأركان العالم (٢ : ٨؛ رج غل ٤ : ٣)، المحافظة على الأصوام وعيد الهلال والسبت (٢ : ١٦)، والارتباط بأحكام عن المأكول والمشروب (٢ : ١٦، ٢١)، وعن حياة نسكيّة (٢ : ٢١)، وعن قساوة ضدّ الجسد (٢ : ٢٣).

فالنسك والعبادة تهيّئان لرؤية الملائكة (٢ : ١٨، ٢٣) كما يقولون، ولٰكنّها ممارسة لا قيمة لها وهي ظلّ الأمور المستقبلة (٢ : ١٧). وهٰذه التعاليم المؤسّسة على نظريّات دينيّة متفلسفة (٢ : ٨) وعلى تعاليمَ بشريّةٍ تودّ أن تتجاوز الإنجيل التقليديّ لتمنح الإنسان معرفةً أفضلَ للأسرار. فهل تقدر؟

ولٰكن من أين جاءت هٰذه الهرطقة؟ هناك آراء عديدة من نظرة يهوديّة تأثّرت بجماعة قمران، من عبادة وثنيّة شرقيّة يرافقها وجود كائنات سماويّة، من غنوصيّة حقيقيّة، أو من غنوصيّة مطعّمة بالنظريّات اليهوديّة.

الخاتمة

نشير في الخاتمة إلى أنّ كو قد استُعْمِلَتْ منذ بداية الكنيسة. فَذَكَرَتْهَا رسالة برنابا ورسائل أغناطيوس الأنطاكيّ. وأورد يوستينوس عبارة «بكر كلّ الخلائق» التي سترد أيضاً عند آباء كثيرين انطلاقًا من إيريناوس. هٰذه الرسالة موجودة في لائحة مرقيون وقانون موراتوري. ومنذ القديم لم يشكّ أحد في نسبتها إلى بولس. ولٰكنّنا سننتظر القرن التاسع عشر لينطلق بعض العلماء من الهرطقة التي يحاربها بولس، ومن التعليم عن المسيح، ومن اللغة والأسلوب، ومن علاقتها بأف، ليرفضوا الرسالة كلّيًّا أو جزئيًّا.

ولٰكنّ هٰذا المدّ الرفضيّ انحسر انحسارًا كبيرًا، وأخذ معظم العلماء يعودون إلى كو التي تقدّم لنا تعليمًا يعود إلى بولس نفسه.

– ٤ –

الرسالة إلى فيلمون

يسمّي بولس المعمّدين «خليقة جديدة» (٢ كور ٥ : ١٧). وإذا كان من خلافات في المجتمع فهي تزول أمام المساواة في المسيح الواحد. «لا يهوديّ ولا يونانيّ، لا عبد ولا حرّ، لا رجل ولا امرأة. فأنتم كلّكم واحد في المسيح يسوع» (غل ٣ : ٢٨). وقال بولس أيضاً: «فنحن كلّنا، يهودًا كنّا أم غير يهود، عبيدًا أم أحرارًا تعمّدنا بروح واحد لنكون جسدًا واحدًا، وارتوينا من روح واحد». وقال في كو ٣ : ١١ : «فلا يبقى هناك يهوديّ أو يونانيّ، لا مختون أو غير مختون، ولا أعجميّ أو بربريّ، ولا عبد أو حرّ، بل المسيح الذي هو كلّ شيء وفي كلّ شيء». أمّا فلم فتتطرّق إلى واقع ملموس: أفلت عبد من يد سيّده والتجأ إلى بولس، فعمّده وأعاده إلى سيّده وتشفّع من أجله. أتُرَى بولس طبّق على هٰذا الوضع الحاضر الاعتباراتِ النظريّة التي قرأناها في رسائله؟ نحن لا نقرأ كلمة تطلب من فيلمون أن يحرّر عبده. لا بل سيكتب بولس للعبيد أن يطيعوا سادتهم في كلّ شيء في هٰذه الدنيا (كو ٣ : ٢٢). وقال في ١ كور ٧ : ٢١ – ٢٢ : «فإن كنت عبدًا عندما دعاك الله فلا تهتمّ. ولٰكن إن كان بإمكانك أن تَصِيرَ حُرًّا، فالأَوْلى بك أن تغتنم الفرصة. فمن دعاه الربّ وهو عبد كان للربّ حرًّا، وكذٰلك من دعاه المسيح وهو حرّ كان للمسيح عبدًا».

أ – أين كتبت ومتى كتبت وإلى من كتبت؟

هناك تقارب بين فلم وكو، وهٰذا التقارب يدلّ على أنّ ظروف تأليف فلم هي ظروف تأليف كو. فبولس هو سجين في فلم (آ ٩، ١٠، ١٣، ٢٣) وفي كور (٤ : ٣، ١٠،

١٨). ويشاركه في الكتابة تيموتاوس (فلم ١؛ كو ١ : ١) ويحيط به خمسة رفاق (أبفراس، أرسترخس، مرقس، ديماس، لوقا). هم ذاتهم في فلم (٢٣ – ٢٤) وفي كو (٤ : ١٠ – ١٤). يذكر بولس في فلم ٢ أرخبّس ويوجّه إليه كلمة في كو٤ : ١٧. وأونسيمس. الذي يرافق تيخيكس إلى كولسّي (كو ٤ : ٧ – ٩) هو موضوع الرسالة إلى فيلمون (آ ١٢).

هٰذه القرابة الدقيقة تدفعنا إلى القول إنّ فلم وكو كُتبتا في مكان واحد. دوِّنت كو في رومة خلال أسر بولس الأوّل، ودوّنت فلم في الوقت عينه وفيها يعبّر بولس عن أمله أن يُخلى سبيلَه (آ ٢٢). كلّ هٰذا يعني أنّنا حوالي السنة ٦٣ (رج أع ٢٨ : ٣٠). قال بعضهم إنّ أونسيمس هرب من كولسّي ولجأ إلى أفسس ولٰكنّ هٰذا الرأي مردود بدليل ما قاله تقليد الآباء وآراء الشرّاح.

إلى من كتبت الرسالة؟ إلى فيلمون الذي من فريجيه بآسية الصغرى. وبما أنّ العلاقات وثيقة بين كو وفلم وبما أنّ موطن أونسيمس هو كولسّي على ما يبدو، فيكون فيلمون من كولسّي أيضاً.

الكنيسة تجتمع إذًا في كولسّي، في بيت فيلمون (آ ٢). هٰذا لا يعني أنّه رئيس كنيسة كولسّي أو أسقفها بل أحد الأشراف الذي يُشْرِكُ إخوتَه في خيراته ونفوذه (آ ٥ – ٧). بشّره بولس وردّه إلى الإيمان المسيحيّ (كما يقول في آ ١٩) في أفسس (أع ١٩ : ١٠) واعتبره اعتبارًا كبيرًا فسمّاه «عزيزنا ورفيقنا في العمل». وكلّ هٰذه الرسالة تعكس ثقة وَوُدًّا بين بولس وفيلمون.

أمّا أبفيّة فتبدو أنّها امرأة فيلمون، وأرخبّس فيبدو أنّه ابنه. وسيظهر اسم أرخبّس في كو ٤ : ١٧ حيث يطلب منه بولس أن يتمّم الخدمة التي قبلها من الربّ.

ب – الظرف الذي كتبت فيه الرسالة

كان أونسيمس عبدًا لدى فيلمون. أساء إلى معلّمه (آ ١٨) فسرقه وتركه هاربًا إلى رومة حيث كان بولس سجينًا. هل بحث عن بولس أم التقى به صدفة؟ مهما يكن من أمر، فقد ارتدّ أونسيمس واقتبل سرّ العماد من يد بولس (آ ١٠). أحبّ الرسولُ محبّة

خاصّة هٰذا الذي سمّاه «ابنه» والذي «ولده في القيود» فصار «كقلبه» (آ ١٢). أونيسمس ومعنى اسمه «المفيد» صار مفيدًا لبولس بحيث ما عاد يقدر أن يستغنيَ عنه بعد الخبرة (آ ١١). ولٰكنّه ردّه إلى معلّمه تائبًا ومسيحيًّا مولودًا من جديد وهو يرجو من فيلمون أن يقبله لا كعبد بل كأخ حبيب (آ ١٦). كان بولس قد أراد أن يحتفظ بأونيسمس ليخدمه (آ ١٣)، ولٰكنّه رفض أن يفرض نفسه على فيلمون، فطلب العبد من سخاء سيده (آ ١٤) وهو مستعدّ أن يَفِيَهُ الأضرارَ التي سبّبها له أونيسمس. ولٰكنّ بولس يُفهمه بالإشارة أنّه مدين له بالكثير، بل مدين له بنفسه (آ ١٨ – ١٩).

بولس هو سجين بسبب نشاطه الرسوليّ «سجين المسيح يسوع... في هٰذه القيود من أجل الإنجيل» (آ ١، ٩، ١٣). أمّا شروط سجنه فهي خفيفة لأنّه يستطيع أن يستقبل تلاميذه وشركاءه في العمل الرسوليّ (آ ٢٣ – ٢٤). في هٰذا السجن استقبل أونيسمس وبعث معه رسالة هٰذا هو تصميمها:

(آ ١ – ٣): العنوان والسلامات: من بولس إلى فيلمون وإلى الكنيسة التي تجتمع في بيتك.

(آ ٤ – ٧): شكر لله وتقدير لما يفعله فيلمون من أجل الإخوة.

(آ ٨ – ٢٠): قلب الرسالة. بولس يتشفّع من أجل أونيسمس: أناشدك في أمر ابني أونيسمس الذي ولدته في الإيمان وأنا في القيود... فاقبلْه كما تقبلني.

(آ ٢١ – ٢٥): الختام. «يسلّم عليك أبفراس ومرقس»... والتمنّي الأخير: «لتكن نعمة الربّ يسوع المسيح مع روحكم».

هٰذه الرسالة تتوجّه في ظاهرها إلى شخص فرد وتحاول أن تحلّ مشكلة شخصيّة، ولٰكنّ العنوان يتوجّه أيضاً إلى «الكنيسة التي تجتمع» في بيت فيلمون، وهٰذا ما يجعلنا وكأنّنا أمام رسالة إلى جماعة من الجماعات. نجد فيها فعل الشكر في البداية والسلامات في النهاية. وهٰكذا يكتب بولس عبر فيلمون إلى كنيسة محلّيّة عارفة بالقضيّة التي تعالجها الرسالة ومهتمّة بالحلّ الذي يقترحه الرسول.

لا يشكّ بولس في سلطته الشرعيّة. فله الحقّ في المسيح أن يأمر (آ ٨؛ ١ كور ٧: ٦، ١٧؛ ١١: ٣٤، ١٦: ١) فيلمون الذي جاء به إلى الإيمان، والجماعة التي أسّسها. له

الحقّ أن يفرض الواجبات التي يمليها عليه ضميره الرسوليّ، هٰذا الحقّ يأتيه من الله مع الإنجيل الذي تسلّمه (غل ١ : ١١ – ١٢؛ روم ١ : ١٥؛ ١٥ : ١٥ – ١٦). ولٰكنّ بولس يعرف أن يتخلّى عن بعض الحقوق عندما يجد نفسه أمام خير الإنجيل وخير المؤمنين (١ كور ٩ : ١٥ – ١٨؛ ٢ كور ١١ : ٧). وهٰذا ما فعله هنا بسبب المحبّة التي تنعش قلب فيلمون. وثق بولس فما أمر بل طلب واستند إلى اعتبارات شخصيّة: عمره وهو أكبر من فيلمون، وضعه كسجين بينما فيلمون حرّ، الدَين الذي له على فيلمون. فهل يستطيع من نال مثل هٰذه العطية الثمينة (آ ١٩) التي قادته إلى المسيح أن يرفض طلبًا لبولس؟ وزاد الرسول: «أنعش قلبي في المسيح» (آ ٢٠).

ج – تعليم الرسالة إلى فيلمون

هٰذه الرسالة التي كتبها بولس بخطّ يده (آ ١٩) ليست مقالة عقائديّة أو أخلاقيّة. فلها طابع شخصيّ وظرفيّ وهي تكشف لنا ما في قلب الرسول من حنان.

ولٰكن من خلال هٰذه البساطة والمحبّة نحسّ بسلطة الرسول. فهو يضمّ إلى فيلمون الجماعة وله أن يأمرهم لأنّه سفير المسيح. إنّ فيلمون مدين له لأنّه رسول ويستطيع أن يطلب منه الطاعة ولٰكنّه لم يفعل. هو ما تخلّى عن سلطته الرسوليّة بل عرف أن يكون للكلّ (١ كور ٩ : ١٩ – ٢٧) ليقنع سيّدًا أن يعامل عبده كأخ. أجل، لجأ إلى لغة الأخوّة في المسيح.

هٰذه الرسالة لا تتضمّن فقط عواطفَ بشريّةً، بل تعليمًا يرسم لفيلمون واجبه أمام مسألة مهمّة هي مسألة العبوديّة.

كانت العبوديّة نظامًا أساسيًّا وداءً يتألّم منه العالم اليونانيّ والرومانيّ. كان العبد «شيئًا» ولم تكن له حقوق. فالسيّد الذي اشتراه يتصرّف به كما يحلو له: يرسله إلى العمل، يضربه، يعدمه الحياة. فإن هرب العبد أُمسِكَ وأُعِيدَ إلى سيّده فيعاقبه أقسى عقاب.

أشار بولس إلى مشكلة العبوديّة وانطلق من مبدأ الحياة الجديدة في المسيح. هو لا يطالب بإلغاء وضع اجتماعيّ منتشر في الإمبراطوريّة كلّها، بل يسعى إلى تحويل هٰذا الوضع. العبد يصير حرًّا في المسيح. لم يعد خاضعًا إلّا للسيّد الحقيقيّ الذي هو المسيح.

لا شكّ في أنّ العلاقاتِ البشريّةَ تبقى هي هي بين السيّد والعبد، ولٰكن على المستوى المسيحيّ صار الواحد أخًا للآخر يحبّه ويتعاون معه.

طلب بولس من فيلمون أن يعطيَه أونسيمس فكأنّه يطلب أن يحرّره من العبوديّة ليكون في خدمة المسيح ورسوله.

أجل وضع بولس المبدأ الذي يجدّد البُنَى القديمةَ من الأساس، ألَا وَهُوَ المساواة بين كلّ البشر في مصيرهم الأبديّ في خدمة الربّ الواحد. ونتيجة هٰذا المبدأ هي إزالة العبوديّة. وهٰذا ما حصل في الكنيسة وبها في المجتمع البشريّ بفضل خميرة المسيح.

خاتمة

هٰذه الرسالة من نتاج بولس: هٰذه هي لغته، هٰذا هو أسلوبه، هٰذا هو قلبه. هٰذا ما قاله الشرّاح ما عدا قلّة أرادت أن تلغيَ كو فبدأت وألغت فلم ولٰكنّ أقوالهم ذهبت هباء.

وبدت هٰذه الرسالة قانونيّة وقد أُخذت بها الكنيسة منذ العصور الأولى. دافع عنها إيرونيموس ويوحنّا فم الذهب وتيودورس المصّيصي وغيرهم وحلّت في قانون مرقيون بعد كو حالاً. ويعزو بعض الشرّاح الاحتفاظ بهٰذه الرسالة إلى أونسيمس نفسه الذي صار أسقفَ أفسس فيما بعد. هٰذا الرأي تسنده رسالة أغناطيوس الأنطاكيّ إلى أهل أفسس (وإلى أسقفهم أونسيمس) التي تعود في بعض مقاطعها إلى رسالة القدّيس بولس إلى فيلمون.

الفصل العاشر

الرسائل الرعاوية الثلاث

المقدّمة

إنّ الرسائل إلى تيموتاوس وتيطس التي تبدو كملحق بالنسبة إلى مجموعة رسائل القدّيس بولس، تشكّل هي أيضاً مجموعة متناسقة مثل روم وغل، مثل أف وكو. وإن شدّدت ١ تم على تنظيم الكنيسة، وتي على الحياة المسيحيّة، و٢ تم على التعليم الصحيح، فالرسائل الثلاث تتمتّع بالأسلوب الواحد، وتتضمّن التعليم الواحد، وتتوجّه ضدّ الميول المهرطقة الواحدة، وتفترض ظروف الزمان والمكان الواحدة. إذًا لا يمكننا أن تَصْدُرَ إلّا عن قلم واحد فتشكّلَ وحدةً أدبيّةً وتاريخيّةً ودينيّةً.

سمّيت الرسائل الرعاويّة فدلّت على طابعها الخاصّ والمبتكر. فهي وحدها بين رسائل العهد الجديد تحدِّد شروط اختيار الخدّام في الكنيسة، وطبيعة وظيفتهم ومداها، والفضائل التي يمارسونها. بالإضافة إلى ذٰلك فهٰذه التوصيات (١ تم ١ : ٣؛ ٤ : ١١؛ ٥ : ٧؛ ٦ : ١٣، ١٧) تهدف إلى تعليم تيموتاوس وتيطس الواجباتِ المطلوبةَ من الرؤساء المسؤولين عن الكنيسة المحلّيّة، وإلى تربية ضميرهم الرعاويّ. «أكتب إليك بهٰذه الأشياء لتعرف كيف تتصرّف ببيت الله» (١ تم ٣ : ١٥).

كتب بولس إلى اثنين من معاونيه الأمناء، فذكّرهم بالنصائح والتحريضات التي طالما قالها لهما بصوته خلال رحلاته الرسوليّة (٢ تم ١ : ١٣؛ ٢ : ٢؛ ٣ : ١٠ - ١١). من هنا نجد أسلوبًا حيًّا وبديهيًّا. ولٰكنّنا لسنا أمام رسالة خاصّة من صديق إلى صديق مع

ما في هٰذه الرسالة من مناجاة وبوح بأسرار القلب. فبولس يكتب كرسول، كشخص رسميّ له سلطة إلٰهيّة وهو يمارس وظيفة عامّة في التعليم والتدبير وحتّى في التوبيخ. هٰذا من جهة، ومن جهة ثانية يتوجّه من خلال تيموتاوس وتيطس إلى جماعة المؤمنين الموجودين في وضع يعرفه تمامًا. قُرِئت تعليماته على الأساقفة والكهنة والشمامسة والرجال والنساء المتزوّجين والشيوخ والشبّان والعذارى والأرامل والعبيد وأسيادهم وفيها تحريض على ممارسات الواجبات والفضائل المرتبطة بوضعهم. وهٰكذا تستنير الكنيسة المحلّيّة بمبادئ الإيمان الأساسيّة. فتعي ذاتها كأسرة الله الحيّ» (١ تم ٣ : ١٥) المنتظرة «الرجاء السعيد» (تي ٢ : ١٣). من هٰذا القبيل تُعتبر هٰذه الرسائل الرسميّة والشخصيّة رسائلَ توجيه تَجمع بين الواقع والمناسبة، وهي تشبه بأسلوبها إلى حدّ بعيد رسائل عديدة من العالم اليونانيّ أو رسائل جماعة قمران.

أ – إلى من وُجّهت الرسائل الرعاويّة

وُجّهت إلى تيموتاوس وتيطس. فمن هما هٰذان الشخصان؟

تيموتاوس (ومعنى اسمه من يخاف الله) ولد في لسترة من أب يونانيّ (أي وثنيّ) ولهٰذا اعتُبر كذٰلك، ولم يُختن في اليوم الثامن رغم أنّ أمّه أونكة وجدّته لوئيس كانتا يهوديّتين (٢ تم ١ : ٥). تربّى تيموتاوس تربية دينيّة (تم ٣ : ١٥). ولمّا ارتدّت أمّه وجدّته إلى الإيمان المسيحيّ أدخلتا الفتى في جوّ هٰذا الإيمان. وحين مرّ الرسول مرّة ثانية في لسترة حوالي السنة ٥٠، قبل تيموتاوس أن يرافقه في رسالته (أع ١٦ : ٣) فيحلّ محلّ مرقس. ختنه بولس (أع ١٦ : ٣) ليسهّل له رسالته وَسْطَ أهل فريجية المتعلّقين بالأمور اليهوديّة. ويمكن أن يكون الرسول والكهنة قد وضعوا عليه الأيدي (١ تم ٤ : ١٤؛ ٢ تم ١ : ٦) فجهر تيموتاوس بإيمانه أمام شهود كثيرين (١ تم ٦ : ١٢).

وسار تيموتاوس مع بولس وسيلا عبر آسية الصغرى ووصلوا إلى مكدونية. هل شارك تيموتاوس بولس في سجنه مثل سيلا (أع ١٦ : ١٣ – ٤٠)؟ الأمر معقول، وسيرافق تيموتاوس بولس في هٰذه الرحلة الثانية ثمّ في الرحلة الرسوليّة الثالثة.

إذا عدنا إلى ١ تم ١ : ٣ نعرف أنّ تيموتاوس كان على رأس كنيسة أفسس وأنّه

سيأتي إلى لقاء بولس السجين في رومة (٢ تم ٤ : ١٩ – ٢١). هل حضر استشهاد بولس سنة ٦٧؟ هٰذا ممكن.

لا تُحدّثنا أعمال الرسل عن تيطس كما تُحَدِّثُنا عن تيموتاوس. يبدو أنّ تيطس ارتدّ إلى المسيحيّة على يد الرسول الذي يسمّيه ابنَه (تي ١ : ٤). وُلد في أنطاكية من أبوين وثنيّين (غل ٢ : ٣)، لهٰذا رفض بولس أن يختنه كما ختن تيموتاوس ومع هٰذا أخذه معه إلى أورشليم حوالي السنة ٥٠. فشل تيموتاوس في حل أزمة كورنتوس فبعث بولس الرسولُ تيطسَ ليهدّئ الأمور وقد يكون حمَّله الرسالة الضائعة (٢ كور ٢ : ١٣؛ ٧ : ٦). نجح تيطس في عمله (٢ كور ٧ : ١٣) ثمّ انضمّ إلى بولس في مكدونية، فأرسله الرسول مرّة ثانية إلى كورنتوس لينظّم الجماعة (٢ كور ٨ : ٦، ١٦).

بعد أن تحرّر بولسُ من الأسر الرومانيّ الأوّل، مرّ في كريت فوجد جماعاتٍ مسيحيّةً مُنَظَّمَةً يَنْهَشُها معلّمون كذبة. فترك فيها تيطس ليقوم بإصلاح الأمور، وكتب له رسالة تذكره كتابةً بما قاله له شفهيًّا.

كان العمل الرئيسيّ لتيموتاوس وتيطس أن يجعلا النظام في أفكار المسيحيّين وعاداتهم وفي حياة الجماعات الدينيّة. وسيقومان بهٰذا العمل بأقوالهما وأعمالهما ويظهران أنّهما مثال المسؤولين عن الكنائس بالتعليم والفضيلة التي يعلّمان. وأوّل واجب لهما على مستوى التعليم أن يبقيا ثابِتَيْنِ في الإيمان، وأن يحفظا التعليم الذي تسلّماه. ثمّ عليهما أن يعلّما المؤمنين بالكرازة فيتوجّها إلى الجميع حسب أعمارهم وظروف حياتهم، ويكونا مثالاً للرعيّة بفضائلهما وأعمالهما الصالحة. فسلوكهما في بيت الله سيكون بلا عيب لئلّا يصيرا عرضة للانتقاد: الكرامة والوقار والعفّة والوداعة والتجرّد تلك هي المزايا التي يتحلّيان بها.

ب – تحليل الرسائل الرعاويّة

١ – تيموتاوس الأولى

أوّلاً: التوجيه (١ : ١ – ٢)

يقدّم بولس نفسه على أنّه رسول يسوع المسيح بأمر الله مخلّصنا. وهو يكتب إلى تيموتاوس ابنه الذي ولده في الإيمان. «عليك النعمة والرحمة والسلام».

ثانيًا: توصيات لدرء خطر المعلّمين الكذّابين (١ : ٣ – ٢٠)

طلب بولس من تيموتاوس أن يظلّ في أفسس ليقف بوجه التعاليم الضالّة التي يجهر بها من سَمَّوا نفوسَهم معلّمي الإيمان فتعلّقوا بأساطيرَ وأنسابٍ على حساب الإيمان الصحيح. وعلى تيموتاوس أن يسهر على المحبّة ونقاوة الضمائر والمحافظة على الإيمان الحقيقيّ (آ ٣ – ٧). فالشريعة اليهوديّة صالحة ومفيدة لتُقدّم لنا لائحة بالخطايا، ولٰكنّها صارت في خدمة التعليم المقدّس الذي سلِّم إلى بولس (آ ٨ – ١١). ويستفيد بولس من الفرصة ليتحدّثَ عن نفسه ويؤكّدَ سلطته. كان مضطهِدًا فصار خادمَ الإنجيل بعد أن حصل على رحمة الله لأنّه كان يتصرّف بجهل. إنّه أوّلُ الخاطئين الذين خلّصهم المسيح ومثالُ كلّ الذين سيَخْلُصُون. ويعلن بولس: «للملكِ الدهور، الإلٰهِ الواحدِ الخالدِ الذي لا يُرى، الإكرامُ والمجدُ أبدَ الدهور. آمين» (آ ١٢ – ١٧) ويوصي بولسُ تيموتاوسَ الذي نال عطايا روحيّةً خاصّة، بأن يجاهد الجهاد الحسن. فهناك كثيرون انكسرت بهم سفينة الإيمان فغرقوا مثل هيمينايس والإسكندر اللذين أسلمها إلى الشيطان ليتأدّبا ويكفّا عن التجديف (آ ١٨ – ٢٠). ما هو هٰذا العقاب وما هي نتائجه؟ هٰذه أمور نجهلها، ولٰكنّنا نعرف أنّ غاية العقاب هو التأديب من أجل التوبة والرجوع إلى الربّ.

ثالثًا: توصيات من أجل تدبير الجماعة (٢ : ١ – ٣ : ١٦)

يتحدّث بولس أوّلاً عن الصلاة. يصلّي المؤمنون من أجل الملوك والذين يملكون السلطة ليستطيع المسيحيّون أن يَحْيَوا حياتهم بالتقوى، وليصلَ جميعُ الناسِ إلى

معرفة الحقّ (آ ١ – ٤). هنا نقرأ اعترافًا بالإيمان المسيحيّ: الله، المسيح الوسيط، الشهادة التي يحملها بولس، معلّم الأمم، والتي ينادي بها كرسول (آ ٥ – ٧). يجب على الرجال أن يُصَلُّوا في كلّ مكان فَيَحْيَوا حياة هادئة من غير غضب ولا خصام، وعلى النساء أن لا يُعَلِّمْنَ بل يَبْقَيْنَ متواضعاتٍ وخاضعاتٍ لرجالهنّ (آ ٨ – ١٥).

ويتحدّث بولس ثانيًا عن الأساقفة والشمامسة. فمهمّة الأسقف عمل جليل يتطلّب صفاتٍ بشريّةً ومسيحيّةً عظيمةً. وكذا نقول عن مهمّة الشمامسة. تكون حياتهم العائليّةُ بلا عيب (٣ : ١ – ١٣). ويأمل بولس أن يأتيَ إلى أفسس قريبًا. وإن تأخّر فليتابعْ تيموتاوس إدارةَ الكنيسة التي تحفظ سرّ المسيح (آ ١٤ – ١٦). قال بولس: سرّ التقوى عظيم: قد ظهر بَشَرًا وُبرّر في الروح وتراءى للملائكة وبشِّر به عند الوثنيّين وأؤمن به في العالم ورفع في المجد. بعد المجدلة (١ : ١٧) واعتراف الإيمان المسيحيّ (٢ : ٥ – ٧) نجد هنا نشيدًا يُنشد سرّ المسيح (٣ : ١٦).

رابعًا: دور تيموتاوس أمام صعوبات نهاية الأزمنة (٤ : ١ – ١٦)

ويعلن الروح القدس أنّ بعضَهم يرتدّون عن الإيمان الحقيقيّ في الأزمنة الأخيرة: تدفعهم الشياطين فيتعلّقون بتعاليمَ تَرْذُلُ استعمالَ خيراتِ هذا العالم (الزواج، الأطعمة). وماذا يقول الإيمان الحقيقيّ؟ كلّ خليقة هي من الله وهي صالحة، وكلام الله والصلاة تقدّسانها (آ ١ – ٥). هذا ما يكون عليه تعليم تيموتاوس التلميذ الأمين. يحفظ نفسه من الخرافات الباطلة (آ ٦ – ١٠) ويعطي في نفسه الفضائل المسيحيّة (آ ١١). ينتظر بولس فيقرأ الكتب المقدّسة ويحرّض ويعلّم لأنّه أُعِدّ لهذه المهمّة بالمواهب التي نالها بالصلوات الليتورجيّة ووضع يد الكهنة (آ ١٢ – ١٦).

خامسًا: نصائح توجّه سلوك تيموتاوس (٥ : ١ – ٦ : ٢)

ويحدّد بولس السلوك الفطن الذي يسلكه تيموتاوس تجاه الشيوخ والشبّان والشابّات، ويقدّم نصائحَ خاصّة بالأرامل (٥ : ٣ – ١٦) وتوصياتٍ تتعلّق بالكهنة (آ ١٧ – ٢٢). ويقدّم إلى تيموتاوس نصيحة عمليّة عابرة: لا تقتصر بعد اليوم على شرب الماء، بل اشرب قليلاً من الخمر من أجل معدتك وأمراضك الملازمة (٥ : ٢٣). وأخيرًا يقدّم نصائحَ للعبيد والسادة (٦ : ١ – ٢).

سادسًا: خاتمة الرسالة (٦ : ٣ – ١٩)

ويصوّر بولس التقوى الحقيقيّة: نتعلّق بتعليم الإنجيل، نتجنّب المجادلات العقيمة، ونكتفي بالقليل فلا نتشبّه بالذين يطلبون الغنى. ويحرّض تيموتاوس ليمارس الفضائل المسيحيّة ويجاهد جهاد الإيمان ويمتلك الحياة الأبديّة التي إليها دعي بالمعموديّة وشهادة الإيمان، وينتظر مجيء المسيح الذي يعلنه الربّ في وقته. وهنا نقرأ مجدلة: «ذلك السعيد القدير، ملك الملوك وربّ الأرباب، له وحده الخلود ومسكنه نور لا يقترب منه وهو الذي لم يره إنسان ولا يستطيع أن يراه، له الإكرام والعزّة الأبديّة. آمين». وأخيرًا يقول لتيموتاوس: «وصِ أغنياء هذه الدنيا أن لا يتعجرفوا ويتّكلموا على غنى العالم الزائل».

سابعًا: خلاصة الرسالة والوصيّة الأخيرة (٦ : ٢٠ – ٢١)

يا تيموتاوس، احفظ الوديعة وتجنّب المعرفة الكاذبة.

٢ – تيطس

أوّلاً: توجيه وسلام (١ : ١ – ٤)

من بولس عبد الله ورسول المسيح يسوع... إلى تيطس ابني الذي ولدته في إيماننا المشترك. ويسترسل بولس في الحديث عن صفته كرسول يسوع المسيح الذي أرسل من أجل إيمان المختارين ومعرفة الحقّ. وتتمدّد هذه المعرفة بالنسبة إلى الحياة الأبديّة التي وُعد بها قبل الدهور وتجلّت في الإنجيل الذي عُهد به إلى بولس.

ثانيًا: ظروف الرسالة (١ : ٥ – ١٦)

ترك بولس تيطس في اكريت ليُتمّ تنظيم الكنيسة فيقيم كهنة في كلّ مدينة. ويتوقّف بولس عند مهمّة هؤلاء الكهنة (أو الأساقفة): من كان بريئًا من اللوم، من لم يتزوّج غير مرّة واحدة، من كان أولاده مؤمنين. هؤلاء يكرّسون للتعليم الصحيح ويَردّون على المخالفين.

هنا يهاجم بولس المعلّمين الكذبة الآتين من عالم الختان: يهمّهم الربح السريع، يعلّمون الخرافات، وسلوكهم نجس.

ثالثًا: تحريضات متنوّعة (٢: ١ – ٣: ١١)

يتوجّه بولس إلى تيطس الذي سيعلّم التعليم الصحيح. وهٰذا التعليم يرسم خطّ سلوك ينطبق على الشيوخ والعجائز والشبّان والشابّات والعبيد (٢: ١ – ١٠). أمّا أساس تلك الفرائض: نقاوة حياة هي ثمرة تعليم ربّنا الذي أبعدنا عن العالم وجعلنا ننتظر ظهور مجده العتيد، والذي أسلم من أجل خطايانا (آ ١١ – ١٥). ويتوجّه التحريض التالي إلى كلّ المسيحيّين: خضوع للسلطات، تجنّب الرذائل، ممارسة الفضيلة (٣: ١ – ٣). أمّا أساس هٰذا التحريض فهو: ظهور الله مخلّصنا الذي خلّصنا لا بأعمالنا بل بموهبة المعموديّة والتجديد في الروح القدس (آ ٤ – ٧). وينهي كلامه إلى تيطس: ليعلّمهم أن يمارسوا الأعمال الصالحة، أن يتجنّبوا المجادلات العقيمة، كالمجادلات حول الشريعة (آ ٨ – ١١).

رابعًا: وصايا عمليّة وسلامات (٣: ١٢ – ١٥)

حين يصل أرتماس وتيخيكس، يلتحق تيطس ببولس في نيكوبوليس، ويستعدّ للسفر زيناسُ، معلّـمُ الشريعة، وأبلّوس. وينهي بولس كلامَه: يسلّم عليكم جميع الذين معي، سلّموا على الذين يحبّوننا في الإيمان. عليكم النعمة أجمعين.

٣ – تيموتاوس الثانية

أوّلاً: العنوان (١: ١ – ٢)

يشبه هذا العنوان ما نقرأ في ١ تم؛ من بولس رسول المسيح يسوع... إلى ابني الحبيب تيموتاوس. عليك النعمة والرحمة والسلام.

ثانيًا: فعل الشكر (١: ٣ – ١٨)

يمتزج فعل الشكر بذكريات عديدة. يتذكّر بولس إيمان جدّة (لوئيس) تيموتاوس

وأمّه (اونيكة)، والموهبة التي وضعها فيه بوضع يديه ليبشّر بالإنجيل وليشارك في الآلام المرتبطة بالرسالة (آ ٣ – ٨). بعد هٰذا يَرِدُ تحديد للإنجيل: ودعانا الله لا بسبب أعمالنا بل بعطيّته التي انكشفت في ظهور ربّنا يسوع المسيح الذي أبطل الموت وأوحى بالحياة والخلود (آ ٩ – ١٠). ويتحدّث بولس عن نفسه: إنّه سجين من أجل المسيح. أقيم مناديًا ورسولاً ومعلّمًا وتقبّل وديعة تبقى سليمة حتّى اليوم الأخير. فليحافظ تيموتاوس على هٰذه الوديعة بمعونة الروح القدس (آ ١١ – ١٤). ويقدّم بولس أخبارًا عن الرسالة: تركه الجميع وما بقي معه إلّا اونيسيفورس.

ثالثًا: تحريضات إلى تيموتاوس (٢: ١ – ٢٦)

• تحريضات عامّة: على تيموتاوس أن يسلّم وديعة الإيمان إلى أناس أمناء يعلّمون غيرهم، وأن يكون جنديًّا صالحًا للمسيح يسوع، أن يفهم الإنجيل الذي لأجله يَلقى بولس الآلام ويتحمّل القيود كمجرم (آ ١ – ١٣). ويقول بولس: «إذا متنا معه حيينا معه، وإذا صبرنا ملكنا معه، وإذا أنكرناه أنكرنا هو أيضاً. وإذا كنّا خائنين ظلّ هو وفيًّا لأنّه لا يمكن أن ينكر نفسه».

• تحريضات خاصّة بوجه التعاليم الضالّة: على تيموتاوس أن يقف بوجه المعلّمين الكذبة أمثال هيمينايس وفيليتس اللذَين قالا بأنّ القيامة قد أتت. وهٰكذا هدما إيمان بعض الناس. فعلى تيموتاوس أن يبقى أمينًا للتعاليم والمواقف المسيحيّة (آ ١٤ – ٢٦): «أهرب من أهواء الشباب واطلب البرّ والإيمان والمحبّة والسلام... تجنّب المباحثات السخيفة...».

رابعًا: تحذير من أخطار الأيّام الأخيرة (٣: ١ – ١٧)

ويصوّر بولس هٰذه الأيّام الأخيرة بما فيها من خطايا الكفر ومن المعلّمين والأنبياء الكذبة. أمّا دور تيموتاوس: كان في البداية تلميذًا أمينًا لبولس في أنطاكية وايقونية ولسترة. فعليه أن يحتملَ الاضطهاد ويحفظ بأمانة ما تعلّمه ويواظب على قراءة الكتب المقدّسة.

خامسًا: وصايا بولس في أواخر حياته (٤ : ١ - ٢٣)

أناشدك يا تيموتاوس: أعلِنِ الإنجيل في وقته وفي غير وقته، أعلِنِ إنجيل رجوع ربّنا رغم شرّ البشر (آ ١ - ٥). أمّا أنا فقد اقترب وقت رحيلي. جاهدتُ جهادًا حسنًا وأتممتُ شوطي وحافظتُ على الإيمان، وقد أُعِدَّ لي إكليلُ البرّ (آ ٦ - ٨). وصار بولس وحده وما بقي معه إلّا لوقا. البعض تركوه، والبعض الآخر أرسلهم في مهمّات خاصّة (كرسكس إلى غلاطية، وتيطس إلى دلماطية). فليأتِ تيموتاوس مع مرقس (٩ : ١٥). ويذكر بولس شيئًا ممّا حصل في المحكمة: في دفاعي الأوّل لم يناصرني أحد، بل خذلوني كلّهم. صفح الله عنهم ولٰكنّ الربّ أعانني وأيّدني (آ ١٦ - ١٨). ويرسل سلامًا ويعطي أخبارًا ويطلب إلى تيموتاوس أن يجيء إليه قبل الشتاء وتنتهي الرسالة: «ليكن الربّ مع روحك، ولتكن النعمة معكم» (آ ١٩ - ٢٣).

د - صحّة الرسائل الرعاويّة

قرأ الشرّاح الرسائل الرعاويّة فوجدوها مختلفة عن سائر رسائل بولس أسلوبًا ومضمونًا وبرزت ثلاثة مواقف. موقف أوّل يربط هٰذه الرسائل بالقدّيس بولس، وموقف ثان يعتبر أن لا علاقة لبولس الرسول بهٰذه الرسائل، وموقف ثالث يعتبر أنّنا نجد مقاطع ترتبط بالقدّيس بولس وأخرى زادها تلاميذه فيا بعد.

١ - الموقف الأوّل

هو الموقف التقليديّ الذي لم يعارضه أحد قبل القرن التاسع عشر. فهو يستند أوّلاً إلى التقليد القديم الذي لا نسمع فيه صوتًا ناشزًا. إنّ ٢ بط ٣ : ٥، تورد نصًّا من ١ تم ١ : ١٦. نجد تلميحًا إلى الرسائل الرعاويّة عند إكلمنضوس الرومانيّ وأغناطيوس الأنطاكيّ وبوليكربوس وراعي هرماس. نقرأ في قانون موراتوري: رسالة إلى تيطس ورسالتان إلى تيموتاوس. ويبدأ إيريناوس دفاعه ضدّ الهراطقة بنصّ ١ تم ١ : ٤. والترجمة السريانيّة البسيطة واللاتينيّة العتيقة اللتان تعودان إلى نصف القرن الثاني تشتملان على الرسائل الرعاويّة وكذٰلك نقول عن البرديّة ٤٦ التي تعود إلى بداية القرن الثالث.

يَعتبر هٰذا الموقف أنّ المعطيات التاريخيّة الواردة في الرسائل الرعاويّة هي ذات قيمة، فينطلق منها ليرسم أمامنا نهاية حياة بولس بعد خروجه من السجن الأوّل (٦١ – ٦٣). ويلاحظ أنّ المعلّمين الكذبة ما زالوا داخل الجماعة. هم لم يُرذلوا إلّا في الظروف القصوى وبعد تنبيه أوّل وتنبيه ثان (تي ٢ : ١٠). ولٰكن لم تكن الحالة كذٰلك في القرن الثاني حيث كان تمييز تامّ بين الكنائس وشيع الهراطقة. ويقول قائل: نرى في الرسائل الرعاويّة تقدّمًا في تنظيم الكنائس لا نجده في سائر الرسائل (رج أف ٣ : ١١). فيجيب أصحاب هٰذا الموقف: بدأ هٰذا التطوّر في نهاية رحلات بولس الكبرى وتابعه بولس بعد سجنه الأوّل. لقد فرضت عليه الظروف أن يثبّت دعائم عمله في الجماعات المحلّيّة. وهٰذا ما فعل. وينطلق المنتقدون من المضمون والأسلوب واللغة ليدلّوا على أنّ لا علاقة للرسائل الرعاويّة بالقدّيس بولس، فيجيب المدافعون بأنّ هٰذا التطوّر يرتبط بالأسفار وتنوّع الظروف ومواجهة المواضيع الجديدة.

ونجد فوارق داخل هٰذا الموقف. إذا عادت الرسائل الرعاويّة إلى بولس فهي لا تشبه بعضها بعضًا. هناك نقاط مشتركة بين ١ تم وتي. أمّا ٢ تم فهي بمثابة وصيّة أخيرة يوجّهها بولس إلى أحد تلاميذه. وتتضمّن ١ تم وتي و٢ تم ملاحظاتٍ شخصيّةً لا بدّ أن تكون دوّنت قبل موت بولس. أمّا أن يكون كاتبٌ (لوقا أو غيره) كتب إحدى هٰذه الرسائل أو كلّها فالأمر معقول.

٢ – الموقف الثاني

هو موقف النقّاد الذين يلفت نظرهم كلّ الصعوبات لقبول الموقف الأوّل. فالرسائل الرعاويّة لم يكتبها بولس بل وضعت تحت اسمه. وأوّل من قال هٰذا القول كان الألمانيّ شميت سنة ١٨٠٤ وتبعه شرّاح كثيرون. فهناك من يعتبر أنّ التعاليم الضالّة الموجودة في الرسائل الرعاويّة قريبة من الغنوصيّة (ولا سيّما المرقيونيّة) التي ازدهرت في القرن الثاني (١ تم ٦ : ٢٠). فهل يعقل أن يعيش بولس حتّى القرن الثاني؟ ولٰكن يجيب أصحاب الموقف الأوّل أنّنا أمام فكر سابق للغنوصيّة وقريب ممّا نجده في كو. وهناك من يستند إلى اللغة التي تختلف عن لغة سائر رسائل مار بولس. وهناك من يبرز تنظيم الجماعات المسيحيّة، وهذا أمر لم يشدّد عليه بولس بقدر ما شدّد على المواهب المتعدّدة في الكنيسة.

وهناك من يقول إنّ لاهوت الرسائل الرعاويّة يختلف عن لاهوت بولس في سائر الرسائل وبالأخصّ التعليم عن الله والمسيح والكنيسة. ويرى آخرون أنّ الذي كتب الرسائل الرعاويّة يعرف جيّدًا سفر الأعمال ويستوحي أفكاره. وهناك برهان يبيّن إشارة التأليف الثانويّ: التقليد، العمل اللاهوتيّ المرتبط بسائر الرسائل البولسيّة، نفسيّة بولس ولاهوته وظروف نشاطه. ولٰكنّ كلّ هٰذا لا يقنعنا.

٣ - الموقف الثالث

وهو بين الموقفين الأوّل والثاني، هو موقف وسط. فهناك من يعتبر أنّ الرسائل الرعاويّة غيرُ صحيحة ولٰكنّها تتضمّن مقاطع صحيحة استُعملت في إطار أوسع وقُدّمت لنا في هٰذه الرسائل كما نقرأها اليوم. فقال أحد النقّاد: هناك ثلاثة مقاطع في أساس هٰذه الرسائل: تي ٣: ١٢ - ١٥ وقد كتب من مكدونية؛ ٢ تم ٤: ٩ - ١٥، ٢٠ - ٢٢ وقد كتب في نيكوبوليس؛ ٢ تم ١: ١٦ - ١٨ + ٣: ١٠ - ١١ + ٤: ١ - ٢، ٥ - ٨، ١٦ - ١٩، ٢١ - ٢٢، وهو رسالة وداع كُتبت من رومة. ولٰكنّ هٰذا التقسيم لا يُقنعنا كما لا يُقنعنا تقسيم يختار الأناشيد الدينيّة (١ تم ١: ١٧؛ ٣: ١٦؛ ٦: ٥ي؛ ٢ تم ٢: ١١ي) أو المقالات اللاهوتيّة الصغيرة دون غيرها. ولٰكن نتساءل: إن كانت هٰذه المقاطع صحيحة فكيف قبل القرّاء بتأليف أوسع يضمّ هٰذه المقاطع؟ وأعلن ناقد فرنسيّ أنّ بولس كتب ثلاث رسائل قصيرة وجاء أحد تلاميذه من كنيسة رومة فأعطى نسخة موسّعة تتجاوب وحاجات عصره. ولٰكنّ هٰذا يعارض التناسق الذي نجده في هٰذه الرسائل.

ويعود نقّاد كثيرون إلى افتراض قدّمه شوت الألمانيّ سنة ١٨٣٠ ويقول فيه إنّ بولس لجأ إلى سكرتير فأعطاه الأفكار الرئيسيّة وتركه يوسّعها حسب تفكيره اللاهوتيّ. فبولس هو مقيّد في السجن (٢ تم ١: ٨، ١٦، ٢: ٩). هل يستطيع أن يكتب؟ هل يحقّ له أن يُمْليَ؟ بل ترك سكرتيره يكتب باسمه.

فما يكون موقفنا؟ ترتبط الرسائل الرعاويّة ببولس مع دور كبير لسكرتيره. هٰذا ما يحفظ لها قيمتها الخاصّة في النقاط التي تقدّم عناصرَ حديثةً في العهد الجديد.

هـ - متى كتبت الرسائل الرعاويّة وأين كتبت؟

دوّنت هذه الرسائل بين السنوات ٦٣ و ٦٧ (سنة موت بولس). لقد توسّع نشاط بولس في تلك الفترة، ويبدو أنّه عاد بعد خروجه من السجن إلى آسية الصغرى (رج فلم ١٩) ومرّ في كريت قبل أن يصل إلى إسبانية. هل كان في إسبانية حين بدأ نيرون اضطهاده سنة ٦٤؟ وسنجده فيما بعد في أفسس ثمّ في مكدونية (١ تم ١ : ٣). ومن هناك كتب ١ تم وتي سنة ٦٥، أو ٦٦. وإذا عدنا إلى تي ٣ : ١٢ نجد أنّه عزم على قضاء الشتاء في نيكوبوليس. لا نعرف متى أُوقف ولكنّنا نجده سجينًا في رومة حيث كتب ٢ تم كرسالة وداعيّة: اقترب وقت رحيلي (٢ تم ٤ : ٦).

وهكذا لا تكون الفترة كبيرة بين رسالة ورسالة، ونحن نعرف أنّ بولس حين يكتشف موضوعًا جديدًا ينشره في رسالتين أو أكثر. ففي ١ تس و٢ تس تحدّث عن الأزمنة الأخيرة، وفي غل وروم عن الإيمان والحرّيّة، وفي أف وكو عن تفوّق المسيح وسمّوه. وهو في الرسائل الرعاويّة يتوسّع في الموضوع عينه: نقل التعليم المسيحيّ نقيًّا من كلّ بدعة وضلال.

و - المعطيات التاريخيّة

المعطياتُ السيرويّة والتاريخيّةُ قليلة في ١ تم. نقرأ في ١ تم ١ : ٣ أنّ بولس كان ذاهبًا إلى مكدونية فترك تيموتاوس في أفسس ليدبّر الكنيسة هناك. وهو يرجو أن يعود إليه بعد قليل (١ تم ٣ : ١٤). أمّا وضع الكنيسة (التنظيم، التعاليم الضالّة) فهو بعيد عمّا نقرأه في أع ١٩ : ١ي؛ ٢٠ : ١٧ي.

وإذا عدنا إلى تي ١ : ٥ رأينا أنّ بولس أوكل إلى تيطس مهمّة تنظيم الكنيسة التي أسّسها في كريت. وحين يأتي أرتيماس وتيخيكس ليحلّا محلّ تيطس، يذهب تيطس إلى نيكوبوليس (تي ٣ : ١٢).

أمّا ٢ تم فتقدّم لنا معطيات أكثر غزارة. بولس هو سجين في رومة (٢ تم ١ : ٨-١٦)، في ظروف أقسى من الظروف التي تشير إليها أع ٢٨ : ٣٠. إنّه مقيّد كمجرم (٢ تم ١ : ١٦؛ ٢ : ٩) ولا تمكن زيارته بسهولة (٢ تم ١ : ١٧). يعرف أنّ

نهايته قريبة (٢ تم ٤ : ٦) ولهٰذا يقدر أن يكتب: «أتممت شوطي» (٢ تم ٤ : ٧). طلب من تيموتاوس أن يأتيَه عاجلاً (٢ تم ٤ : ٩) لأنّه وحده. تركه ديماس، وذهب كرسكوس وتيطس (٢ تم ٤ : ١٠) وبقي بقربه لوقا وحده (٢ تم ٤ : ١١). وخلال المحاكمة دافع بولس عن نفسه ولٰكن لم يناصره أحد بل خذلوه كلّهم (٢ تم ٤ : ١٦). فعلى تيموتاوس أن يأتيَ إليه قبل الشتاء. إذا أردنا أن نقحم هٰذه المعطيات في نسيج التاريخ البولسيّ لا بدّ أن نفترض أنّه أُخلي سبيلُه بعد سجن رومة (سنة ٦١ – ٦٣) (أع ٢٨ : ٣٠) وأنّه استعاد نشاطه الرسوليّ. ويقول أوسابيوسُ في تاريخه الكنسيّ إنّ بولس عاد ثانية إلى رومة حيث أنهى حياته شهيدًا من أجل المسيح. وهٰكذا يكون بولس قد مات حوالي السنة ٦٧. في هٰذا المعنى نفسّر ما كتبه إكلمنضوس الرومانيّ: «بعد أن علّم الكونَ كلَّه بالبرّ ووصل إلى أواخر الغرب، بعد أن قدّم شهادةَ أمام الرؤساء (٢ تم ٤ : ٧)، أُخذ من هٰذا العالم».

فإذا اعتبرنا هٰذه المعطيات تاريخيّة، نستطيع أن نتصوّر نشاط بولس من سنة ٦٣ إلى سنة ٦٧ على الشكل التالي: أخلي سبيله سنة ٦٣ فذهب إلى إسبانية (رج روم ١٥ : ٢٣–٢٨). ثمّ عاد إلى كريت وترك فيها تيطس (تي ١ : ٥)، ومضى إلى نيكوبوليس ليقضيَ فصل الشتاء هناك (تي ٣ : ١٢). بعد هٰذا جاء إلى أفسس وأوكَلَ الكنيسةَ إلى تيموتاوس (١ تم ١ : ٣) قبل أن يذهب إلى مكدونية. هناك كتب ١ تم وتي وهما رسالتان متشابهتان جدًّا. ولمّا أُجبر على ترك أفسس بطريقة نهائيّة، أرسل تيخيكس (٢ تم ٤ : ١٢). وحين مرّ في ترواس وأقام عند كربس نسي رداءه والكتب وخصوصاً صحفَ الرقّ (٢ تم ٤ : ١٣). فأبحر إلى ميليتس (٢ تم ٤ : ٢٠) ولم يستطع تروفيمس أن يرافقه بسبب مرضه. ولمّا كان بولس في آسية الصغرى أوقف (في ترواس أو في أفسس؟) ونُقل إلى رومة، ومن هناك أَرسل ٢ تم. تركه كلّ مؤمني آسية فمات وحيدًا لا يكاد يكون أحد بقربه.

هٰذا البناء يفترض أنّ لوقا لم يرافق في سفر الأعمال بولسَ حتّى نهاية حياته، وأنّنا نتحدّث عن المحاكمة الثانية لبولس مستندين إلى ٢ تم.

ز – المعطيات النظميّة: التنظيم الكنسيّ

ليست الألقاب المعطاة للذين يتسلّمون وظيفة في الكنائس في الرسائل الرعاويّة كما هي في رسائل بولس الكبرى (روم، ١ و ٢ كور، غل). فالمفردات المستعملة تمزج بين ثلاثة أنواع: مفردات بولس: الأسقف والشمّاس (فل ١ : ١)؛ مفردات المسيحيّة المتهوّدة الأولى: القسس أو الشيوخ (أع ١١ : ٣٠؛ ١٤ : ٢٣؛ ١٥ : ٢٢؛ يع ٥ : ١٤)؛ مفردات نقرأها في أعمال الرسل (٢٠ : ١٧، ٢٨): القسس والأساقفة أو البشير والإنجيليّ (أع ٢١ : ٨). وهكذا نكون أمام نموذج معقّد نُجْمِلُهُ كما يلي: هناك قُسُسٌ أو أساقفة بمهمّتهم المثلّثة: يترأسون الجماعات، يعلّمون كلمة الله، يسهرون على الإيمان فيردّون على أصحاب التعاليم الضالّة. وفوق هؤلاء المسؤولين المحلّيّين نجد معاوني بولس المباشرين (مثل تيموتاوس وتيطس) المُوكَّلين بالسهر على التبشير وتنظيم الكنائس في منطقة معيّنة. البشير أو الإنجيليّ مسؤول عن المركز الرسوليّ يعاونه الشمامسة. أمّا العلاقة بين القسس والأساقفة فغير واضحة. فكلمة أسقف تستعمل دومًا في صيغة المفرد (١ تم ٣ : ٢؛ تي ١ : ٧). فهل يعني هذا أنّنا أمام نظام يشبه النظام الملكيّ حيث السلطة في يد شخص واحد، أم أنّ الأسقف هو قسّيس يتولّى سلطة أعلى؟

هل نجد في الكنائس هيئةَ قُسُسٍ كما سيكون الأمر في أيّام أغناطيوس الأنطاكيّ؟ يرتبط الجواب بترجمة ١ تم ٤ : ١٤. نستطيع أن نفهم أنّنا أمام وضع أيدي حلقةِ القُسُسِ، أو وضع الأيدي من أجل حياة القسّيس. يبدو أنّ العبارة اليونانيّة هي ترجمة للعبريّة «سمكت زقنيم» المستعملة للرسامة لوظيفة رابّي. ويكون تيموتاوس قد نال من بولس ما يساوي الرسامة الرابّانيّة أي الحقّ في أن يعلّم بطريقة رسميّة التعليم المسيحيّ. ولكنّ تيموتاوس لا يدعى أبدًا قسّيسًا. ومهما يكن من أمر، هناك طقس وضع الأيدي (١ تم ٤ : ١٤؛ ٥ : ٢٢؛ ٢ تم ١ : ٦) المستعمل للقسس بشكل عامّ (١ تم ٥ : ٢٢)، إنّه يمنحهم موهبة روحيّة من أجل الخدمة (١ تم ٤ : ١٤؛ ٢ تم ١ : ٦). وعلى مستوى التنظيم الكنسيّ نجد إشارات واضحة عن الخلافة الرسوليّة (٢ تم ٤ : ١٤؛ ٢ : ٢) وعن تقليد منظّم يتّخذ اسم «الوديعة» (٢ تم ١ : ٦؛ ١ تم ٦ : ٢٠). وهكذا نجد في القواعد المعطاة لتيطس وتيموتاوس نظامًا كنسيًّا متطوّرًا لا نجده في سائر أسفار العهد الجديد.

ح – المعطيات اللاهوتيّة

تشدّد الرسائل الرعاويّة على مقاومة المعلّمين المضلّين وهي تعود إلى أطر يستعملها الفلاسفة المجادلون وسيفيد منها المدافعون المسيحيّون أمثال أتيناغوراس وإكلمنضوس الإسكندرانيّ. يدعو الكاتب قارِئَه إلى أن يعتبر تعليمه الحكمة الحقّة والتعليم السليم والإيمان الحقيقيّ والوديعة الصالحة التي تميّزها عن تعليم الخصوم الذين هم الهراطقة والمتشيّعون والمتعصّبون لآرائهم (تي ٣ : ١). هؤلاء المعارضون هم مسيحيّون متهوّدون يعلّمون الشريعة (١ تم ١ : ٧؛ تي ٣ : ٩) وأساطير اليهود وخرافاتهم (١ تم ١ : ٤؛ ٤ : ٧؛ تي ١ : ١٤؛ ٢ تم ٤ : ٤)، والأنساب التي لا تنتهي (١ تم ١ : ٤؛ تي ٣ : ٩)، ويمنعون الناس من الزواج (١ تم ٤ : ٣) ويوجبون عليهم فرائض تختصّ بالأطعمة (١ تم ٤ : ٣ – ٥). ويزعم هؤلاء أنّ القيامة قد أتت (٢ تم ٢ : ١٨).

ولٰكنّ ما هو التعليم الحق؟ عندما ندرس العلاقة بين الإيمان والإنجيل في الرسائل الرعاويّة نستطيع أن نستخلص ثلاثة استنتاجات. الأوّل: لم توجَّه هٰذه الرسائل إلى الرعاة فحسب، بل إلى الجماعات أيضًا. الثاني: وعى الكاتب أنّ الإنجيل حاضر الآن وفاعل، ووعى شخص يسوع فذكر مجيئه على الأرض، والشهادة الحسنة التي شهدها أمام بونسيوس بيلاطس (١ تم ٦ : ١٣)، وظهوره في اليوم الأخير (١ تم ٦ : ١٣؛ تي ٢ : ١٣؛ ٢ تم ٤ : ١، ٨). والنقطة الهامّة هي علاقة الإنجيل بالكرازة والكارزين. الثالث: نفهم هٰذه الإشاراتِ في وقت لا نستطيع أن نتّخذ اللاهوت البولسيّ على حرفيّته وفي وقت يجب أن يصبح الإنجيل إيمانًا وعملاً.

ويشير بعض الشرّاح إلى النقاط التي تختلف فيها الرسائل الرعاويّة عن رسائل بولس الكبرى. أوّلاً: صار الإيمان تعليمًا بعد أن كان رباطاً حيًّا بين الإنسان والمسيح. ثانيًا: شدّد الكاتب على ضرورة الأعمال الحسنة بعد أن شدّد على الحياة بحسب الروح. ثالثًا: استعادت الحياة المسيحيّة أخلاقيّة متوازنة مركزها التقوى. رابعًا: يُحْدِثُ الروح في الإنسان ميلادًا جديدًا مرتبطاً بالمعموديّة (غسل الميلاد الثاني، رج تي ٣ : ٥) والروح هو أيضاً كافل الوديعة المُوْكَلَه إلينا. خامسًا: لم تعد المحبّة الفضيلة السميا، بل فضيلة بين الفضائل. سادسًا: تتدخّل النعمة لتسند المجهود البشريّ. فلا تَعارض بين الرسائل

الرعاويّة وسائر الرسائل البولسيّة بل تشديد على أمور على حساب أمور أخرى. ويمكننا أن نزيدَ على هٰذه العبارة الخاصّة «الله المخلّص» (تي ٢ : ١٠، ١٠؛ ٢ تم ١ : ٩) المستعملة مرّة للآب، ومرّة للمسيح يسوع (تي ٢ : ١٣). ولقب الله المُعْطى للمسيح (روم٩ : ٥) قليل الاستعمال في العهد الجديد (عب ١ : ٨ي؛ يو ١ : ١، ١٨؛ ٢٠ : ٢٨؛ ١ يو ٥ : ٢٠؛ ٢ بط ١ : ١) ولٰكنّه سيصبح متواترًا بعد أغناطيوس الأنطاكيّ. وهٰكذا تكون الرسائل الرعاويّة محطّة هامّة تربط العهد الجديد بتقليد آباء الكنيسة.

الفصل الحادي عشر

الرسالة إلى العبرانيّين

الرسالة إلى العبرانيّين هي أكثر مؤلّفات العهد الجديد سرّيّة. لا بداية فيها تدلّ على مُرسِلها والجهةِ التي إليها أرسلها، ولا تاريخ يدلّ على زمانها ولا إشارة إلى المؤمنين الذين تسلّموها. اسمها الرسالة إلى العبرانيّين، فلا هي رسالة، ولا هي توجّهت إلى العبرانيّين، أولٰئك المسيحيّين من أصل يهوديّ. قيل إنّها من القدّيس بولس ولم يكتبها القدّيس بولس. يمكننا أن نعنونها: عظة إلى مسيحيّين ضائعين. أمّا قارئوها فهم رجال ونساء تعلّقوا بحماس بيسوع المسيح، ولٰكنْ خاب أملُهم حين واجهتهم الصعوبات والاضطهادات: إجعلوا نصب عيونكم رأس إيماننا ومتمّمه يسوع المسيح.

أ – هدف الرسالة

تحتلّ التوسّعات التعليميّة مركزًا هامًّا في عب فتلفت انتباهنا إلى كثافتها وأصالتها، ولٰكنّ هٰذه التوسّعات لم تدوَّن بطريقة مجرّدة بل في أُطُر محلّيّة سوف نتعرّف إليها. فهدف الكاتب هدف عمليّ وهو أن يعزّيَ ويشجّع مسيحيّين اضطُهِدوا فملّوا من الجهاد. فينطلق التحريض مرّة في توسّع نظريّ يسنده، ومرّة أخرى يطلّ التأويل الكتابيّ فيتبعه تعليم أخلاقيّ هو خاتمته وتطبيقه الروحيّ (١ : ١ – ٤ ؛ ٣ : ١ ، ٦ ؛ ٤ : ١٦ ؛ ٥ : ١١ ؛ ٦ : ١٢ ؛ ٧ : ٢٦ ؛ ١٠ : ١٩ – ٣٩). نحن لسنا أمام فرائضَ أخلاقيّةٍ خاصّة أو عامّة، ولا أمام لوائحَ من الفضائل نمارسها أو لوائح من الرذائل نتجنّبها، بل أمام إشارة محدّدة في ظرف معيّن: حافظوا على إيمانكم مهما كلّفكم الأمر، فإيمانكم هو قبول للكلمة

الموحاة ولثقة بالعناية الإلٰهيّة وأمانة ثابتة لإرادة الله (٣ : ٧ ؛ ٤ : ٣ ؛ ١١ : ي). قرّاء عب هم أمام التجربة والمحنة (١٣ : ٩)، فوجب عليهم أن يتابعوا سعيَهم وجهادهم (١٢ : ١) فيحافظوا على النعمة (١٢ : ٢٨)، على رجاء لا يلين (١٠ : ٢٣) وعلى التزام بالله لا تراجع فيه (١٠ : ٣٩).

ويحدّد الكاتب كتابه : إنّه كلام تعزية (١٣ : ٢٢). والكلمة اليونانيّة المستعملة هنا (باراكلاسيس) تدلّ على نداء ملحّ يتضمّن التشجيع والتنشيط والسند ترافقه التعزية مرّة والتنبيه والتوصية مرّة أخرى. هٰذا الكلام يتوجّه إلى أشخاص تواجههم الصعوبات، إلى مسيحيّين وجب عليهم أن يكونوا أهلاً لدعوتهم السماويّة (٣ : ١) وكفوئين ليحقّقوا مصيرهم (١١ : ٤٠). تجرّب هؤلاء المؤمنون، ضَعُف إيمانُهم وأمانتهم، فحملت إليهم عب مزيدًا من النور عن المسيح وقدّمت هم لاهوتًا عن الكهنوت. من هٰذا القبيل تبدو عب مقالة دفاعيّة وتبيانًا لسموّ العهد الجديد على العهد القديم، ويسوع ابن الله على موسى وعلى الملائكة. ما استطاعت الليتورجيّا القديمة أن تطهّر الضمائر، أمّا دم المسيح فيغسل قذارة كلّ خطيئة. ما استطاع بنو إسرائيل أن يدركوا الله، أمّا المسيحيّ فيدخل إلى الهيكل السماويّ. فمن يفضّل القليل على الكثير والعابر على الثابت والظلّ على الجوهر والصورة على الحقيقة والوعد على تمامه؟ فلو كان العهد الأوّل لا غبار عليه لَـمَا كنّا طلبنا عهدًا آخر (٨ : ٧). ولهٰذا لمّا جاء المسيح «أبطل الأوّل وأقام الآخر» (١٠ : ٩).

عب هي مقالة دفاعيّة تحمل إلى قرّائها براهينَ عقليّة وتشجيعًا خلقيًّا، وقد كُتبت حسب قواعد البلاغة التي عرفها القرن الأوّل المسيحي. إنّ كلمة التعزية هٰذه هي خطبة إقناعيّة تمثّل نموذج وعظ المرسلين في الكنيسة الأولى وكرازة الخلاص بالمسيح وتعليمًا عن ابن الله الذي فدانا فداء أبديًّا. هنا نشير إلى مواضيعَ ثلاثة. الأوّل : دعوة الله (٣ : ١ ي؛ ٩ : ١٥) التي نقلها الوعّاظ (٢ : ١ — ٤) والتي توصل «كلام الله الحسن» (٦ : ٥؛ رج ٤ : ٣) في وقت النعمة (٣ : ٧، ١٥؛ ٤ : ٧) وتطلب منّا أن نقبل الخلاص المعروض علينا. الثاني : يكمن الخلاص في المسيح حامل الوحي الكامل (١ : ١) وراعي الخراف العظيم (١٣ : ٢٠) وقائد خلاصنا (٢ : ١٠) فينقّينا من الخطايا (٩ : ٢٦). ويمنحنا الميراث السماويّ فتتحقّق مواعيد العهد القديم كافلة الرجاء

(٧ : ٢٨). الثالث : يجب أن ننقادَ إلى هٰذا التعليم (٣ : ١٥) ونطيعَ المسيح (٥ : ٩) ونؤمنَ فنخلص (٢ : ١ ي).

ويتوسّع كلام عب بشكل تأويل كتابيّ فَيُعْتَبَرُ عظة يتلوها أحد الوعّاظ المرسلين. يتذكّر النفوس الكبيرة المؤمنة في العهد القديم (١١ : ١ ي) ويدعو المسيحيّين إلى الأخذ بمثَل الأجيال السابقة (٦ : ١٢). هٰكذا كان يفعل الخطباء ومعلّمو الأخلاق ليقنعوا عقل الإنسان ويحرّضوه ويدفعوه إلى أن يأخذ قراره. وفي عب تغلّب أبرار العهد القديم على المحنة الطويلة فكانوا غمامة من الشهود تنشّط مجاهد العهد الجديد وتبيّن له حكمة العناية الإلٰهيّة وثمرة الاتّكال على الله. ظروف الأبرار في العهد القديم هي ظروف تلامذة المسيح، فليقتدوا بهم وليتحاشوا أن يسقطوا بعد أن ورثوا مثل هٰذه التقليد المجيد.

قلنا إنّ عب هي مقال دفاعيّ وعظة ونقول أيضاً إنّها رسالة. فهي قريبة من رسائل العهد الجديد وبالأخصّ الرسالة إلى أفسس التي تشبه العظة والمقالة لا الرسالة. ونجد في عب تحديدات ملموسة عن حالة قرّائها (٦ : ١٠؛ ١٠ : ٢٥، ٣٣ – ٣٤؛ ١٣ : ٧) واللغة المباشرة التي تتضمّن التحريض والتهديد. هٰذه الرسالة ترتبط براع عارف بحاجات مؤمنيه الروحيّة، وهي تنتهي كما تنتهي كلّ رسالة: «ادعوا لنا لأنّنا نعلم أنّ ضميرنا صالح... كتبت إليكم بإيجاز... اعلموا أنّ أخانا تيموتاوس قد أخلي سبيله... يسلّم عليكم الذين في إيطالية» (١٣ : ١٨ – ٢٥). أمّا نقص العنوان والتحيّة في البداية فهو أمر نجده مثلاً في ١ يو وفي رسائل أخرى من الكتاب المقدّس ومن العالم القديم.

وهٰكذا يمكننا أن نتخيّل كاتب عب كمعلّم ونبيّ نَعِمَ بموهبة خاصّة لشرح الكتب المقدّسة. انكبّ على العهد القديم فاكتشف فيه الصور المسبقة عن الجديد وبرّر تعلّقه بالمسيح بإنباءات وإسنادات وجدها في النُظُم الموسويّة والأقوال النبويّة. ما يهمّه هو أن يبيّن توافق العهد القديم والعهد الجديد والمفارقة بينهما. فقدّم لنا لاهوتًا عن المسيح الملك والكاهن الذي قَدِّم ذبيحةً فاعلة في المعبد السماويّ فمَنح الخطأةَ المطهَّرين وصولاً إلى الله. وصلته أخبار عن جماعة من «العبرانيّين المثقّفين» (٥ : ١٢؛ ٦ : ١؛ ١٢ : ١٥) يعيشون أزمة إسكاتولوجيّة وخلقيّة، فشجّعهم ونشّطهم وحرّضهم على الإصلاح. جمع تعليقات وعاد إلى عظات سابقة فقدّم ثمرة تأمّله الكتابيّ بشكل عظة تأويليّة ليشجّعَ المؤمنين المجرَّبين وينيرَ لهم الدرب إلى المسيح.

ب – تصميم الرسالة ومضمونها

لا بنية أدبيّة واضحة للرسالة، وهٰذا الأمر يصحّ في ١ كور التي تلامس المواضيع المتعدّدة. أمّا عب فهي رسالة وخطبة ونحن سنكتشف أنّ الكاتب اعتنى بتدبيجها فجاءت آية في البيان. وحاول الشرّاح أن يجدوا تصميمًا منطقيًّا فقسموا عب إلى قسم عقائديّ (١ : ١ – ١٠ : ١٨) وقسم خلقيّ (١٠ : ١٩ – ١٣ : ٢١) فاعتبروا خطأً أنّ الكاتب انتظر الفصل العاشر ليحثّ سامعيه على الحياة المسيحيّة. وجعلوا القسم العقائديّ مؤسَّسًا على فكرة التفوّق: تفوّق يسوع على الملائكة (١ : ٥ – ٢ : ١٨)، تفوّق على موسى (٣ : ١ – ٤ : ١٣)، تفوّق على الكهنوت القديم (٤ : ١٤). ولٰكن نشير هنا إلى أنّ الكاتب لا يشدّد فقط على التفوّق بل على التشابه بين المسيح والعهد القديم (رج ٣ : ١ – ٢؛ ٥ : ٤ – ٥). وهناك شرّاح آخرون قدّموا تصميمًا في ثلاث نقاط: كلمة الله (١ : ١ – ٤ : ١٣)، كهنوت المسيح (٤ : ١٤ – ١٠ : ١٨)، طريق المؤمنين (١٠ : ١٩ – ١٣ : ٢١). غير أنّ التصميم يتجاهل الفصل الواضح الذي نجده في ٣ : ١ (لذٰلك أيّها الإخوة القدّيسون...) وفي ٥ : ١١ (ولنا في هٰذا الموضوع كلام كثير). ثمّ إنّ موضوع الكهنوت مذكور في ف ٣ وما بعد، وموضوع الكلمة حاضر في ف ٥ وف ١٢ – ١٣ كما في الفصول الأولى.

وها نحن نقترح مضمون الرسالة إلى العبرانيّين:

١ – المقدّمة (١ : ١ – ٤) تتضمّن موضوع الرسالة حسب منهجيّة البلاغة القديمة. تُقدّم شخص وعمل ابن الله الملك والكاهن، حامل الوحي والفداء وموضوع إيمان المسيحيّين (رج ٤ : ١٤ – ١٦؛ ٨ : ١ – ٢؛ ١٠ : ١٩ – ٢٢). ينتج من هٰذا أنّ عهد الخلاص الجديد يتفوّق على القديم.

٢ – تعلن نهاية المقدّمة عرضاً عن الاسم الذي ناله الابن بالوراثة، وهو اسم يختلف عن اسم الملائكة، تعلن عرضاً كرستولوجيًّا. وهٰذا هو موضوع القسم الأوّل (١ : ٥ – ٢ : ١٨). ابن الله المتجسّد هو ملك الكون. هو إله وإنسان وهو فوق الملائكة المعلنين الوحي القديم. انحدر كإنسان بطريقة موقّتة ولٰكنّ انحداره ضروريّ لرسالته الخلاصيّة ليتمثّل بإخوته وهو لا يضرّ مطلقًا بسلطانه. أجل، هٰذا ما قالته الكرازة

التقليديّة: أعلن الكاتب أنّ المسيح هو ابن الله وأخ البشر فهيّأ كرستولوجيّته الكهنوتيّة إذ حدّد موقف المسيح كالوسيط الكامل بين الله والبشر.

٣ - عرضت نهايةُ القسم الأوّل موضوعَ كهنوت المسيح فقالت إنّه وجب على المسيح أن يكون «حَبْرًا رحيمًا وأهلاً للتصديق في ما يخصّ العلاقات مع الله». وهٰكذا أعلنت القسم الثاني (٣:١-٥:١٠) الذي عنوانه يسوع الحبر الأمين والرحيم، والذي يتضمّن جزءين يقابلان الصفتين اللتين أعطيتا للمسيح. يبيّن الجزء الأوّل (٣: ١ - ٤: ١٤) أنّ المسيحَ حبرٌ أهل للتصديق فيقابل بينه وبين موسى مقابلة تستند إلى عد ١٢: ٧. وبعد هٰذا يحرّض المؤمنين: بما أنّ المسيح أهل للتصديق فتجنّبوا الكفر وقلّة الإيمان. ويبيّن الجزء الثاني (٤: ١٤ - ٥: ١٠) أنّ المسيح حبر رحيم فيقابل بينه وبين هارون. ثمّ يعطي تحديدًا عن الكهنوت يطبّقه على المسيح الذي يتحلّى بالصفتين الجوهريتين لكلّ كهنوت: إنّه رحيم فهو متضامن مع البشر، إنّه أهل للتصديق بفضل تمجيده، لهٰذا يستطيع أن يتدخّل لدى الله من أجل إخوته. وهٰكذا يكون للمسيح إمكانيّة إقامة العلاقة الضروريّة لدى كلّ حبْر من أجل دوره كوسيط.

٤ - وننتقل إلى القسم الثالث (٥: ١١ - ١٠: ٣٩) الذي يتطرّق إلى كهنوت المسيح الحقيقيّ. يثير الكاتب انتباهَ المؤمنين وينعشُ إيمانَهم فتتوالى التشجيعات والتهديدات. عبّرت الجملة الأخيرة في القسم الثاني عن السمات الخاصّة بكهنوت المسيح فأعلنت القسم الثالث الذي يتضمّن ثلاثة مقاطع تقابل ما قرأناه في ٥: ٩ - ١٠. وقبل كلّ مقطع يذكّر الكاتب بالكلمات التي تعلنه والتي سيتوسّع فيها (رج ٦: ٢٠؛ ٧: ٢٨؛ ٩: ٢٨). ويسبق كلّ هٰذا مقدّمة يحرّض فيها المؤمنين (٥: ١١ - ٦: ٢٠)، ويدعوهم إلى الإصغاء، ويشدّد على أهمّيّة هٰذا العرض التعليميّ.

المقطع الأوّل (٧: ١ - ٢٨) يحدّد نوعيّة كهنوت المسيح الممجّد. فهو كاهن لا على مثال هارون بل على مثال ملكيصادق (٧: ١١). وهو كاهن، لا لأنّه ينتمي إلى أسرة كهنوتيّة أرضيّة، بل لأنّه ابن الله. ويتوقّف المقطع الثاني (٨:١ - ٩:٢٨) عند موضوع الذبيحة الذي جعل من المسيح الحبر الكامل الذي جلس عن يمين الله. ويقابل الكاتب الليتورجيّا الحديثة مع عبادة العهد القديم التي تضمّنت فقط ذبائحَ حيوانات في

هيكل أرضيّ وطقوسًا خارجيّة غير فاعلة. أمّا ذبيحة المسيح فكانت ذبيحة شخصيّة أدخلته السماء وجعلت منه الوسيط الحقيقيّ، لأنّها تنفع من أجل تنقية الضمائر. ويتوسّع المقطع الثالث (١٠ : ١ – ١٨) في هٰذه الفكرة الأخيرة فيشدّد على عجز الشريعة القديمة عن تطهير الضمائر رغم معاودة تقديم الذبائح، وعلى فاعليّة كهنوت المسيح الذي «بقربان واحد جعل الذين قدّسهم كاملين أبدًا» (١٠ : ١٤). وبعد هٰذا العرض التعليميّ يَرِدُ تحريض (١٠ : ١٩ – ٣٩) يعبّر عن علاقة التعليم بالحياة فيدعو السامعين إلى الدخول في القدس على خطى المسيح الكاهن الأعظم، والعيش في الإيمان والرجاء والمحبّة، ويحذّرهم من السقوط. نحن هنا في قلب الناحية العمليّة.

٥ – وتهيّئنا نهاية هٰذا التحريض (١٠ : ٣٦ – ٣٩) للقسم الرابع (١١ : ١ – ١٢ : ١٣) الذي يشدّد على موضوعين: الثبات الضروريّ والإيمان الذي يحيي البارّ. ونتأمّل في مقطع أوّل (١١ : ١ – ٤٠) رسمة جميلة من التاريخ الكتابيّ تصوّر لنا إيمان الأقدمين، ونسمع في مقطع ثان (١٢ : ١ – ١٣) تحريضاً على الثبات يتوجّه إلى المسيحيّين العائشين وسط المحنة.

٦ – دعت العبارة الأخيرة المسيحيّين «ليرسموا لخطاهم سبلاً قويمة» (١٢ : ١٣). وهٰكذا انتقل الكاتب من الإيمان والثبات الأساسيّين للحياة المسيحيّة، إلى النشاط الذي لا يقدر مسيحيٌّ أن يتهامل فيه. هٰذا هو موضوع القسم الخامس (١٢ : ١٤ – ١٣ : ١٨) الذي يحدّد اتّجاهاتٍ من أجل السلوك المسيحيّ: «اطلبوا السلام مع جميع الناس. اطلبوا القداسة التي بغيرها لا يرى الربَّ أحدٌ». هنا يتوقّف الكاتب على شعائر العبادة المسيحيّة في علاقتها مع الحياة اليوميّة مستندًا إلى ذبيحة المسيح والربّ القائم في السماء.

٧ – وتنتهي الرسالة بِتَمَنٍ أخير يختم العظة ويورد السلامات (١٣ : ٢٠ – ٢٥).

ج – الفنّ الأدبيّ في الرسالة إلى العبرانيّين

وصل إلينا نصّ عب في حالة جيّدة ونقلته إلينا مخطوطات عديدة أقدمُها السينائيّ والإسكندرانيّ (القرنان الرابع والخامس)، ووصل إلينا ناقصاً في الفاتيكانيّ (يتوقّف في وسط ٩ : ١٤). ونقلته إلينا البرديّات كاملاً (رقم ٤٦) أو مقاطع متفرّقة (رقم ١٢، ١٣، ١٧)، وشهدت له الترجمات السريانيّة والقبطيّة واللاتينيّة. وهناك نصوص تقدّم

اختلافات عن النصّ المعروف عامّة. في ٢ : ٩ نقرأ: بنعمة الله. وهناك نصّ يقول: بدون الله أو ما عدا الله، وهٰذا لا يتوافق مع القرينة (رج ٢ : ١٠). قال أوريجانس: لكلّ إنسان ما عدا الله (رج ١ كور ١٥ : ٢٧) وفكّر كثيرون بكلمة يسوع على الصليب (مت ٢٧ : ٤٦). وفي كلتا الحالتين نحن أمام الخيرات الأخيرة التي صارت لنا بواسطة ذبيحة المسيح. وفي ١١ : ١١ نقرأ حرفيًّا: سارة أخذت قدرة على إنشاء نسل، وهٰذه العبارة تنطبق على إبراهيم لا على سارة. ولٰكنّ اسم سارة موجود في كلّ المخطوطات فأبقت عليه الترجمات وقالت مثلاً: نالت سارة القوّة على أن تحمل.

وبعد هٰذا نتساءل: هل نحن أمام رسالة أم مقالة دفاعيّة، أم خطبة وعظة؟ أمّا النظرة التقليديّة فتعتبر عب رسالة كسائر رسائل مار بولس، غير أنّ النظرات الحديثة تختلف عنها.

ولنعد إلى معطيات النصّ. فإذا قابلنا الآيات الأولى (١ : ١ - ٤) مع الآيات الأخيرة (١٣ : ٢٢ - ٢٥) وجدنا أنّ المسألة ليست في غاية البساطة. فالخاتمة (١٣ : ٢٢ - ٢٥) هي نهاية رسالة حقيقيّة وتتضمّن العناصر التي نجدها في نهايات رسائل القدّيس بولس: تحريض قصير، أخبار شخصيّة، سلامات، وتمنٍّ أخير. وهناك علاقة بين ضمير المتكلّم (أنا) وضمير المخاطب (أنتم). ابتعد الكاتب عن القرّاء فما استطاع أن يتّصل بهم إلّا بالكتابة. أسلوب هٰذه الخاتمة بسيط وجملها قصيرة لا رابط بينها، ولهٰذا تبرّر تسمية عب رسالة.

ولٰكنّ البداية (١ : ١ - ٤) لا تحمل شيئًا من الطابع الرسائليّ. فلا نجد اسم الكاتب ولا المؤمنين الذين يكتب إليهم ولا تمييزًا بين ضمير المتكلّم وضمير المخاطب ولا عبارة سلامات. الأسلوب فخمٌ احتفاليّ وتشكّل الآيات الأربع الأولى جملة واحدة. فتساءل النقّاد: هل ضاعت البداية، ولٰكنّ ١ : ١ - ٤ تشكّل بداية حقيقيّة لا لرسالة بل لخطبة وهي تُهيِّئ القارئ للتوسيعات التالية.

بما أنّ الخاتمة رسائليّة والبداية خطابيّة فلنعد إلى جسم الرسالة. هناك عناصر خاصّة بالرسائل: أكتب إليكم (نجدها حتّى في ١ يو)... أو أنتم بعيدون... فالكاتب لا يقول إنّه يكتب بل يتكلّم: ولنا في هٰذا الموضوع كلام كثير (٥ : ١١)، أمّا نحن مع ما تقدّم

من كلام (٦ : ٩)، ورأس الكلام في هٰذا الحديث (٨ : ١؛ رج ٩ : ٥؛ ١١ : ٣٢). فلا شيء يفرض علينا القول إنّ الذين يتوجّه إليهم غائبون. ثمّ هو لا يشير إلى رسائل تسلّمها منهم ولا إلى أخبار يريد أن ينقلها إليهم. إنّ العناصر الرسائليّة تنحصر في نهاية عب. والنتيجة التي نصل إليها هي أنّ عب ليست رسالة بل عظة. فنحن لسنا أمام مقالة مكتوبة، بل أمام عظة شفهيّة قيلت في جماعة مسيحيّة ثمّ أُرسلت خطّيًّا إلى جماعة أخرى وأضيف إليها العنصر الرسائليّ. ثمّ إنّ الخاتمة تشهد أنّ ما سبقها ليس رسالة بل خطبة وعظة (١٣ : ٢٢). أمّا ما يميّز العظة فمزج فنّين أدبيّين: العرض التعليميّ والتحريض الرعائيّ. وهٰذا ما نجده في عب. فبين المقدّمة (١ : ١ – ٤) والخاتمة (١٣ : ٢٠ – ٢١) يبدأ الكاتب بالعقيدة ثمّ يدعو سامعيه لأن يستخلصوا الاستنتاجات لحياتهم (٢ : ١ – ٤؛ ٣ : ٧ – ٤ : ١٦؛ ٥ : ١١ – ٦ : ٢٠؛ ١٠ : ١٩ – ٣٩؛ ١٢ : ١ – ١٣ : ١٨).

وانطلق نقّادٌ من هٰذا القول فاعتبروا أنّ عب مزيج من مؤلَّفَيْن مختلفَين، جُعلا أجزاء ثمّ دُمجت هٰذه الأجزاء. فالعرض التعليميّ يعود إلى مقال دفاعيّ يردّ به كاتبه على اعتراضات يهوديّة. من هنا سمّي المؤلَّف: رسالة إلى العبرانيّين. أمّا المقاطع التحريضيّة فتعود إلى عظة أُلقيت على المسيحيّين. ولٰكنّ هٰذا الاعتبار مرفوض ووحدة عب واضحة.

وتساءل نقّاد آخرون: هل كان هدف الكاتب الأوّل أن يحثّ المؤمنين على حياة مسيحيّة أم أن ينير إيمانهم؟ هناك من قال إنّ الناحية العمليّة هي الأولى وإنّ العرض التعليميّ مرتبط بها. وهناك من يقول إنّ الناحية العمليّة تستند إلى العرض التعليميّ. ويبدو أنّ الرأي الثاني هو الأصحّ ولا سيّما وإنّ عب تشدّد على ضرورة تقبّل رسالة الإيمان قبل أيّ شيء آخر (٢ : ١؛ ٣ : ١٢؛ ٤ : ١٤؛ ١٠ : ٢٢، ٣٨؛ ١٢ : ٢٥؛ ١٣ : ٧). وإنّ الوحدة العميقة بين تعليم كرستولوجيّ وتحريض أخّاذ يجعل من عب نموذج الكرازة المسيحيّة. فالرسالة إلى العبرانيّين تقدّم لنا العظة الوحيدة التي احتفظ لنا بها العهد الجديد.

د – من كتب الرسالة إلى العبرانيّين؟

هٰذا السؤال طرحه أوريجانس منذ القرن الثالث المسيحيّ فجاء الجواب: ترتبط عب

بالمعنى الواسع ببولس الرسول، ولٰكننا لا ننسبها بصورة مباشرة إلى بولس الرسول.

قال التقليد الشرقيّ إنّ عب رسالة بولسيّة بسبب علاقاتها مع رسائل القدّيس بولس ووجودها بين هٰذه الرسائل. فكرستولوجيّة عب تذكّرنا بما نقرأ في رسائل الأسر (أف، كو): المسيح هو صورة الله الذي ارتفع فوق الملائكة ونال الاسم الذي يتفوّق على كلّ الأسماء. ثمّ إنّ عرض عب لذبيحة آلام المسيح يستند إلى نصوص مار بولس، وموضوع الكهنوت نفسه يرتبط بما نجده عند القدّيس بولس: فقد أعلن نظام الشريعة وطاعة المسيح الفدائيّة. وهٰكذا يمكننا أن نقول إنّ صاحب عب هو أحد اعضاء الجماعة الرسوليّة البولسيّة. وذهب بعضهم إلى القول إنّ بولس دوّن ختام الرسالة وضمّه إلى عظة ألقاها أحد رفاقه في الرسالة، ولا سيّما وإنّه يذكر تيموتاوس أخاه الذي ترك السجن. ولٰكنّ هٰذا القول الأخير يبقى مجرّد افتراض.

دافع عن هٰذا الموقف نقّاد حتّى النصف الأوّل من القرن العشرين. ولٰكن ليس من يدافع الآن عن نسبة عب المباشرة إلى بولس. فأسلوب عب يختلف عن أسلوب بولس، والتأليف مختلف بسبب القواعد البيانيّة. تعوّد بولس أن يتحدّث عن نفسه حتّى في عظة طويلة كما نقرأ في روم ١٦:١٥ - ١٦ (رج روم ٣:٨؛ ٩:١ - ٣؛ ١٠:١ - ٢؛ ١١:١). أمّا صاحب عب فيختفي كلّيًّا وراء مؤلّفه. هو لا يعبّر عن مكنونات قلبه ولا يخاطب قرّاءه في صيغة المتكلّم المفرد (أنا)، بل في صيغة المتكلّم الجمع (نحن) التي هي صيغة اصطلاحيّة. لا يعود صاحب عب إلى سلطته الرسوليّة، بل يعلن بالمقابل أنّه لم يتّصل اتّصالاً مباشرًا بالربّ يسوع (رج ٢:٣). فكم نحن بعيدون عن موقف القدّيس بولس الذي يُعلن بالصوت العالي أنّه تسلّم إنجيله من دون وسيط (غل ١:١، ١١ - ١٢) ويدافع عن لقبه كرسول (١ كور ٩:١؛ ٢ كور ٢:١١ - ١٢). وهناك أمور أخرى تدلّ على أنّ بولس ليس صاحب عب: طريقة إيراده للنصوص الكتابيّة، طريقة تسميته ليسوع المسيح، التعليم الكهنوتيّ الذي نجده عند القدّيس بولس.

وبحث الشرّاح عن كاتب عب. قال أوريجانس: هو لوقا الإنجيليّ أو إكلمنضوس الرومانيّ، وقال ترتليانس: هو برنابا اللاويّ الذي يقدر وحده أن يقدّم هٰذه

الكرستولوجيا المسيحيّة. وقال آخرون: إنّه إسطفانس أو أحد تلاميذه أو فيلبّس أحد السبعة (أع ٦ : ٥) أو الإنجيليّ مرقس أو سيلا تلميذ مار بطرس أو يهوذا صاحب رسالة يهوذا. وقدّم الباحثون براهينهم فبدت ضعيفة. ولٰكنّهم اتّفقوا على أنّ صاحب عب هو يهوديّ من الإسكندريّة. فتوجهت الأنظار إلى أبلّوس تلميذِ بولس والشخصيّة الرئيسيّة في الكنيسة الأولى. وهو من قال فيه القدّيس لوقا: «وقدم أفسس يهوديّ يدعى أبلّوس، من أهل الإسكندريّة، فصيح اللسان، مُتبحِّر في الكتب. وكان قد لُقّن دين الربّ فاندفع يخطب بحميّة ويعلّم تعليمًا صحيحًا ما يختصّ بيسوع. ولٰكنّه لم يكن يعرف سوى معموديّة يوحنّا. فشرع يتكلّم في الجمع رابط الجأش. فسمعته برسكلّة وأكيلا، فأتيا به إلى بيتهما وأوضحا له دين الربّ إيضاحًا تامًّا» (أع ١٨ : ٢٤-٢٦). ثمّ إنّ أبلّوس ارتبط بالقدّيس بولس وبشّر معه (١ كور ١ : ١٢؛ ٣ : ٤ - ٩؛ ١٦ : ١٢؛ تي ٣ : ١٣). ولٰكنّ التقليد القديم لا يقول شيئًا عن أبلّوس الذي لم يترك لنا مؤلّفًا نقابله بالرسالة إلى العبرانيّين. من أجل هٰذين السببين لا نستطيع أن نجزم في أمر صاحب عب وإن يكن النقّاد يميلون إلى أبلّوس.

هـ - لمن كتبت الرسالة إلى العبرانيّين؟

ماذا نقرأ في النصّ؟ يسلّم عليكم الذين في إيطالية (١٣ : ٢٤). ما معنى هٰذه العبارة؟

هل تعني أن هؤلاء المسيحيّين يقيمون في بلدهم، وأنّ الرسالة أرسلت إلى مكان آخر. فنحن نقرأ شيئًا مماثلاً في ١ كور ١٦ : ١٩. تسلّم عليكم كنائس آسية. ولقد زيدت ملاحظات في نصّ بعض المخطوطات: كتب من إيطالية، كتب من رومة. ولٰكنّنا نقدر أن نفهم العبارة بطريقة مغايرة فنقول إنّ أصل هؤلاء الناس من إيطالية وقد أقاموا في بلد آخر. وفي هٰذا السبيل نقرأ في إحدى المخطوطات: كتب من أثينة. مهما يكن من أمر فلا يعلمنا النصّ عن المكان الذي وُجد فيه قرّاء عب.

وهناك إشارة ثانية تُقرأ في عب ١٣ : ٢٣: إعلموا أنّ أخانا تيموتاوس قد أُخليَ سبيله. فهٰذا يعني أنّ القرّاء يعرفون من هو تيموتاوس، رفيق بولس. وهٰذا يوجّه أنظارنا إلى محيط يرتبط بالقدّيس بولس.

وتوقّف الشرّاح القدماء على العنوان : إلى العبرانيّين ، فاستنتجوا أنّ القرّاء يهود أقاموا في اليهوديّة وتكلّموا العبريّة. ولٰكنّ بولس لم يكتب في العبريّة بل في اليونانيّة ، ولا يبدو أنّ النصّ ترجم عن العبريّة. ثمّ إنّ عب تتوجّه لا إلى اليهود بل إلى المسيحيّين الذين يطلب منهم صاحب عب المحافظة على إيمانهم المسيحيّ (٣ : ٦ ، ١٤ ؛ ٤ : ١٤ ؛ ١٠ : ٢٢ ؛ ١٣ : ٧ – ٨).

من هم العبرانيّون؟ يهود صاروا مسيحيّين يجتمعون لإقامة شعائر العبادة (١٠ : ٢٥) بقيادة رؤسائهم (١٣ : ٢٤). نالوا الثقافة الدينيّة عينها وتمتّعوا بالإمكانيّات العلميّة نفسها (٥ : ١١ – ١٢) وشاركوا في المحن عينها (٦ : ١٠ ؛ ١٠ : ٣٤ ؛ ١٣ : ٢ ، ٥). وفكّر بعضهم بكهنة أطاعوا الإيمان (أع ٦ : ٧) وحافظوا على خدمتهم في الهيكل. ولٰكن بعد موت إسطفانس تركوا المدينة المقدّسة (٦ : ١٨) والتجأوا إلى مكان آخر يمكن أن يكون رومة أو أفسس أو كورنتوس أو غلاطية أو أنطاكية. خسر هؤلاء الكهنة امتيازاتهم المادّيّة والروحيّة وصاروا أشخاصاً عاديّين. تعوّدوا على فخامة العبادة في الهيكل وها هم يجتمعون في منزل وضيع. يئسوا (١٢ : ١٢ – ١٣ ؛ ١٣ : ٥ – ٦) وأحسّوا بالتجربة تدفعهم إلى الرجوع إلى الديانة اليهوديّة (٣ : ١٢ – ١٤ ؛ ٦ : ٤ – ٦ ؛ ١٠ : ٣٩). لهٰذا وجّه أبلّوس إيمانهم نحو المَـقْـدِسِ السماويّ (١٣ : ١٤) الذي يخدم فيه كاهن على رتبة ملكيصادق (٣ : ١).

ولٰكنّ النقّاد يتساءلون : هؤلاء المسيحيّون ، هل هم من أصل يهوديّ أم وثنيّ؟ هٰذا السؤال لا تواجهه عب ولا تتكلّم عن اليهود والأمم ، ولا عن الختان وعدم الختان. ولٰكنّها تحارب طموحات الشريعة (٧ : ١٨ – ١٩ ؛ ١٠ : ١ ، ٨ – ٩) وتعلن أنّ العهد الأوّل قد زال (٧ : ٢٢ ؛ ٩ : ١٥ ؛ ١٢ : ٢٥). نظرة الكاتب نظرة مسيحيّة صريحة وهي تنطلق من رباط عميق بنسل إبراهيم (٢ : ١٦) الذي ولد شعب الله (٤ : ٩ ؛ ١١ : ٢٥) قبل أن تنفتح على الكون كلّه. فالمسيح جابه الموت من أجل كلّ إنسان (٢ : ٩) وصار علّة خلاص أبديّ لكلّ الذين يطيعونه (٥ : ٩) دون تمييز في العرق واللسان والدين.

ويمكننا أن نجمع من العظة (١ : ١ – ١٣ : ٢١) ما يساعدنا على تحديد وضع المسيحيّين الذين نحن بصددهم. هم لم يعرفوا الربّ مباشرة (٢ : ٣). إذن ليسوا من

فلسطين. ليسوا مرتدّين جددًا بل مسيحيّين منذ زمن طويل (٥ : ١٢)، فقدوا مدبّريهم الأُول (١٣ : ٧). يوم ارتدّوا إلى الإيمان الصحيح، جابهوا الصعوبات والاضطهادات التي سبّبت لهم آلامًا مُرّة وخسارةً ماديّة فادحة، ولٰكنّهم تحمّلوها بفرح (١٠ : ٣٢ – ٣٤). وها هي صعوبات جديدة تعترضهم الآن (١٢ : ١، ٧). فالثبات ضروريّ (١٠ : ٣٦)، واليأس يمكنه أن يتغلغل في النفوس (١٢ : ٣، ١٢). وإنّ بعض أعضاء الجماعة انقطع عن الاجتماع (١٠ : ٢٥) فانحدر المستوى الروحيّ (٥ : ١١ – ١٢) وظهرت انحرافات تعليميّة (١٣ : ٩). وحذّر الكاتب المؤمنين من مواقف يهوديّة تشدّد على حفظ الأطعمة (١٣ : ٩ – ١٠؛ ١٢ : ١٦)، ونبّههم إلى خطر السقوط والجحود، وأعلن أنّ هٰذه الطريق تقود إلى الهلاك (٦ : ٤ – ٦؛ ١٠ : ٢٦ – ٣١). هل يعني هٰذا أن وضع سامعيه يدعو إلى اليأس؟ كلّا. بل هو يمتدح سخاءهم في الماضي وخدمتهم لله وللكنيسة. وهو إن تكلّم معهم هٰكذا فلكي يحثّهم على حياة مسيحيّة حقّة.

و – متى كتبت الرسالة إلى العبرانيّين؟

هناك موقفان. موقف أوّل يعتبر أنّ عب كُتبت قبل سنة ٥٥، ويعلّلون موقفهم بأنّ الوضع الذي تَعْرِض يقابل ما نعرفه عن أزمة غلاطية. وموقف ثان يقول إنّ عب كتبت سنة ٨٠ أو سنة ١١٥.

هنا نقطة نستدلّ بها وهي رسالة إكلمنضوس أسقف رومة إلى الكورنثيّين التي تتضمّن مقطعًا هامًّا (رقم ٣٦) يتّصل بعب ١ : ٣ – ١٣. وبما أنّ رسالة إكلمنضوس كُتبت سنة ٩٥ – ٩٦، فمعظم الشرّاح يقولون إنّ عب سابقة لهٰذا التاريخ. هٰذا موقف يتحلّى بالحكمة والتعقّل ولٰكنّه ليس بكاف، لأنّ نصّ إكلمنضوس ونصّ عب يمكنهما أن يعودا إلى مرجع سابق.

وهناك نقطة أخرى نستدّل بها هي دمار هيكل أورشليم سنة ٧٠ ب م. فطريقة عب في الكلام عن شعائر العبادة اليهوديّة يدلّ على أنّ الكاتب دوّن رسالته قبل هٰذا الزمن. فهو يصوّر الليتورجيّا اليهوديّة وكأنّها حاضرة (٩ : ٩، ٢٥؛ ١٠ : ١ – ٣، ١١). وإذا توقّفنا على ١٠ : ١ – ٣ نجد أنّ الكاتب متأكّد أنّ هٰذه الذبائح لن تزول. فلو كتب بعد سنة ٧٠ وبعد دمار الهيكل وزوال الذبائح، لما كان كتب ما كتب. ثمّ إنّ التوسّع في

الكرستولوجيا وذكر أوّل المدبّرين في الجماعة يجعلنا نفكر أنّ تأليف عب تمّ حوالي السنة ٦٨ وفي بداية الحرب اليهوديّة التي كانت حقبة من القلاقل والسلب والسجن الاعتباطيّ والعنف في إبعاد الناس وطردهم.

ز – قانونيّة الرسالة إلى العبرانيّين

اختلفت الأحكام على عب فتأخّر دخولها في قانون (أو مجموعة) الكتب الملهمة. وإذ كانت رسائل القدّيس بولس جمعت منذ القديم وعُرفت في كلّ مكان وقُرِئت في الاجتماعات الليتورجيّة (رج ٢ بط ٣: ١٥ – ١٦)، طُرحت على الكنيسة ثلاث مسائل: نسبة الرسائل إلى القدّيس بولس، وهٰذه مسألة نقديّة وعلميّة حاولنا الإجابة عليها. أيّ نصّ نقرأه في الليتورجيّا المقدّسة، وهذه مسألة راعويّة وتنظيميّة؟ أي نصّ يشكّل جزءًا من «الكتب الإلٰهيّة» التي تشكّل وحدة مقدّسة لأنّها ملهمة، وهٰذه مسألة عقائديّة؟ كان الأقدمون ينظرون إلى هٰذه المسائل نظرة واحدة، وهمّهم أن يحتفظوا بهٰذا الكتاب أو ذاك بين المؤلّفات القانونيّة في الكنيسة.

ففي الشرق نسب بانتينس وإكلمنضوس الإسكندرانيّ عب إلى القدّيس بولس. ونشير هنا إلى أنّ نصّ عب وُجد في البرديّة رقم ٤٦ لتقليد مدينة الإسكندريّة. أمّا أوريجانس فقال بالأصل الرسوليّ للرسالة إلى العبرانيّين ولم يقدر أن يتعرّف إلى كاتبها. وعدّها أثناسيوس بين الرسائل الأربع عشرة المنسوبة إلى بولس الرسول في رسالة العيد (الفصح) التاسعة والثلاثين (سنة ٣٦٧). وكذا نقول عن أوثاليوس (القرن الخامس) وأوسابيوس القيصريّ وتيودوريتس القورشيّ وتيودورس المصّيصي.

ويورد أفرام عب على أنّها من الكتب المقدّسة وأنّها من بولس الرسول، مع أنّه عارف بالصعوبات التي تعترض هٰذه النسبة. وتضع السريانيّة البسيطة عب بين رسائل القدّيس بولس. أمّا طاطيانس فقد عرف عب ولٰكنّه أخرجها من المجموعة البولسيّة. ورذل مرقيون عب، وهو لا يعترف إلّا بعشر رسائل بولسيّة. أمّا قانون الرسل المدوّن حوالي السنة ٤٠٠ فينسب إلى القدّيس بولس أربع عشرة رسالة ومنها عب. ونشير هنا إلى يوحنّا الدمشقيّ الذي يعتبر عب كتابًا مقدّسًا وينسبها إلى مار بولس. ونذكر هنا القانون ٦٠ من مجمع اللاذقيّة في فريجية (تركيا) الذي يعتبر رسائل مار بولس أربع عشرة فيُثَبِّت قانونيّة

عب. هٰذه القانونيّة ظاهرة في إنجيل الحقيقة (كتاب قبطيّ منحول) الذي يعود إلى القرن الثاني في نسخته اليونانيّة. ورد نصّ عب في كلّ المخطوطات، ولٰكنّ موقعه تبدّل قبل أن يدخل في المجموعة البولسيّة. فالفاتيكانيّ يجعل عب بين غل وأف. والكودكس بتي بين روم و١ كور، والسينائيّ والإسكندرانيّ بعد ٢ تم، والكلارومونتانس في نهاية المجموعة البولسيّة.

أمّا الغرب فهو يورد مقاطع من عب ولٰكنّه لا ينسبها إلى القدّيس بولس. هناك إكلمنضوس الرومانيّ وراعي هرماس وهيبّوليتس. ويتجاهل عب قانونُ موراتوري الذي دوّن حوالي السنة ١٨٠. ورفض الكاهن الرومانيّ كايوس أن ينسب إلى بولس إلّا ثلاث عشرة رسالة (أي دون عب) كما يفعل معاصروه، وكذا فعل الأمبروسياستر (منسوب إلى أمبروسيوس) في نهاية القرن الرابع. أمّا فكتورينوس فأعلن في التاريخ نفسه تقريباً: «قال الرسول للعبرانيّين». وهناك نصّ لتلميذ كروماتيوس (القرن الرابع والقرن الخامس) يقدّم لنا أوّل شرح للرسالة إلى العبرانيّين. واعتقد كلّ من أمبروسيوس وروفينوس أسقف أكيلة وهيلاريوس أسقف بواتييه بنسبة عب إلى بولس. أمّا كنائس أفريقيا فتجاهلت عب: لا يعرف ترتليانس إلّا ثلاث عشرة رسالة، ولا يذكر قبريانس عب مرّة واحدة وكذلك أوبتاتوس أسقف نوميديا وزينون الفيرونيّ الذي ولد في أفريقيا. عُقد مجمع هبّونة سنة ٣٩٣، ومجمع قرطاجة سنة ٣٩٧، فقدّما لائحة رسميّة بالكتب الملهمة وزادا عب على الرسائل الثلاث عشرة التي ينسبها التقليد إلى مار بولس. أمّا مجمع قرطاجة السادس (سنة ٤١٩) فقال في قانونه ٢٩ (بتأثير من أغوسطينس): أربع عشرة رسالة لبولس. أمّا إيرونيموس فسوف يميّز الإلهام الإلٰهيّ وسلطة عب القانونيّة التي تشهد لها كلّ الكنائس وتقرأها في ليتورجيّتها، عن نسبة عب إلى بولس وهو أمر يجادِل فيه الكثيرون. وفي القرار إلى اليعاقبة في مجمع فلورنسة (٤ شباط ١٤٤١) ستُوضَع عب في نهاية المجموعة البولسيّة وقبل ١ بط. وفي الدورة الرابعة من المجمع التريدنتينيّ (٨ نيسان ١٥٤٦) سيجعل الآباء عب بين الرسائل البولسيّة الأربع عشرة، ولٰكنّهم يرفضون أن ينسبوها إلى القدّيس بولس. ويستفيد المجمع الفاتيكانيّ الأوّل في دورته الثالثة (٢٤ نيسان ١٨٧٠) ممّا قاله المجمع التريدنتينيّ عن الكتب المقدّسة ويجعل عب بين الرسائل البولسية.

ح – نظرات لاهوتيّة في الرسالة إلى العبرانيّين:

١ – شعب الله

إنّ قرّاء عب هم جماعة من الأشخاص هُجّروا من أرضهم فتشبّهوا ببني إسرائيل العابرين البرّية نحو أرض الميعاد (عب ٣ : ٧ – ٤ : ١٣). هذا هو الوضع الطبيعيّ لكلّ حياة روحيّة: نحن سائرون، نحن غرباء ونزلاء على الأرض (١١ : ١٣) ولاجئون (٦ : ١٨) وساكنون في الخيام (١١ : ٩) ونتوجّه نحو مدينة الله الحيّ المبنيّة بناء متينًا (١٢ : ٢٢؛ ١٣ : ١٤) بل قدس الأقداس السماويّ (٩ : ٨؛ ١٠ : ١٩). ويتقدّمون كلّ يوم (١١ : ٦؛ ١٢ : ١٨ – ٢٢) كما في تطواف ليتورجيّ نحو عرش النعمة (٤ : ١٦). فالإيمان بالله يعني أن نقترب منه ونقدّم له عبادة يرضى عنها (١٢ : ٢٨). فالمسيحيّون هم الذين يتقرّبون (٧ : ٢٥؛ ١٠ : ١) من المَقْدِس بعد أن تأهّلوا للدخول فيه وخدمته. اقتُلعوا من على هذه الأرض وزُرعوا في العلاء. فحياة الأرض في نظر المؤمن عبور دائم وهجرة دائمة. وهذه الهجرة تحدّد بأربع. أوّلاً: بكلمة ووحي الله (٢ : ١ – ٤؛ ٤ : ١٢؛ ٦ : ١٣ي) الذي يحدّد الهدف ويعد بالراحة مجازاة للجهود المبذولة والتضحيات المقبولة. ثانيًا: بالمحن التي ترسلها العناية والتجارب (٢ : ١٨؛ ١٢ : ٥ – ١١) التي تبدو وكأنّها تعارض تحقيق الرجاء (١٠ : ٢٣)، ولكنّها في الواقع مناسبات تظهر أمانتنا لله (١١ : ٢، ٤، ٥، ٣٩). نعني بكلامنا عبور البرّيّة أي هذا العالم المُعَادِي وهذه الظروف الخطرة. ثالثًا: فإذا أردنا أن نتغلّب على االصعوبات، لا نبقى في عزلتنا بل نندمج في شعب الله (٤ : ٩) ونكون شركاء المسيح (٣ : ١٤) الذي هو قائد هذه المسيرة الجماعيّة. ننضمّ إلى المؤمنين (٤ : ٢) ونخضع لنصائح مدبّرينا (١٣ : ٧، ١٧، ٢٤) ونشجّع رفاق الطريق ونأخذ عنهم بعضاً من أثقالهم (١٠ : ٢٥، ٣٣ – ٣٤؛ ١٣ : ٥). فمن اعتزل الجماعة ورفض التضامن معها (١٠ : ٢٥) ضلّ وهلك. رابعًا: إنّ النَصر نصيبُ الذين يتحمّلون الاضطهاد ويثبتون حتّى النهاية: نتمسّك إلى المنتهى (٣ : ١٤) ولا نتراخى (٦ : ١٢).

٢ – يسوع ابن الله وكاهن

فإذا أرادت البشرية أن تتقرّب من الله وتقدّم له عبادة ترضيه، فهي تحتاج أوّلاً إلى

قائد قريب منها يسبقها ويدفعها كما يدفع الراعي قطيعه. يفتح لها الطريق ويسير أمامها ويرافق الذين يتبعوه (٩ : ١٨) ويقودهم إلى المنتهى (٢ : ١٠ ؛ ١٢ : ١٢). وهي تحتاج ثانيًا إلى حَبْر بريء وكامل يقدر أن يطهّرها من خطاياها ويقدّسها. ولقد وجدت ما تحتاج إليه في يسوع المرسل من الله (٣ : ١ ؛ ٩ : ٢٦)، المولود في إسرائيل وفي قبيلة يهوذا (٧ : ١٤). هو إنسان حقيقيّ (٢ : ٦ ي ؛ ٥ : ٧) وهو يشارك الطبيعة البشريّة في ضعفها (٤ : ١٥ ؛ ٥ : ٢) ولا سيّما في الموت (٢ : ١٤ ؛ ٥ : ٧ – ٨). غير أنّه ظلّ بلا خطيئة فامتُحن في كلّ شيء مثلنا ما عدا الخطيئة (٤ : ١٥ ؛ ٧ : ٢٦). وُجد قبل أن يأتي على الأرض (١ : ١٠ – ١٢ ؛ ١٣ : ٨) وامتلك حياة لا تزول (٧ : ٣، ١٦ ؛ ٩ : ١٤) وهٰذا خاص بابن الله بالمعنى الحصريّ للكلمة. هو الله المالك الطبيعة التي للآب، وبهٰذا فهو يشاركه في عمل الخلق وتدبير الكون (١ : ٢ – ٣) ويمارس سيادته على الملائكة والبشر (١ : ٦ ؛ ٢ : ٥ ي ؛ ٣ : ٦).

إنّ يسوع يملك الطبيعة البشريّة والطبيعة الإلٰهيّة، فلهٰذا أقيم كاهنًا أي وسيطاً وعلّة خلاص أبديّ (٢ : ١٠ ؛ ٥ : ٩). وقد منحه الله هٰذا اللقب (مز ١١٠ : ٤) منذ دخوله في العالم (١٠ : ٥ – ١٠)، لأنّ كلّ كاهن مأخوذ من بين الناس (٥ : ١) يهتمّ بإخوته البشر من يوم اختاره الله. كان هٰذا الكاهن إنسانًا فخضع للألم فكان رحيمًا شفوقًا لكلّ المتألّمين (٢ : ١٠، ١٧)، وكان إلٰهًا فظلّ الكاهن الأبديّ والسماويّ (٧ : ٢٨). فالمسيح يخدم في المعبد السماويّ (٩ : ٢٤) فيشفع لنا ويُغدِقُ علينا خيراتِ الله (٨ : ١ – ٢). هو حاضر أمام الله، وحضوره فاعل كخادم للقدس والقبّة الحقيقيّة (٨ : ٢ ؛ ٩ : ٢١). وقُربه من الله وذبيحةُ دمه يجعلان وساطته لا تُرَد. «إنّه قادر أن يخلّص الذين يتقرّبون به إلى الله لأنّه حيّ باق يشفع لهم» (٧ : ٢٥).

٣ – عمل المسيح

ونتساءل : كيف استطاع هٰذا الهادي وهٰذا القائد الكامل وهٰذا الكاهن أن يتمّ عمله فيقود إلى المجد إخوة كثيرين (٢ : ١٠)؟ أوّلاً : حمل إلينا الوحي. فقد كلّمنا الله به (١ : ٢) ففاق تعليمه تعليم كلّ الأنبياء. وكانت رسالته على الأرض رسالة كرازة (٢ : ٣) فلم تتبدّل من أجل كلّ المؤمنين (٣ : ٧ي ؛ ٤ : ٢). ثانيًا : ولكنّ هٰذا الكاهن

هو أيضاً ذبيحة لأنّ الناس الذين سيخلّصهم هم خطأة (١٠ : ٤ ، ١١ ؛ ١٢ : ١ ، ٤) فلا تُفتح لهم السماء إلّا إذا نقّى الله ضمائرهم وغفر لهم (٨ : ١٢ ؛ ١٠ : ١٧ – ١٨). في الماضي كانت ذبائح العبادة اللاويّة ولٰكنّها لم تكن نافعة. فتجسّد ابن الله ليقدّم ذاته كالذبيحة الوحيدة التي تقدر أن ترضي الله (١٠ : ٥ – ١٠). تمّت هٰذه الذبيحة على الجلجلة، وهٰذا يعني أنّ موته كان ذبيحة حقّة. فنتج عن هٰذا أنّ يسوع كان الكاهن الأوحد والذبيحة الواحدة في عبادة دينيّة جاء ينظّمها.

وتشدّد عب على عفويّة تقدمة يسوع الشخصيّة والطابع الواثق فيها تجاه حيوانات يذبحها العهد القديم. فما يشكّل جوهر الذبيحة ليس الموت بل هٰذه التقدمة عينها، وقوّة الفداء لا تقوم أوّلاً في موت المسيح، بل في إرادة تقدمة الضحيّة وقداسة الكاهن الذي يقرّبها إلى الله. ولا يحتاج هٰذا القربان الواحد (١٠ : ١٤) أن يتجدّد، لأنّ قيمته تبقى هي هي إلى الأبد. فيسوع نفسه قرّب بروح أزلي قربانًا لا عيب فيه (٩ : ١٤)، وهٰذا ما يتيح لنا أن نفهم أنّ الحَبْر الأزليّ هو خادم ليتورجيّ دائم بعد أن أراد أن يقدّم دمه إلى الأبد. إذن هناك ذبيحة سماويّة (٨ : ٣)، وإلّا لما استطعنا القول إنّ المسيح كاهن في السماء، لأنّ دور الكاهن الأوّل هو أن «يقرّب قرابين وذبائح كفّارة للخطايا» (٥ : ١).

ينتج عن كلّ هٰذا أنّ الله رضي عن البشر وأنّ الخطأة تصالحوا معه وكُفِّرت ذنوبهم. والفداء (٩ : ١٢) يعني أنّ دم المسيح فدية، وأنّه كثمن تحرير العبيد والأسرى (٩ : ١٥) وكتعويض ماليّ. فمنذ مقدّمة الرسالة تبدو كلّ ثمار ذبيحة يسوع «تطهيرًا من الخطايا» (١ : ٣). عجز دم الحيوانات عن أن ينظّف ويغسل الضمير النجس (٩ : ١٣)، مع أنّ الجميع اعتبروا الدم وسيلة تطهير (٩ : ٢٢)، أمّا دم يسوع فطهّر ضمائرنا من الأعمال الميتة وقلوبنا من سوء النيّة (٩ : ١٤ ؛ ١٠ : ٢٢)، وغسلنا من كلّ نجاسة. عجزت شعائر العبادة الموسويّة عن تقديسنا تقديسًا حقيقيًّا (٩ : ١٣)، أمّا المسيح القدّوس فقدّس شعب الله على المستوى الدينيّ وعلى المستوى الأخلاقي، وجعله أهلاً لأن يرى الله ويدخل في مقدسه. المسيح يقرّبنا من الله، لأنّه الوسيط وكفيل العهد الجديد الذي يهبنا الخلاص والخيرات السماويّة.

٤ – الليتورجيّا السماويّة والحياة المسيحيّة

ويتابع المسيح في السماء وبشكل جديد وظيفته الكهنوتيّة من أجلنا (٩ : ٢٤). لا شكّ في أنّ لا صلة له بالخاطئين (٧ : ٢٦) وهو يرتبط بالمعبد السماويّ فيمارس ليتورجيّا خاصّة (٨ : ١ ي). بما تقوم هٰذه الليتورجيّا؟ تعتبر عب أنّنا لا نتصوّر كهنوتًا من دون ذبيحة (٨:٣؛ ١٠ : ١١). ولٰكن كيف نتصوّر ذبيحة سماويّة، وهل ستزاحم ذبيحة الصليب؟ هنا نقابل بالقياس بين طقس اللاويّين في يوم التكفير وذبيحة المسيح. فبحسب لا ١٦ : ١ ي يذبح الكاهن الأعظم ضحيّتين وينضح بدمها «الكفّارة، أي الغشاء الذي يغطّي تابوت العهد، وهٰذا ما يشكّل العمل الذبيحيّ بحصر المعنى. وهٰكذا فموت المسيح يقابل ذبح العجل والتيس على يد رئيس كهنة بني هارون، والدخول إلى قدس الأقداس السماويّ يقابل تقدمة الدم. ما وجب على يسوع أن يقدّم دمه بطريقة مادّية في المقدس الجديد، إلّا أنّ سَفْكَ دمِهِ كان وسيلةً لدخوله قدس الأقداس. ولقد كان موتُه باطلاً لو لم يستفد من قيمته فيعبر الحجاب ويتمّ ذبيحته. إذن لا حاجة أن نفترض أنّ هناك ذبيحة للمسيح المنبعث تُزاد على ذبيحة الصليب، ولٰكنّ ذبيحة الصليب هٰذه ما زالت تقدَّم على يد الكاهن الأزليّ (٩ : ١٤). وهٰكذا تقوم الليتورجيّا السماويّة بهٰذه التقدمة الدائمة. ولقد قال الشرّاح في ذٰلك: تتألّف ذبيحة المسيح من التقدمة الطوعيّة التي بها يقدّم حياته البشريّة المكرّسة لله كقربان مخصّص لعبادة الله.

ونتيجة هٰذه الليتورجيّا هي أن تُطَهِّرَ وتقدّس المؤمنين على مثال الكهنة ليتقرّبوا من الله. وهٰذه العبادة لا تنحصر في جماعة ليتورجيّة محدّدة. فحين نتحلّى بضمير نقيّ وقلب صادق (١٠ : ١٩ ي؛ ١٣ : ١٦) نمارس وظيفة ليتورجيّة بروح عبادة تتجلّى في الحمد والشكر. هؤلاء المؤمنون (٤ : ٣)، هؤلاء القدّيسون (٣ : ١) هم إخوة (٣ : ١٢؛ ١٠ : ١٩) مدعوّون إلى السماء (٣ : ١؛ ٩ : ١٥)، يعلنون الإيمان الواحد ويعيشون من الرجاء الواحد وهم واثقون أنّهم واصلون إلى الربّ. المسيحيّ إنسان يتأمّل فَيُثَبِّتُ انتباهَه على كلماتٍ سمعها (٢ : ١ – ٣؛ ١٢ : ٢٥). هو يفهم أن العوالم خلقت بكلمة الله (١١ : ٣) كما عرف إبراهيمُ أنّ الله يتحلّى بالقدرة ليقيم الموتى (١١ : ١٩). ويدرك عظمة ملكيصادق (٧ : ٤) ومن يمثّل، ويتعلّم أقوال الله. إنّه محتاج إلى أكثرَ من

اللبن الحليب، إنّه يحتاج إلى الطعام القويّ المخصّص للكاملين، وهو لا يتوانى عن الإصغاء فيستفيد من الزمن ليصبح من المعلّمين (٥ : ١١ ي).

٥ – وجه الله

الله يتكلّم (١ : ١) ونحن نسمعه (١٢ : ٢٥) ونتعبّد له (١٢ : ٢٩ ؛ ١٣ : ٢١). ووجوده موضوع فعل إيمان فريد (١١ : ٦). هو العليّ وربّ السماء والأرض، وهو إله سيناء الرهيب (١٢ : ٢١) وإله المسيحيّين وإله الأرواح (١٢ : ٧ – ٩). هو القدّوس والعارف بكلّ شيء والقادر على كلّ شيء، هو إله الحقّ والحكيم والثابت في مقاصده والأمين في وعوده، هو العادل والرحوم والكلّيّ الصلاح.

الله حيّ وهو بالتالي فاعل (٣ : ١٢ ؛ ٩ : ١٤). خلق الكون والأرواح بكلمته وبواسطة ابنه. إنّه المبدأ الأوّل والغاية الأخيرة لكلّ موجود، إنّه صاحب تصميم الخلاص وسيّد تنفيذه في كلّ مراحله وفي كلّ عناصره. لقد حدّد تدبير مسيرة الشعب المختار وفدائه (٣ : ٤)، ونظّم بصورة خاصّة التوازيَ بين العهدين (٩ : ٩)، وعيّن زمن الإصلاح والفائدة المحفوظة لأعضاء العهد الجديد. وقرّر الله بصورة خاصّة تجسّدَ ابنه (٣ : ١ – ٢) وإرسالَه إلى العالم موحيًا وفاديًا وحبرًا. أعطاه جسدًا وجعله كاملاً بالألم، وأقامه من بين الأموات وأجلسه عن يمينه وأخضع له الكون. وبنى بنفسه المقدس الذي سيخدم فيه هٰذا الحبر، وهو أيضاً باني المدينة الطوباويّة التي يجتمع فيها المقدّسون (١١ : ١٠ ؛ ١٢ : ٢٢). وإليه تتوجّه شفاعة وسيط العهد الجديد على الأرض أو في السماء، وأمامه تتقدّم خِدمة المؤمنين وعبادتهم (١٠ : ٣٦ ؛ ١١ : ٤ ؛ ١٢ : ٢٨ ؛ ١٣ : ٢١).

والله يتذكّر البشر ويتفقدّهم، يعتني بهم ويُعينهم. هو إله المؤمنين ويبادر ليعقد معهم العهود. لا يتخلّى عن مؤمنيه، بل يحميهم ويقودهم ويعضدهم ويعطيهم نعمته ويؤدّبهم ويرضى بذبائحهم الروحيّة. أمّا واجب الإنسان الأوّل فهو أن يؤمن بالله وبتدخّلاته، وأن يتقبّل كلمته ويسمعها ويتمسّك بها ويكون لها أمينًا. يدفعه إلى ذٰلك اقتراب اليوم (١٠ : ٢٥) واليقين أنّ هٰذا الإله هو ديّان الجميع الذي يجازي كلّ واحد حسب أعماله. الله نار محرِقة وهو يحتفظ بعقابه للكفرة والنجسين المتراخين والزناة، ولٰكنّه

يجازي الإنسان على الأعمال الصالحة ولا سيّما أعمال الرحمة، ويشرك المؤمنين في سعادته الخاصّة.

٦ - التأويل الكتابيّ

يتطرّق صاحب عب إلى مسألة تفسير الكتب المقدّسة فيجمع بين الأضداد. فيبيّن من جهةٍ احترامًا مطلقًا لسلطة العهد القديم، وينتقد من جهة ثانية العهد القديم انتقادًا جذريًّا. هو يعلن زوال العهد القديم ويعلن أنّه تمّ. يقدّم لنا عباراتٍ قاطعةً ضدّ الشريعة القديمة. قال: إذا تبدّل الكهنوت، فلا بد من تبدّل الشريعة... وهكذا نُسخت الوصيّة القديمة لضعفها وقلّة فائدتها، لأنّ «الشريعة لم تحقّق شيئًا من الكمال، فاستبدل بها رجاء أفضل منها نتقرّب به إلىالله» (٧: ١٢، ١٨ - ١٩). وقال أيضاً: «ولمّا كانت الشريعة لا تشمل إلّا ظلّ الخيرات المستقبلة، لا جوهر الحقائق، فهي عاجزة، بتلك الذبائح التي لا تزال تقرَّب كلّ سنة، أن تجعل الذين يتقرّبون بها كاملين... فقد أبطل العبادة الأولى وأقام الثانية» (١٠: ١ - ٩).

ولكن رغم ذلك، ما زال يلجأ بعناية إلى العهد القديم بوجهته النُظُمِيّة ووجهته النبويّة. فالعهد القديم كنبوءة يحتفظ بكلّ قيمته لأنّه يشهد على المسيح. أمّا كنظام فيجب أن يَتْرُكَ مكانه لنظم العهد الجديد. فبعد أن شُيِّد البناء النهائيّ نتخلّى عن المسكن الموقّت. وهكذا يُفهمنا الكاتب أنّ العهد القديم كنبوءة يعلن نهايته كنظامٍ وهذا واضح بالأخصّ في العرض المركزيّ (٧: ١ - ١٠: ١٨) الذي يستعمل فيه نصوص مز ١١٠ وإر ٣١: ٣١ - ٣٤ ومز ٤٠ ويحلّل شعائر تفرضها الشريعة على المؤمنين (رج لا ١٦: ١ ي).

هنا يتطرّق الكاتب إلى العلاقات بين العهد القديم والعهد الجديد فيتوقّف عند ثلاث كلمات: استمرار، انقطاع، تجاوز، ويلقي الضوء على هذه الوجهات الثلاث. فإن لم يكن لموت المسيح أيّة علاقة بالذبائح القديمة، فلا نقدر أن نتعرّف فيه إلى تتمّة قصد الله. فلو لم يكن استمرارًا لَبَدَا موتُ المسيح واقعًا خاصًّا لا نعرف موضعه في تاريخ الخلاص. من هنا كان من الضروريّ أن توجد تشابهات. قال: «فإذا كان دم التيوس والثيران ورشّ رماد العجول يقدّسان المنجَّسين ويطهِّران أجسادهم، فما أَوْلى دم المسيح

الذي قرَّب نفسه إلى الله بروح أزليّ قربانًا لا عيب فيه، أن يطهّر ضمائرنا من الأعمال الميتة لنعبد الله الحيّ» (٩ : ١٣ - ١٤).

ولٰكنّ هناك اختلافاتٍ أيضاً. فإذاكان المسيح قدَّم فقط ذبيحة طقسيّة كسائر الكهنة لما استطعنا أن نتكلّم عن إتمام وإنجاز، بل نكون أمام إعادة لطقس لا فائدة فيه ولا منفعة. فالإنجاز الحقيقيّ يفترض ذبيحة من شكل آخر ومن نوع جديد. قالت عب : «أمّا المسيح فقد جاء حبرًا للخيرات المستقبلة واجتاز قبّة أكبر وأكمل من الأولى، لم تصنعها أيديّ الناس، أي أنّها ليست من هٰذه الخليقة، فدخل القدس مرّة واحدة، ولم يدخله بدم التيوس والعجول، بل بدمه فكسب لنا فداء أبديًّا... فالمسيح لم يدخل قدسًا صنعته الأيدي رمزًا للقدس الحقيقيّ، بل دخل السماء عينها لِيَمْثُلَ الآن في حضرة الله من أجلنا، لا لأنّه سيقدّم نفسه عدّة مرّات كمّا يدخل الحبر القدس كلّ سنة بدم غير دمه. ولو كان ذٰلك، لكان عليه أن يتألّم كثيرًا منذ إنشاء العالم» (٩ : ١١ - ١٢، ٢٤ - ٢٦).

غير أنّ الاختلافات تتّجه في طريق التجاوز والسموّ. فالعهد الجديد يتفوّق على العهد القديم. وإلّا فأيّة فائدة أن تحلّ محلّ طقوس عاجزة شعيرة مختلفة تبقى هي أيضاً عديمة الفائدة. فما وجب أن يكون هو تحقيق كامل لا ينقصه شيء. وهٰذا ما نجده في آلام المسيح المجيدة. قالت عب : «جاءنا التقديس... بالقربان الذي قرّب فيه يسوع جسده مرّة واحدة... لأنّه بقربان واحد جعل الذين قدّسهم كاملين أبدًا... فحيث يكون غفران لا يقدَّم من بعد قربان من أجل الخطيئة» (١٠ : ١٠ - ١٤، ١٨).

وانطلاقًا من هٰذه العلاقة بين الاستمرار والانقطاع والتجاوز، يتوصّل الكاتب لأن يعرض علينا كهنوت المسيح بصورة عميقة ومتّزنة وديناميكية. ولو لم يتصرّف هٰكذا لأضاع ملء الحقيقة ووقع في خطر مزدوج : إمّا أن يشدّد على الاستمرار ويعود بطريقة لا واعية إلى نظم العهد القديم، وإمّا أن لا يدرك الاختلافات فيعتبر الكلام عن كهنوت المسيح مجرّد استعارة. ولٰكنّ وجهة الكاتب كانت مغايرة لهٰذا الموقف. فلقد صار الكهنوت في المسيح واقعًا حيًّا، ولم يكن في الماضي يتجاوز مرحلة الصورة الرمزيّة العاجزة.

توقّف الشرّاح عند أسلوب التأويل في عب وحاولوا أن يقابلوه بتفسير حبقوق كما

وصلنا من مغاور قمران ، أو بتفاسير فيلون الإسكندرانيّ. واعتبر آخرون أنّ عب مدراش (أو: درس) على المزمور ١١٠ ، وهٰذا ما يعطينا فكرة تقريبيّة وناقصة عن هٰذه الرسالة. إنّ تفسير عب للعهد القديم يبدو مبتكرًا جدًّا فيدخل النصوص في مجموعة أدلّته ولا يوردها بطريقة رتيبة. ولقد قام صاحب عب بهٰذا التفسير بعد أن وعى وعيًا تامًّا أن الكتب المقدّسة تجد كمالها في المسيح.

القسم الرابع

الرسائل الكاثوليكيّة أو العامّة

يتضمّن قانون العهد الجديد، فضلاً عن الرسائل البولسيّة، مجموعة من سبع رسائل سمّيت كاثوليكيّة (أو جامعة) لأنّها كانت تقرأ في كلّ الكنائس، وسمّيت عامّة لأنّها لم تتوجّه إلى جماعة معيّنة بل إلى الكنيسة بصورة عامّة.

وإليك فصول هٰذا القسم:

رسالة القدّيس يعقوب: الفصل الثاني عشر.

رسالة بطرس الأولى: الفصل الثالث عشر.

رسالة بطرس الثانية: الفصل الرابع عشر.

رسائل القدّيس يوحنّا: الفصل الخامس عشر.

رسالة القدّيس يهوذا: الفصل السادس عشر.

الفصل الثاني عشر

رسالة القدّيس يعقوب

مقدّمة

لم تُعرف رسالة يعقوب ولم تشتهر كما عُرفت واشتهرت رسائل القدّيس بولس والقدّيس بطرس والقدّيس يوحنّا. ولهٰذا لم يكن لها هٰذا البريق اللامع، فاستنكف بعضهم عن تفسيرها، لأنّها مطبوعة بالطابع اليهوديّ، ولأنها لا تَـذْكُـرُ ٱسْمَ يسوع إلّا مرّتين.

هي في الواقع لا تحمل من الرسالة إلّا اسمها. ثمّ إنّنا نجهل كاتبها الذي يسمّي نفسه يعقوب. وهي أقرب إلى تعاليم يشوع بن سيراخ منه إلى تعاليم الإنجيل. ومع هٰذا فهٰذا المسؤول المسيحيّ يعيش إيمانه بيسوع المسيح ويعبّر بقوة عن هٰذا الإيمان. أمّا تعليمه فهو قريب من تعليم عظة الجبل كما وردت في إنجيل متّى (ف٥–٧). ومهما يكن من أمر فقرّاؤه يعيشون أوضاعًا قريبة من أوضاعنا: انقسام بين المسيحيّين. محن متنوّعة. احتقار الفقراء وسعي وراء الغنى، شعائر عبادة لا ترافقها ممارسة حقيقيّة لوصيّة المحبّة.

إلى هٰذه الرسالة سوف نتعرّف فنستعدّ لقراءتها والولوج في معانيها فتكون لنا هي أيضاً نورًا لخطانا وسراجًا في سبيلنا.

أ – كاتب الرسالة

١ – الرأي التقليديّ

إسمه يعقوب. هذا ما نقرأ في ١ : ١ : «من يعقوب عبد الله ويسوع المسيح». هل نحن

أمام اسم حقيقيّ أم اسم مستعار؟ أمَا نُسب سفر الحكمة إلى سليمان وكذٰلك الأمثال والجامعة؟ ولقد وصلت إلينا كتب منسوبة إلى بطرس ويعقوب ويوحنّا وغيرهما نسمّيها كتبًا منحولة. ولقد رأى أحدهم في هٰذه الرسالة كتابًا يوجّهه يعقوب أبو الإثني عشر إلى أبنائه أي إلى القبائل المشتّتة. في الواقع نحن أمام اسم مستعار. وهو كاتب مغمور أراد أن يعطيَ كتابه بعضاً من الثقة فربطه باسم يعقوب كما فعل غيره حين كتب ٢ بط. ولٰكن يبقى أن نتساءل: مَن هو يعقوب هٰذا؟ هل هو يعقوب أخو الربّ أو أحد المسيحيّين الهلّينيّين الذي عاد بعد سنة ٧٠ إلى نصّ من نصوص يعقوب أخي الربّ؟

كاتب يع هو شخص من أصل يهوديّ، وهٰذا واضح من معرفته لتعاليم وعبارات العهد القديم كما وردت في السبعينيّة. ولنتذكّر طريقته في الكلام: «المشتّتين من الأسباط الإثني عشر» (١ : ١)، إبراهيم أبونا (٢ : ٢١)، الولادة كمثل باكورة الخلائق (١ : ١٨)، شريعة الحرّيّة الكاملة (١ : ٢٥)، الشريعة الملكيّة (٢ : ٨)، الاسم الحسن الذي به دعي عليكم (٢ : ٧)، حكمتم على البارّ وقتلتموه (٥ : ٦). وهناك تفاصيل تشير إلى أنّ موطنه فلسطين بالذات.

كاتب يع شخص مسيحيّ رغم ما قال بعضهم إنّ الرسالة دوّنها كاتب يهوديّ فجاء من زاد اسم يسوع عليها (١ : ١؛ ٢ : ١). ولٰكنّ الرسالة كلّها مشبعة بروح مسيحيّة، وهٰذا واضح من التقارب بينها وبين عظة الجبل وتعاليم الإنجيل ورسائل بولس وبطرس. ثمّ إنّ الأعمال التي يتكلّم عنها يعقوب (٢ : ١٤ – ٢٦) تدلّ على أعمال المحبّة لا على ممارسات الشريعة الموسويّة.

كاتب يع معلّم الجماعة المسيحيّة التي يوجّه إليها كتابه. يسمّي نفسه معلّمًا ويمنع قُرّاءه أن يتلقّبوا بهٰذا الاسم. فالمعلّم هو «رابّي» المخصّص في التعليم الدينيّ (يو ١ : ٣٨؛ ٢٠ : ١٦) والذي طلبه كثيرون بحثًا عن الكرامة لا عن الخدمة (مت ٢٣ : ٧ ي). ولٰكنّ هٰذا اللقب الآتي من عالم المتهوّدين لم يعد يستعمل في نهاية القرن الأوّل المسيحيّ.

ولا يكتفي الكاتب أن يتكلّم كخادم موكّل على التعليم فينقل إلى قرّائه تعاليم الحكمة على مثال الحكماء في العهد القديم، بل هو يرسل كلامه كرئيس حقيقيّ. فهو يأمرهم بسلطان ولا يحسّ بالحاجة لأن يبرّر طريقته في الكلام. ويكفي هنا أن نتذكّر الأفعال في

صيغة الأمر، وهي تتحدّث عنه معلّمًا ومشجّعًا ومحذّرًا (٢ : ٥ ، ٣ : ١ ي) وموبّخًا (٤ : ١ ي) ومهدّدًا (٥ : ١ ي) وموجّهًا (٥ : ١٣ - ١٦).

إنّ كاتب يع هو يعقوب أخو الربّ ورئيس كنيسة أورشليم. هٰذا ما قاله آباء الكنيسة منذ القرن الثاني : إكلمنضوس الإسكندراني ، أوريجانس ، إبيفانيوس. يسمّونه البارّ ويميّزونه عن يعقوب بن حلفى. ماذا يقول العهد الجديد عن يعقوب أخي الربّ وابن مريم زوجة كلاوبًا (مر ١٥ : ٤)؟ إنّه بكر أربعة إخوة عاشوا في الناصرة (مر ٦ : ٣ ؛ يهو ١). وهناك من يقول إنّه يعقوب بن حلفى بالذات (وكلاوبا وحلفى اسم واحد يُكتب بطريقتين مختلفتين). هنا نفهم أن يكون من مصافّ الاثني عشر الذين آمنوا بيسوع. بينما لم يؤمن به إخوته (مر ٣ : ٢٠ ي ؛ يو ٧ : ٣ ي). وهنا نفهم لماذا لقّبه بولس بالرسول (غل ١ : ١٩) وأنعم عليه يسوع بظهور خاصّ بعد قيامته (١ كور ١٥ : ٧).

كانت له في كنيسة أورشليم سلطة واسعة (غل ١ : ١٩ ؛ أع ١٢ : ١٧) سيحفظها حتّى سنة استشهاده سنة ٦٢ أو ٦٦. مارس الشرائع الموسويّة ممارسة دقيقة لا اعتقادًا بضرورتها بل إهتمامًا بإخوته فلا يشكّكهم (أع ١٥ : ٢٠ ي). في سنة ٤٨ - ٤٩ وأمام جماعة أورشليم سيتبع بطرس وبولس فيعفي من الختان الوثنيّين المرتدّين (أع ١٥ : ١٣ ي) ويعلن جهارًا اتّفاقه مع بولس (غل ٢ : ٩ ي). في سنة ٥٨ استقبل بفرح بولس العائد من رسالته في الأرض الوثنيّة ، وابتهج بنجاحه الرسوليّ ، وأعطاه بعض النصائح ليهدّئ عواطف المتهوّدين في أورشليم.

٢ - اعتراضات على الرأي التقليديّ

الأوّل : لا يتكلّم صاحب الرسالة مطلقًا عن فرائض الشريعة الموسويّة. هو لا يهتمّ إلا بالفرائض الأخلاقيّة (١ : ٢٧ ، ٢ : ٨ ي). ولا يتعرف إلّا إلى شريعة الحرّيّة (١ : ٢٥ ؛ ٢ : ١٢). لٰكنّ يعقوب أخا الربّ كان متعلّقًا بممارسات شريعة موسى.

الثاني : لا نجد في يع إلّا القليل القليل عن حياة يسوع وأعماله ، عن آلامه وقيامته. ثمّ هو يكتفي بأن يعطينا أمثلة.

من العهد القديم ليحدّثنا عن المحبّة (٢ : ٢١ ي) والصبر (٥ : ٧ ي) والصلاة (٥ : ١٧ ي)، فلا يقدّم لنا مِثلَ بطرس (١ بط ٢ : ٢١ ي) مثال يسوع وهو القريب من يسوع.

الثالث: لو كان يعقوب كاتب هٰذه الرسالة لما انتظرت زمن أوريجانس لتُعرف في الكنيسة.

الرابع: كيف يكون يعقوب أخو الربّ الذي توفّي سنة ٦٢ – ٦٦ كاتب رسالة قريبة من رسالة برنابا وراعي هرماس ورسالة إكلمنضوس الرومانيّ التي كتبت في نهاية القرن الأوّل أو بداية الثاني؟

الخامس: كيف استطاع يعقوب ذلك الآراميّ الأصل وابن أبوين أمّيّين أن يدوّن رسالة تفوق بأسلوبها اليونانيّ أفضل أسفار العهد الجديد؟

من أجل كلّ هٰذا نقول إنّ كاتب يع مسيحيٌّ من الجيل الثاني المسيحيّ. دوّنها بروح يعقوب أخي الربّ وقد عرف تعليمه التقليديّ.

ب – أين كتبت يع ومتى ولمن؟

أصحاب الرأي التقليديّ الذين يعتبرون أنّ يعقوب أو سكرتيره كتب يع يقولون إنّها كُتبت في أورشليم بين السنة ٣٥ والسنة ٤٩. ويعلّلون رأيهم بطابع المسيحيّة القديم: فالجماعة ما زالت في بدايتها (٢ : ٢؛ ٣ : ١؛ ٥ : ١٤). والصورة عن يسوع المسيح تكاد تكون مرسومة (١ : ١؛ ٢ : ١؛ ٥ : ٦)، وانتظار مجيء الربّ قريب (٢ : ١٣؛ ٥ : ٧–١١)، والتعليم سابق لرسائل مار بولس (٢ : ١٤ي)، ثمّ إنّ يع تجهل التبشير في العالم الوثنيّ والأزمة التي نتجت عن هٰذا التبشير (أع ١٥ : ١ي)، ولٰكنّ بعض أصحاب الرأي التقليديّ يعتبرون أنّ يع كتبت قبل استشهاد يعقوب بقليل أي في سنة ٦٢ – ٦٦.

أمّا أصحاب الرأي الجديد فيظنّون أنّ يع دوّنت في أواخر القرن الأوّل في عالم متهوّد يمتدّ من سورية إلى فلسطين وربّما إلى مصر. أمّا الإشارة إلى مصر فتدلّ عليها أولى الشهادات التي جاءتنا من الإسكندريّة عن رسالة تأخّرَ العالم المسيحيّ في التعرّف إليها.

في العنوان والتحيّة يتوجّه يعقوب إلى الأسباط الإثني عشر الذين في الشتات (١ : ١). نحن بادئ ذي بدء أمام اليهود العائشين خارج فلسطين وفي العالم الرومانيّ. فإسرائيل القديم يعتبر أنّه من نسل الأسباط الخارجة من أبناء يعقوب الإثني عشر ويرى

أنّ أبناءه يعيشون بأكثريّتهم خارج حدود فلسطين. أمّا في الواقع وبما أنّنا أمام سفر مسيحيّ فالعبارة في ١ : ١ تدلّ على قرّاء مسيحيّين. غير أنّنا نتساءل : هل العبارة تصيب فقط المتهوّدين، أي الذين ارتدّوا من العالم اليهوديّ وعاشوا بعيدًا عن فلسطين، أم تدلّ بالأحرى على كلّ المسيحيّين، على كلّ أعضاء الكنيسة الذين يشكّلون إسرائيل الجديد وشعب الله الجديد؟ يبدو أنّ الرأي الثاني هو الأصحّ ولا سيّما وإنّ كتاباتٍ قريبةً من يع (رسالة برنابا، راعي هرماس) تتوجّه بالأخصّ إلى مسيحيّين جاؤوا من العالم الوثنيّ.

ج – بنية الرسالة ومضمونها

يسلّم جميع النقّاد أنّ يع مؤلفة من سلسلة من التحريضات الأخلاقيّة، منها القصيرة ومنها الطويلة. ويحاول بعضهم أن يجدوا لها تصميمًا منطلقين من ١ : ٩ أو ١ : ٢٦. ويظنّ البعض الآخر أنّنا أمام مدراش على هو ١٠ : ٢ يتوسّع في مواضيع مز ١٢ : ٢ – ٦ فتكون مقابلة بين مز ١٢ : ٢ ويع ١ (موضوع الإيمان)، وبين مز ١٢ : ٣ ويع ٢ (موضوع الأعمال)، وبين مز ١٢ : ٤ ويع ٣ (موضوع اللسان)، ومز ١٢ : ٥ ويع ٤ (موضوع العدوة مع الله)، ومز ١٢ : ٦ ويع ٥ (موضوع ظلم الفقراء). ولٰكنّ معظم النقّاد يَعْدِلون عن البحث عن وحدة في تصميم يع فينشئون مخطّطاً كهٰذا أو يشبهه.

١ : ١ : العنوان والتحيّة.

١ : ٢ – ٤ : الفرح وسط المحن.

١ : ٥ – ٨ : الصلاة لطلب الحكمة من الله.

١ : ٩ – ١١ : كيف نقيّم الفقر والغنى؟

١ : ١٢ : السعادة بعد المحنة التي تغلّبنا عليها.

١ : ١٣ – ١٥ : أصل الخطيئة في التجربة.

١ : ١٦ – ١٨ : صلاح الله.

١ : ١٩ – ٢١ : واجباتنا نحو كلمة الله.

١ : ٢٢ – ٢٥ : نسمع هٰذه الكلمة ونعيش بموجبها.

١ : ٢٦ – ٢٧ : الديانة الحقّة.

٢ : ١ – ١٣ : لا محاباة في التعامل مع الناس.

٢ : ١٤ – ٢٦ : الإيمان من دون الأعمال لا يُنَجّي.

٣ : ١ – ١٢ : المعلّمون وضبط اللسان.

٣ : ١٣ – ١٨ : الحكمة الحقّة.

٤ : ١ – ١٠ : لا تطلبوا الملذّات، تجنّبوا حبّ العالم وتوبوا.

٤ : ١١ – ١٢ : لا نميمة ولا افتراء.

٤ : ١٣ – ١٧ : لا تكونوا تجّارًا معتدّين بنفوسكم.

٥ : ١ – ٦ : هجوم على الأغنياء الأشرار.

٥ : ٧ – ١١ : الصبر.

٥ : ١٢ : تجنّب القَسَم.

٥ : ١٣ – ١٨ : صلّوا في كلّ الظروف.

٥ : ١٩ – ٢٠ : خلّصوا المؤمنين الضالّين.

كان بالإمكان أن نجمع بين هٰذه المواضيع، تلك التي تتطرّق إلى المحن (١ : ٢ – ٤، ١٢؛ ٥ : ٧ – ١١)، وإلى الحكمة (١ : ٥ – ٨؛ ٣ : ١٣ – ١٨) وإلى العمل بكلمة الله (١ : ١٩ – ٢٥؛ ٢ : ١٤ – ٢٦)، وإلى النظرة الحقيقيّة إلى الفقر والغنى (١ : ٩ – ١١؛ ٢ : ١ – ١٣؛ ٤ : ١ – ١٠؛ ٥ : ١ – ١١) وإلى ضبط اللسان (١ : ١٩ – ٢١؛ ٣ : ١ – ١٢؛ ٤ : ١١ – ١٢) والصلاة (١ : ٥ – ٨؛ ٥ : ١٣ – ١٨).

إن لم نجد تصميمًا حقيقيًّا في يع فهٰذا لا يعني أنّنا لا نجد وحدة متكاملة. فهناك حقيقة ثابتة هي ضرورة الكمال، وتجنّب كلّ رياء وجعل حياتنا العمليّة موافقة لإيماننا الدينيّ، والثقة بالله لا بإغراءات هٰذا العالم.

ونشير هنا إلى اللغة اليونانيّة النقيّة المطعّمة ببعض العبارات الساميّة المستوحاة من الترجمة السبعينيّة، كما نشير إلى أنّنا لسنا أمام رسالة بكلّ معنى الكلمة (رغم ما نقرأ في

١ : ١)، بل أمام تعليم أخلاقيّ كما في الأسفار الحكميّة التي عرفتها التوراة (الأمثال، ابن سيراخ) أو الآداب اليهوديّة (أخنوخ، رسالة أرستيس، وصيّات الآباء الإثني عشر) أو كتب التعليم المسيحيّ في بداية الكنيسة (رسالة برنابا، راعي هرماس).

وهنا نجد تقاربًا بين يع وكتب الرواقيّين من جهة، وأسفار العهد القديم والعهد الجديد من جهة ثانية، لا مجال إلى ذكره الآن.

د – رسالة يعقوب في الكنيسة

نجد تلميحًا أوّليًّا إلى يع في نصوص نجع حمادي التي اكتشفت في مصر سنة ١٩٤٥ وتضمّنت فيما تضمّنت نصّين لرؤيا يعقوب (سفر منحول) ورسالة ليعقوب هي غير التي نقرأها في الأسفار القانونيّة.

أمّا أوّل شهادة عن يعقوب فهي شهادة أوريجانس (+ ٢٥٤) المعلّم في الإسكندريّة (حتى سنة ٢٣١). نسب إلى يعقوب الرسول هذه الرسالة وأورد بعضاً من نصوصها (٢ : ٢٦؛ ٤ : ٤، ١٠) معتبرًا إيّاها كلام الله، وأعلن أنّ الجماعات المسيحيّة تأخذ بها وإن لم تتبع كلّها تعليمها. ويورد أوسابيوس شهادة سابقة لشهادة أوريجانس من إكلمنضوس الإسكندرانيّ. كانت كنيسة الإسكندرية تعتبر يع رسالة قانونيّة وقد فسّرها ديونيسيوس (+ ٢٦٥) وديديمس (+ ٣٩٨) وكيرلّس (+ ٤٤٤) وأوردوا مقاطع منها وجعلوها بين أسفارهم القانونيّة (أثناسيوس، رسالة العيد رقم ٣٩).

هذا في الإسكندرية، أمّا في فلسطين فسيتحدّث أوسابيوس في تاريخه الكنسيّ عن يعقوب البارّ وأسقف أورشليم وأخ الربّ والشهيد. وينهي عرضه فيقول: «هذا ما يتعلّق بيعقوب الذي منه أولى الرسائل الكاثوليكيّة.. يجب أن نعرف أنّ هذه الرسائل تُقرأ جهارًا مع غيرها في عدد كبير من الكنائس». ثمّ يميّز الأسفار التي تأخذ بها كلّ الكنائس من التي هي موضوع جدال مثل رسالة يعقوب. وفي مكان آخر يتحدّث عن يع على أنّها أحد الأسفار المقدّسة. ويمكننا أن نورد شهادة كيرلّس الأورشليميّ (+ ٣٨٦) وغريغوريوس النازيانزيّ (+ ٣٩٠) وإبيفانيوس (+ ٤٠٣) ويوحنّا فم الذهب (+ ٣٩٨). ونضمّ إلى هذه الشهادات نصوصَ الكتاب المقدّس التي تحتوي يع وهي مخطوطة الإسكندريّة

اليونانيّةومخطوطة سيناء اليونانيّة والترجمة السريانيّة البسيطة والترجات القبطيّة.

لا نجد ذكرًا لرسالة يعقوب في قانون موراتوري ولا عند إيريناوس، وسننتظر القرن الرابع لتدخل يع في عداد الأسفار المقدّسة لدى الكنائس اللاتينيّة. وذلك بتأثير من أثناسيوس الإسكندريّ وإيرونيموس وهيلاريوس. بعد هذا تضمّنت اللوائح في رومة (٣٨٢) وهيبّونه وقرطاجة (٣٩٣، ٣٩٧، ٤٠٩) رسالة يعقوب.. وفي ٥ نيسان ١٥٤٦ سيعلن المجمع التريدنتينيّ بصورة رسميّة قانونيّة رسالةِ يعقوب.

هـ - التعليم الدينيّ في رسالة يعقوب

هناك نقاط دينيّة عديدة تتطرّق إليها يع

١ - التعليم الأخلاقيّ

أراد الكاتب قبل كلّ شيء أن يقدّم تعليمًا أخلاقيًّا. فجاءت توصياته المستوحاة من العهد القديم في أسفاره الحكميّة على مواضيع دون أخرى ذكرناها في مضمون الرسالة. غير أن أبعادها أسمى من تلك التي نجدها في أسفار العهد القديم. فهي لا تعتمد على النظرة إلى فائدة دنيويّة بل إلى يقين أساسيّ وهو أنّنا نتمّ إرادة الله ونتقرّب منه (١ : ٣٠؛ ٢ : ٥ي؛ ٤ : ٥ي) فننالُ منه خيراتٍ روحيّةً في هذه الدنيا وفي الأخرى (١ : ٢ - ٤، ١٢، ٢ : ٥، ١٣، ٣٦؛ ٥ : ٧ - ٢٠).

والتعليم الاجتماعيّ الذي نجده في يع يرتبط أيضاً بالتقاليد المسيحيّة. فكاتبها يعود إلى كرامة الفقراء على خطى الأناجيل ورسائل القدّيس بولس (مت ٥ : ٣؛ ١١ : ٥؛ ١ كور ١ : ٢٦ - ٣١). فهؤلاء الفقراء قد حصلوا على وعد يَتِمُّ لهم في نهاية الأزمنة بعد أن يكونوا احتملوا محنهم (١ : ٩، ١٢؛ ٢ : ٥ي؛ راجع مت ٥ : ١٠ - ١٢؛ ١ : ٧ي؛ ٢ كور ٤ : ٧ي؛ روم ٨ : ١٧ي). ولهم الحقّ أن يتّخذوا الوسائل ليحسّنوا وضعهم الحاضر (٢ : ٥ - ٧؛ ٤ : ١٣ي؛ ٥ : ٤ي). أمّا الأغنياء فهو لا يحكم عليهم ولا يحرمهم من مغفرة الله، بل يدعوهم إلى التأمّل في زوال خيراتهم (١ : ١٠ي). فيجب عليهم أن لا يحتقروا الفقراء أو يعاملوهم معاملة سيئة (٢ : ٦ي)، ولا أن يستغلّوهم

(٥ : ١ – ٦). وما نلاحظه هو أنّ الكاتب لا يدعو إلى العنف ضدّ الأغنياء، بل يدعو الفقراء إلى الصبر إلى يوم مجيء الربّ (٥ : ٧ي؛ اج مت ٥ : ٣٨ – ٤٢؛ ١ كور ٦ : ٧ي؛ روم ١٢ : ١٤ي).

٢ – مسائل لاهوتيّة

لا تتطرّق يع إلى مسائلَ لاهوتيّةٍ إلّا لمامًا، وذلك لكي تبرّر الموقف الأخلاقيّ الذي تقدّمه. فالله هو إله العهد القديم وكما يوحي به العهد الجديد (١ : ١٧ي؛ ٢ : ٥، ١٣، ٢٣). يسوع هو المسيح والمخلّص والربّ الممجّد (١ : ١؛ ٢ : ١) الذي يُدعى اسمُه على المؤمنين وعلى المرضى (٢ : ٧؛ رج أع ٢ : ٢١؛ يع ٥ : ١٤؛ رج أع ٣ : ٧). وهناك مقاطع ترجعنا إلى ممارسات عباديّة واحتفالات عماديّة. نورد بعض الأمثلة على ذلك: في ٢ : ٢ يشير الكاتب إلى المكان الذي يجتمع فيه المسيحيّون للصلاة والإستماع إلى الوعظ. ويشير أيضاً إلى الجسد والأعضاء، إلى البركة واللعنة (٣ : ١٠) إلى الكلمة التي تلدنا لنكون باكورة للربّ (١ : ١٨) إلى العبادة والديانة الحقّة (١ : ٢٦ي) إلى المعلّمين والشيوخ (٣ : ١ي؛ ٥ : ١٤)، إلى الأناشيد والصلوات والاعتراف المتبادل (٥ : ١٣ – ١٦).

ويشدّد الكاتب على بعض المواضيع بصورة خاصّة: موضوع الحكمة أو الطريقة التي بها نتصرّف حسب نظر الله وإلهاماته العلويّة (١ : ٥ – ٨؛ ٣ : ١٣ – ١٧). موضوع الخطيئة التي تشمل جميع البشر (٣ : ٢). يتطرّق الكاتب إلى أصلها الحقيقيّ (١ : ١٣ – ١٥؛ ٤ : ١٧)، وخطورتها وإمكانيّة الحلّ منها (٥ : ١٥ي). ويشير إلى موضوع الصلاة فيتوقّف عند صفاتها السلبيّة والإيجابيّة، عند ظروفها وفوائدها (١ : ٥ – ٨؛ ٤ : ٣؛ ٥ : ١٣ – ٢٠).

ويتأمّل الكاتب في موضوع الإيمان بطريقة جزئيّة. فهو لا يذكّر قراءه المعمَّدين (١ : ١٨ي) بما يجب أن يعرفوه عن أصل هذه الفضيلة المجّانيّة (رج روم ٣ : ٢٢ – ٢٨). بل يلمّح بطريقة مختصرة إلى طابع الالتزام الواثق (١ : ٦، إيمان لا يداخله ريب، ٥ : ١) وإلى غرضها الذي هو ربّنا يسوع المسيح (٢ : ١) والله الواحد

(٢ : ١٩)، ثمّ يغفل ما عليه يشدّد القدّيس بولس عنيت به النتائج المباشرة لهٰذا الالتزام: خلاص من الخطيئة، مشاركة في حياة الله (رج روم ٥ : ١٢ – ٢١). ولا يقول كلمة عن سبب وجود هٰذه النتائج: إرادة الله الخلاصيّة الشاملة التي تتحقّق في مجيء المسيح وذبيحته (رج روم ٣ : ٢١ي؛ ٥ : ١ي؛ ٣ : ١ي) فيكتفي بأن يذكّرنا بأنّ الإيمان المسيحيّ ليس التصاقًا عقليًّا (١ : ١٩). فإذا أردناه خلاصيًّا فرض علينا أن يوجّه كلّ أعمالنا كما وجّه أعمال إبراهيم وراحاب (٢ : ١٤ – ٢٦). في هٰذا المجال تلتقي يع مع تعليم القدّيس بولس الذي يطلب من المسيحيّين المبرّرين بعمل المسيح أن يمارسوا بدورهم الأعمال التي يتطلّبها إيمانهم الجديد (غل ٥ : ٦، ١٦ي؛ ١ كور ١٣ : ١ي؛ روم ١٢ : ١ي؛ رج أف ٢ : ١٠). نحن لا نعارض هنا يعقوب ببولس، ولا نتساءل مَنْ أثّر على الآخر مع أنّ يع كُتبت بعد رسائل القدّيس بولس. فما كان على يعقوب أن يقدّم ردّة فعل على تعليم سابق، بل أن يحارب تراخيًا أخلاقيًّا ستعرفه الغنوصيّة في القرن الثاني المسيحيّ.

٣ – مسحة المرضى

ويعود يعقوب في نهاية رسالته إلى موضوع الصلاة ويقدّم توصية خاصّة (٥ : ١٤ – ١٥). يطلب من المسيحيّ المريض الذي وهن جسدُه فما عاد يقدر أن يخرج من بيته، أن يدعوَ شيوخ الكنيسة ليصلّوا عليه ويمسحوه بالزيت باسم الربّ. ويحدّد أنّ هٰذِهِ الصلاةَ التي ينعشها الإيمان الواثق (رج ١ : ٥ – ٨) تخلّص المريض وتعافيه وتحصل له على غفران الخطايا التي يمكن أن يكون اقترفها (٥ : ١٥).

نجد في هٰذه التوصيةِ أكثرَ من رجوع إلى ممارسة موهبة مسيحيّة تحدّث عنها القدّيس بولس (١ كور ١٢ : ٩) هي موهبة الشفاء، وأكثر من تلميح إلى عادة زيارة المرضى التي أوصى بها ابن سيراخ (٧ : ٣٥) أو يسوع (مت ٢٥ : ٣٥ي) أو بولس (روم ١٢ : ١٥) أو يعقوب (١ : ٢٧). فالنصيحة المعطاة تصيب المريض نفسه وتميّزه عن المتألّمين العاديّين (٥ : ١٣). فهو من يدعو زوّاره الذين ليسوا أهلاً وأصدقاء وجيرانًا ولا طبيبًا أو شافيًا، بل شيوخ الجماعة المسيحيّة في المكان الذي يقيم فيه. في زمن كتابة الرسالة كان لهٰؤلاء الشيوخ سلطات دينيّة واسعة تتميّز عن تلك التي لشيوخ الجماعة الوثنيّة أو اليهوديّة. وعمل

الزائرين المدعوّين هو عمل ليتورجيّ لا عمل علاجيّ: صلاة الإيمان، مسحة باسم الربّ ترتبط بصلاة الإيمان. وافتراض المريض الذي اقترف بعض الخطايا أو لم يقترف يشدّد على الصفة الروحيّة للنتيجة المترقّبة ويُبعد الفكرة اليهوديّة التي تربط بين الخطيئة والمرض.

وهٰذا ما يدفعنا إلى أن نفكر أنّ ٥ : ١٤ – ١٥ تشهد على تقليد جاءنا من يسوع والرسل. فهؤلاء نالوا من المسيح خلال رسالتهم الجليليّة السلطان على شفاء المرضى بعد مسحهم بالزيت (مر ٦ : ١٣)، وسلّموا هٰذا السلطان إلى خلفائهم (رج مر ١٦ : ١٨ التي كتبت فيما بعد). في هٰذا الإطار فهم المجمع التريدنتينيّ هٰذه المسألة، وسيشدّد المجمع الفاتيكانيّ الثاني على أنّ هٰذا السرّ، سرّ مسحة المرضى، لا يُعطى فقط للمرضى، بل عندما يبدأ المؤمن بالدخول في خطر الموت نتيجة ضعف جسديّ أو بسبب الشيخوخة.

الفصل الثالث عشر

رسالة القدّيس بطرس الأولى

تقدّم الرسالةُ نفسَها على أنّها عمل بطرس رسول يسوع المسيح (١ : ١) الذي هو شيخ بين الشيوخ (٥ : ١) والشاهد لآلام المسيح (٥ : ١). يشير النصّ إلى بطرس، هامة الرسل الذي اختاره يسوع (مر ٣ : ١٣ ي) ليرعى قطيع الربّ (يو ٢١ : ١٥ ي). ويكون شاهدًا للمسيح (أع ١ : ٢٢ و ٢ : ٣٢ و ١٠ : ٤١).

أ – بطرس الرسول

يحتلّ بطرس مكانة هامّة في الإنجيل كرئيس الرسل. وهو في أعمال الرسل قائدُ الجماعة الأولى في أورشليم. ولٰكنّنا لا نعرف الشيء الكثير عن فترة حياته من مجمع أورشليم (حوالي سنة ٤٩) حتّى موته شهيدًا في رومة (حوالي السنة ٦٤ – ٦٧). مارس رسالته بالدرجة الأولى لدى اليهود كما تقول الرسالة إلى غلاطية (٢ : ٧). ولٰكنّه لعب دور الريادة في تبشير الوثنيّين حين عمّد الضابط كورنيليوس (أع ١٠ : ١ ي). قدّر بولسُ كيفا (اسم بطرس في الآراميّة) قدره كأوّل شاهد للقيامة (١ كور ١٥ : ٥) ولٰكنّه تصادم وإيّاه في أنطاكية. كان بطرس يأكل مع المرتدّين الجدد من الوثنيّة، ولما جاءت جماعة يعقوب تنحّى وتنحّى معه برنابا. أحسّ بولس في هٰذا العمل أنّ بطرس يرفض حقيقة الإنجيل (غل ٢ : ١٤)، لا على مستوى المبادئ (غل ٢ : ١٥ ي)، بل على مستوى التطبيق العمليّ.

بعد هٰذه الحادثة الخطيرة، أقام بطرس مدّة طويلة في أنطاكية كما يشهد التقليد القديم في هٰذه الكنيسة، ثمّ توجّه، على ما يبدو، إلى كورنتوس (رج ١ كو ١ : ١٢).

ولكن نتساءل: هل قام بطرس برسالة في مقاطعات آسية الصغرى التي تتوجّه إليها الرسالة الأولى، هل ذهب إلى بنطس وغلاطية وكبادوكية وآسية وبيثينية؟ لا شيء يؤكّد ذلك ولا شيء ينفيه.

متى وصل بطرس إلى رومة؟ لا نملك التاريخ الأكيد. فحين كتب بولس إلى أهل رومة في شتاء سنة ٥٧ – ٥٨، لم يشر إلى بطرس. وحين روى القدّيس لوقا حياة الأسر التي قضاها بولس في عاصمة الإمبراطوريّة فهو لا يتكلّم أيضاً عن بطرس. لكنّ الشيء الأكيد هو أنّ رئيس الرسل مات شهيدًا في رومة. فقبره كان موضع تكريم منذ القرن الثاني على ما يقول الكاهن غايوس في نصّ حفظه لنا أوسابيوس القيصريّ: «أمّا أنا فأقدر أن أبرز الأسلاب التي هي علامة انتصار الرسل. فإذا أردت أن تذهب إلى الفاتيكان أو إلى طريق أُستيا، تجد أسلاب الذين أسّسوا هذه الكنيسة». والحفريّات التي أجريت تحت قبّة مار بطرس في رومة قدّمت الدليل المؤثّر على هذا التقليد. فمنذ القرن الثاني بدأ الحجّاج يأتون إلى هذه الأمكنة يطلبون حماية صيّاد بيت صيدا المتواضع الذي جعل منه يسوع أساس كنيسته.

قدّمت لنا رسائل القدّيس بولس المعطياتِ الكثيرةَ عن حياته الرسوليّة. أمّا رسالتا بطرس فلا تحملان إلّا القليل من المعلومات الشخصيّة. تبدوان بشكل رسالة دوّارة، تنتقل من موضع إلى آخر وتتطرّق إلى مواضيع عامّة دون أن تُعلِمَنا بالعلائق الخاصّة التي تربط كاتبها بالذين يكتب إليهم. لهذا وضعت رسالتا بطرس بين الرسائل الكاثوليكيّة السبع، أي الرسائل العامّة، لأنّها تتوجّه إلى الكنيسة كلّها.

ب – عنوان الرسالة وخاتمتها

يقدّم الكاتب نفسه: إنّه رسول يسوع المسيح. وهو يتدخّل كشيخ قديم فيحرّض كهنة الجماعة على ممارسة وظائفهم (٥ : ١). وبما أنّه الشاهد لآلام المسيح والمشارك في مجده العتيد، يحقّ له بشكل من الأشكال أن يشجّع المؤمنين على الثبات في المحنة.

كتب رسالته من بابل (٥ : ١٣)، أي من رومة التي سمّتها الرؤى اليهوديّة والمسيحيّة (رؤ ١٧ : ٥؛ ١٨ : ١٠، ٢١) مدينة الدماء والزنا. لم يكتب بطرس رسالته بيده ولكن دوّنها سلوانس، الأخ الأمين، الذي عمل عمل السكرتير. وهذا يعني أنّ بطرس أملى

عليه كما أملى بولس على ترثيوس رسالته إلى الرومانيّين (١٦ : ٢٢)، أو أنّ بطرس أعطى سلوانس الأفكار العامّة وتركه يكتب بطريقته الخاصّة.

من هو سلوانس؟ هو ولا شكّ سيلا، ذٰلك النبيّ في جماعة أورشليم الأولى (أع ١٥ : ٢٢، ٤٠) الذي رافق بولس في رحلته الرسولية الثانية. قدّر رسول الأمم خدماته خير تقدير، وأورد اسمه مرّتين في رأس اثنتين من رسائله، في ١ تس ١ : ١ وفي ٢ تس ١ : ١.

وتورد الرسالة أيضاً اسم مرقس «ابني» (٥ : ١٣). فالعلاقة حميمة بين بطرس ومرقس، وأمّ هٰذا كانت تستقبل في بيتها مؤمني أورشليم. فحين نجا بطرس من سجنه جاء وقرع باب بيتها (أع ١٢ : ١٢ – ١٧). في البداية، رافق مرقس بولس في رسالته. ولٰكنّ مرقس سيترك رسول الأمم (أع ١٣ : ١٣). فيقرّر بولس أن 'لا يرافقه من فارقه في بمفيلية وما شاركها في العمل (أع ١٥ : ٣٨). حينئذ التحق مرقس ببطرس وصار له ترجمانًا. ولأنّه حمل هٰذا اللقب دوّن باسمه الإنجيل الذي نسمّيه إنجيل مرقس.

ج – مَن كتب ١ بط؟

هناك ثلاثة آراء:

الرأي الأوّل

بطرس هو نفسه كاتب الرسالة. هٰذا هو الرأي العامّ المؤسّس على إشارات في الرسالة نفسها وفي التقليد الآبائيّ. وهٰذا هو رأي شرّاح عديدين يعتبرون البراهين المعارضة غير مقبولة.

بطرس هو رسول يسوع المسيح، والشاهد لآلامه وموته، والمسؤول عن رعاية القطيع، وصاحب الطبع العفويّ (١ : ٨؛ ٢ : ٣؛ رج مر ٩ : ٥؛ يو ٦ : ٦٨)، والذي يعالج في رسالته مواضيع سبق له وعالجها في عظاته الواردة في أعمال الرسل (٢ : ١٤ ي؛ ٣ : ١٢ ي..).

ولٰكنّ هناك اعتراضاتٍ: لغة الرسالة يونانيّة أنيقة، فأين تعلّمها بطرس؟ ثمّ إنّ

القسم الثاني (٤ : ١٢ي) من الرسالة يلمّح إلى اضطهادات دومبسيانس (+ ٩٦) أو ترايانس سنة ١١٠ - ١١١ على ما يقول المؤرّخ الرومانيّ بلينوس الأصغر في رسالته ٩٦ (رج ٤ : ١٦). فكيف يكتبها بطرس وهو الذي توفّي على أبعد تقدير سنة ٦٧ وفي أيّام نيرون؟ والاعتراض الثالث، قرْب أفكار ١ بط من أفكار رسائل القدّيس بولس. وسنعود إلى هٰذا فيما بعد فنبيّن أنّنا أمام تقليد واحد غرف منه كتّابُ العهد الجديد.

ونُجيب: تمتّعت الجليل بمعرفة اليونانيّة والآراميّة وهي القريبة من وسائل الاتّصال بين العالم اليونانيّ والعالم الساميّ. ثمّ إنّ الرسالة مقالة واحدة تشير إلى الآلام عينها وإلى الفرح عينه (١ : ٦؛ ٤ : ١٣) والسعادة عينها (٣ : ١٤؛ ٤ : ١٤) والمجد عينه (٣ : ١٧؛ ٤ : ١٤، ٥ - ١٠) والطاعة عينها (٢ : ١٣ - ١٨؛ ٤ : ١٥) ومثال يسوع المتألّم (١ : ١١؛ ٢ : ٢١؛ ٣ : ١٨؛ ٤ : ١٣) وإرادة الله الواحدة (٣ : ١٧؛ ٤ : ١٩).

الرأي الثاني

سلوانس هو الكاتب وإليه تشير الرسالة (٥ : ١٢). دعاه بطرس ففعل (٥ : ١٢ - ١٤) أو انتظر موت بطرس فدوّن سنة ٨٠ - ٩٥ فذكّر بالتعليم العاديّ وشجّع المؤمنين في محنتهم. ولٰكن كيف نفهم المديح الذي يكيله سلوانس لنفسه: إنّه أخ أمين. ثمّ لماذا لا يقول كلمة عن بطرس الذي يعرفه القرّاء ولا عن بولس؟

الرأي الثالث

كاتب الرسالة مجهول الاسم. دوّنت الرسالة في عهد ترايانس وأرسلت باسم بطرس في نهاية القرن الأوّل. واعتبَر هٰذا الرأي أنّ الرسالة رسالتان. تنتهي الأولى بالمجدلة في ٤ : ١١: «له المجد والعزّة إلى دهر الدهور. آمين»، وتبدأ الثانية في ٤ : ١٢: «أيّها الأحبّاء». ولٰكنّ هٰذا الرأيَ مردودٌ وهو أضعف الآراء. أمّا نحن فنقول إنّ صاحب الرسالة هو بطرس الذي دوّنها بمؤازرة سلوانس. فتحدّث عن الاضطهادات التي لحقت بالكنيسة في أيّام نيرون.

د – لمن كُتبت ١ بط؟

إن ١ بط هي رسالة دوّارة وجّهها كاتبها إلى الجماعات المسيحيّة المشتّتة في بنطس وغلاطية وكبادوكية وآسية وبيثينية. وهي ضمن مقاطعات تقع في الشمال والشمال الغربي من تركيا الحاليّة. اثنتان منها تلقّتا البشارة على يد بولس الرسول وهما: غلاطية التي مرّ فيها في رحلته الثانية والثالثة، وآسية بعاصمتها أفسس التي أقام فيها زمنًا يزيد على السنتين (أع ١٩ : ١٠ ي). إذا عُدنا إلى سفر الأعمال نعرف أنّ بولس مُنع من الدخول إلى بيثينية (١٦ : ٧). أمّا بنطس وكبادوكية فلا يُعلِمُنا بأمرهما العهد الجديد. وما نقرأه في أع ٢ : ٩ لا يُعرِّفنا بطريقة ملموسة إلى هُويَّة تلاميذ بطرس الأُوَل، بل يريد أن يبيّن أن الإنجيل وصل إلى المسكونة كلّها. ثمّ إنّ لا شيء يشير إلى أنّ بطرس زار هذه المقاطعات. فما يبدو معقولاً هو أنّ بعض التلاميذ دفعهم الروح القدس فحملوا بشارة المسيح إلى هٰذه الأصقاع البعيدة (١ : ١٢). وما نقرأه عند بلينوس الأصغر يُعَرِّفنا أنّ المسيحيّة تجذّرت تجذّرًا ثابتًا في بيثينية منذ بداية القرن الثاني.

حين نتحدّث عن هٰذه المقاطعات الخمس، لن نتوقّف على المعنى السياسيّ بل على المعنى الأثني أو الشعبي الذي يدلّ على مناطق شاسعة. ثمّ إنّه أورد المناطق الخمس متتبّعًا الطريق التي سيسلكها حامل الرسالة.

وكما سُميّ اليهود العائشون خارج فلسطين الغرباء في أرض الشتات (يو ٧ : ٣٥) هٰكذا يسمّي بطرس قرّاءه. نفهم هذا بالمعنى المادّيّ، وبالأحرى بالمعنى الرمزيّ، وخطّ الرسالة خطّ إسكاتولوجيّ يوجّه أنظارنا إلى نهاية الزمن.

من أين يأتي القرّاء؟ من العالم الوثنيّ وهٰذا واضح من الإعتبارات التي نقرأها في ١ : ١٨ (سيرتكم الباطلة التي ورثتموها عن آبائكم) و ٤ : ٣ (مجاراة الأمم، عبادة الأوثان). ولٰكنّ بطرس يفترض أنّ هذه الجماعات تقرأ بصورة متواترة الكتاب المقدّس في نصّ السبعينيّة. فالتلميحات العديدة والنصوص الكتابيّة الواردة لا يفهمها إلّا الذي تآلف ونصّ الكتاب المقدّس. كانوا في الماضي جُهّالاً (١ : ١٤) بتفكيرهم وسلوكهم، وكانوا عائشين على هامش شعب الله (٢ : ١٠)، فصاروا اليوم شعب الله بعد أن نالوا رحمة الربّ.

وكتب القدّيس بطرس رسالته إلى أبناء المدن الذين يستطيعون أن يفهموا اللغة اليونانيّة الأنيقة التي تتحلّى بها الرسالة، لأنّ أبناء الريف احتفظوا بلغاتهم الأصليّة (رج أع ١٤ : ١١). بعض هؤلاء كانوا يعيشون في بحبوحة (٢ : ١٣ – ١٧ ؛ ٣ : ١ – ٦).

ولٰكنّ أكثرهم كانوا من صغار القوم، من العمّال والصنّاع والعبيد (٢ : ١٨ – ٢٥ ؛ رج ١ كو ١ : ٢٦ ي). إذا قابلنا ١ بط مع سائر أسفار العهد الجديد، نلاحظ أنّ هٰذه الأسفار تعالج مسألة الغنى (يعقوب، لوقا)، بينما يتحفّظ بطرس فلا يورد إلّا مقطعًا تقليديًّا يحارب فيه ترف النساء (٣ : ٣).

وما يجمع بين هٰذه الجماعات المشتّتة وسط عالم مُعاد هو روح الأخوّة (٥ : ٩). فهي عُرضة لتهديدات خطيرة. ولهٰذا يكتب إليها بطرس ليعزّيَها في شدائدها ويبيّنَ لها معنى المحنة في عناية الله. وإذ نقرأ بعض الآيات نكتشف طبيعة هٰذه الأزمة: «أيّها الأحبّاء، لا تتعجّبوا ممّا يصيبكم من محنة تصهركم بنارها لامتحانكم كأنّه شيء غريب يحدث لكم» (٤ : ١٢). «فاثبتوا في إيمانكم وقاوموه (أي إبليس) عالمين أنّ إخوتكم المؤمنين في العالم كلّه يعانون الآلام ذاتها» (٥ : ٩). هل نستطيع أن نتعرّف إلى الاضطهاد الذي تشير إليه الرسالة؟

هـ – اضطهاد المسيحيّين

هناك تفسير مألوف يقول إنّ ١ بط تشير إلى الاضطهاد الذي شنّه نيرون ضدّ المسيحيّين بعد حريق رومة في شهر تمّوز سنة ٦٤. كان لابدّ من إيجاد المذنبين لتهدئة غضبة الشعب فاعتُبر المسيحيّون سبب هٰذا الحريق وأُسلِموا إلى الوحوش والعذاب في النار. وترك لنا تاقيتس عن هٰذا الاضطهاد الدمويّ مقطعًا قال فيه: «قدّم نيرون كمتّهمين وسلّم إلى أقسى العذابات أُناسًا مبغَضين بسبب دناءتهم ويسمّيهم الشعبُ مسيحيّين. بدأوا يلاحقون الذين يقرّون. وبناء على إقرارهم اتّهموا جمعًا كبيرًا لا لجريمة حرق رومة، بل لعداوتهم للجنس البشريّ».

كان اضطهاد نيرون سريعًا، ولٰكنّه لم يتعدّ نطاق رومة. فما صدر قرار يحرم الاسم المسيحيّ بحدّ ذاته. وأفضل برهان على ذٰلك ارتباك بلينوس الأصغر، حاكم بيثينية، حين

قدّموا إليه مسيحيّين للمحاكمة. كان رجل أدب معروف وما جهل القوانين، ومع ذٰلك تحيّر فرجع إلى السلطة العليا كما يفعل كلّ موظف صالح. فكتب إلى ترايانس رسالة تشكّل وثيقة رئيسيّة عن نموّ المسيحيّة في آسية الصغرى في بداية القرن الثاني.

لم تبدأ القضيّة من فوق، بل إنّ بعض الناس اشتكوا علنًا أو خفية إلى الحاكم وحذّروه من عدد المسيحيّين في المدينة بل في الريف نفسه. ويبدو أنّه من جرّاء ذٰلك اضطربت الحياة الاقتصاديّة وهُدِّدَ النظام العامّ. عمل بلينوس أوّلاً للحصول على تراجع من قِبَلِ المتّهَمين وعلى فعل ولاء للإمبراطور المؤلّه. قال: «سألتهم إن كانوا مسيحيّين. فالذين أقرّوا بذٰلك سألتهم مرّة ثانية ومرّة ثالثة وهدّدتهم بالعذاب. فالذين ثبتوا على موقفهم أعدمتهم. فمها يكن من أمر إقرارهم، فلقد تأكّد لي أنّه يجب معاقبة هٰذا العناد وهٰذا التصلّب الذي لا يلين.

«وأُلْصِقَ إعلانٌ غيرُ موقّع يتضمّن عددًا كبيرًا من الأسماء. فالذين أنكروا أنّهم مسيحيّون أو أنّهم كانوا مسيحيّين فتوسّلوا إلى الآلهة حسب العبارة التي أمليتها عليهم، وضعوا البخور والنبيذ أمام صورتك التي جئت بها لهٰذه الغاية مع أصنام الآلهة، وجدّفوا على المسيح (وهٰذه أمور لا نقدر أن نحصل عليها من المسيحيّين الحقيقيّين)، فكّرت أنّه يجب عليّ أن أطلق سراحهم».

ولقد ساعد البحث بلينوس على التثبّت من أنّ بعض المسيحيّين تركوا إيمانهم منذ ثلاث سنوات أو حتّى منذ عشرين سنة، وهٰذا يعود بنا إلى زمن دوميسيانس الذي هاجمه سفر الرؤيا بسبب ادّعاءاته التي تُدنّس اسم الله.

وانطلق بعض الشرّاح من رسالة بلينوس هٰذه فاعتبروا أنّ ١ بط دُوِّنَتْ خلال الإضطهاد ضدّ المسيحيّين في بيثينية. ولٰكنّ هٰذا القولَ مردود بسبب العلاقة الوثيقة بين ١ بط والقدّيس بطرس. ثمّ إنّ ١ بط تشير إلى ٢ بط (٢ بط ٢ : ١) ويبدو أنّها كتبت قبلها بزمان. فإذا حسبنا أنّ ١ بط دوّنت في بداية القرن الثاني وأنّ ٢ بط دوّنت بعد ذٰلك الوقت بكثير، لما كانت استطاعت الدخول بين الأسفار القانونيّة.

كلّ هٰذا يدفعنا إلى القول إنّنا لسنا أمام إضطهاد معلَن ومنظّم، بل في جوّ من الضيق وفي حالة من الخطر الدائم بسبب الحياة الغريبة التي يعيشها المؤمنون وسط عالم وثنيّ.

ولْنتوقّفْ على بعض الصعوبات : هناك افتراثات (٢ : ١٢) على متّهَمين ببغض الجنس البشريّ. إنّهم يؤلّفون تجمّعاتٍ سرّيّةً ويهدّدون النظامَ العامّ (٢ : ١٥ي). والعبيد لا يخضعون لنزوات أسيادهم حين تكون منافية للأخلاق، ونستطيع أن نتصوّر أنّ حالة العبيد من شبّان وشابّات لم تكن سهلة. فدعاهم بطرس ليحتملوا بهدوء العقاب الذي ينتج عن طاعتهم لإرادة الله (٢ : ٢٠ي). وكانت الزواجات المختلطة بين وثنيٍّ ومسيحيّةٍ كثيرة. فعلى النساء أن يُظهرن وداعة وصبرًا ليحوّلن ظنون أزواجهن. وأيّ سلوك يسلكه المسيحي أمام جيران أو رؤساء يقلقون من طريقة حياته (٣: ١٥ي) وبالأخصّ في الأعياد الكبرى التي تَفِيْضُ فيها المدينة ببهجة مبلّلة بالخمر والفسق. نتذكّر هنا الاحتفالات في أفسس كلّ ربيع إكرامًا للإلٰهة أرطميس، إلٰهة الخصب.

ولقد كان على المسيحيّ أن يواجه هٰذا المناخ من الحذر كلّ يوم، وهو أصعب من الإعتراف يومًا واحدًا بإيمانه مخاطرًا بحياته. لا شكّ في أنّ العاصفة كانت تهبّ بين الفينة والأخرى (٤ : ١٢) وما كانت جماعة بمأمن منها (٥ : ٩). إلّا أنّ بطرس أراد أن يشجّع المؤمنين أمام محنة طال أمدها فبدت ثقيلة على المسيحيّين.

و – أين كتبت ١ بط ومتى كتبت؟

أرسلت ١ بط من بابل (٥ : ١٣). أمّا اسم بابل فصار في الكتاب المقدّس رمز العواصم الوثنيّة التي تعادي الشعب المختار (أش ١٣ : ١ي؛ ٢١ : ٩؛ ٤٣ : ١٤؛ إر ٢٨ : ٤؛ ٥٠ : ٢٩). وسيستعمل الكتّاب اليهود والمسيحيّون هٰذا الأسم ليدلّوا على رومة (رؤ ١٤ : ٨؛ ١٦ : ١٩؛ ١٧ : ٥ي، ١٨ : ٢، ١٠، ٢١، عذرا الرابع ٥ : ١ – ٣١؛ باروك الثاني ٦٧ : ٤). ولهٰذا يعتقد الشرّاحُ عامّةً أنّ بابل تدلّ هنا على عاصمة الإمبراطوريّة الرومانيّة. ثمّ إنّ لا شيء يدفعنا إلى الظنّ أنّ بطرس بشّر بابل القديمة التي كانت خرابًا في أيّامه، أو أنّه بشّر تلك القلعة القريبة من ممفيس في مصر والتي يذكرها المؤرّخ اليهوديّ يوسيفوس. إذًا كتبت ١ بط من رومة، لا من إحدى مدن آسية الصغرى كما يقول بعض الشرّاح.

متى كُتبت ١ بط؟ هناك عناصر تساعدنا على تحديد الوقت الذي كُتبت فيه. فحال

القرّاء وأفكار الرسالة تدفعنا إلى أن نقول إنّ ١ بط دوّنت بعد أسفار بولس الأخيرة إلى آسية وتدوينه لرسائله الكبرى. ثمّ إذا اعتبرنا أنّ بطرس هو صاحب الرسالة، وإذا عرفنا أنّه جاء إلى رومة ومات فيها شهيدًا فلا نستطيع أن نتأخّر عن السنة ٦٧. ثمّ إنّ الآباء الرسوليّين (الذين عرفوا الرسل) استعملوا هٰذا النصّ باكرًا، وهٰذا ما يمنعنا من القول إنّ الرسالة دوّنت في القرن الثاني كما يظنّ بعض الشرّاح. أمّا الذين يقولون إنّ سلوانس كتب الرسالة فيحدّدون زمن كتابتها بين سنة ٦٤ وسنة ٩٥. والذين يقولون بكاتب آخر فيجعلون زمن تدوينها بين سنة ٩٦ وسنة ١١١. على كلّ حال، نحن أمام مشكلة نقديّة لا تلزم الإيمان بشكل من الأشكال، والرسالة هي كلام الله. والمهمّ أن نعرف أنّ ذكر بطرس ارتبط برومة حين أُلّفت الرسالة وأنّ سلطته اعتبرت أعظم حافظ للتقليد الرسوليّ.

ز – الفنّ الأدبيّ

اختلف النقّاد في تسمية ١ بط. فقال بعضهم إنّها رسالة، وقال آخرون إنّها عظة، وأكّدت فئة ثالثة أنّنا أمام ليتورجيّا عماديّة.

١ – هي رسالة

فالعنوان واضح والسلامات موسّعة ترافقها صلاة (١ : ١ ي). كلّ هٰذا يشبه عددًا كبيرًا من الرسائل في ذٰلك الزمان. أمّا الخاتمة فتشبه خاتمات رسائل القدّيس بولس. وإنْ نقص جسم الرسالة تفاصيل عن الكاتب والقرّاء، إلّا أنّه يتوافق مع العنوان والسلامات وفعل الشكر، ويستعيد الكلمات المهمّة. وإن قال بعضهم إنّ طابعَ الرسالة لاشخصيّ بمعنى أنّنا لا نحسّ بعلاقة حميمة بين الكاتب والقرّاء. نجيب أصحاب هٰذا الرأي أنّ الرسالة لا تتوجّه إلى شخص فرد (كما في الرسالة إلى تيطس) ولا إلى كنيسة خاصّة (كما إلى تسالونيكي أو كورنتوس) بل إلى مجموعة واسعة من الكنائس.

٢ – هي عظة

فالتحريضات الأدبيّة المتعدّدة تجعل من ١ بط عظة زيد عليها ما يشير إلى الفنّ الرسائليّ (١ : ١ – ٢ ؛ ٥ : ١٢ – ١٤). إلّا أنّ ما يميّزها عن رسالة يعقوب مثلاً هو أنّ

العرض المنطقيّ يحلّ محلّ النقد اللاذع والشكل الحكميّ. تَرِدُ نصوص من العهد القديم، ولٰكنّها لا ترجع إلى الأسفار الحكمية، وتذكّرنا المعلّلات التعليميّة بالرسالة إلى العبرانيّين فتتوافق مع هدف كاتب الرسالة الذي يَظهر في الخاتمة: أن يحرّض المسيحيّين على الأمانة رغم المحن، أن يدفعهم إلى الشهادة لِمَا نالوا من نِعَم.

٣ – هي ليتورجيّا عماديّة

فالتلميحات إلى المعموديّة عديدة (١:١٣ – ٢٣). وهٰذا ما لفت نظر النقّاد فاستنتجوا أنّ الكاتب استعمل عباراتٍ وأفكارًا تعود إلى كرازة عن المعموديّة. فقال بعضهم: الرسالة نسخة عن كرازة عماديّة تستوحي أفكارها من المزمور ٣٤. واعتبر البعض الآخر أنّ القسم الأوّل (١ : ٣ – ٤ : ١١) هو عظة أُلقيت بمناسبة احتفال عماديّ أو هو حفلة معموديّة أُقيمت ليلة عيد الفصح. أمّا القسم الثاني (٤ : ١٢ – ٥ : ١١) فهو تحريض للموعوظين الذين سيتألّمون بسبب إيمانهم (١ : ٦؛ ٣ : ٣ي؛ ٤ : ٦) ولكلّ الجماعة المعرّضة للاضطهاد (٤ : ١٢ي؛ ٥ : ٨ – ١٠).

أمّا نحن فنقول إنّ ١ بط هي رسالة حقيقيّة استقى الكاتب عناصرها المتعدّدة من الكرازة أو الليتورجيّا وكيّفها حسب الظروف بشكل تحريض. أراد الكاتب أن يسند المسيحيّين الذين يمرّون في محنة من أجل إيمانهم، فذكّرهم بأصل هٰذا الإيمان الإلٰهيّ، وبالالتزام الواجب على كلّ الصعد، وبالخلاص النهائيّ الذي يكلّل جهادنا.

ح – ١ بط وأسفار العهد الجديد

١ – ١ بط ورسالة يعقوب

هناك موازاة بين ١ بط ١ : ٢٢ – ٢ : ٥ ويع ١ : ١٧ – ٢٧. أمّا الفكرة الرئيسيّة في هٰذين المقطعين فهي ولادة المسيحيّ الجديدة انطلاقًا من مبدأ إلٰهيّ هو كلام الله. نقرأ في ١ بط ١ : ٢٣ : «وُلدتم ولادة ثانية، لا من زرع يفنى، بل من زرع لا يفنى، وهو كلام الله الحيّ الباقي». ونقرأ في يع ١ : ١٨ : «شاء (الآب) فولدنا بكلمة الحقّ لنكون باكورة لخلائقه». والنتيجة التي تنبع من هٰذه الولادة الثانية تبدو في شكل سلبيّ وفي شكل

إيجابيّ : «فانزعوا عنكم كلّ خبث ومكر ونفاق وحسد ونميمة» (٢ : ١). «فانبذوا كلّ دنس وكلّ بقيّة من شرّ» (يع ١ : ٢١). وفي شكل إيجابيّ يقول يعقوب ١ : ٢١ ب : «وتقبّلوا بوداعة ما يغرس الله فيكم من الكلام القادر أن يخلّص نفوسكم». وتعبّر ١ بط ٢ : ٢ عن الفكرة ذاتها : «ارغبوا كالأطفال الرضّع في اللبن الروحيّ الصافي حتّى تنمُوا به للخلاص». فاللبن رمز الكلمة : وحين يتغذّى الإنسان من الكلمة يصل إلى الخلاص. وهناك نتيجة ثانية لولادة المسيحيّ الجديدة : بعد أن تخلّى المسيحيّ عن كلّ شرّ وأطاع الله الذي ولده ، يقدر أن يقدّم حياته ذبيحة روحيّة لله (١ بط ٢ : ٥ ؛ يع ١ : ٢٦ – ٢٧).

٢ – ١ بط ورسالة يوحنّا الأولى

إنّ ١ يو ٢ : ٢٩ – ٣ : ٢ تقابل ١ بط ١ : ٢ – ٥. فموضوع الولادة الإلٰهيّة هو قلب هٰذين المقطعين : مبارك الله لأنّه ولدنا ثانية (١ بط ١ : ٣) : صرنا أبناء الله (١ يو ٣ : ١) بعد أن وَلَـدَنا الله (١ يو ٢ : ٢٩ ؛ رج ٣ : ٩). مبدأ ولادتنا في رسالة بطرس رحمة الله. وفي رسالة يوحنّا محبّة الله. وهٰذه الولادة الإلٰهيّة التي تَـمَّتْ منذ الآن توجّهنا إلى حالة من الكمال ستتجلّى (١ يو ٣ : ٢ ؛ ١ بط ١ : ٥) عند مجيء المسيح (١ يو ٢ : ٢٨ ؛ ١ بط ١ : ٧). أجل ، بدأ مصير المسيحيّ العلويّ منذ الآن بالولادة الإلٰهيّة ، وسيتفتّح حين تنكشف الحقائق الإسكاتولوجيّة.

والنتيجة؟ قال ١ يو ٣ : ٣ : «ومن كان له هٰذا الرجاء طَـهَّـرَ (أو قدّس) نفسَه كما أن المسيح طاهر» (أو قدّيس). وقال ١ بط ١ : ١٥ : «كونوا قدّيسين في كلّ ما تعملون على مثال القدّوس الذي دعاكم». وكيف يتقدّس المسيحيّ ، كيف يتجنّب الخطيئة؟ بفعل المسيح الذي ظهر ليزيل الخطيئة ويدمّر أعمال إبليس (١ يو ٣ : ٥ : ٨). فالمسيح يعطي البشر مبدأ حياة ويقوّيهم لئلاّ يخطأوا (١ يو ٣ : ٩). وهٰذا ما يقوله ١ بط ١ : ١٨ – ٢٠ : ظهر المسيح في الجسد وافتدانا من سلوك ورثناه عن آبائنا أي من الخطيئة التي تُـمَـيِّـزُ العالم الوثنيّ. أجل ، لم يكفّر المسيح خطايانا السابقة فحسب ، بل هو يخلّصنا من عالم شرّير تسود فيه الخطيئة ليُـدْخِلَنا في عالم نورانيّ تملك فيه القداسة. ولقد نجونا بدم الحمل (١ بط ١ : ٩) الذي يحمل خطايا العالم (يو ١ : ٢٩ ، ٣١).

ونعود من جديد إلى الولادة الثانية في ١ يو ٣ : ٩ : «كلّ مولود من الله لا يعمل الخطيئة لأنّ زرع الله ثابت فيه». وهٰذا الشيء قاله ١ بط ١ : ٢٣ : «فأنتم ولدتم ولادة ثانية، لا من زرع يفنى بل من زرع لا يفنى. وهٰذا الزرع هو كلام الله» (رج يو ١ : ١٢ - ١٣)، ويتساءل يوحنّا : كيف يتميّز أبناء الله الحقيقيّون عن أبناء إبليس؟ أبناء إبليس لا يحبّون إخوتهم. إذًا المحبّة تميّز المولود من الله (١ يو ٣ : ١٠) أمّا ١ بط ١ : ٣٣ فقال : «أحبّوا بعضكم بعضاً من صميم القلب».

٣ - ١ بط ورسالة القدّيس بولس إلى تلميذه تيطس

يبدأ القدّيس بولس فيعدّد واجباتِ الشيوخ الموكّلين على الجماعة المسيحيّة (تي ١ : ٥ - ٩)، ثمّ واجباتِ الرجال والنساء والعبيد (تي ٢ : ١ - ١٠). بعدها يتطرّق إلى الخضوع للسلطات العامّة (تي ٣ : ١ - ٣). هٰذه هي المواضيع التي يعالجها القسم الثالث من ١ بط. ونلاحظ موضوع الخضوع، خضوع العبيد لأسيادهم، والنساء لرجالهنّ، والمؤمنين للسلطات العامّة. والهدف : سلوك المسيحيّ الصالح يفحم الوثنيّين الذين يَتَّهِمونه (١ بط ٢ : ١٢ ؛ ٣ : ٢ ؛ تي ٢ : ٥، ١٠).

بعد هٰذه التنبيهات الخاصّة، يدعو بولس قُرّاءه بواسطة تيطس أن يبدّلوا حياتهم (تي ٢ : ١١ - ١٤). وهٰذا ما يتوافق مع ١ بط ١ : ١٣ - ١٦ : «لا تتبعوا شهواتكم». وتبديل الحياة مبنيّ على رجاء الخيرات الإسكاتولوجيّة. قال بولس : «نمتنع عن الكفر وشهوات هذه الدنيا لنعيشَ بتعقّل وصلاح وتقوى في العالم الحاضر منتظرين اليوم المبارك الذي نرجوه، يوم ظهور مجد إلٰهنا العظيم ومخلّصنا يسوع المسيح الذي ضحّى بنفسه من أجلنا حتّى يفتدينا من كلّ شرّ» (تي ٣ : ١٢ - ١٤). وهٰذا ما يقوله ١ بط ١ : ١٣ - ١٩، ١٨ ؛ ٢ : ٩. يستند المسيحيّ إلى الرجاء الإسكاتولوجيّ فيبدّل حياته الأخلاقيّة لأنّ المسيح افتداه وخلّصه ليؤلّف شعب الله الجديد.

ونجد مواضيعَ مشتركةً بين تي ٣ : ٥ - ٧ و ١ بط ١ : ٣ - ٥. ونورد نصّ تيطس : «برحمته (١ بط ١ : ٣) خلّصنا (١ بط ١ : ٥) بغسل الميلاد الثاني وتجديد الروح القدس الذي أفاضه علينا وافرًا بيسوع المسيح (١ بط ١ : ٣) مخلِّصِنا لنتبرّر بنعمته ونصير ورثة (١ بط ١ : ٤) برجاء (١ بط ١ : ٣) الحياة (١ بط ١ : ٣) الأبديّة». نلاحظ هٰذه

المواضيع البولسيّة: معارضة بين التبرير بالأعمال والتبرير بنعمة الله، وموضوع التجديد الذي يضاف إلى موضوع الولادة الجديدة. لقد حلّ الروح القدس محلّ الكلمة كمبدأ لولادتنا الجديدة، وهٰذا الروح أفيض علينا (رج أف ٢: ٤ – ١٠؛ كو ٣: ١٠؛ روم ٥: ٥).

المواضيع التي قرأناها في ١ بط هي عينها التي نجدها في تيطس. غير أنّ ١ بط ينطلق من العامّ إلى الخاصّ ليعرض الحياة المسيحيّة، أمّا تيطس فينطلق من الخاصّ إلى العامّ: واجبات المسيحيّين الخاصّة، ثمّ ضرورة الارتداد، وأخيرًا مصير المسيحيّين الإسكاتولوجيّ.

٤ – ١ بط ورسالة القدّيس بولس إلى أهل رومة

يتطرّق بولس في روم ٦: ١ي إلى المعموديّة التي توحّدنا بموت المسيح وقيامته. ونتيجة هٰذا الاتّحاد تبديل حياة جذريّ: صُلب الإنسان العتيق ومات (رج ١ بط ١: ١٤ – ١٥). ويتوسع القدّيس بولس في هٰذا فيقول: يصير تبديل حياتنا ممكنًا لأنّنا نجونا من عبوديّة الخطيئة فاستطعنا أن نخدم الله والبِرّ (روم ٦: ١٨، ٢٢). يحدّثنا ١ بط ١: ١٨ عن الفداء، ولٰكنّ الرسالة لا تتكلّم على عبوديّة الإنسان لقوى الشرّ. أمّا بولس فيجعل من الخطيئة شخصاً يستعبدنا ويعارض الله (روم ٣: ٨: ١٠). هنا نجد معارضة بين شخصين يتجاذبان أفعالنا الأدبيّة، أكانت صالحة أم طالحة وهما: الله وإبليس. ويبيّن القدّيس بولس الإنسان يصارع الخطيئة التي تفرض عليه شريعتها، وينهي بنشيد الظفر (روم ٧: ٢٤) لأنّ الروح حرّره من شريعة الخطيئة (روم ٨: ١ – ٣). فإن استطاع المسيحيّ أن يحيا حسب شريعة الله فلأنّه يملك في ذاته مبدأ حياة يشركه في قدرة الله عينها. هنا نلتقي مع ١ بط ١: ٢٢ – ٢٣ ومع ١ يو ٣: ٩ مع فارق بسيط هو أنّ بولس يتكلّم عن الروح وبطرس ويوحنّا عن كلام الله.

وفي روم ٩ – ١١ نجد مقابلة بين العالم اليهوديّ والعالم الوثنيّ تستند إلى نصوص من العهد القديم هي أش ٢٨: ١٦؛ مز ١١٨: ٢٢؛ أش ٨: ١٤ ثمّ هو ١: ٩ – ١٢؛ ١١: ١ – ٦. ولنقرأ أوّلاً روم ١١: ٢٩ – ٣١: «ولا ندامة في هبات الله ودعوته. فكما عصَيتم الله من قَبْلُ ورَحِمكُمْ الآن لعِصْيَانكم، فكذلك هم عَصَوُا الآن ليرحَمَهم كما

رَحِمَكُمْ» ونقرأ في ١ بط ٢ : ٨ ، ١٠ : «هم يعثرون لأنّهم لا يؤمنون بكلمة الله... أمّا أنتم فشعب اقتناه الله لإعلان فضائله وهو الذي دعاكم من الظلمة إلى نوره العجيب. وما كنتم شعبًا من قبل، وأمّا اليوم فأنتم شعب الله: كنتم لا تنالون رحمة الله وأمّا الآن فنلتموها». نجد مقابلة على مستوى العصيان بين «من قبل» و «اليوم».

ثمّ إنّ روم ١٢ : ١ – ٢ تقابل ١ بط ٢ : ٥ ؛ ١ : ١٣ – ١٥. وبعد هٰذه المقدّمة يتوسّع بولس في القسم الأخلاقيّ منطلقًا من واجبات الذين نالوا مواهبَ لبناء الكنيسة روم ١٢ : ٣ – ٨. ثمّ يعدّد الفضائل التي تؤول إلى التعاون مع الجميع (روم ١٢ : ٩ – ٢١ ؛ رج ١ بط ٤ : ٧ – ١١ ؛ ٣ : ٨ – ٩). بعد هذا يدعو بولس إلى المحبّة الأخويّة والضيافة (رج ١ بط ٤ : ٨ – ٩). هنا يقول بولس (روم ١٢ : ١٤ – ١٧): «باركوا مضطهديكم، كونوا متّفقين، لا تتكبّروا بل اتّضعوا. لا تجازوا أحدًا شرًّا بشرّ». وفي ١ بط ٣ : ٨ – ٩ نقرأ: «وبعد فليكن لكم جميعًا وحدة في الرأي وعطف وإخاء ورأفة وتواضع. لا تردّوا الشرّ بالشرّ، والشتيمة بالشتيمة، بل باركوا فترثوا البركة».

في روم ١٣ : ١ – ٧ يطلب بولس من المسيحيّين أن يخضعوا للسلطات العامّة (١ بط ٢ : ١٣ ، ١٧)، وهٰذا الخضوع يتأسّس على مخافة الله. ويعود بولس (روم ١٣ : ٨ – ١٤) إلى المحبّة الأخويّة ويدعو المؤمنين لأن يخلعوا أعمال الظلمة ويلبسوا سلاح النور. هٰذا ما نقرأه في ١ بط ١ : ١٣ – ٢ : ١٠ عن تبديل حياة المسيحيّين، عن الحبّ الأخويّ، عن التخلّي عن كلّ شرّ لأنّ الله دعانا من الظلمة إلى النور.

٥ – ١ بط ورسالة القدّيس بولس إلى كولسّي

بعد أن أشار بولس إلى المعموديّة (كو ٢ : ١١ – ١٢) التي يعتبرها (رج روم ٦ : ٣ – ٤) اتّحادًا بموت المسيح وقيامته، استخلص نتائج من أجل الحياة المسيحيّة: «الله أحياكم.. إذا كنتم متّم مع المسيح... إذن، إن قمتم مع المسيح.. أميتوا أعضاءكم» هنا نكتشف أفكار ١ بط: دعوة المسيحيّ العلويّة، تبديل الحياة، وواجبات المسيحيّ.

إن كو ٣ : ١ – ٤ تقابل ١ بط ١ : ٣ – ٥. يقول بولس إنّ المسيحيّ نال حياة جديدة (كو ٢ : ١٣ ؛ ٣ : ٣). ويشدّد على إسكاتولوجيّة هٰذه الحياة الجديدة التي نلناها

في المعموديّة فيقول: «لأنّكم متّم وحياتكم مُستَتِرَةٌ مع المسيح في الله. فمتى ظهر المسيح الذي هو حياتنا تظهرون أنتم أيضاً معه في مجده». هٰذا هو موضوع ١ بط ١ : ٣ – ٥ : «وَلَدَنَا الله ولادة ثانية لرجاء لكم في السمٰوات.. لخلاص سينكشف في اليوم الأخير».

ويشدّد ١ بط ١ : ١٣ – ٢ : ١٠ على تبديلٍ في الحياة الأخلاقيّة مفروض على المسيحيّ. هٰذا هو أيضاً الموضوع الأساسيّ في كو ٣ : ٥ – ١٧. هناك الوجهة السلبيّة: «أميتوا أعضاءكم» (كو ٣ : ٥)، تخلّصوا من كلّ ما فيه غضب (كو ٣ : ٨)، اخلعوا الإنسان العتيق (كو ٣ : ٩). وهناك الوجهة الإيجابيّة: «البسوا الإنسان الجديد (كو ٣ : ٧). وهٰذا ما نقرأ في ١ بط ١ : ١٤ : «لا تتبعوا شهواتكم ذاتها التي تبعتموها في أيّام جهالتكم.. انزعوا عنكم كلّ خبث».

وبعد أن يتحدّثَ بولسُ عن الإرتداد إلى المسيحيّة بوجه عامّ، يحدّد بالتفصيلِ واجباتِ أعضاءِ الجماعة: خضوعَ النساء لرجالهنّ، واجباتِ الأزواج نحو نسائهم، واجباتِ الأولاد نحو والديهم وواجباتِ الوالدين نحو أولادهم، خضوع العبيد لأسيادهم وواجبات الأسياد نحو عبيدهم (كو ٣ : ١٨ – ٤ : ١). هٰذا ما نقرأ أيضاً في ١ بط ٢ : ١٨ – ٣ : ٧.

حين قابلنا ١ بط مع يع، ١ يو، تي، روم، كو، إكتشفنا المواضيع عينها. إذًا لا بد من وجود رسمة عامّة لَبِسَتْ أشكالاً متنوّعة حسب الأمكنة فأعطت الخطوط الكبرى للأخلاقية المسيحيّة: دعوة المسيحيّ إلى حياة إسكاتولوجيّة، تبديل حياة تفرضه هٰذه الدعوة على المسيحيّ، تفاصيل هٰذه الحياة الجديدة. من أين جاءت هٰذه الرسمة؟ لا بدّ لنا هنا من أن نعود إلى النصوص الليتورجيّة. المعموديّة خروج جديد ينتقل فيه المسيحيّ من عالم إلى آخر، لأنّه افتُدِي بدم حملٍ لا عيب فيه ولا دنس هو المسيح. والمعموديّة ولادة جديدة بكلمة الله الحيّ والأزلي: ننزع عنّا كلّ شرّ وننكر الشيطان، ننسلخ من عالم الظلمة وننتقل إلى ملكوت الابن.

ط – مضمون ١ بط

تبدو ١ بط بشكل رسالة. تبدأ بعنوان (١ : ١ – ٢) يُذكَر فيه اسم المرسِل والمرسَل إليه.

١ - القسم الأوّل (١ : ٣ - ١٢)

يبدأ هٰذا القسم بعبارة مباركة يهوديّة أخذت طابعًا مسيحيًّا ونجدها في ٢ كور ١ : ٣؛ أف ١ : ٣: «يبارَكُ الله ويُمْدَح لأنّه ولدنا ولادة ثانية من أجل مصير إسكاتولوجيّ» (١ : ٣ - ٥). ويعبِّر عن هٰذا المصير بثلاث كلمات: من أجل رجاء، من أجل ميراث، من أجل خلاص، فالرجاء والميراث والخلاص هي المجد الإسكاتولوجيّ (رج ١ : ٧؛ ٥ : ١٠) المستتر بعد الآن والذي سينكشف يومًا ما (١ : ٥)، هي ظهور يسوع المسيح (١ : ٧). وُضع المسيحيّ منذ البداية أمام مصيره العلويّ الذي دشّنته على الأرض الولادة الإلٰهيّة الجديدة والذي يجد كامل تفتّحه في المجد الإسكاتولوجيّ. وتبرز نتيجة طبيعيّة مرتبطة باضطهادات محتملة: رجاء الخلاص الإسكاتولوجيّ هو يَنبوع فرح عميق يتيح لنا أن نتحمّل آلامَ هٰذا الزمن الحاضر وأحزانه دون أن نلينَ (١ : ٦ - ٩). ثمّ إنّ الآلام الحاضرة والمجد الإسكاتولوجيّ قد أعلن عنها الروح النبويّ. المسيح نفسه تألّم قبل أن يدخل في مجده. وهٰكذا نكتشف في هٰذا القسم الثالوث الأقدس. يُذكر الآب في ١ : ٣ - ٥، والروح القدس في ١ : ١٠ - ١٢، والابن في المقطع كلّه.

٢ - القسم الثاني (١ : ١٣ - ٢ : ١٠)

يبدو القسم الثاني كنتيجة لتوسيع القسم الأوّل وهو يبدأ: لذلك. أمّا قلب هٰذا القسم فموضوع ولادتنا الجديدة بيد الله (١ : ٢٣) الذي عبّرت عنه الرسالة في ١ : ٣. أمّا الفكرة المسيطرة فهي ارتداد المسيحيّ وتبديل حياته المسيحيّة الذي تفرضه دعوته الإسكاتولوجيّة. يجب أن نتخلّى عن شهواتنا الماضية لنحيا حياة قداسة على مثال القدّوس السامي (١ : ١٣ - ١٦). وتبديل الحياة ممكن، لأنّ دم الحمل افتدانا من حياة أخلاقيّة شرّيرة ورثناها من آبائنا (١ : ١٧ - ٢١). فالحياة الجديدة تتميّز بالمحبّة الأخويّة التي صارت ممكنة بولادتنا الجديدة بكلمة الله (١ : ٢٢ - ٢٥). إذن يجب علينا أن ننزع كلّ شرّ ونكرّس نفوسنا للخير بحيث تكون حياتنا كلّها ذبيحة روحية مقدَّمة لله (٢ : ١ - ٥). وهٰكذا حلّ المسيحيّون محلّ اليهود فكوّنوا شعب الله الجديد. دُعُوا من الظلمة إلى النور. أي انتُزعُوا من منطقة الشرّ ليدخلوا إلى دائرة الخير والقداسة. ونلاحظ

التضمين الذي يقدّم لنا الفكرة الأساسيّة في هٰذا القسم : حين دعانا الله أجازنا من حياة فساد إلى حياة قداسة (١ : ١٤ – ١٥)، من الظلمة إلى النور.

٣ – القسم الثالث (٢ : ١١ – ٥ : ١١)

يتوسّع هٰذا القسم الأخير بطريقة ملموسة في ما تقوم به حياة المسيحيّين الجديدة التي تتعارض وحياة الوثنيّين. فبعد مقدّمة (٢ : ١١–١٢) تُثَبِّتُ العلاقة مع القسم السابق، نجد لائحة بواجبات المسيحيّين نحو السلطات العامّة (٢ : ١٣ – ١٧)، بواجبات العبيد نحو أسيادهم (٢ : ١٨ – ٢٥)، بواجبات النساء نحو أزواجهنّ وواجبات الأزواج نحو نسائهم (٣ : ١ – ٧)، بفضائل يجب ممارستها لِيسودَ السلامُ في الجماعات (٣ : ٨ – ٩)، بواجبات الذين نالوا مواهب لبناء الكنيسة (٤ : ٧ – ١١)، بواجبات الشيوخ الذين أقيموا على رأس القطيع وبواجبات الشبّان نحو الشيوخ (٥ : ١ – ٥).

كان من حقّ المسيحيّين أن يظنّوا أنّ أمانتهم الأخلاقيّة المسيحيّة ستؤمّن لهم احترامًا وإكرامًا من مواطنيهم غير المسيحيّين. ولٰكن يبدو أنّ الوثنيّين استاؤوا لأنّ المسيحيّين لا يعيشون مثلهم ويبدون وكأنّهم يعطونهم أمثولات في علم الأخلاق (رج ٢ : ١٢؛ ٣ : ١٦؛ ٤ : ٤).

من هنا بعض المضايقات والاضطهادات ضدّ جماعات آسية الصغرى، فأراد بطرس أن يحرّض المسيحيّين ليبقَوا أمناء للمثال الذي اتّخذوه، وكلّمهم عن الفرح وسط الالام من أجل البِرّ. من الأفضل أن نتألّم على مثال المسيح لأنّنا نعمل الخير، من أن نتألّم كفاعلي سوء (٣ : ١٣ – ٤ : ٦). فإن تألّمنا كمسيحيّين كان لنا مجد أبديّ وهٰذا أفضل من أن تصيبَنا دينونةُ الله (٤ : ١٢ – ١٩). تأتي هٰذه الإضطهادات من إبليس، ولٰكن الله الذي دعانا إلى مجد أبديّ يحمينا إن سلّمْنا إليه نفوسنا متّكلين عليه (٥ : ٦ – ١١).

ي – التعليم اللاهوتيّ في ١ بط

إنّ رسالة بطرس الأولى هي أقدم إعلان عن البديهيّات الأساسيّة التي توجّه الحياة

المسيحيّة : «إيمان من أجل الخلاص» (١ : ٥ ، ٩). أي رجاء (٣ : ١٥) حيّ (١ : ٣) لا يتعب ولا يلين (١ : ١٣ ، ٣ : ٥). فعلى المسيحيّين أن يتصرّفوا «كأناس أحرار وكخدّام لله» (٢ : ١٦) لا كمن يجعل الحرّيّة ستارًا للشرّ. من أجل هٰذا أعطاهم الله عقلاً يسودون عليه وينيرونه ويُغْنُوْنَهُ بتعليم الإنجيل الصحيح (٢ : ٢)، وقلبًا به يعبدون الله ويحبّون القريب (١ : ٢٢ ، ٣ : ١٥)، وضميرًا به يعبّر المؤمن عن نواياه الخاصّة وعن شخصيّته الأخلاقيّة (٣ : ١٦) وبه ينذر نفسه لخدمة الله (٣ : ٢١) فيوجّه سلوكه حسب أنوار الإيمان (٢ : ١٩). وهٰذه الأنوار تتركز خاصّة على شخص المسيح (آلامه وعمله الفدائيّ، ١ : ٨) وعلى المعموديّة التي هي الحدث الخلاصيّ الحاضر دومًا بالنسبة إلى كلّ واحد منا. «هو ينجّيكم منذ الآن» (٣ : ٢١).

فكلّ معمّد وُلد ولادة ثانية لرجاء الحياة بفضل قيامة المسيح (١ : ٣). وينتج عن ذلك :

١ – كلّ أبناء الله هم إخوة (٢ : ١٧ ؛ ٥ : ٩)

على أبناء الله أن يحبّوا بعضهم بعضاً محبّة صادقة (١ : ٢٢ – ٢٣ ؛ ٢ : ١٧ ؛ ٤ : ٨). ونعبّر عن هٰذه المحبّة بقبلة السلام في نهاية الحفلات الليتورجيّة (٥ : ١٤)، والتوافق في الآراء (٣ : ٨)، والإحترام المتبادل (٣ : ٧) والضيافة (٤ : ٩) وخدمة الآخرين (٤ : ١٠ ي) والتغاضي عن الشتائم ونسيان سيّئات القريب (٣ : ٩) ورفض كلّ افتراء ونميمة (٢ : ١). إنّ ممارسة مثل هٰذا الحبّ الإلٰهيّ الصادق تعطينا غفران كلّ خطايانا (٤ : ٨).

٢ – مات المسيح ليقودنا نحو الله (٣ : ١٨ ؛ ٤ : ٦)

لهٰذا كانت الحياة المسيحيّة انطلاقًا في غربة (١ : ١ ، ١٧ ؛ ٢ : ١١) تسير في إطار إسكاتولوجيّ، ولا سيّما وإنّ نهاية منفانا قريبة (٤ : ٧) وإنّ كلّ خليقة على الأرض فانية وسريعة العطب كالعشب الذي ييبس (١ : ٢٤). ينتج عن هٰذا أنّ المسيحيّ المنطقيّ مع ذاته ينظر دومًا إلى المجد السماويّ (٤ : ١٤ ؛ ٥ : ١ ، ٤ ، ١٠) إلى الميراث الذي لا يفسد ولا يضمحلّ (١ : ٤ ؛ ٣ : ٧ : ٧ – ٩) إلى ساعة ظهور يسوع (١ : ٧ ،

١٣)، ساعة المديح والإكرام (٤ : ١٣؛ ٥ : ٤) وساعة الحساب والمجازاة (٤ : ٥، ١٧ – ١٨؛ ٥ : ٦). فلا ظروف بشريّة ولا أعمال يوميّة ولا حالة حياة إلّا ويضيئها هٰذا النور وهٰذا الرجاء بالنهاية، ويعطيها معنى وقيمة. وهٰذا النور يحدِّد موقف سهر ويقظة وعفّة (١ : ١٣؛ ٤ : ٧؛ ٥ : ٨). فيكون يَنبوع قوّة ويكفل لنا الثبات (٥ : ٩ : ١٠، ١٢) ويحفظ في النفس الفرح والبهجة (١ : ٦، ٨؛ ٤ : ١٣) لأنّنا متيقّنون أنّنا سنرى أيامًا سعيدة (٣ : ١٠).

٣ – شعب مقدّس

بعد أن طهّرت المعموديّة نفوس المختارين (١ : ٢٢) بفضل تقديس الروح ورشّ دم المسيح (١ : ٢)، يكون المسيحيّون شعبًا مقدّسًا (٢ : ٩) ويحسبون ذواتهم كهنة يعملون في مديح الله ورفع الصلوات إليه وتقدمة الذبائح الروحيّة له (٢ : ٥). وبعد أن صارت حياتهم طاعة ليسوع المسيح (١ : ٢ – ١٤) أصبحت دينيّة وهي تمجّد الله (: ١١ ٦). «عيشوا مدّة غربتكم في مخافته» (١ : ١٧) وأنتم في أرض غريبة (٢ : ١٧). ويشدّد على العفّة (٣١ : ٢) كما على التكريس لله (١ : ١٥). وهنا نفهم كم تُعارض القداسةُ الجذريّة ممارساتِ الوثنيّين (١ : ١٨؛ ٤ : ٣ – ٤). إنّها موت عن الخطيئة وحياة من أجل البرّ (٢ : ٢٤)، وهي تفرض علينا أن ننزع كلّ خبث ومكر ونفاق وحسد ونميمة (٢ : ١ – ٢)، أن نزيل الشهوات البدنية التي تحارب نفوسنا (١ : ١٤؛ ٢ : ١١؛ ٤ : ٣٣)، أن نضع حدًّا للخطيئة (٤ : ١١) وأن نميل عن الشرّ بكلّ أشكاله (٢ : ١٦؛ ٣ : ١٠، ١٧؛ ٤ : ١٥). هٰذا السلوك الجميل هو أفضل ردّ على الإفتراءات التي تصيب المؤمنين (٢ : ١٢، ١٥)، وهو يقدر أن يردّ إلى المسيح ذوي الإرادة الصالحة (٣ : ١، ١٥).

٤ – المشاركة في الصليب

ما يميّز هٰذه الحياة المسيحيّة هي أنّها مشاركة في صليب المخلّص. فبطرس الشاهد للمسيح (٥ : ١) يعلم أنّ زمن الغربة هو زمن المحنة (١ : ٦؛ ٥ : ١٠) لأنّ إيماننا يجب أن يُمتحن وينقّى (١ : ٧). فالمسيح تحمّل معاملات مؤلمة ومذلّة، فلا يقدر تلاميذه إلّا أن

تصيبهم الالام عينها. «هٰذه هي دعوتكم: تألّم المسيح من أجلكم وجعل لكم من نفسه قدوة لتسيزوا على خطاه» (٢ : ٢١). نحن هنا في قلب سرّ الخلاص الذي لا يزال يتمّ في كلّ من يطيع يسوع المسيح (١ : ٢). فلاهوت آلام المسيحيّين يرتبط بصليب المخلّص. ولقد تبيّن الأنبياء على ضوء الروح القدس أنّ المجد يتبع الآلام (١ : ١١). منذ ذٰلك الوقت «هي نعمة أن نصبر على العذاب ونتحمّله مظلومين» (٢ : ١٩). إنّها السعادة الحقّة لأنّها تدخلنا إلى السماء بفضل هٰذه المطابقة الدقيقة مع المخلّص (٣ : ١٤؛ ٤ : ١٣ – ١٤). وهٰذا اليقين عند المعمَّد يوجّه تحقيق حياته المسيحيّة. «تألّم المسيح في الجسد، فتسلّحوا أنتم بهٰذه العبرة» (٤ : ١).

٥ – تقبّل مشيئة الله

مثل هٰذا الزهد الصارم بل البطوليّ يبقى قابل التحقيق ويبدو عاديًّا للمؤمن الذي يسلم ذاته إلى الربّ على مثال يسوع (٢ : ١٣) ويهتمّ بالعمل بمشيئته (٤ : ٢؛ ١٩ : ٥ : ٢). وهو يتّكل على الخالق الأمين عاملاً الخير (٤ : ١٩). يزيل عنه كلّ همومه ويتركها لله الذي يُعْنَى بنا (٥ : ٧) فتبقى عيناه على الأبرار ويستجيب طلباتهم (٣:١٢). وهو يتقبّل بتواضع وخضوع كامل نظام العناية الذي أسّسه الله على الأرض. ويبدو من هٰذا القبيل محترمًا للتسلسل الاجتماعيّ (٢ : ١٨ ي) والزواجيّ (٣ : ١ ي) والسياسيّ (٢ : ١٣ ي). لا يدهش من شيء، ولا من كارثة حين تفرض نفسها وكأنها آتية من عند الله (٤ : ١٢). هو يعرف أنّ إلٰه كلّ نعمة (٥ : ١٠) الذي اختارنا وهيّأنا مسبقًا (١ : ١، ٢٠؛ ٥ : ١٠) يحمينا (١ : ٥) بقدرته (٥ : ١٠ – ١١) ويتمّم عمله. بعد هٰذا لا الخوف ولا التهديد يؤثّران في شجاعته (٣ : ٦، ١٤، ١٦) وثباته (٥ : ٩) والسلام العميق الذي يعيش فيه (٣ : ٤، ٥ : ١٤). فالمسافرون والمتغرّبون هم تلاميذ يسوع المسيح، هم مؤمنون بالله (١ : ٢١) ولهٰذا يدعونه كأب (١ : ١٧) ويتذوّقون طيبته (٢ : ٣) ويعرفون أنّه ثالوث (١ : ٢) فيعبدونه.

٦ – مسبّبات وفرائض

في هٰذا التعليم الخلقيّ تتناوب الفرائض البسيطة والمسبّبات السامية. فالمسيحيّ يبدو

إنسانًا عاديًّا يحافظ على ثنائيّة كل حياة أخلاقيّة: يتجنب الشرّ ويصنع الخير (٣ : ١١). وفوق ذٰلك يظهر ورعه في تكريس ذاته للخير (٣ : ١٣) بفضل إيمانه: يعيش سلوكًا صالحًا في المسيح، يعيش للبرّ (٢ : ٢٤؛ ٣ : ١٦). ولٰكنّ القدّيس بطرس يذكّر أعضاء الجماعة المسيحيّة (النساء، العبيد) أنّ عليهم أن يتصرّفوا حسنًا (٢ : ١٥، ٢٠؛ ٣ : ٦، ١٧) فيخالفوا فاعلي السوء. والتصرّف الحسن يكون بأن نقوم بواجباتنا حسب حالتنا الاجتماعيّة ووظيفتنا في الكنيسة، أن نكون أصحاب أخلاق حميدة فلا نعمل شيئًا قبيحًا أو عائبًا. وهٰذا الإصلاح واجب لنقطع ألسنة المفترين الوثنيّين وتدخّلات العدالة البشريّة، بل لأنّ الربّ يطلبه وفيه السلام الحقيقيّ وفرح الضمير (٣ : ١١ – ١٧).

ويعود القدّيس بطرس إلى مبادئ الإيمان ولا سيّما حين يكون على المسيحيّ أن يضع خطواته في خطوات المسيح المتألّم. وهو يبرّر السلوك المسيحيّ مذكّرًا المؤمنين بهٰذه الأمور العلويّة. يحدّثهم عن قداسة السيرة فيستند إلى سلطة الكتاب المقدّس (١ : ١٥)، وعن الخضوع للسلطات فيرجع إلى إرادة الله (٢ : ١٥). ويجب على المسيحيّ أن يكون متواضعًا ولا يهتمّ لأمور الدنيا لأن الله يعطي نعمته للمتواضعين ويعتني بنا (٥ : ٥، ٧). ثم يسند متطلّبات المحبّة والصبر إلى النظرة إلى الخلاص وغفران الخطايا (٣ : ٩؛ ٤ : ٨، ١٤، ١٧). ثم يقول لنا إنّه يجب أن نتحمّل كلّ شيء لأنّ المسيح مات من أجل خطايانا.

٧ – الله والمسيح هما قطبا الأخلاقيّة المسيحيّة

هٰذا ما يعطي هٰذه الأخلاقيّة وجهًا خاصًّا في الكنيسة الأولى. فإله كلّ نعمة يهيّئ دومًا للمؤمنين عطيّة الخلاص المجّانيّة (١ : ١٠) ويغمرهم منذ الآن بمواهبه (١ : ٢) حتّى حين يمتحنهم (٢ : ٩ – ٢٠). فعلى كلّ منّا أن يستعمل هذه المواهب الإلٰهيّة من أجل إخوته الذين يعتبرهم وارثي النعمة (٣ : ٧) ومختارين (١ : ١). وهو من أعماق قلبه يشكر رحمة الله أي ربّنا يسوع المسيح (١ : ٣). هٰذا من جهة. ومن جهة ثانية فهو كمسيحيّ يمجّد الله (٤ : ١٦) والمسيح ويؤمن به ويرجوه (١ : ٢١) ويتمّم إرادته مقتديًا بالمسيح ومتّحدًا به. فالتلاميذ هم المسيحيّون (٤ : ١٦ نسبة إلى المسيح) أو الذين هم في

المسيح (٥ : ١٤)، لأنّهم موضوع اختيار أبديّ وتقديس تمّ منذ البدء. وهم كمعمّدين مُعَدُّون لحياة دينيّة وأخلاقيّة «في الطاعة ليسوع المسيح» (١ : ٢) «وفي السيرة الحسنة في المسيح» (٣ : ١٦). فكلّ تلميذ يؤمن بربّه (١ : ٨) ويحبّه دون أن يراه (١ : ٨) ويعبده (٣ : ١٥) ويسير وراءه كالنعجة وراء الراعي. ويثق به على أنّه حافِظُ نفسه (٢ : ٢٥) والوسيط تجاه الآب (٢ : ٥؛ ٤ : ١١؛ ٥ : ١٠). يقتات من الإنجيل الذي هو الغذاء الوحيد الذي ينمّيه من أجل الخلاص (٢ : ٢). حياته هي اقتداء بيسوع المسيح، بل مشاركة في حياته بحيث يقاسمه مجد السماء (١ : ٧) بعد أن يتّحد هنا معه في آلامه (٤ : ١، ١٣؛ ٥ : ١).

لا ينفصل كائن المسيحيّ عن كائن المسيح. فعند الولادة الثانية بالمعموديّة يدخل العضو الجديد كحجر حيّ في الحجر المختار والثمين الذي هو المسيح، ويجتهد ليكمّل هٰذه الوحدة ويتقرّب أكثر بل يتمثّل ويندمج بحيث لا نعود نميّز بين حجر وحجر. وهٰذا ما يفصل المؤمنين عن اللامؤمنين (٢ : ٧ – ٨) ويجعلهم شعب المدعوّين إلى النور (٢ : ٩). المؤمنون هم قطيع الله ورعيّته (٥ : ٢، ٣)، هم بيت روحيّ (٢ : ٥)، أمّة مقدّسة، نسل مختار، شعب نظّمه الله بانتماء كلّ المؤمنين إلى المسيح. من خلال الصور والاستعارات نكتشف أنّ الكنيسة هي الموضع الذي نتقبّل فيه نعمة الله (٤ : ١٠؛ ٥ : ١٢) لأنّها تجمع المختارين حول حجر الزاوية المختار من الله (٢ : ٤، ٦).

٨ – المسيح ابن الله (١ : ٣)

المسيح هو ابن الله الموجود قبل الخلق والذي جاء على الأرض في نهاية الزمن ليَظْهَرَ للمسيحيّين (١ : ٢). تألّم بإرادته ومات عن خطايانا (١ : ١٩) وقام (١ : ٣؛ ٣ : ١٨، ٢١) في المجد (١ : ٢١). وجلس عن يمين الله فوق كلّ الأرواح السماويّة (٣ : ٢٢) وسيعود أيضاً ليدين الأحياء والأموات (٤ : ٥؛ ٥ : ٤). وحين يذكّرنا بطرس بتاريخ الخلاص يشير إلى أنّ المسيح لَـمَّا دُفن نزل إلى الجحيم (أي عالم الموتى) بنفس حيّة، ليحمل البشرى إلى الناس هناك.

٩ - نزول المسيح إلى الجحيم (٣ : ١٩)

يشكّل هٰذا النزول أحد المواضيع في الإيمان المسيحيّ فيدّل على أنّ سلطان المسيح شمل الكون كلّه وأنّ فداءه عمل حتّى في عالم الموتى.

علّم بطرس يوم العنصرة (أع ٢ : ٢٧ ؛ رج مز ١٦ : ١٠) أنّ المسيح نزل إلى الجحيم يوم كان جسده محبوسًا في القبر. وكان أشعيا قد قال : «الجحيم من أسفل تزلزلتْ لك لتستقبل مجيئك ، وأنهضت لك كلّ الأشباح.. فأجاب جميعهم قائلين: أنت أيضاً سُحقت مثلنا وصرت مشابهًا لنا» (أش ١٤ : ٩ - ١٠). وعلّم الرسل أنّ المسيح يسود على مملكة الموتى : «من أجل هٰذا مات المسيح وعاش ليكون سيّد الأموات والأحياء» (روم ١٤ : ٩). وقال بولس في الرسالة إلى أهل فيلبّي (٢ : ١٠) : «كلّ ركبة تنحني باسم يسوع في السماء وعلى الأرض وفي الجحيم». فالمسيح جاء بتجسّده إلى الأرض ، وبموته نزل إلى الجحيم وبقيامته صعد إلى السماء. وهو يقبل الهتافات في المناطق المختلفة من أفواه مستقبليّه. فأهل الجحيم أنفسهم حَنَوا ركبهم وأقرّوا به سيّدًا وعبدوه. وهٰذا ما يقوله أيضاً سفر الرؤيا (٥ : ١٣) : «كلّ خليقة في السماء وعلى الأرض وتحت الأرض تهتف لله وللحمل الذي بيده مفاتيح الموت والجحيم» (رؤ ١ : ١٨) ، لأنّ سلطانه مطلق على ذٰلك المكان.

سلطان يسوع سلطان حيّ وخلاصيّ. أعلنه يوحنّا (٥ : ٢٥ ، ٢٨ ، ٢٩) فقال : «ستأتي ساعة وهي الآن حاضرة متى يسمع الموتى صوت ابن الله فيحيا الذين سمعوه... ستأتي ساعة يسمع الذين في القبور صوته فيخرجون : فالذين عملوا الصالحات إلى قيامة الحياة والذين عملوا السيّئات إلى قيامة الدينونة». وتعلن آ ٢٥ قيامة روحية دشّنها المسيح بكرازته على الأرض. وتعلن آ ٢٨ - ٢٩ قيامة للموتى حين يسمعون صوت الربّ.

أمّا القدّيس بطرس فيحدّد أنّ المخلّص مارس رسالة فاعلة تجاه سكّان الجحيم : «مات المسيح مرّة من أجل الخطايا. مات وهو البارّ من أجل الأشرار ، . فانطلق يبشّر في السجن الأرواح التي رفضت أن تؤمن فيما مضى حين تمهّل صبر الله أيّام بَنَى نوحٌ الفلك» (٣ : ١٨ - ٢٠). «فالوثنيّونَ سيؤدّون حسابًا للذي هو مستعدّ أن يدين الأحياء

والأموات. ولذلك أذيعت البشارة على الأموات أيضاً» (٤ : ٤، ٦). ينتج من هذين النصّين :

إنّ المسيح انطلق بعد موته إلى الأرواح (إلى الموتى) الذين ظلّوا غير مؤمنين في أيّام نوح فلم يسمعوا تنبيهه فحُفظوا في الجحيم، في جبّ المسجونين. وإنّ على موتى العهد القديم أن يسمعوا أوّلاً الإنجيل وبشارة الخلاص بالمسيح قبل أن يدانوا ويحكم عليهم بصورة نهائيّة. لأنّ لا خلاص إلّا بالمسيح (أع ٤ : ١٢).

هذا يفترض ضرورة اتّخاذ موقفٍ واعٍ مع المخلّص أو ضدّه. لقد تمهّل الله وصبرَ وانتظر الزمن المؤاتي زمن التوبة للموتى قبل الدينونة الأخيرة. كان اللاهوت اليهوديّ على خطى دا ١٢ : ٢ يقسم الموتى إلى أبرار يذهبون إلى الحياة الأبديّة وأشرار يذهبون إلى العار الأبديّ. أمّا مدرسة شمعي فتحدّثت عن طبقة متوسّطة تنزل إلى الجحيم لتُسحق هناك وتخرج بعد أن تشفى. واعتبر بعض الرابّانيّين أنّ داود انتزع أبشالوم من ذلك المكان وأنّ رابي مئير أخرج معلّمه أبنير وأنّ المسيح سيُخرج بني إسرائيل من هذا السجن المظلم.

إذًا ذهب المسيح إلى الجحيم بين موته وخروجه من القبر ليعطيَ الأرواح الفرصة الأخيرة للخلاص. قال يوستينوس : «فالربّ الإله القدّوس تذكّر موتى بني إسرائيل والذين يرقدون في تراب القبور، نزل إليهم ليبشّرهم بالخلاص». ولكن هذا التدخّل الأخير لا يتلائم والعهدَ الجديد حيث ظهر المسيح بالجسد، وحلّ على الملائكة والوثنيّين والعالم (١ تم ٣ : ١٦). وتعلن الرسالة إلى العبرانيّين (٩ : ٢٧) : «مصيرُ البشر أن يموتوا مرّة واحدة. وبعد ذلك الدينونة». فبعد أن ينال الخطأة معرفة الحقّ لا يبقى لهم إلّا «إنتظار مخيف ليوم الحساب ولهيب نار يلتهم العصاة» (عب ١٠ : ٢٦ – ٢٧). فلا مجال للتوبة للكفّار والسفهاء والفاسقين (عب ١٢ : ٦ – ١٧).

استعمل بطرس فعل «كرز» وفعل «أنجل» (أي أعلن الإنجيل) ليدلّ على رجاء عون إلٰهيّ حفظه الله لأهل الجحيم. فلقد قال الترجوم كامتداد لنصّ تث ٣٠ : ١٢ – ١٣ : «لو كان لنا واحد مثل يونان النبيّ الذي نزل إلى أعماق البحر فيأتي إلينا بالمسيح ويسمعنا فرائضه فنتمّها»! ثمّ إنّ أف ٤ : ٨ أوردت مز ٦٨ : ١٩ فتذكّرت تحرير الموتى على يد المسيح : «صعد إلى العلى واقتاد المسبيّين وأعطى البشر عطايا». وفي هذا الكلام رجوع

إلى الترجوم: «أصْعَدْتَ (يا موسى) إلى الفُلْكِ مسبيّين وعلّمتَ كلماتِ الشريعة ووزّعت على الناس العطايا». ويقول بولس (أف ٤ : ٩ – ١٠) : «وما المقصود بقوله صعد سوى أنّه نزل أولاً إلى أعمق أعماق الأرض. وهذا الذي نزل هو نفسه الذي صعد إلى ما فوق السموات كلّها ليملأ كلّ شيء». وهكذا تسلّط المسيح على الكون كلّه بما فيه عالم الموتى. وكما أنّ آلام المصلوب هي مجده لأنّها آلام خلاصه، فقيامته وصعوده هما غلبة منتصر انتزع الخاطئين من سلطان الموت والشيطان.

الفصل الرابع عشر

رسالة القدّيس بطرس الثانية

حين نقرأ رسالة القدّيس بطرس الثانية للمرّة الأولى نحسّ أنّها تختلف اختلافًا كلّيًّا عن رسالة بطرس الأولى. هٰذا ما لاحظه القدماء، وقال القديس إيرونيموس: «ينكر أكثرهم ٢ بط بسبب أسلوبها المختلف عن أسلوب ١ بط». وبعد الأسلوب هناك النبرة: تتضمّن ١ بط لوحة عن الحياة المسيحيّة التي تقتدي بحياة المسيح، معروضة بحرارة نابعة من الإنجيل. أمّا في ٢ بط فنجد عبارات معقّدة ندركها بصعوبة ونحسّ بجدال حادّ يبعدنا عن الروح المسالمة التي في ١ بط. المحن والاضطهادات حاضرة دومًا في ١ بط لا في ٢ بط، وانتظار المجيء في ١ بط يصبح مسألة لاهوتيّة لا بدّ من الدفاع عنها. كلّ هٰذا يجعلنا نستشفّ أنّ كاتب ١ بط غير كاتب ٢ بط. وأنّ مسافة زمنيّة طويلة تفصل بين الاثنتين. وهٰذا ما نتحقّق منه في دراستنا لهٰذه الرسالة.

أ – مضمون ٢ بط

٢ بط هي تحريض في الإيمان الذي قبلناه (١ : ١) وفي معرفة دقيقة لله والمخلص يسوع المسيح (٢ : ٨، ١٢، ٢٠؛ ٣ : ١٨) للحصول على الملكوت الأبديّ (٢ : ١١؛ ٣ : ١٣). وهي تدلّنا على الوسائل التي نأخذها للبلوغ إلى هٰذه المعرفة وهٰذا الملكوت: نمارس الفضائل (١ : ٥ – ١٠؛ ٣ : ١١، ١٤)، نقبل رجاء مجيء المسيح (١ : ١١، ١٦ – ٢١؛ ٣ : ١ – ١٣)، نرفض أن نتبع خطى المسيحيّين اللاأخلاقيّين الذين ينكرون

مجيء الربّ (٢ : ١ – ٢٢ ، ٤ : ١٧). كلّ هٰذه المواضيع التي نقرأها في ٢ بط تنبسط في مقدّمة وثلاثة توسيعات متتالية.

١ – العنوان والسلام (١ : ١ – ٢)

من سمعان بطرس، عبد يسوع المسيح ورسوله إلى الذين نالوا.. إيمانًا ثمينًا كإيماننا، عليكم وافر النعمة والسلام.

٢ – القسم الأوّل: نداء إلى الأمانة (١ : ٣ – ٢١)

النصيحة الأولى (١ : ٣ – ١١) تدلّ على أنّ ممارسة الفضائل المسيحيّة توافق المواهب المعطاة. هٰذا هو الشرط للنموّ في معرفة يسوع المسيح (١ : ٨ – ١٠) وإدراك ملكوته الأبديّ (١ : ١١).

تبدو هٰذه النصيحة في نظر الكاتب الذي يشير إلى نهاية حياته القريبة كواجب ملحّ (١ : ١٢ – ١٥)، وتجد تبريرها الثابت في عينيه. وهو يطلب منّا مجهودًا لندرك ملكوت المسيح الأبديّ لأنّه متأكّد من قدرة هٰذا المخلّص الذي سيأتي. فالتجلّي أعطاه صورة مسبقة عن هٰذا المجيء (١ : ١٦ – ١٨)، والإعلانات النبويّة في الكتاب المقدّس كانت عربون هٰذا المجيء (١ : ١٩ – ٢١).

٣ – القسم الثاني: تحذير من المعلّمين الكذبة (٢ : ١ – ٢٢)

قبل أن يبدأ الكاتب بالردّ المباشر على المنكرين لمجيء ربّنا، يشدّد مطوّلاً على فسادهم الأخلاقيّ ليفقدهم أيّ اعتبار في نظر قرّائه. وهٰكذا يكون كلامه الأوّل تحذيرًا غير مباشر فلا يتخلّى المسيحيّون عن الرجاء المسيحيّ.

كان مجيء هؤلاء المعلّمين الكذبة متوقّعًا (٢ : ١ – ٣) ولهٰذا لم يفاجئنا. وتصرّفهم هو إنكار عمليّ ليسوع معلّمهم وفاديهم، لهٰذا سيُعاقَبون كأولٰئك الذين أنكروه في الماضي (٢ : ٤ – ١٣). فهم عبيد لشرّهم (٢ : ١٤ – ١٩) الذي ينمو بهم إلى مستوى أكثر انحطاطاً ممّا كانوا عليه قبل أن يعرفوا يسوع المسيح (٢ : ٢ – ٢١).

٤ – القسم الثالث: الاستعداد ليوم الربّ (٣: ١ – ١٨)

كان الموضوع الأخير في القسم الأوّل مدخلاً إلى القسم الثاني الموجَّه ضدّ الهرطقة. وجاء القسم الثاني بشكلِ مَقْطَعٍ اعتراضيّ فهيّأنا لنعرف أنّ الهرطقة ليست أخلاقيّة فقط بل عقائديةٌ أيضاً. فهٰذا الضلال يعارض تعليم الرسل (٣: ١ – ٢) ولا يتوافق وفهم الكتاب المقدّس وفكرة صبر الله (٣: ٣ – ١٠). فيقين المجيء يفرض علينا الاستعداد له بالقداسة والنموّ في معرفة يسوع (٣: ١١ – ١٨ أ). وإذ يذكر الكاتب اسم يسوع يقدّم لنا المجدلة الأخيرة: «له المجد الآن وإلى الأبد. آمين» (٣: ١٨ ب).

نحن أمام رسالة واحدة. ولقد كادت تكون بنيتها واضحة لولا ف ٢ الذي قطع موضوع المجيء الذي بدأ في ١: ١٦ – ٢١ وتتابع في ف ٣. ولهٰذا ذهب بعض الشرّاح إلى القول إنّ ف ٢ جاء متأخرًا واستوحى أفكاره من رسالة يهوذا (آ ٤–١٩). وقال البعض الآخر إنّ القسم الثاني نقل من مكانه داخل الرسالة. ولٰكن يبدو أنّ الرسالة دوّنت كما تبدو الآن أمامنا. والتقليد الذي تنقله إلينا المخطوطات أكبر شاهد على ذٰلك. ثمّ إنّ المقابلات بين الفصول الثلاثة التي تكوّن ٢ بط تدلّ على وحدة في اللغة والتعليم. نلاحظ مثلاً مواضيع النبوءة (١: ٩ي؛ ٢: ١، ١٦؛ ٣: ٢)، وفساد الكون (١: ٤ ب؛ ٢: ١٩)، والهلاك (١: ١١؛ ٢: ٣ ب؛ ٣: ١٦ ب)، ويوم الدينونة (٢: ٤ي، ٩؛ ٣: ٧ب، ١٠، ١١)، ومعرفة الربّ يسوع (١: ٢ي، ٨؛ ٢: ٢٠؛ ٣: ١٨ أ).

ب – الفنّ الأدبيّ في ٢ بط

نلاحظ أوّلاً الشكل الرسائليّ في ٢ بط. فهناك إشارات تدلّ على أنّه رئيس الرسل: سمعان بطرس عبد يسوع المسيح رسوله (١: ١)، الذي سيفارق هٰذا المسكن عن قريب كما أظهر له ربّنا يسوع المسيح (١: ١٤) والذي رأى عظمة يسوع بعينيه حين تجلّى على الجبل وسمع صوته لمّا كان معه (١: ١٦ – ١٨). هو يكتب رسالة ثانية (٣: ١ – ٥)، بعد أن كتب رسالة أولى ليخبرهم بهٰذا (٣: ١٧) كما فعل «أخونا الحبيب بولس» (٣: ١٥).

١ – إلى من يكتب رسالته؟

إلى الذين نالوا من فضل إلٰهنا إيمانًا ثمينًا (١ : ١)، ولكنّه لا يحدّد أكثر. ومن عادة الرسالة أن تمتدّ في فعل شكر (١ بط ١ : ٣ي). أمّا ٢ بط فتكتفي ببضع كلمات. «عليكم وافر النعمة والسلام» (١ : ٢). وإذا توقّفنا على جسم الرسالة نفهم أنّ قرّاءه جاؤوا من العالم الوثنيّ لا من العالم اليهوديّ: ابتعدوا عمّا في هٰذه الدنيا من فساد الشهوة (١ : ٤) بعد أن عاشوا في الضلال (٢ : ١٨)، نجَوا من مفاسد العالم بعدما عرفوا ربّنا ومخلّصنا يسوع المسيح (٢ : ٢٠ – ٢٢). أمّا الخاتمة فتنحصر في مجدلة قصيرة دون سلامات ولا تمنّيات (٣ : ١٨).

يقول الكاتب لقرّائه إنّه يكتب لهم «رسالة ثانية» (٣ : ١) فيشير ولا شكّ إلى ١ بط. ولٰكنّ هٰذه الملاحظة لا تهدف إلى تحديد هُويَّة القرّاء بقدر ما تربط هويّة الكاتب بشخص الرسول بطرس. أمّا ٢ بط فهي تبدو بشكل سلسلة من التحريضات التي تتوجّه لا إلى كنائس خاصّة بل إلى الجماعة المؤمنة كلّها. اكتشفنا في ١ بط لهجة الأب يتحدّث إلى أبنائه وعاطفة الذي عرف شخص المسيح فحدّثنا عنه، وهٰذا ما لم نكتشفه في ٢ بط.

وهٰكذا نكون لا أمام رسالة حقيقيّة بل أمام وصيّة روحيّة من أب إلى أبنائه عند ساعة موته. هٰذا الفنّ الأدبيّ معروف في العهد القديم وفي الكتب المنحولة. ونعطي بعض أمثلة: وصيّة يعقوب لأبنائه الاثني عشر (تك ٤٩ : ١ي) التي كانت أساس المؤلَّف «وصيّات الآباء الاثني عشر». وكلام موسى للشعب الذي يتنبّأ فيه مسبقًا عن النتائج السيّئة لتمرّدهم على الله (تث ٢٩ : ٣٣) نتج عنه «وصيّة موسى»، وهو كتاب منحول دوّن في القرن الأوّل المسيحيّ.

٢ – سماتِ هٰذا الفنّ الأدبيّ

إنّ الأب الروحيّ الذي سيموت يجمع مرّة أخيرة أولاده أو تلامذته. يذكّرهم ببعض وقائع هامّة من حياته فيستخلص منها العبر الأخلاقيّة، ثمّ يتصوّر المستقبل في وجهه المظلم، وينهي بتحريض على الأمانة للشريعة والوحدة والوئام بين الأفراد. ونجد في العهد الجديد فنّ الوصيّة في سفر الأعمال ٢٠ : ١٧ – ٣٥: يخاطب بولس شيوخ أفسس قبل ذهابه إلى الموت: ويدعوهم إلى الحذر واليقظة.

وإذا عدنا إلى ٢ بط نجد الملامح والعبارات التي تجعل هٰذه الرسالة وصيّة أب لأبنائه. يُنْبِئُ بطرس بموته القريب (١ : ١٤) ويستعيد حدثًا حاسمًا في حياته: رؤية مجد الابن الحبيب (١ : ١٧) تبشّر ببهائه في مجيئه الثاني. ويحاول أن ينعش الجماعة ببعض الذكريات (١ : ١٢ – ١٥) ويحذّرها من هجوم المعلّمين الكذبة (٢ : ١ ي). ويعود بها إلى التقليد فيقول: «أذكّركم في رسالتي بهٰذه الأمور لأثير الأفكار النقيّة في عقولكم. فتذكّروا الأقوال التي جاءت على ألسنة الآباء القدّيسين وما أبلغكم الرسل من وصايا ربّنا ومخلّصنا» (٣ : ١–٢).

ج – من كتب ٢ بط؟

إنّ معظم الشرّاح اليوم يرفضون القول إن بطرس كتب ٢ بط. ولٰكنّ هناك براهينَ تنسب هٰذه الرسالة إلى بطرس. غير أنّ الشراح يعتبرون أنّها لا تفي بالمرام وأنّ البراهين المعاكسة أكثر إقناعًا.

وإليك البراهين التي تجعل نسبة ٢ بط إلى بطرس مقبولة:

١ – يقدّم الكاتب نفسه

إنّه سمعان بطرس عبد يسوع المسيح ورسوله. ويشدّد على هُوِيَّته فيتّخذ الشكل القديم لاسمه وهو النابع من العبريّة (١ : ١؛ رج أع ١٥ : ١٤) ويعلن أنّه كان شاهدًا للتجلّي (١ : ١٦ – ١٨) وبالتالي أحد الثلاثة الذين كانوا مع يسوع على الجبل (مر ٩ : ٢٢ ي). ويؤكّد أنّه يكتب مرّة ثانية (٣ : ١) راجعًا إلى ١ بط. ويطبّق على نفسه نصّ يوحنّا (يو ٢١ : ١٨ ي) المتعلّق بنبوءة يسوع عن موت بطرس (١ : ١٤). وأخيرًا يسمّي بولس «أخاه الحبيب» (٣ : ١٥) أي رفيقه في الرسالة.

٢ – معطيات التقليد الآبائيّ

والمصريّون يستعملون هٰذه الرسالة منذ القرن الثاني وينسبونها إلى بطرس كما تشهد بذٰلك الترجمات الصعيديّة والبحيريّة والنسخة اليونانيّة على ورق البرديّ. في القرن الثالث

أعلن أوريجانس نسبتها إلى بطرس وهو عارف أنّ الآباء لا يتّفقون على هٰذه النسبة. وأعلن إيرونيموس رأيًا مماثلاً في القرن الرابع: دوّن بطرس رسالتين. ولٰكنّ معظمهم ينكر أن تكون الثانية له بسبب اختلاف في الأسلوب. وبرّر إيرونيموس هٰذا الاختلاف في أنّ بطرس لجأ إلى كاتبين مختلفين.

٣ - البراهين التي تعارض نسبة الرسالة إلى بطرس

أوّلاً: يقابل الكاتب بين جيل التلاميذ وجيل الآباء، ويعلن أنّ هٰذا الجيل قد زال فيتحسّر على ذٰلك: «آباؤنا ماتوا وبقي كلّ شيء منذ بدء الخليقة على حاله» (٣ : ٤).

ثانيًا: ينظر المسيحيّون إلى اختفاء الرسل ويتساءلون: لماذا تأخّر مجيء الربّ؟ وينطلقون من هٰذا الواقع لينكروا مجيء الربّ وأساس الاعتقادات الاسكاتولوجية (٣ : ٣ - ١٠).

ثالثًا: نعرف من ٣ : ١٥ - ١٦ أنّه في زمن كتابة ٢ بط كانت رسائل بولس منتشرة ومقبولة كنصوص قانونيّة على مثال سائر الكتب المقدّسة. ضُمّت إلى مجموعة واحدة، واختلف المعلّمون في تفسيرها. كلّ هٰذا تمّ ولا شكّ بعد موت بولس الرسول ببضعة سنوات على الأقل.

رابعًا: دوّنت ٢ بط كردّة فعل على هرطقة ترتبط بالغنوصيّة القديمة. فالمعلّمون الكذبة يقولون بمعرفة سامية بوجه خرافات ملفّقة (١ : ١٦) يوردها التقليد المسيحيّ. ينكرون سيادة الربّ (١ : ١٦) ومجيء المسيح (٣ : ٤) ويعارضون بتصرّفهم عمل الفداء (٢ : ٢) والشريعة. ويقدّمون أساسًا لتعليمهم شرحًا شخصيًّا لرسائل القدّيس بولس وأقوال الأنبياء لا يتوافق مع فهم الكنيسة للكتب المقدّسة (١ : ٢٠ - ٢١). أمّا فسادهم الخلقيّ فهو النتيجة المباشرة لضلالهم الدينيّ. هم وقحون ومتكبّرون (٢ : ١٠ ب). مستهزئون (٣ : ٣) يرفضون «القوّة والمقدرة» (٢ : ١١) للكائنات السماويّة المجيدة (٢ : ١٠ ب). يتعلّلون بحرّيّة المرتدّين (٢ : ١٩) فيستسلمون إلى الفجور (٢ : ٢، ٧، ٨) بكلّ أشكاله: الطمع والشراهة والفسق والزنى... تركوا طريق البرّ والصلاح (٢ : ٢١) ولٰكنّهم ما زالوا داخل الجماعة (٢ : ١) فيخدعون المؤمنين بمشاركتهم في الأخوّة المسيحيّة (٣ : ١٣).

إذا لم يكن بطرس كاتب ٢ بط ، فمن يكون إذًا؟ لا نعرف اسمه ولٰكنّنا نقول إنّه لم يكن سكرتير بطرس ولا رفيقه في العمل. إنّه تلميذ له بعيد في الزمن. كان رئيس كنيسة وشاهدًا لمسيحيّة خرجت من العصر الرسوليّ وتردّدت في أن تعلن عن ذاتها لأنّها مهدّدة أن تخسر وضعها ووحدتها. صاحب ٢ بط هو إذن صوت التقليد، يذكر أنّ هٰذا التقليد ينبع من الله وأنبيائه، من المسيح وتلاميذه، من بطرس وبولس. وهٰذا التقليد يبقى بعد موت الرسل السلطة الوحيدة في عالم الإيمان وفي الحياة الأخلاقيّة وفي التأويل الكتابيّ. وإذ أراد هٰذا الكاتب أن يعطيَ لشهادته وزنًا لجأ إلى أسم مستعار هو اسم بطرس الرسول.

إذًا ٢ بط رسالة نسبت إلى كاتب آخر غير الذي دوّنها. نحن لسنا هنا أمام غشّ أدبيّ، بل أمام أسلوب عرفه القدماء وأخذوا به. فلقد جعلت أسفار الشريعة الخمسة على اسم موسى وسلطته، ونسبت المزامير بأكثريّتها إلى داود، وجعلت أسفار الحكمة في حماية سليمان. ولٰكنّ مشكلة الاسم المستعار في العهد الجديد تختلف عنه في العهد القديم بسبب الفاصل الزمنيّ البسيط بين هٰذا السفر أو ذاك وبين موت الشخص الذي نسب إليه السفر. ثمّ نحن أمام ظاهرة تقليد. فإذا أخذنا رسائل بولس الرعائيّة (١ تم، ٢ تم، تي) نجد فيها تيّارًا بولسيًّا. فبعد موت بولس بعشر سنوات أو خمس عشرة سنة انبرى تلميذ أَلِفَ تعليم الرسول فطبّق أفكار معلّمه على عصره وحارب البدع المهدِّدة. وإذا اعتبرنا أنّ بطرس لم يكتب ١ بط نقول إنّنا أمام وضع مماثل. ولٰكنّ الحالة تختلف مع ٢ بط بسبب الفارق بين ١ بط و ٢ بط، والتقارب الغريب بين رسالة يهوذا والفصل الثاني من ٢ بط، فالكاتب المجهول لجأ إلى سلطة بطرس فحمل كلمة «التقليد الرسوليّ» راجعًا إلى الرسل (٣ : ٢) ولا سيّما إلى القدّيس بولس، مستوحيًا من يهوذا أفكارًا سيصحّح ما فيها من مغالاة.

د – ٢ بط والكتب المقدّسة

تستقي ٢ بط من مراجعَ متنوّعةٍ، من العهد القديم ومن العهد الجديد. فهناك عبارات منعزلة لا تبرهن عن شيء (١ : ١، ١١، ١٨؛ ٢ : ٥؛ ٣ : ٣). ولٰكنّنا نجد إيرادًا حرفيًّا لسفر الأمثال (٢٦ : ١١؛ رج ٢ بط ٢ : ٢٢) وتلميحًا واضحًا إلى مز ٩٠ : ٤ (رج ٢ بط ٣ : ٨) وإلى أش ٦٥ : ١٧ (رج ٢ بط ٣ : ١٣). ويستفيد صاحب

٢ بط في تعليمه من أخبارٍ كتابيّةٍ تتعلّق بالخَلْق (٣ : ٥ = تك ١ : ٦ - ٩) وخطيئة الملائكة (٢ : ٤ = تك ٦ : ١ ي)، والطوفان (٢ : ٥ = تك ٦ - ٩) ودمار سدوم وعمورة (٢ : ٦ - ٨ = تك ١٩) وضلال بلعام (٢ : ١٥ ي = عد ٢٢). لقد عاد الكاتب مباشرة إلى النصّ الأصليّ كما استعان بشواهد وجدها في مراجع ثانويّة.

ونجد تقاربًا بين ٢ بط والآداب اليهوديّة المعاصرة. ففي ٣ : ٧، ١٠ يشدّد الكاتب على أنّ الكون بعد أن هلك في الماضي بالمياه سيهلك مرّة ثانية بالنار. «في ذلك اليوم تزول السموات بدويّ صاعق وتنحلّ العناصر بالنار وتحترق الأرض وكلّ ما عليها». هذا الموضوع معروف في سفر أخنوخ الحبشيّ وحياة آدم وحوّاء وكتاب سيبيلة. وهناك الفكرة المتعلّقة بالزمن التي تعتبر أنّ ألف سنة كيوم واحد، وظهور سموات جديدة يحلّ فيها البرّ (٣ : ٥ ي)، نقرأها أيضاً في سفر أخنوخ المنحول. وتشير ٢ بط إلى الكلمة النبويّة وحضور الروح في الأنبياء كما يفعل فيلون المفسّر اليهوديّ. وحين تتحدّث عن فساد الأيّام الأخيرة والعقاب اللاحق لها تقترب أيضاً من أخنوخ ومن وصيّات الآباء الإثني عشر كما تقترب من رسالة يهوذا (آ ٤ - ٩).

وهنا ننتقل إلى التقارب بين ٢ بط ونصوص العهد الجديد. ما يدهشنا أوّلاً هو أنّ الكاتب الذي يعتبر نفسه أنّه يعرف تعليم المسيح والرسل (١ : ١٢ ي؛ ٣ : ٢) ورسالة بطرس الأولى ورسائل بولس (٣ : ١، ١٥ ي) لا يورد الشيء الكثير من هذه الأسفار. فهو لا يحتفظ من الأناجيل إلّا بخبر التجلّي (١ : ١٦ - ١٨) وتنبّؤِ يسوعَ عن مار بطرس (١ : ١٤؛ رج يو ٢١ : ١٨ ي). ومن ١ بط يأخذ حدث الطوفان ناظرًا إليه من زاوية مختلفة (٢ : ٥؛ ٣ : ٥ - ٧؛ رج ١ بط ٣ : ٢٠ ي). ويورد من القدّيس بولس موضوع الإيمان والنبوءة الإلهيّة (١ : ١ - ٤) متطرّقًا إليه بشكل آخر.

ونلاحظ خاصّة تقاربًا بين رسالة يهوذا و ٢ بط، وهذا التقارب يبدو على مستوى الأفكار لا على مستوى العبارات. (٢ : ١ - ٣ = يهو ٤؛ ٢ : ٦ = يهو ٧؛ ٢ : ١١ = يهو ٩؛ ٢ : ١٣ = يهو ١٢؛ ٢ : ١٥ = يهو ١١؛ ٣ : ١٤ = يهو ٢٤؛ ٣ : ١٨ = يهو ٢٥).

وهناك تقابل بين ٢ بط وكتابات الآباء الرسوليّين وبالأخصّ برنابا المنحول. ونجد المواضيع نفسها في ٢ بط ورؤيا القدّيس بطرس (كتبت حوالي السنة ١٥٠ ب. م):

التجلّي، إعلان الأنبياء الكذبة، وعقاب الخطأة النهائيّ. ولٰكن يمكن القول إنّ ٢ بط هي الأولى، وعنها أخذت الكتب المنحولة أو مؤلّفات الآباء الرسوليّين.

هـ – ٢ بط رسالة قانونيّة

اختلفت ٢ بط عن ١ بط فقبلتها الكنيسة بصعوبة. فقانون موراتوري الذي دوّن في نهاية القرن الثاني معدّدًا الكتب المقبولة في رومة، لا يتكلّم عن ١ بط و٢ بط مع أنّه يورد رسالة يهوذا. فلا بوليكربوس ولا يوستينوس يذكران ٢ بط. ونقول الشيء عينه عن ترتليانس وقبريانس في أفريقيا، عن أغناطيوس وثيوفيلوس ويوحنّا فم الذهب ولوقيانس في أنطاكية. وسننتظر هيبوليتس (+ ٢٣٥) لنجد إشارتين أو ثلاثة إلى ٢ بط.

ظهرت ٢ بط أوّل ما ظهرت في مصر واستعملتها رؤيا القدّيس بطرس. تُرجمت إلى اللغة البحيريّة واللغة الصعيديّة فوصلت إلينا في البرديّ رقم ٧٢ الذي يعود إلى القرن الثالث، ونحن نفترض نصًّا نُسخ مرّات عديدة قبل أن يدوّن على هٰذا البرديّ. ويحدّثنا أوسابيوس عن إكلمنضوس الإسكندرانيّ (+ بعد ٢١١) الذي قدّم «عرضاً ملخّصاً لكلّ أسفار العهد الجديد ولم يهمل تلك التي هي موضوع جدال مثل رسالة يهوذا وسائر الرسائل الكاثوليكيّة ورسالة برنابا ورؤيا بطرس». ولٰكنّ هٰذا القول لا يدلّ على شيء لأنّ إكلمنضوس لا يذكر ٢ بط باسمها، كما أنّه يشرح أسفارًا منحولة.

واتّبع أوريجانس (+ ٢٥٤) عادة عصره فأورد مقطعًا من ٢ بط ونسبه إلى بطرس موضحًا أنّ له رسالتين. ولٰكنّ هٰذا الناقد الواعي سيعلن في تفسيره لإنجيل يوحنّا: «ترك بطرس رسالة واحدة لا جدال فيها، وربما ترك رسالة ثانية هي موضوع جدال». ويقول في مكان آخر: «يسمّي بطرس في رسالته الكاثوليكيّة مرقسَ ابنَه». أمّا أوسابيوس الشاهد عن التقليد المسيحيّ فيجعل رسالة ٢ بط موضوع جدال ويقول: «مِنْ بطرسَ رسالة واحدة» هي التي تسمّى الأولى والتي عرفها الشيوخ القدماء واستعملوها في كتاباتهم كنصّ لا يناقش. أمّا التي تسمّى الثانية فليست نصًّا رسميًّا، ولٰكنّها بدت مفيدة للكثيرين فاعتُبرت مع سائر الكتب المقدّسة. وكتب إيرونيموس: «يعقوب وبطرس ويوحنّا ويهوذا نشروا سبع رسائل». وكتب أيضاً: «دوّن بطرس رسالتين تسمّيان كاثوليكيّة إلّا أنّ

أكثرهم ينكر الثانية بسبب اختلافها عن الأولى». وسيكون لإيرونيموس دور كبير في إدخال ٢ بط بين الكتب القانونيّة في الغرب.

نذكر هنا ديديمس الأعمى (٣١٣ – ٣٩٨) الذي يحسب ٢ بط كتابًا مقدّسًا وينسبها إلى بطرس (يورد ٢ بط ١ : ١٤ ؛ ٢ : ٢٢ في شرحه لزكريّا و ٢ بط ١ : ٤ في مقالته عن الثالوث). ومع القائلين بقانونيّة ٢ بط نشير إلى فرمليانس (القرن الثالث) أسقف قيصريّة في كبادوكية وميتوديوس الأولمبيّ. وبعد القرن الخامس والقرن السادس لن تناقش قانونيّة ٢ بط.

ونورد هنا النصوص الرسميّة : القانون ٦٠ من مجمع اللاذقيّة في فريجيّة (بتركيا) الذي عُقد سنة ٣٦٠. القانون ٣٦ من مجمع قرطاجة الذي عقد سنة ٣٩٣. وسيُردَّد هذا القانون في مجمع قرطاجة الثالث الذي عقد سنة ٣٩٧ (قانون ٤٧) وفي مجمع قرطاجة الرابع (قانون ٢٩)، وسيرسل البابا أنوشنسيوس الأوّل إلى اكسوبيروس أسقف تولوز في فرنسا رسالة في ١٠ شباط سنة ٤٠٥ يعلن ٢ بط بين الكتب القانونيّة. وسوف ننتظر طويلاً قبل أن يعلن الهامّ وقانونيّة ١ بط و ٢ بط وذٰلك في مجمع فلورنسا (٤ شباط ١٤٤١) والمجمع التريدنتينيّ (قانون ٥٩) والمجمع الفاتيكانيّ الأوّل (قانون ٧٩).

أين كُتبت ٢ بط؟

إمّا في مصر حيث انتشرت، وإمّا في سورية بسبب تقاربها من رسالة يهوذا. متى كتبت؟ في بداية القرن الثاني أو نهاية القرن الأوّل في عهد دوميسيانس.

و – التعليم اللاهوتيّ في ٢ بط

دوّنت ٢ بط في زمن متأخّر وشكّ الشرّاح في نسبتها إلى مار بطرس. ولٰكنّ هٰذا لا يمسّ مضمونها. فتعليمها أهمّ شهادة عن إيمان الكنيسة في نهاية القرن الأوّل المسيحيّ وهو يقدّم غنىً كبيرًا لمعاصرينا. أمّا موضوع هٰذه الرسالة فيمكن أن يكون : الإيمان والحياة المسيحيّة، وهدفه أن يثبّت المؤمنين في الحقيقة ويطمئن المتردّدين ويقود الضالّين. يشدّد ف ١ على مضمون الإيمان وشروط نموّه وعلاقته بسائر الفضائل الأخلاقيّة. ويذكر أسسه الكتابيّة والنبويّة والإنجيليّة والرساليّة ويحرّضنا على النموّ في معرفة المسيح. ويعلن ف

٢ الحرب على الهرطقة من أجل الحفاظ على نقاوة الإيمان. ويؤكّد ف ٣ على كمال هٰذا الإيمان الذي لا يكون نقص فيه : لا يستطيع الواحد أن يكون مسيحيًّا إن لم يؤمنْ بمجيء الربّ ويتهيّأ لهٰذا المجيء. وهٰكذا تتّخذ حياة المؤمنين منحًى إسكاتولوجيًّا.

١ – الإيمان والمعرفة.

يتحدّد المسيحي إنسانًا أُنعم عليه بقدرة الله، وعمله المجيد أن يشارك في الطبيعة الإلٰهيّة (١ : ٤). وهٰذه عطيّة مجّانيّة كالحياة والإيمان والتبرير (١ : ١ – ٣؛ ٣ : ١٨). والإيمان معرفة يوافق اقتناؤها الحياة المسيحية نفسها. وحين يرتدّ المؤمن يفلت من قذارات العالم ويعرف يسوع المسيح وطريق الصلاح (٢ : ٢٠) بفضل تعليم الرسل. فالمسيحي يعرف قبل كلّ شيء التعليم الموحى وقواعد الحياة الأخلاقية وأصول العلم التأويلي (١ : ٢٠؛ ٣ : ٣، ١٧). هو ثابت في الحقيقة ومتيقّظ (١ : ١٣؛ ٣ : ١). يتذكّر وثائق إيمانه ويحاول أن يلجّ أكثر فأكثر في معرفة الله والمسيح (١ : ٢ – ٨؛ ٣ : ١٨).

هذا يفترض فكرًا نقيًّا وإصلاحًا أخلاقيًّا كاملاً : فمعرفة يسوع تعني الإستعلام عن شخصه وتعليمه والاعتراف به ربًّا. وهذا يعني القبول (٣ : ٢) والعيش في فضيلة العفّة والصبر والتقوى والمحبّة. وهذا الخضوع للنور ينقّي الكائن كلّه ويصفّي العقل ويقوّي الدعوة والإختيار (١ : ١٠).

إن دُعيَ المسيحي إلى أن يزيد المعرفة على الإيمان والفضيلة، فهٰذا لا يسمح له أن يفكّر ما يشاء وأن يتخيّل زيادات على تاريخ الخلاص. إنّه يرتبط بالتقليد فيبقى ابن التلمذة. ومعرفة يسوع المسيح الذي هو كنزه الذي يكتشفه وصل إليه عن طريقين :

أوّلاً : طريق الآب الذي يعطي المجد والكرامة لابنه (١ : ١٧). هذا الإعلان السماوي قد سمعه الرسل الذين شاهدوا عِيانًا مجد المسيح (١ : ١٦، ١٨) والذين كُلِّفوا بأن يبشّروا المؤمنين بذلك (٣ : ٢). فالمعلّمون والرسل ما فتئوا بالكلام والكتابة يعطون المؤمنين فهمًا أعمق لشخص المخلّص (٣ : ١٥).

ثانيًا : يرتكز الإيمان على مواعيد ثمينة وعظيمة تتمّ في يسوع المسيح (١ : ٤). وهذه الأمور أعلنها الأنبياء (٣ : ٢) شفهيًّا (١ : ١٩) أو كتبوها (١ : ٢٠؛ ٣ : ١٦) فشكّلت

نورًا مستمرًا في قلب المسيحي وسط ظلمات العالم (١ : ٢١) فالملهمون تكلّموا من قِبَل الله، والروح القدس قدّم لنا في الأنبياء الكفالة عن حقيقة شهادتهم.

من هذا القبيل لا يكون الإيمان قبولاً لأساطير وأخبار، بل معرفة مؤسّسة ومكفولة ضدّ كلّ ضلال (٣ : ١٧). يبقى أن نفهم الكلمات والنصوص النبوية حسب الروح الذي ألهمها (٢ تم ٣ : ١٤ – ١٦). فكما أنّ رجال الله لم يتكلّموا من عندهم وبحسب نزواتهم، بل نقلوا إلينا تعليم الله الصحيح (١ : ٢١؛ رؤ ٢٢ : ٦، ١٨)، هكذا لا يحقّ للمسيحيّ أن يشنّع بالنصوص ويجعلها تقول الشيء الذي لا تتضمّنه ويقدّم تفاسير شخصية واعتباطية. فما من نصّ مثل ٢ بط ربط الإيمان بكلمة الله. فنقاوة هذه الكلمة تتعلّق بفهمها فهمًا دقيقًا.

٢ – تحذير من تعاليم المضلّين

بما أنّ الإيمان يوصل إلى الملكوت الأبدي ويقوم بمعرفة يسوع التاريخ وتعليمه الذي نقله إلينا التقليد الرسولي، فيجب أن نكون متيقّظين لنحافظ على نقاوة هذا الإيمان وكماله. فنقاوة الإيمان مهدَّدة دومًا. وتكرِّس ٢ بط فصلاً كاملاً لتنذرنا بشرّ معلّمي الضلال. في الماضي كان الأنبياء الكذبة في إسرائيل، واليوم نجد المعلمين الكذبة في الكنيسة وهم يثيرون الانقسامات والشيع الضارّة. إنّهم مروّجون نشيطون وأصحاب إغراء وحيلة (٢ : ٣، ١٣). إنّهم ثرثارون. وكلماتهم الغاشّة (٢ : ٣، ١٣) تجلب إليهم تباعًا ليقودوهم في فجورهم. إنّهم متجرّئون، وقحون، مستهزئون يرفضون كلّ سلطة دينيّة وقاعدة أخلاقيّة. إنّهم عبيد اللحم والفساد (٢ : ١٠ – ١٩) لا يشبعون من اقتراف الخطايا. هم زناة (٢ : ١٤) يدمنون على كلّ شهوة نجسة ويغطسون في قذارة العالم. سلوكهم يشكّك حتّى الوثنيّين (٢ : ١). فنحن أمام مسيحيّين مالوا عن الطريق القويم (٣ : ٢، ١٥) وأنكروا معلّمهم الذي افتداهم (٢ : ١) ثمّ عادوا إلى الرجاسة التي تنقّوا منها.

٣ – الإسكاتولوجيا والحياة المسيحيّة

في ف ٣ يجيب كاتب ٢ بط على المستهزئين والمتشكّكين حول قرب نهاية العالم التي

أعلنها الأنبياء، فيحدّثنا عن التأخير في مجيء الربّ ويؤكّد بالأخصّ أنّه ستكون لهٰذا العالم نهاية كما كانت له بداية. إنّه سريع العطب لذٰلك ستضربه الكوارث. خرج من المياه الأولى بكلمة الله (تك ١ : ٢ ، ٦) وغمرته مياه الطوفان ثمّ تجفّف (٣ : ٥ – ٦). غير أنّ إرادة الله الواحدة ستدمّر بالنار السمٰوات والأرضَ الحاضرة وتتكوّنُ سموات جديدة وأرض جديدة (٣ : ١٣). هٰذا هو العالم الآخر الذي يرغبه المسيحيّون وينتظرونه لأنّه عالمهم. فإن هم أقاموا هنا في خيمة مؤقّتة (١ : ١٤) ودعوتهم أن يكونوا في السماء (١ : ١٠).

يردّد الناس : «أين موعد مجيئه» (٣ : ٤)؟ ويعتقدون أنّ العالم سينتهي بفعل كارثة كونيّة يترقّبها العلم. ولٰكنّ النهاية ستكون بفعل الله (٣ : ٧) فيطلّ المسيح كالسارق، ونحن لا ننتظره (٣ : ١٠). وهٰذا الواقع المنتظر لا نقبل به بعقلنا فحسب بل نحسب حسابه في حياتنا اليوميّة.

ولهٰذا ترسم أمامنا ٢ بط أخلاقيّة إسكاتولوجيّة نمشي بموجبها على مثال الآباء (عب ١١ : ١٣ – ١٦) نحو ملكوت البرّ (٣ : ١٣). والغاية توجه اختيار الوسائل واستعمالها : «بما أنّ كلّ شيء سينحلّ فكيف يجب عليكم أن تكونوا» (٣ : ١١)؟ هٰذا يفترض نقاوة عظيمة (٣ : ١٤) وسط عالم وثنيّ مليء بالقذارات (٢ : ٢١) والشهوات والفجور والكذب والضلال (٢ : ١٨). فالمسيحيّ الذي تنقّى من خطاياه في المعموديّة (١ : ٩) سيهرب ويقتلع نفسه من الفساد الذي يعيش فيه معاصروه. يتحفّظ لئلّا يسقطَ (٣ : ١٧)، يبقى ثابتًا رغم إغراءات الشرّ.

إنّ المسيحي النقيّ صاحب الإيمان الإسكاتولوجيّ، يستخدم خيرات نعمته العماديّة بعد أن وهبته القدرة كلّ ما يؤول إلى الحياة والتقوى. وفي منظار نهاية العالم يشعل غيرته ويضاعف جهاده فيزيد التقوى على الصبر، والمحبّة الأخويّة على التقوى. أمّا موقفه الروحيّ فنلخّصه بكلمة واحدة : إنّه ينتظر، وهو لا يحيا إلّا في هٰذا الانتظار وفي هٰذا الرجاء.

لا يستطيع المسيحيّ أن يمتلك مثل هٰذا الوعي الروحيّ وهٰذه الحرارة في المحبّة دون أن يفقد بعض الصبر في انتظار يوم الله. فالمؤمنون يعرفون أنّ كلّ شيء معدّ منذ مجيء يسوع

المسيح لظهور الخلاص (١ بط ١ : ٥) ولٰكنّ الساعة المحدّدة يمكن أن تتبدّل. فالذين ينتظرون تدخّل الربّ يقدرون أن يجعلوه يعجّل. لا يحدّد النصّ كيف نجعله يعجّل. ولٰكنّ قداسة حياة دينيّة حقّة وصلاة حارّة لا تَتْعَبُ، هما سلاح حاسم وَسْطَ تقلّبات هٰذا العالم في نهاية الزمن. أمّا بالنسبة إلى ٢ بط فصدق المؤمن يُتَرْجَمُ بتمنٍ حارّ أن يأتيَ الربُّ بسرعة. وهنا تلتقي هٰذه الرسالة مع كلمة سفر الرؤيا (٢٢ : ٢٠) : «آمين. تعال، أيّها الربّ يسوع».

الفصل الخامس عشر

رسائل القدّيس يوحنّا

قال القدّيس أغوسطينس: أَحْبِبْ وافعل ما تشاء. هٰذه الكلمات خرجت من شفتي هٰذا القدّيس في أسبوع الفصح من سنة ٤٠٧ حين كان يشرح للمعمّدين الجدد رسالة القدّيس يوحنّا الأولى. كان همّه كهمّ القدّيس يوحنّا: المحافظة على وحدة الإيمان في جماعة تهزّها الهرطقات والبدع.

ونحن اليوم أيضاً نحتاج إلى قراءة رسائل القدّيس يوحنّا ليصل إلينا منها قوّة الإيمان بالمسيح الذي جاء في الجسد، ومتطلّبات المحبّة الحقيقيّة التي هي عاطفة إيمانيّة لا تفصل القريب عن الله.

ترك لنا القدّيس يوحنّا ثلاث رسائل سنحاول أن نكتشفها. فالرسالة الثالثة هي بطاقة وجّهها الشيخ إلى شخص محدّد هو غايوس فذكر خلافًا بين أشخاص أخطأ أحدهم في مسألة الضيافة. والرسالة الثانية يوجّهها الشيخ نفسه إلى جماعة كنسيّة يلقّبها بالسيّدة المصطفاة، ويحذّرها من خصم يحاول أن يُغْوِيَها فيبدو كالمسيح الدجّال بالنسبة إليها. أمّا الرسالة الأولى فلا تبدو بشكل رسالة بل بشكل جدال منظّم ضدّ الذين يعارضون تعليم كاتب الرسالة.

نحن أمام جماعات تعيش أيّامًا متأزّمة وقد حاولت كلّ منها أن تفسّر إنجيل يوحنّا على هواها. سنعود إلى نقاط الخلاف ونفهم هَـمَّ الرسالة الأولى التي تحدّد العناصر الأساسيّة للإيمان المسيحيّ.

أ – مَن هو يوحنّا؟

هو أخو يعقوب. كان من الجليل ومن بيت صيدا مثل بطرس وفيلبّس وأندراوس (يو ١ : ٤٤). اسم أبيه زبدى وكان صيّادًا ميسورًا لأنّ له اجراء يعملون معه (مر ١ : ٢٠). اسم أمّه سالومة (ق مت ٢٧ : ٥٥ – ٥٦ ومر ١٥ : ٤٠) التي كانت على ما يبدو أخت مريم العذراء (هناك أربع نساء لا ثلاث في يو ١٩ : ٢٥)، وهٰذا ما يفهمنا طلبها ليسوع من أجل ابنيها (مت ٢٠ : ٢٠ي) وحضورها على الجلجلة (مت ٢٧ : ٥٦؛ مر١٥ : ٤٠)، وتسليم يسوع المائت أمّه ليوحنّا (يو ١٩ : ٢٥ي) الذي يكون في هٰذه الحالة ابن خالته.

تشير أعمال الرسل إلى أنّ يوحنّا لم يتعلّم لدى الرابّانيّين، فقد كان مثل بطرس أمّيًّا ولا علم عنده (أع ٤ : ١٣). غير أنّه كان تلميذ يوحنّا المعمدان وانتقل من عنده إلى يسوع (يو ١ : ٣٥ – ٤١).

لعب يوحنّا دورًا هامًّا في الإنجيل فكان مع يعقوب أخيه وبطرس أحد الثلاثة القريبين من يسوع. شهد قيامة ابنة يائيرس (مر ٥ : ٣٧؛ لو ٨ : ٥١)، وكان حاضرًا وقت التجلّي على الجبل (مر ٩ : ٢) ووقت النزاع في الجسمانيّة (مر ١٤ : ٣٣). هو التلميذ الذي كان يسوع يحبّه وقد أرسله الربّ مع بطرس ليهيّئ وليمة العشاء السرّي (لو ٢٢ : ٨). هو التلميذ الآخر (يو ١٨ : ١٥) الذي كلّم البوّابة وأدخل بطرس إلى دار رئيس الكهنة، وهو الذي ركض مع بطرس إلى القبر ليتحقّق من أقوال مريم المجدليّة (يو ٢٠ : ٢ – ١٠). عرف المسيح القائم من الموت على شاطئ البحيرة (يو ٢١ : ٧) وأنبأ يسوعُ ما سيصير إليه هو وبطرس (يو٢١ : ١٨ – ٢٣).

كانت العلاقات حميمة بين بطرسَ ويوحنّا. كانا معًا لمّا شفى بطرس المقعد في الهيكل (أع ٣ : ١ – ١١) ووقفا معًا أمام مجلس الكهنة (أع ٤ : ١٣ – ١٩). ذهب مع بطرس إلى السامرة بناء على طلب الرسل (أع ٨ : ١٤) لأنّه كان يُحْسَبُ مع يعقوب وبطرس من عُمُدِ الكنيسة (غل ٢ : ٩).

هٰذا ما يقول العهد الجديد عن يوحنّا، فماذا يقول التقليد المسيحيّ؟ جاء إلى أفسس بعد أن بشّرها بولس، وذٰلك بشهادة إيريناوس (القرن الثاني) وأوسابيوس (القرن

الرابع). نُفِيَ إلى جزيرة بطمس في عهد دوميسيانس فكتب هناك سفر الرؤيا. يُروى عنه في نهاية حياته أنّه كان يُحمَلُ إلى جماعة المؤمنين فيردّد عليهم هٰذه الكلمات: «أحبّوا بعضكم بعضاً. هٰذه هي وصيّة الربّ فإن حفظتموها يكفي».

هناك قول يعتبر أنّ يوحنّا مات مع أخيه يعقوب سنة ٤٤ في عهد هيرودس أغريبا (رج مر ١٠: ٣٥ – ٤٠). ولٰكنّ هذا القولَ مردودٌ. وهناك من يميّز بين يوحنّا الرسول ويوحنّا الشيخ. ولٰكن يبدو أنّ الاثنينِ شخصٌ واحد.

ب – الرسالة الثانية

تبدو ٢ يو بشكل رسالة فنتعرّف فيها إلى العنوان: من الشيخ إلى السيّدة المصطفاة (آ ١ – ٣)، وإلى جسم الرسالة (آ ٤ – ١١)، وإلى السلامات والخاتمة (آ ١٢ – ١٣).

ونبدأ بالعنوان (آ ١ – ٣) المؤلّف من قسمين: اسم الكاتب والأشخاص الذين كتب إليهم والإشارة إلى المستوى الذي فيه يتمّ الاتّصال.

الكاتب يسمّي نفسه الشيخ، وهٰذا يدلّ على شخص يتمتّع ببعض السلطة: يحقّ له أن يكتب إلى الجماعة، أن يدليَ برأيِهِ حيال موقفِ هٰذا أو ذاك، أن يذكّر المؤمنين بالوصيّة. سلطته حكمة ونصح وتنبيه. وهو عضو في جماعة المسيحيّين من الجيل الثاني. سمّاه أحد النقّاد: تلميذ تلاميذ المسيح. أمّا سلطته فتنبع من التقليد الذي تسلّمه والذي ما زال يسلّمه إلى الآخرين. وثقته بنفسه ترتبط بهٰذا التقليد.

كتب إلى «السيّدة المصطفاة» فدلّ بذٰلك على إحدى الكنائس الشقيقة (آ ١٣) التي ترتبط بيوحنّا. «والأبناء» هم المسيحيّون أعضاء هٰذه الجماعة الذين إليهم تتوجّه الرسالة.

أمّا المستوى الذي فيه يتمّ الاتصال فهو المحبّة والحقّ. قال: «الذين أحبّهم في الحقّ» (آ ١). وأنهى العنوان: «في الحقّ والمحبّة» (آ ٣). وسيتكلّم فيما بعد عن «سبل الحقّ» (آ ٤) «وسبل المحبّة» (آ ٦). هٰذا الكلام اليوحنّاويّ يشدّد على أنّ الحقّ والمحبّة يعبّران عن الموقف الصحيح تجاه الله والإخوة: المحبّة تنفي الكذب، وإذا وُجد الحقّ وجدت المحبّة بالضرورة. ثمّ يورد النصّ ثلاثًا: النعمة والرحمة والسلام.

وندخل في جسم الرسالة (آ ٤ – ١١) فنتوقّف على ثلاثة مقاطع: نسلك في الحقّ

والمحبّة، نعترف بيسوع المسيح الذي جاء في الجسد، نقيم على التعليم.

نسلك في الحقّ (آ ٤)، نسلك حسب الوصايا (آ ٦)، نسلك في المحبّة أو في الوصيّة (آ ٦). ويفرح الكاتب (آ ٤) لأنّ المضِلّين لم ينجحوا في جرّ الجماعة كلّها إلى ضلالهم وكذبهم، لأنّ بعضاً ما زالوا يسلكون في الحقّ أو حسب الوصيّة. أمّا الوصيّة فهي قديمة وقد تقبّلناها منذ البدء، هي وصيّة المحبّة، «وما الحبّ إلّا السير على طريق وصاياه».

وتشدّد آ ٧ على أنّ السلوك بالحقّ يفترض الإعتراف بأنّ يسوع جاء في الجسد. إنّ حبّ الإخوة يرتبط بسرّ المسيح والرباط هو يسوع المسيح الذي جاء في الجسد. أجاب المسيح على حبّ الآب للبشر حين صار إنسانًا، ولا يكون جوابنا صحيحًا إلّا إذا جسّدنا حبّ الله في أقوالنا وليتورجيّتنا واعترافنا وأعمالنا.

يتحدّث النصّ عن المسيح الدجّال «أنتيكريست» الذي هو ضدّ المسيح، الذي يريد أن يحلّ محلّ المسيح. لا نجد هٰذه الكلمة إلّا هنا وفي ١ يو ٢ : ١٨، ٢٢؛ ٤ : ٣. إنّ حالة الجماعة الآن تتأثّر بالمضِلّين الذين يعارضون المسيح فاحذروهم.

نقيم على التعليم ونحمل التعليم. هٰذا التعليم أعطانا إيّاه المسيح وذكّرنا به الروح القدس وعمّقه فينا. وتعليم المسيح هو المسيح بالذات. قال يو ١٦ : ١٤ : «يأخذ ممّا لي ويشرككم فيه». غير أنّ هناك من يجاوز حدّه فينتشر في العالم ويسلك طريق تعليم المضِلّين. فلا يجب أن نستقبلَ مثل هؤلاء أو نستضيفَهم لأنّ هٰذا يعني مشاركتهم في تعليمهم وفي أعمالهم الشريرة. فالمشاركة بعضنا مع بعض تفرض علينا أن نرذل الظلمة فلا نتنجّس بروح الضلال.

ونصل إلى خاتمة الرسالة (آ ١٢ – ١٣) التي تشبه ٣ يو ١٣ – ١٤ ويو ٢٠ : ٣٠؛ ٢١ : ٢٥. يعلن الكاتب أنّه سيزور الجماعة «ليكون فرحنا تامًّا». يرغب في أن يلتقيّ جماعة أمينة للتعليم الذي تسلّمته. فالهرطقة تهدّد كنائس الله.

ج – الرسالة الثالثة

الرسالة الثالثة ليوحنّا هي أقصر سفر في العهد الجديد، ولٰكنّها تعطينا الشيء الكثير عن الجماعات اليوحنّاويّة وعن الصعوبات التي واجهها الوعّاظ الأوّلون. ويوقفنا فيها

ثلاثة أشخاص: غايوس الذي دلّ على أنّه يسلك في الحقّ (آ ٣ – ٥) فشجّعه الكاتب في هٰذا السبيل (آ ١١). ديوتريفس الذي يتميّز بموقف متكبّر وأحاديث خبيثة ورفض لقبول الإخوة (آ ٩ – ١٠). ديمتريوس الذي شهد له الجميع والشيخ نفسه. إنّه المثال الذي يجب أن يُحتذى به.

عنوان الرسالة (آ ١ – ٤) يدلّنا على المرسِل: الشيخ، وعلى مُسْتَلِم الرسالة: غايوس أحد أعضاء الجماعة اليوحنّاويّة الذي يلقى المديح لما صنع والتشجيع على المتابعة والدعوة لتمييز موقف ديوتريفس السلبيّ. إنّ غايوس العضو الأمين، يسلك في الحقّ وهو متّحد بكاتب الرسالة.

ويتوقّف جسم الرسالة (آ ٥ – ١٢) عند موقف غايوس الإيجابيّ (آ ٥ – ٨)، وتصرّف ديوتريفس السلبيّ (آ ٩ – ١٠) والمثال الذي يتبعه ديمتريوس الذي يقول: «من يعمل الخير فهو من الله ومن يعمل الشرّ لم يرَ الله» (آ ١١ – ١٢).

انطلق بعض الإخوة المتجوّلين ليعلنوا اسم المسيح فاستضافهم غايوس. عادوا فشهدوا أمام الكنيسة عن الاستقبال الذي لَقُوْهُ. فكتب الشيخ إلى غايوس. انتظَر هؤلاء الإخوةُ أن يَلْقَوُا الضيافةَ لدى ديوتريفس ولٰكنّه لم يقبلهم ومنع الذين يريدون أن يقبلوهم وطردهم من الكنيسة. كانوا غرباء بالنسبة إلى غايوس فصاروا أقرباء، وكانوا إخوة لديوتريفس فعاملهم كغرباء. وينطلق الكاتب من هٰذه الواقعة ليدعو الجماعة إلى قبول الإخوة الذين توفدهم الجماعة.

ويشجب الكاتب موقف ديوتريفس لسببين: يجبّ أن يكون الأوّل وسط الكنيسة المحلّية. هو صاحب سلطة ويمارسها بزهو وغرور. ثمّ إنّه لم يستقبل الشيخ والإخوة ويطرد الذين يقبلونهم ويتلفّظ بكلمات خبيثة. هٰذا يدلّ على وجود خلافات داخل الجماعات اليوحنّاويّة وعلى نقص في المحبّة بين الكنائس المحلّيّة.

ويختم الشيخ رسالته (آ ١٢ – ١٥) بتمنّيات تشبه تلك التي قرأناها في ٢ يو. تشدّد ٣ يو على تصرّف المؤمن. فبطريقة حياتنا وأفعالنا وبطريقة قبولنا لإخوتنا نعرف إن كنّا من الله أم لا. هٰذا واضح في ١ يو. والرباط بين اللاهوت والأخلاقيّات هو إحدى ميزات اللاهوت الذي يتوسّع فيه يوحنّا في رسائله.

د - موضوع وصحّة ٢ يو و ٣ يو

تبدو كلٌّ من ٢ يو و ٣ يو بطاقة كتبت في ظرف من الظروف. تميّزتا عن ١ يو بقصرهما وبفنّها الأدبيّ. تتضمّن ١ يو عناصر كرازة عديدة وتتوجّه إلى جماعات متعدّدة. أمّا ٢ يو و ٣ يو فهما رسالتان حقيقيّتان تبدآن وتنتهيان ككلّ الرسائل.

٢ يو مكتوبة إلى السيّدة المصطفاة وهي كنيسة محلّية، لها أخت مصطفاة (٢ يو ١٣) وأبناء يحبّهم كلّ المؤمنين. هذه الجماعة هي إحدى جماعات آسية الصغرى المؤمنة والمهدّدة بمضلّين لا يعترفون بتجسّد يسوع المسيح. فعلى المسيحيّين أن يتحلّوا بنقاوة الإيمان وممارسة المحبّة الأخويّة ويقطعوا كلّ صلة بالمُبْدِعِين.

وتتوجّه ٣ يو إلى غايوس. موضوعها صراع بين الشيخ ورئيس إحدى الجماعات. تمسّك بسلطته فرفض استقبال الموفدين من قبل الشيخ، ولكنّ غايوس قبلهم فامتدحه الشيخ على ذلك.

٢ يو و ٣ يو رسالتان قصيرتان لم تنتشرا كثيرًا، غير أنّها ستُقبلان بسهولة ما عدا في منطقة أنطاكية. يورد بوليكربوس ٢ يو ٧ وأغناطيوس الأنطاكيّ ٢ يو ١٠، في رسالته إلى أهل أزمير. أمّا قانون موراتوري فيتحدّث عن رسائل يوحنّا في صيغة الجمع. وكتب أوسابيوس إنّ إكلمنضوس الإسكندراني شرح ٢ يو و ٣ يو. ويورد إيريناوس مقطعين من ٢ يو كما يورد من سائر كتب العهد الجديد وينسبها إلى يوحنّا، تلميذ الربّ. خلال القرن الثالث يسجّل أوريجانس مجادلاتٍ عن ٢ يو و ٣ يو ولكنّه يقرُّ بهما في قانونه. في أفريقيا، عرف ترتليانس ٢ يو ٧ وأورد الأسقف أوريليوس ٢ يو ١٠ كنصّ قانونيّ (في مجمع قرطاجة سنة ٢٥٦). أمّا ديونيسيوس الإسكندراني فنسب الرؤيا إلى يوحنّا الشيخ والرسائل الثلاث إلى يوحنّا الرسول. ونسب إيرونيموس ٢ و ٣ يو إلى يوحنّا الشيخ. واعتبر أوسابيوس أنّ يوحنّا الرسول دوّن ٢ و ٣ يو. في القرن الرابع اعترف الجميع بقانونيّة ٢ يو و ٣ يو. أمّا السريانيّة البسيطة التي تتضمّن ١ يو فقد تجاهلت ٢ و ٣ يو. ولكنّها ستَدْخُلان في الترجمة الفيلوكسنيّة. هذا التردّد جعل المُصْلِحين لوتر وكَلِفين وغيرهما يتحفّظان بالنسبة إلى هاتين الرسالتين. وفي ٨ نيسان ١٥٤٦ أعلن المجمع التريدنتيني في جلسته الثالثة قانونيّة ٢ و ٣ يو فانتهى الجدال عند الكاثوليك. أمّا البروتستانت فسوف يدخلانها في العهد الجديد منذ القرن السابع عشر.

مَن كتب هاتين الرسالتين؟

يبدو أنّ كاتبًا واحدًا كتب كلّ من ١ يو و ٢ يو و ٣ يو كما كتب إنجيل يوحنّا. هو شخص صاحب سلطة في الكنيسة. يزور الجماعات، يهنّئ ويوبّخ ويأمر ويُوصِي ولا يناقشُ أحدٌ أقوالَه. هٰكذا كان يفعل بولس الرسول بالنسبة إلى كنائسه وهٰكذا كان يفعل صاحب الرؤيا في رسائله إلى الكنائس (رؤ ٢ – ٣). فمن هو هٰذا الكاتب؟ يوحنّا الرسول؟ ولٰكن كيف نفهم أقوال ديوتريفس الخبيثة ضدّه؟ يوحنّا الشيخ الذي كان إحدى الشخصيّات المعروفة في الحلقات اليوحنّاويّة والوارث الروحيّ ليوحنّا الرسول؟ الأمر ممكن.

هـ – مضمون رسالة يوحنّا الأولى

اختلف الشرّاح في تنسيق ١ يو فاكتشف أحدهم ثلاثة أقسام: إعلان بشرى يسوع ودمه المُطَهِّر (١ : ٥ – ٢ : ٢٧)، مثال بنوّتنا الإلٰهيّة (٢ : ٢٨ – ٤ : ٦)، وحي يسوع عن حبّ الله (٤ : ٧ – ٥ : ١٧). واكتشف آخر قسمين: شروط المشاركة مع الله ومع الجماعة الكنسيّة (١ : ٥ – ٢ : ٢٩)، محبّة الله وأبناء الله (٣ : ١ – ٥ : ٤). واقترح ثالث تصميمًا في ثلاث نقاط: الله نور (١ : ٥ – ٢ : ١٧)، الله أب (٢ : ١٨ – ٣ : ٢٤)، الله محبّة (٤ : ١ – ٥ : ١٢). واقترح رابع: الله نور، الله عادل، الله محبّة. وفكّر خامس في موضوعين رئيسيّين: أن نسلك في النور، أن نعيش كأبناء الله.

وإليك تصميمًا مقترحًا:

١ – المقدّمة (١ : ١ – ٤)

تبدأ ١ يو بجملة طويلة تذكّرنا بنسقها وأفكارها (كلمة الحياة، رأى، شهد) بمقدّمة الإنجيل الرابع. أمّا آ ٢ فتشكل جملة اعتراضيّة تهيّئنا لقراءة جسم الرسالة. وتتردّد كلمة شركة (كوينونيا في اليونانيّة) مرّتين في آ ٣ فتدلّ على هدف الكاتب: تأمين شركة المؤمنين مع الآب والأبن، وشركتهم بعضهم مع بعض بالأمانة للشهادة الرسوليّة.

٢ – القسم الأوّل : الله نور

يقدّم لنا الكاتب عرضاً عن علامة شركتنا مع الله (١ : ٥ – ٢ : ٢٨). ونلاحظ هنا مقطعين: مقطع أوّل (١ : ٥ – ٢ : ٢): نسير في النور ونقطع كلّ علاقة بالخطيئة، ومقطعًا ثانيًا (٢ : ٣ – ١١): نحفظ وصيّة المحبّة. أمّا ٢ : ١٢ – ٢٨ فنعنونها: إيمان المؤمنين أمام العالَم والمسحاء الدجّالين. نلاحظ هنا وجهة سلبيّة (نتجنّب الخطيئة، ١ : ٥ – ٢ : ٢) ووجهة إيجابيّة (حفظ الوصايا، ٢ : ٣ – ١١)، ثمّ وجهة سلبيّة (لا تحبّوا العالم، ٢ : ١٢ – ١٧) ووجهة إيجابيّة (الأمانة للتعليم الذي تعلّمناه رغم المعلّمين الكذبة، ٢ : ١٨ – ٢٨).

وتبدو ٢ : ٢٨ كخاتمة مؤقّتة. وسيعود الكاتب بعدها إلى المواضيع التي تطرّق إليها مشدّدًا على المحبة. يرد فعل أحبّ (أغابان في اليونانيّة) ٢٨ مرّة، والأسم (المحبّة، أغابي) ١٨ مرة.

٣ – القسم الثاني : عطيّة الله

نحن أبناء الله. ويقدّم الكاتب عرضاً عن علامات شركتنا مع الله (٢ : ٢٩ – ٤ : ٦) مع التشديد على البنوّة الإلٰهيّة (٢ : ٢٩؛ ٣ : ١، ٢، ٩، ١٩؛ ٤ : ٢، ٤، ٦) وعلى موضوع البرّ (٢ : ١٩؛ ٣ : ٧، ١٠، ١٢) المرتبط بالمحبّة. ونستطيع أن نتوقّف عند المقاطع الثلاثة الآتية.

العلامة الأولى التي تساعدنا على التمييز بين أبناء الله وأبناء الشيطان هي: ممارسةُ البرّ وتجنّبُ الخطيئة (٢ : ٢٩ – ٣ : ١٠).

والعلامة الثانية هي: ممارسة المحبّة على مثال ابن الله (٣ : ١١ – ٢٤). تشير ٣ : ١١ إلى أوّل جريمة قتل (قايين) فتوسّعُ النظرةَ تَوَسُّعَ التاريخ البشريّ. وتشكّل ٣ : ١٦ إعلانًا يعتبر قلب هٰذا المقطع: وهب يسوع حياته من أجلنا. ينتج عن هٰذا أنّنا نعبّر بأفعالنا عن الحبّ المتبادل (٣ : ١٨ – ٢٣). ويذكر الكاتب الروح (٣ : ٢٤) فيهيّئ المقطع الثالث.

والعلامة الثالثة هي تمييز الأرواح بالإيمان بيسوع المسيح (٤ : ١ – ٦). يختلف هٰذا المقطع عن المقطعين السابقين فيصيب وضعًا ملموسًا وموازيًا للعرض الأوّل

(٢ : ١٨ - ٢٨). ويقدّم إيضاحات عن العلامات التي تساعدنا على الكشف عن الأنبياء الكذبة انطلاقًا من تعليمهم.

٤ - القسم الثالث: الله محبّة

يقدّم الكاتب عرضاً عن علامات وشروط مشاركتنا مع الله (٤ : ٧ - ٥ : ١٢). لا يتضمّن هٰذا العرض الثالث علامة سلبيّة (تجنّب الخطيئة) بل إعلانًا يتردّد مرّتين: الله محبّة (٤ : ٨، ١٦). ترتبط مواضيع الإيمان والمحبّة ارتباطاً وثيقًا ولٰكنّ التشديدَ واضحٌ على الإيمان والشهادة. وهٰكذا نكتشف مقطعين.

المقطع الأول: تأتي المحبّة من الله وتتأصّل في الإيمان (٤ : ٧ - ٢١).

المقطع الثاني: الإيمان بابن الله هو إيمان يتجاوب مع شهادة الله ويتفتّح في المحبّة (٥ : ١ - ١٢).

الخاتمة الأولى (٥ : ١٣) تشدّد على هدف الرسالة: أن يعيَ المؤمنون أنّ لهم الحياة الأبديّة (رج يو ٢٠ : ٣١).

والخاتمة الثانية (٥ : ١٤ - ٢١) التي تشبه حاشية فهي تشدّد على الأفكار الرئيسيّة في الرسالة. هٰذا ما فعله بولس حين كتب مقطعًا بخطّ يده في غل ٦ : ١١ - ١٧. فبعد أن دعا يوحنّا قرّاءه إلى الصلاة ولا سيّما من أجل الخطأة، قدّم ملخّصاً عن التعليم الذي سبق وأعطاه (٥ : ١٨ - ٢٠)، ثمّ أنهى كلامه بتوصية ترتبط بموضوع العهد الجديد (رج حز ١١ : ٢١).

و - الفن الأدبيّ في ١ يو

تبدو ١ يو في خطوطها العامّة قريبةً من الإنجيل الرابع، وقوّتها راجعة إلى كثافتها التعليميّة وقدرتها على الإقناع لاجئة إلى الترداد (مثلاً يتردّد فعل «عرف» مرّات عديدة. رج ٢ : ٢٠، ٢١؛ ٣ : ٢، ٥، ١٤، ١٥؛ ٥ : ١٣، ١٥، ١٨، ٢٠).

وهنا نتساءل هل نحن أمام عظة أم أمام رسالة؟

تختلف ١ يو عن رسائل العالم اليونانيّ والرومانيّ في أنّها لا تبدأ بذكر الكاتب ولا

القرّاء ولا السلامات. كما لا نجد الخاتمة التي اعتاد كتّاب الرسائل أن يُنْهُوا بها رسائلَهم. كيف نفسّر هٰذا الواقع في زمن ازدهرت فيه الرسائل المكتوبة باسم مستعار؟ حاول بعضهم أن يجد جوابًا في أنّ حامل الرسالة يقدّم كاتب الرسالة ويوصل إلى القرّاء تمنّياته. ولٰكنّ هٰذا الجوابَ غيرُ كاف ولا سيّما وإنّ صاحبَه يستند إلى الرسالة إلى العبرانيّين القريبة من فنّ العظة.

فالرسالة الأولى تتضمّن سمات العظة. فالكاتب يتوجّه كالواعظ إلى قرّائه كأولاد (٢ : ١، ١٢، ١٤، ١٨، ٢٨؛ ٣ : ٧، ١٨؛ ٤ : ٤؛ ٥ : ٢١) أعزّاء (٢ : ٧؛ ٣ : ٢، ٢١؛ ٤ : ١، ٧، ١١). في هٰذا السبيل يختلف إنجيل يوحنّا عن ١ يو التي تعطي مكانة هامّة للتعليم الأخلاقيّ. ونجد أيضاً في ١ يو مواضيعَ عماديّةً، لهٰذا وصفها بعضهم برسالة عماديّة أو بمقالة تذكّر المسيحيّين بالتزاماتِ عمادهم.

ولٰكنّ ١ يو ليست عظة نموذجيّة تصلح لأيّة جماعة كانت. فهي تتكيّف مع ظروف الجماعة التي تتوجّه إليها. وكاتبها يعرف حالة قرّائه الأخلاقيّة والروحيّة ومتاعبهم والأخطار المحدقة بهم (٢ : ١٢، ١٤، ١٩، ٢٦؛ ٣ : ٧، ١٣؛ ٤ : ٤؛ ٥ : ١٣). وكيف نفهم ترداد العبارة «كتبت إليكم» ثلاث مرّات في ٢ : ١٤ بعد أن قال لهم في ٢ : ١٢، ١٣ : أكتب إليكم؟ هل يشير الكاتب إلى رسالة سابقة أم إلى الإنجيل الرابع؟ هل نحن أمام فنّ رسائليّ يتخيّل فيه الكاتب نفسه وَسْطَ قرّائه؟ يبدو أنّ الرأي الأخير هو أقرب إلى الواقع.

إختفى اسم الكاتب ونفسّر اختفاءه بالتشديد على الشهادة الرسوليّة كقاعدة للإيمان القويم. ونجد بُعدًا جماعيًّا في صيغة المتكلّم الجمع (نحن) تجاه قرّاء يتوجّه إليهم في صيغة المخاطب الجمع (أنتم). فكاتب ١ يو هو المتكلّم باسم التقليد الرسوليّ، ورسالته تقوم في أن يدافع عن الإيمان ضدّ تجديدات المعلّمين الكذبة.

وسواء أكانت ١ يو رسالة أو عظة فموضوعها الأساسيّ هو: لا شركة مع الآب من دون اعتراف بوساطة ابن الله الذي جاء إلى العالم في الجسد.

ز - الجماعة التي كتب إليها يوحنّا

نجد في المخطوطات اللاتينيّة هٰذا العنوان : إلى الفراتيّين (أي المقيمين على الفرات)

فنتساءل: من أين جاء؟ نحن لا نجد في الرسالة أيّة إشارة تدلّ على المكان الذي عاشت فيه هٰذه الجماعة، ولٰكنّنا نستطيع من خلال قراءتنا أن نتعرّف إلى الحالة الروحيّة لهٰذه الجماعة.

فهٰذه الجماعة تتمتّع بماض من الحياة المسيحيّة وهي تتألّف من الشيوخ ومن الشبّان (٢ : ١٢ - ١٤). ولٰكن متى بُشِّرت هٰذه الجماعة ومتى تنظّمت؟ هٰذا ما لا تقوله ١ يو المركِّزة على مشاكل في داخل الكنيسة لا على اهتمامات رسوليّة كما هو الحال في إنجيل يوحنّا و ٣ يو. ما يهمّ الكاتب هو أن يثبّت المسيحيّين في إيمانهم التقليديّ ضدّ دعوة الهراطقة. لا نجد في ١ يو إيراد نصوص من العهد القديم وهٰذا ما يجعلنا نفترض أنّ الجماعة تألّفت من مسيحيّين جاؤوا من العالم الوثني وانفتحوا على إغراءات الغنوصيّة الهلّينيّة.

لن نطرح هنا مسألة أصول الغنوصيّة ومراحل تكوّنها، ولٰكنّنا نقول إنّ ١ يو تشير إلى غنوصيّة من نمط يهوديّ. فنحن نجد في خلفيّة هٰذه الرسالة إعلانًا لمعرفة الله يتميّز به العهد الجديد حسب إرميا (٣١ : ٣١ - ٣٤) وحسب حزقيال (٣٦ : ٢٦ي). ويُبرز حزقيال دورَ الروح الإلٰهيّ في قلب الإنسان لِيَتِمَّ وصايا الله. هنا نفهم خاتمة ١ يو ٥ : ٢٩ (احذروا الأصنام) على ضوء نصوص حزقيال (١١ : ١٩ - ٢١ ؛ ٣٦ : ٢٥) التي تجعل عطيّة الروح تأتي بعد التطهير من النجاسات ورذل الأصنام. ثمّ إنّ التلميح إلى قايين المولود من الشرّير (٣: ١٢) يدلّ على أنّ القرّاء يعرفون توسّعات الهاغادة (الاخبار اليهوديّة) عن قايين وهابيل.

ثمّ إنّ الثنائيّة الأخلاقيّة الواردة في إنجيل يوحنّا وفي ١ يو تجد ما يقابلها في نصوص قمران. هناك ما نقرأ في ١ : ٦ - ٧ عن تجديد العهد، وفي ١ : ٦ عن رذل الرياء، وفي ١ : ٦ - ٧ عن التعارض بين النور والظلمة في سلوك الإنسان، وفي ١ : ٧ عن متطلّبات الطهارة. ثمّ إنّ كلمة «شركة» تقابل لقب الجماعة «ياحاد». وهناك التعليمات عن الصراع بين روح الحقّ وروح الكذب، وعن تجنّب العالم وشهواته (٢ : ١٦) والحذر من الأصنام (٥ : ٢١). كلّ هٰذه الإشارات تدلّ على أن قرّاء ١ يو عرفوا أفكار جماعة قمران. في هٰذا الإطار تبدو أفسس المكان الأنسب الذي إليه أرسلت ١ يو ولا سيّما وأنّ الرسالة إلى أهل أفسس (التي دوّنت ربّما في أفسس) هي أغنى الرسائل البولسيّة بالتعليمات القمرانيّة.

ولٰكن يبقى الفرق شاسعًا بين ١ يو وقاعدة الجماعة القمرانيّة. فالإيمان الذي هو في قلب نظرة يوحنّا لا يحتلّ إلّا مكانةً ضئيلة عند جماعة قمران. والاهتمام الزائد بفرائض الشريعة في قمران يقابله تركيز على وصيّة المحبّة (في ١ يو) كنتيجة لظهور محبّة الله في يسوع المسيح.

كلّ هٰذا التقارب مع إنجيل يوحنّا والرسائل إلى الكنائس السبع (رؤ ٢ – ٣) التي يهدّدها ضلال الأنبياء الكذبة ومع رسائل إغناطيوس الأنطاكيّة تجعلنا نقول إنّ ١ يو كتبت في نهاية القرن الأوّل وتوجّهت إلى قرّاء في مقاطعة آسية الرومانيّة التي كانت أفسس عاصمتها.

ح – من كتب ١ يو؟

نحن لا نجد جوابًا في الرسالة التي لا عنوان لها والتي تبدأ بهٰذه الكلمات: «ذاك الذي كان منذ البدء، ذاك الذي سمعناه، ذاك الذي رأيناه بعيوننا» (١ : ١). فلا بدّ إذن من أن نعودَ إلى التقليد ونتطرّقَ معًا إلى انتشار ١ يو وقانونيّتها والشهادة عن أصلها. فالرسالة الأولى لا جدل عليها، حسب أوسابيوس، كما على ٢ يو و ٣ يو وسفر الرؤيا. غير أنّها غابت من اللائحة القانونيّة القديمة في الكنيسة السريانيّة (تعود إلى حوالي السنة ٤٠٠). وسوف تدخل فيما بعد في البسيطة مع رسالة يعقوب ورسالة بطرس الأولى. وسيحتفظ تيودورس المصّيصي بموقف سلبيّ بالنسبة إلى ١ يو.

وإذا خرجنا من إطار العالم السريانيّ نجد شهادات على ١ يو في كلّ المراكز المسيحيّة. فبوليكربوس أسقف إزمير يورد ١ يو ليردّ على الظاهريّين: «من لا يعترف أنّ يسوع المسيح جاء في الجسد هو معارض للمسيح (أنتيكرست)، والذي لا يقرّ بشهادة الصليب هو من الشيطان، والذي يحرّف أقوال الربّ بحسب رغباته الخاصّة وينكر القيامة والدينونة هو بكر الشيطان». فالعبارة الأولى تستعيد ٤ : ٢ – ٣ (رج ٢ يو ٧). وعبارة «شهادة» تشدّد على واقعيّة موت المسيح ونتائجه الأسراريّة (٥ : ٦ – ٨؛ يو ١٩ : ٣٠).

أمّا لقب «بكر الشيطان» فيذكّرنا بالمعارضة بين المولودين من الشيطان والخطأة منذ البدء (٣ : ٨) وبين المولودين من الله.

وهناك نصوص عديدة من يوستينوس تستعيد ١ يو. نورد هٰذا المقطع من الحوار مع تريفون الذي يلخّص تعليم ١ يو: «نحن الذين وَلَدَنَا الله.. دعينا وكنّا أولاد الله الحقيقيّين لأنّنا نحفظ وصايا المسيح» (رج ٣ : ١). ويعلن إيريناوس ارتباط ١ يو بالقدّيس يوحنّا الرسول فيجمع شهاداتٍ مأخوذةً من إنجيل يوحنّا، من ١ يو ومن ٢ يو. وينطلق من ٤ : ٣ فيقول إنّ الغنوصيّين «يَحُلُّون ابن الله ويقطّعونه». وينسب إكلمنضوس الإسكندرانيّ ١ يو إلى يوحنّا وكذٰلك يفعل ترتليانس وقبريانس وأوريجانس. أمّا ديونيسيوس الإسكندرانيّ فينطلق من القرابة الأدبيّة بين ١ يو وإنجيل يوحنّا لينسب الاثنينِ إلى يوحنّا الرسول. وسنجد ١ يو في كلّ اللوائح القانونيّة: قانون موراتوري، إيرونيموس، رسالة العيد لأثناسيوس، لوائح المجامع الأفريقيّة، رسالة أنوشنسيوس الأوّل...

كلّ هٰذه المعطيات توجّه أنظارنا إلى مدرسة يوحنّاويّة التأمت حول شخص يوحنّا بن زبدى الذي يقول التقليد عنه إنّه أقام في أفسس. فهل يكون يوحنّا الشيخ تلميذ يوحنّا الرسول وهل كتب بوحي منه أو هل كان وريثه الروحيّ؟ كلّها أسئلة لا نجد لدينا جوابًا. إنّما يبدو أنّ يوحنّا كاتب ١ يو، ٢ يو، ٣ يو كان المسؤول عن هٰذه المدرسة اليوحنّاويّة وهو يمثّل التقليد الرسوليّ الذي يجد آذانًا صاغية عبر المسؤولين الكنسيّين ليوجّه المؤمنين فيميّزوا التعليم الصحيح والبدع المضَلِّلَة.

ط – انشقاق داخل الجماعة

يقول كاتب ١ يو: خرجوا من عندنا (٢ : ١٩)، من صفوف جماعتنا. فمن هم هؤلاء؟ هم أناس عرفوا المسيحيّة من خلال الإنجيل الرابع ولكنّهم فسّروه بطريقة مختلفة. لهٰذا كُتِبَتْ ١ يو لتحذّر المؤمنين من تعليمهم الذي يتمحور حول مواضيع أربعة هي: الكرستولوجيا، والأخلاقيّة، والإسكاتولوجيا، والبنفماتولوجيا.

١ – كانت الكرستولوجيا النقطة الأساسيّة في صراع الجماعة اليوحنّاويّة مع اليهود. فالاعتقاد بوجود ابن الله منذ البدء كان أساس التأكيد على أنّ المؤمن يمتلك حياة الله. ماذا تقول ١ يو في الذين ابتعدوا عن تعليم يوحنّا؟ «من هو الكذّاب إن لم يكن ذاك الذي

ينكر أنّ يسوع هو المسيح» (٢٢ : ٢٣)؟ «وصيّته أن نؤمن باسم ابنه يسوع المسيح» (٣ : ٢٣). «من اعترف بأنّ يسوع هو ابن الله أقام الله فيه وأقام هو في الله» (٤ : ١٥). «من يؤمنْ بأنّ يسوع هو المسيح فهو مولود من الله» (٥ : ١). «من الذي غلب العالم إن لم يكن ذاك الذي آمن بأنّ يسوع هو ابن الله» (٥ : ٥)؟

وهكذا شدَّد يوحنّا على أنّ يسوع هو المسيح وابن الله، ومن أنكر هٰذا عارض المسيح.

٢ – وكانت معارك بين يوحنّا والمنشقّين على المستوى الأخلاق والتصرّف المسيحيّ. اعتبر المعارضون

أوّلاً أنّهم يعيشون حياة حميمة مع الله وأنّهم بالتالي كاملون وبلا خطيئة. وتورد ١ يو مزاعمهم. «فإذا زعمنا أنّنا نشاركه ونحن نسير في الظلام» (١ : ٦). «إذا زعمنا أنّنا بلا خطيئة» (١ : ٨). «إذا زعمنا أنّنا لم نخطأ جعلناه كاذبًا» (١ : ١٠). «من قال إنّي أعرفه». (٢ : ٤) «من زعم أنّه مقيم فيه» (٢ : ٦). «من زعم أنّه في النور» (٢ : ٩). «من قال أنا أحبّ الله» (٤ : ٢٠).

ثانيًا: لم يشدّد المعارضون على حفظ الوصايا (٢ : ٣ – ٤؛ ٣؛ ٢٤؛ ٥ : ٢، ٣).

ثالثًا: إنّهم مخطئون فيما يتعلّق بالمحبّة الأخويّة.

٣ – حين نتطرّق إلى موضوع الإسكاتولوجيا لا نجد شَجبًا واضحًا للمنشقّين عند يوحنّا. ولٰكنّ مزاعمَ المعارضين في أنّهم كاملون ترتبط بالإسكاتولوجيا في نتائجها. أجل، قُهِرَ الشرير (٢ : ١٣ – ١٤)، وانكشفت الحياة الأبديّة (١ : ٢)، وسلكنا في النور (١ : ٧، ٢ : ٩ – ١٠)، ووصل حبّ الله إلى كماله (٢ : ٥)، ووجدت شركة مع الله (١ : ٣). نحن أبناء الله حقًّا (٣ : ١) والله يقيم في المؤمن (٤ : ١٥). ولٰكنّ يوحنّا يربط متطلّبات أخلاقيّة بادّعاءاتٍ إسكاتولوجية تحقّقت. أجل نحن في شركة مع الله إن سِرْنَا في النور (١ : ٧). وحبّ الله وصل إلى كماله في الذي يحفظ كلمة الله (٢ : ٥). والذي يقيم حقًّا في النور يحبّ أخاه (٢ : ١٠). والذين يمارسون البرّ هم من الله، هم أبناء الله (٣ : ١٠). بعد هٰذا يعود يوحنّا إلى الإسكاتولوجيا الآتية. قال في ٣ : ٢ : «يا أحبّائي، نحن منذ الآن أبناء الله حقًّا». ولٰكنّه يزيد: «وما كشف لنا بعد عمّا نصير إليه. غير أنّنا

نعرف أنّنا سنصير مثله حين يظهر لأنّنا نراه كما هو». ولماذا يشدّد على رجاء وحيٍ آتٍ؟ ليقول إنّ البركاتِ الآتيةَ ترتبط بالطريقة التي يعيش فيها المسيحيّون. فالإسكاتولوجيا الآتية تصحّح أخلاقيّة المنشقّين. قال: «يا أبنائي الصغار، استقرّوا في المسيح فإذا ظهر كنّا واثقين كلّ الثقة ولن نبعد عنه في مجيئه» (٢ : ٢٨). وقال أيضاً (٣ : ١٨ – ١٩): «يا أبنائي الصغار، لا تكن محبّتنا بالكلام أو باللسان بل بالعمل والحقّ. إنّما نعرف أنّنا من الحقّ ونسكن قلبنا لديه». فعطايا الإسكاتولوجيا المحقّقة ليست هدفًا بحدّ ذاتها (كما يقول المعارضون) بل يَنبوع رجاء للمستقبل شرط أن يتابع أبناء الله حياة تليق بالله الذي سيرونه وجهًا لوجه.

٤ – وفي مجال البنفماتولوجيا يؤكّد لقارئيه: «ليس لكم حاجة إلى من يعلّمكم» (٢ : ٢٧). وينبّههم: «كثير من الأنبياء الكذبة توزّعوا في العالم». فعليهم أن يمتحنوا تجلّياتِ الروح ليرَوا إن كان هٰذا الروح من عند الله (٤ : ١). هذا يدفعنا إلى الظنّ أنّ المعارضين اعتبروا أنفسهم معلّمين وأنبياء، وزعموا أنّهم يتكلّمون بوحي من الروح. كيف يجيب يوحنّا على مزاعم هؤلاء الأنبياء والمعلّمين؟ لا يذكر الروحَ إلّا مرّتين في رسالته. مرّةً أولى (٣ : ٢٤ ي) حيث يُقدّم الكاتب العلامة لنميّز روح الله من روح الشيطان الكاذب. ومرّة ثانية (٥ : ٦ – ٨) حين يوجّه كلامه إلى معارضيه: ترتبط شهادة الروح بذلك الذي أُعطي في معموديّة يسوع وموته.

ي – الأفكار الرئيسيّة في ١ يو

المسألة التي تطرحها ١ يو هي مسألة الخبرة المسيحيّة. فموضوع ١ يو هو موضوع اتّحاد المسيحيّين مع الله ومع إخوتهم في يسوع المسيح. الاتّحاد والإقامة والامتلاك، ثلاث كلمات تعبّر عن سرّ واحد هو سرّ الحياة الأبديّة الذي هو الله بالذات، الذي يشركنا فيه الله والذي نحيا منه كمسيحيّين في أعمق أعماق كياننا. أمّا تعليم ١ يو فيتضمّن بطريقة ملموسة: تحذيرًا من الخطيئة المهدّدة، تذكيرًا بالإيمان بيسوع المسيح كأساس لمعرفة الله، تشديدًا على المحبّة التي هي الطريق الوحيد للاتّحاد بالله.

١ - لا توافق بين الحياة المسيحيّة و الخطيئة

تُدلي ١ يو بحكم متشائم على العالم : العالم كلّه تحت وطأة الشرّير (٥ : ١٩). وتشير ٢ : ١٦ بصورة ملموسة إلى المناطق الثلاث التي تنتشر فيها شهوة العالم : شهوة الجسد، شهوة العينين، والكبرياء الواثقة بخيور الأرض.

وهناك تمييز بين الخطيئة والإثم. الخطيئة تدلّ على عمل يمكن أن يكون وحيدًا في حياة الإنسان، أمّا الإثم فهو حالةمن العداوة الإسكاتولوجيّة ضدّ ملكوت المسيح، ضدّ المسيح بالذات. وما يريد يوحنّا أن يُفهِم قرّاءه هو أنّ الخطيئة المقصودة والمتعمَّدة تساوي رفض الله (٣ : ٤). ونلاحظ في ١ يو عبارتين تبدوان متناقضتين :

الأولى : كلّ مولود من الله لا يقترف الخطيئة لأنّ زرع الله باق فيه. لا يسعه أن يخطأ لأنّه مولود من الله (٣ : ٩).

والثانية : إذا زعمنا أنّنا بلا خطيئة خدعنا أنفسنا ولم يكن الحقّ فينا (١ : ٨).

ويهاجم يوحنّا خصوصاً من يعتبرون أنّ الخلاص يقوم على المعرفة : فحين يكتشف الإنسان أنّه مولود من الله وأنّه يحمل في ذاته شعلة روح الله، يتأكّد تأكيدًا لا ريب فيه أنّ الله اختاره. فبعد هٰذا، لا نهتمّ لوجهة الحياة الملموسة والعمليّة. هٰذا ما يقول المبدعون الغنوصيّون. فيحاول يوحنّا أن يجعل قرّاءه يعون المتطلّبات الصحيحة لهٰذا الزرع الإلٰهيّ الذي اقتبلناه في المعموديّة (٣ : ٩). من أين جاء يوحنّا بكلمة «زرع»؟ من الديانات السرّيانيّة عبر اليهوديّة الهلّينيّة التي حمل لواءها فيلون الإسكندرانيّ. ولٰكنّ يوحنّا يبدّل معنى الكلمة فيرى في زرع الله الروح الذي ينكشف في كلمته. بل يربط الزرع بمثل الزارع فيصبح كلمة الله التي تحسب مسحة يجب أن تبقى فينا. وكلمة الله التي هي مبدأ ولادتنا الجديدة وقداستنا تلج إلى داخل المؤمن بواسطة الروح.

إنّ المسيحيّ لا يمكن أن يخطأ بقدر أمانته للعطايا التي وهبها الله له، ولٰكنّه لا يزال معرّضاً لضعف الطبيعة البشريّة. ومع أنّ المحبّة تنفي المخافة (٤ : ١٨)، إلّا أنّ على المسيحيّ الحقيقيّ أن يُقِرَّ بضعفه (١ : ٨) ويستسلم لأمانة الله وعدالته. «إذا اعترفنا بخطايانا، فإنّه أمين عادل يغفر لنا خطايانا ويطهّرنا من كلّ إثم» (١ : ٩). «فإذا بكّتنا (دعانا إلى التوبة) قَلْبُنا، فالله أكبر من قلبنا وإنّه بكلّ شيء عليم» (٣ : ٢٠).

المهمّ هو أمانة الله للعهد، وإذا كان هناك من انفصال بيننا وبين الله، فسبب الانفصال هو دومًا الإنسان لا الله. في هٰذه الحالة تقدر صلاة الجماعة أن تحصل لنا على غفران ذنوبنا شرط أن لا نكون أمام خطيئة تقود إلى الموت (٥ : ٦ – ١٧). مثل هٰذه الخطيئة تشبه التجديف على الروح القدس (مر ٣ : ٢٩) وهي في ١ يو خطيئة الكفر.

٢ – الإيمان بيسوع المسيح

إذا قرأنا ١ يو نجد أنّ الكاتب لا يشدّد على الإيمان (يرد الفعل ٩ مرّات والاسم مرّة واحدة) بقدر ما يشدّد على المعرفة (هناك فعلان يردان ٤٠ مرّة). وهنا تختلف ١ يو عن الإنجيل. فصاحب الإنجيل متيقّظ إلى ظهور الإيمان ونموّه والحواجز التي تقف في وجهه، أمّا ١ يو فتتأمّل إيمان الذين التزموا بتعليم كلمة الحياة وتهتمّ لكي تبقى فيهم كلمة الله (٢ : ١٤). إذًا نحن أمام مسألة الثبات الذي هو أساسيّ والثبات الفاعل الذي يصل بنا إلى الغلبة.

أجل، الإيمان غلبة، غلبة على الشرّير (٢ : ١٣ – ١٤)، غلبة على المعلّمين الكذبة (٢ : ١٩؛ ٤ : ٤)، غلبة على العالم (٥ : ٤؛ رج يو ١٦ : ٣٣). بالإيمان يولد المؤمن من جديد ويماثل الابن الذي يقيم فيه (٥ : ١٨). إنّ ما يميّز ١ يو هو الأهمّيّة المعطاة لاعتراف الإيمان. يجب أن نؤمن باسم الابن (٣ : ٢٣؛ ٥ : ١٣)، يجب أن نؤمن بأنّ يسوع هو المسيح، ابن الله (٥ : ١، ٥)، يجب أن نعلن معًا الإيمان الحقيقيّ.

وإذ يرى الضلالَ يهدّد الجماعةَ يشدّد يوحنا على واقعية التجسّد وعلى الطابع الدمويّ لذبيحة الفادي. قال: «كلّ روح يعترف بيسوع المسيح المتجسّد كان من الله، وكلّ من لا يعترف بيسوع لا يكون من الله» (٤ : ٢–٣). ثمّ إنّه يتحدّث عن المسيح كذبيحة كفّارة (٢ : ٢؛ ٤ : ١٠) تمتدّ شفاعته من أجل الخطأة. ويعارض الذين يغامرون في النظريّات فيحلّون شخص المسيح (٤ : ٣). حينئذ يشدّد على الطابع الملموس للخلاص الذي ظهر على الصليب وعاشته الكنيسة في أسرارها. «هو الذي جاء بالماء والدم، أعني يسوع المسيح. لا بالماء وحده بل بالماء والدم. والروح يَشْهَدُ لأنّ الروحَ هو الحقّ» (٥ : ٦). هٰذه الآية هي خلاصة التعليم المعطى في بداية حياة يسوع ونهايتها على الأرض. لقد شهد يوحنّا من أجل الذي يعمّد بالروح لأنّ الروح يحلّ عليه (يو ١ : ٣٣). وهٰذا ما يقابل

شهادة الإنجيليّ: حين أسلم يسوع الروح من قلبه المطعون بالحربة جرى منه دم وماء (يو ١٩ : ٣٤). فعمل الروح يتمّ خاصّة في التدبير الأسراريّ. هو لا يبعدنا عن واقع التجسّد، بل يُظْهِرُ أنّ عمل الله يتجلّى في واقع ملموس لوجود تاريخيّ. «بهذا تعرفون روح الله: كلّ روح يعترف أن يسوع المسيح جاء في الجسد هو من الله» (٤ : ٢). من هذا القبيل، يتمتّع الإيمان ببُعد منظور كنسيّ، إذ هو التزام بكلمة الحياة كما يكشفها التقليد الرسوليّ (١ : ١ – ٤). ثمّ إنّ ١ يو تشدّد على مسحة الإيمان (٢ : ٢٠، ٢٧)، فتدلّ على روحانيّةٍ فرديّةٍ وجماعيّةٍ معًا. فهناك أخذ وردّ بين التعليم والتزام الإيمان: وهنا نقرأ في ٢ : ٢١. «كتبت إليكم، لا لأنّكم تجهلون الحقّ، بل لأنّكم تعرفونه وما من كذبة تأتي من الحقّ». وهكذا فموضوع الإيمان هو محبّة الله كما تتجلّى في يسوع المسيح (٤ : ٩). وبالمقابل لا يكون الإيمان حقيقيًّا إن لم يتفتّح على عالم المحبّة.

٣ – وصيّة المحبّة

المحبّة مهمّة في ١يو. فواقعيّة التجسّد الفدائيّ تقابلها جدّيّة الحياة المسيحيّة. وهنا يعارض يوحنّا نظرة عقلانيّة إلى المحبة بأولويّة المحبّة (٢ : ٣ – ١١). فيشدّد ويعود مرارًا إلى ضرورة حفظ الوصايا التي تتلخّص في النهاية في وصيّة واحدة. نحن لسنا أمام شريعة كما عرف بعضها العهد القديم، بل أمام طريق ووصيّة، أمام عمل نحقّقه في تاريخ الخلاص وطريقة حياة نرسمها. وصورة الطريق تفترض هذا التحريض: عليه أن يسير كما سار هو (أي المسيح) (٢ : ٦). لا يفرض يوحنّا على المسيحيّ اقتداءً مبنيًّا على إرادة متصلّبة كما يفعل الرواقيّون، بل التزامًا شخصيًّا بالذي بدأ فبذل حياته ليعلّمنا كيف نُحِبُّ نحن بدورنا.

ويبيّن يوحنّا أنّنا لا نقدر أن نعرف الله إن لم نحبّ إخوتنا (٤ : ٢١؛ ٥ : ٢) بالفعل والحقّ (٣ : ١٨). فحبّ الله دون حبّ القريب وَهْمٌ وسرابٌ. فالله الذي لا يُرى في ذاته يصبح منظورًا في شخص القريب (٤ : ٢٠) الذي هو طريقنا إلى الله. بالمقابل، إنّ محبّة الإخوة دون محبّة الله تبدو كشجرة مقطوعة من أصلها، وكنهر مفصول عن يَنبوعه. «نعلم أنّا نحبّ أبناء الله إذا كنّا نحبّ الله ونعمل بما أوصى» (٥ : ٢). لا يقف يوحنّا على مستوى القيم البشريّة المحضة بل على مستوى قصد الله الكامل. وعلى هذا المستوى تبدو

المحبّة كعلامة تشير إلى الله في العالم. لأنّ الله محبّة (٤ : ٨ ، ١٦).

الله محبّة. تتردّد هذه العبارة مرّتين، ونحن نقابلها بعبارات يوحنّاوية أخرى: «الله روح» (٤ : ٢٤)، الله نور (١ : ٥). وكلّ من هاتين العبارتين لها ما يقابلها: الله روح، وهٰذا يعارض العالم الجسدانيّ المتميّز بالضعف (يو ٣ : ٦). الله نور وهٰذا يتعارض والبغض القاتل. إذًا يتوقّف يوحنّا أوّلاً على طريقة تصرّف الله في التاريخ، ويعلّمنا في الوقت عينه أن نكتشف في كلّ حبّ حقيقيّ علامة لعمل الله وحضوره لأنّ المحبّة تأتي من الله (٤ : ٧). ثمّ يربط بين المحبّة والمعرفة. «كلّ من يحبّ هو مولود من الله ويصل إلى معرفة الله» (٤ : ٧). ونرى إذا تابعنا قراءة النصّ، أنّ يوحنّا لا يكلّمنا عن جوهر الله بكلمات مجرّدة، بل يجعلنا نتأمّل التدخّل الخلاصيّ الذي قام به الأقانيم الإلٰهيّة الثلاثة. فحبّ الله نحونا يظهر بإرسال الأبن الوحيد إلى العالم وبعطيّة روحه لنقيم فيه ويقيم فينا (٤ : ٩ – ١٢). وكم نودّ أن نوردَ هٰذهِ العباراتِ التي تتحدّث عن حضور الله فينا وعن مشاركتنا في حياته. «فإن ثبت فيكم ما سمعتموه منذ البدء، ثبتّم أنتم أيضاً في الأبن والآب» (٢ : ٢٤). «فمن حفظ وصاياه أقام في الله وأقام الله فيه. وإنّا نعلم أنّه مقيم فينا من الروح الذي وهبه لنا» (٣ : ٢٤). «ونعرف أنّا نقيم فيه وأنّه يقيم فينا بأنّه وهب لنا من روحه» (٤ : ١٣). «نحن في الحقّ، إذن نحن في ابنه يسوع» (٥ : ٢٠). هنا نلتقي بما نقرأ في إنجيل يوحنّا (١٥ : ٤). «اثبتوا فيّ وأنا فيكم» (رج يو ١٧ : ٢١).

إنّ يوحنّا يشدّد على المحبّة داخل الكنيسة، ومحبّة الإخوة (ترد مرة في ١ يو) هي محبّة الذين يقاسموننا إيماننا. هنا نتذكّر الأزمة التي تواجهها الجماعة المسيحيّة والتي تدعونا أن لا نسالم مروّجي الهرطقة الذين يصيبون الإيمان في جوهره (٢ يو ١٠)، بما أنّ الهراطقة بادروا وقطعوا علاقتهم بالكنيسة (٣ : ١٩). ارتاح كاتب ١ يو لأنّهم «خرجوا». ولٰكن ليست هٰذهِ الكلمةَ الأخيرةَ. فإنْ تميّزَ حبُّ الله على أنه مبادرةٌ مجّانيّةٌ صِرْفٌ (٤ : ١٠) فهو يظهر أيضاً في التكفير الذي أتمّه المسيح من أجل العالم كلّه (٢ : ٢). أجل، إنّ زخم المحبّة لا تقف حدوده عند حدود الكنيسة. ولهٰذا تأخذ كلمة «أخ» معنى واسعًا في ٢ : ٩ – ١١ وفي ٣ : ١٥. كانت كتابات قمران تفرض على المؤمن أن يبغض الخاطئين. أمّا يوحنّا فيعتبر أنّ البغضَ يأتي من إبليس.

وفي الختام تبدو ١ يو ثمرة معرفة مسيحيّة حقيقيّة، ثمرة معرفة واتّحاد تغرز جذورها في العهد القديم. وهٰذه المعرفة تقدّم لنا روحانيّة القدّيس يوحنّا ولٰكنّها ترتكز على الله، أو تسير مع المسيح لتصل إلى الله. والمثال الذي تقدّمه ١ يو هو أن نقيم في الله، في النور، في الآب والأبن (٢ : ٦، ٩، ١٠، ٢٤، ٢٨؛ ٣ : ٢٤؛ ٤ : ١٢، ١٣، ١٥). وهٰذا لا يمنع يوحنّا من أن يشدّد على وساطة ابن الله المتجسّد ليجعل المؤمنين يدركون حياة الله بالذات. غير أنّ ١ يو تشهد أيضاً على واقعيّة أخلاقيّة واعية ومتطلّبة. فالاتّحاد بحياة الله غير ممكن دون الأمانة المطلقة للوصايا. صفحات ١ يو تدلّ على طريق لصعودنا الروحيّ السامي، ولٰكنّها تقطع الدرب على كلّ مذهب إشراقيّ على مثال أفلاطون. فهٰذه الصفحات تنير دربنا وتعطينا الوسائل العمليّة في حياتنا المسيحيّة. تحبّها النفوس السامية ولٰكنّها تبقى في متناول النفوس الوضيعة. هٰذه هي قوّة كتابات القدّيس يوحنّا: ترفعنا إلى الله دون أن تفصلنا عن عالم البشر في أبسط أوضاعه.

الفصل السادس عشر

رسالة القدّيس يهوذا

رسالة يهوذا رسالة صغيرة تجتمع في فصل واحد وفي ٢٥ آية. يوردها قانون موراتوري منذ القرن الثاني في لائحة الأسفار المقدّسة ويعتبرها ترتليانس الأفريقيّ سفرًا مقدّسًا ويستعملها أوريجانس ويعجب بها مع تحفظه لأنّها تلجأ إلى الكتب اليهوديّة المنحولة. نقرأ نصّها في القرن الثالث في إحدى أوراق البرديّ ويذكر إيرونيموس ارتياب بعض من معاصريه بالنسبة إليها. أغفلتها كنيسة سورية لصغر حجمها وقبلها التقليد اللاتينيّ رسميًّا منذ بداية القرن الخامس في مجامع أفريقيا ورسالة أنوشنسيوس الأولى. وهٰذا الاعتراف سيكرَّسُ في المجمع التريدنتينيّ سنة ١٥٤٦.

أ – مَن كتب رسالة يهوذا؟

كاتب الرسالة مسيحيّ من أصل يهوديّ تمتّع بثقافة هلّينيّة رفيعة، يشهد على ذٰلك الأسلوب والتعليم والفنّ الأدبيّ. ولٰكن هل نقدر أن نكتشف هُوِيَّة هٰذا الكاتب؟ هنا تختلف الآراء.

هناك من يقول إنّ كاتب يهو يسمّي نفسه: يهوذا عبد يسوع المسيح وأخ يعقوب (١ : ١). يشير النصّ إلى أخ يعقوب أسقف أورشليم الذي تتحدّث عنه أسفار العهد الجديد (أع ١٢ : ١٧؛ ١٥ : ١٣ي؛ ٢١ : ١٨ي؛ غل ١ : ١٩؛ ٢ : ٩). أوضح النصّ أنّه أخ يعقوب فميّزه عن يهوذا بن يعقوب (لو ٦ : ١٦ي؛ أع ١ : ١٣؛ يو ١٤ : ٢٢) أحد الاثني عشر الذي يسمّيه متى ومرقس تدّاوس (مت ١٠ : ٣؛ مر

٣ : ١٨). ولٰكنّ هٰذا يعني أنّنا نميّز بين يعقوب أخ الربّ ويعقوب بن حلفى (متى ١٠ : ٣؛ مر ٣ : ١٨؛ لو ٦ : ١٥). والعبارة المستعملة تفترض أنّ يعقوب كان معروفًا يوم كتبت الرسالة ولم يكن أيّ التباس في اسمه. في هٰذه الحال، نعرف أنّ يعقوب أسقف أورشليم عاش في محيط مسيحيّ متهوّد. غير أنّ بعض الشرّاح يجعلون يهوذا أخ يعقوب هو نفسه الرسول تدّاوس فيترجمون لو ٦ : ١٦ : يهوذا أخ يعقوب.

ولٰكنّ عددًا من دارسي الكتاب المقدّس اليوم يعتبرون أنّ يهوذا أخ يعقوب هو اسم مستعار يُخفي شخصيّة الكاتب الحقيقيّ ويعطون الأسباب التالية:

١ – لا تتعارض عادة استعارة الأسماء مع قانونيّة الرسالة. فأسفار الأمثال والجامعة والحكمة التي هي قانونيّة نُسبت إلى سليمان الحكيم وهو لم يكتبها. ثمّ إنّ كتّاب الرؤى اليهوديّة أخذوا بأسلوب استعارة الاسم في القرن الأوّل المسيحيّ ليقدّموا تعليمهم في محيطهم. وفي هٰذا الوقت كان اسم يهوذا معروفًا بحيث استعاره كاتب يهو، وهٰذا ما يشهد عليه خبر يورده أوسابيوس عن هجاسيب الذي عاش في القرن الثاني.

٢ – حين دوّنت يهو كان الزمن الرسوليّ قد مضى. فالتعليم المسيحيّ تثبّت بعد أن سلّم إلى القدّيسين مرّة واحدة (آ ٣)، وتبيّن أنّ ما أنبأ به الرسل يعود إلى ماضٍ بعيد (آ ١٧). هٰذا السبب يعني أنّ يهوذا لم يُعَمِّرْ طويلاً ولا سيّما وأنّه غير الرسول تدّاوس.

٣ – تحارب يهو بدعًا غنوصيّة لم يعرفها الزمن الرسوليّ. لا شكّ أنّ هٰذه البدع كانت في بدايتها (آ ١٢)، ولٰكنّها بدأت تفعل فتنكر «سيدنا وربّنا الواحد يسوع المسيح» (آ ٤).

٤ – أمّا السبب الأهمّ فهو لغة الرسالة. كان يهوذا أخ الربّ قرويًّا من الناصرة (رج مر ٦ : ٣) وظلّ قرويًّا كما يقول أوسابيوس القيصريّ. فكيف ننسب إليه نصًّا يتحلّى بالثقافة اليونانيّة وبمعرفة كتب منحولة دوّنت في اليونانيّة؛ ولٰكن نجيب على هٰذا السبب الأخير أنّ رؤساء الجماعات أحاطوا نفوسهم بأناس ارتدّوا من العالم الهلّينيّ (أع ٦ : ١ي). هٰكذا فعل يعقوب ويوحنّا فاستفاد كلّ منهما من سكرتير أو كاتب جعلا فكرتهما في لغة يونانيّة أنيقة.

ب – متى دوّنت رسالة يهوذا ولمن دوّنت؟

يعتبر الذين يقولون إنّ يهوذا أخ يعقوب هو صاحب يهو أنّ الرسالة دوّنت حوالي السنة ٧٠، وهٰذا ما يتوافق مع ما تقوله آ ١٧ عن رسل ربّنا الذين غابوا ويحسب حسابًا لحدود عمر يهوذا. أمّا الذين يقولون إنّنا أمام اسم مستعار فيحدّدون زمن كتاب يهو في السنوات ٨٠ – ٩٠. وتذهب فئة ثالثة فتجعل زمن تدوين الرسالة في منتصف القرن الثاني بسبب ما تنطوي عليه من تعليم غنوصيّ متطوّر. غير أنّ الأسباب التي يستند إليها الرأي الثالث ضعيفة.

ولٰكن مهما يكن من أمر، يجب أن نؤكّد أنّ الكاتب دوّن رسالته في وقت بعيد عن البدايات الرسوليّة (آ ١٧ – ١٨). في وقت تَشَوَّهَ فيه تعليم بولس عن الحرّيّة المسيحيّة وعن الروحيّين (آ ٤، ١٨، ١٩). لا تشير يهو إلى دمار أورشليم (سنة ٧٠) حين تعدّد العقابات السالفة (آ ٥ – ٧). ولٰكنّ هٰذا ليس بالغريب وقد اعتاد الكتّاب أن يرجعوا إلى أمثلة مكتوبة. وإذا ربطنا يهو برسالة بطرس الثانية نقول إنّها جاءت متأخّرة. ولٰكن عندما نعرف أنّ مجمع اليهود التأم في يمنية في نهاية القرن الأوّل ورذل بصورة رسميّة من بين أسفاره القانونيّة الأسفار المنحولة نقول إنّ يهو كُتبت قبل سنة ٩٠. وإنْ قال قائلٌ إنّ الكنائسَ المسيحيّةَ ما زالت تعود إلى الأسفار المنحولة، نذكّر بأنّ ٢ بط التي استعملت موادّ يهو أزالت من نصوصها إيرادات الأسفار المنحولة. وهٰكذا تكون يهو قد كتبت في السنوات ٨٥ – ٩٠ وجاءت بعدها ٢ بط.

أين كتبت يهو؟ لا ندري. لمن كتبت؟ هٰذا ما لا تقول فيه شيئًا الرسالة ولا تقليد الآباء. ولٰكنّ ما يظهر من قراءة النصّ أنّ القرّاء مسيحيّون جاؤوا من العالم الوثنيّ، لا من العالم اليهوديّ، وقد ظلّوا سريعي العطبِ على المستوى الأخلاقيّ كما تشرحه رسائل القدّيس بولس (١ كور ٥ : ٩؛ غل ٥ : ١٣ي؛ كو ٣ – ٤؛ أف ٤ – ٥؛ ١ تم ٣ : ٤).

أين عاش هؤلاء القرّاء ومن أيّ بلد كتب إليهم يهوذا؟ لا شيء يتيح لنا أن نقدّم جوابًا معقولاً. قال بعضهم: دوّنت يهو في فلسطين والدليل على ذٰلك رجوع كاتبها إلى الأسفار المنحولة. ولٰكنّنا نجيب أنّ هٰذه الأسفارَ المنحولة نقلت سريعًا إلى اليونانيّة

وانتقلت وسط الشتات اليهوديّ فتعرّف إليها المسيحيّون في حوض البحر الأبيض المتوسّط.

ج - بنية رسالة يهوذا وتصميمها

تبرز عناصر الرسالة فكرة أساسيّة: يجب المحافظة على إيمان القرّاء.

وإليك التصميم الذي نقترحه:

١ - العنوان والتحيّة (آ ١ - ٤)

يذكّر الكاتب قرّاءه بدعوتهم ومصيرهم ويهيّئهم لأنْ يقبلوا ما يوصيهم به: جاهِدوا في سبيل الإيمان. والسبب في توصيته: لقد تسلّل إلى جماعتكم أناس كفرة منافقون.

٢ - جسم الرسالة (آ ٥ - ٢٣)

تشدّد على أسباب هٰذه التوصية: شر العلماء الكذّابين (آ ٥ - ١٠)، ضلالهم الذي يشبه ضلال بلعام (آ ١١ - ١٩). ولٰكن إذا بنى المؤمنون أنفسهم على الإيمان المقدّس أفلتوا من شرّ هؤلاء المضِلّين (آ ٢٠ - ٢٣).

٣ - المجدلة الأخيرة (آ ٢٤ - ٢٥)

تدعو الربّ لأن يصون شعبه ويجازيه خير جزاء، وتنتهي بهٰذه الكلمات: «للإلٰه الواحد مخلّصنا يسوع المسيح ربّنا المجد والجلال والقوّة والعزّة».

إذا قرأنا التفاصيل نجد أنّ الرسالة مكتوبة بمهارة. أراد الكاتب أن يشدّد عزيمة قرّائه أمام الخطر المحدق بهم (آ ٣ - ٤) فذكّرهم بالعقوبات الإلٰهيّة التي أصابت المنافقين في الأزمنة الماضية. ثمّ صوّر شرّ المضِلّين في الزمن الحاضر (آ٨-١٣) وأكّد أنّ الربّ أنبأ بعقابهم (آ ١٤ - ١٦) كما سبق له فأنبأ بمجيئهم (آ ١٧ - ١٩). أمّا فكرة الخلاص التي تتوزّع سعادة أخيرة نقتبلها (٢١ - ٢٤) أو شقاء أخيرًا نتجنّبه (آ ٤ - ٧، ١٤ - ١٥،

٢٣)، فنجدها حاضرة دومًا. كما نكتشف صورة المنافقين الذين يجعلون نعمة إلٰهنا فسقًا، آ ٤) الذين هم حيوانيّون لا روح لهم لأنّهم يوجدون الشقاق (آ ١٩).

نشير هنا إلى أنّ الرسالة كتبت في اليونانيّة لا في الآراميّة كما زعم بعضهم. مفرداتها متنوّعة تنُمّ عن معرفة باللغة، وأسلوبها يتميّز بصياغة الجمل صياغة ناجحة. ونتساءل: هل نحن أمام رسالة؟ فهناك العنوان والتحيّة في البداية (١ - ٢) ولٰكنّنا لا نجد ذِكرًا للقرّاء والخاتمة (٢٤ - ٢٥). هي مجدلة من نوع ليتورجيّ لا من النوع الذي تعوّدناه في الرسائل. أمّا قلب الرسالة (٣ - ٢٣) فيبدو بشكل جدال فيه الكثير من التحريض الأخلاقيّ. وهٰكذا نقول إنّنا بالأحرى أمام عظة تستند إلى أمثلة مأخوذة من الأسفار المقدّسة والأسفار المنحولة، على مثال ما تعوّد عليه العالم اليهوديّ والعالم المسيحيّ في القرن الأوّل ب م.

د - رسالة يهوذا وسائر الكتب

إذا قابلنا بين يهو وسائر أسفار العهد القديم لوجدنا تَقَارُبًا لا شكّ فيه. فالأمثلة عن المنافقين في ما سلف من الأيّام (آ ٥ - ٧، ١١) مأخوذة من أسفار الشريعة الخمسة. ترجعنا آ ٤ إلى عد ١٤: ٢٦ - ٣٥ الذي يتكلّم عن هلاك الكفرة من بني إسرائيل. وترجعنا آ ٥ إلى تك ٦: ١ - ٤ الذي يتحدّث عن أبناء الله أو الملائكة وأبناء البشر. وتذكرنا آ ٧ بسدوم وعمورة (تك ١٩: ٤ - ٢٥). ولٰكنّ الطريقة التي بها تورد يهو هٰذه النصوص تدلّ على تأثير الأسفار اليهوديّة المنحولة التي توسّعت في معناها.

فما تقوله يهو عن المنافقين المهيَّئين ليوم العقاب (آ ٤) يعود بنا إلى كتاب أخنوخ الذي ستورد الرسالة اسمه فيما بعد (آ ١٤ - ١٦). كتب يهوذا رسالته في اليونانيّة فأفاد من ترجمة أخنوخ اليونانيّة في موضوع الساهرين. ويذكر يهوذا خطيئة الملائكة وعقابهم فيعود إلى أخنوخ وكتاب اليوبيلات و «وصيّات الآباء الإثني عشر»، وكلّها كتب منحولة. والخلاف بين رئيس الملائكة وإبليس في مسألة جثّة موسى (آ ٩) ورد في سفر «ارتفاع موسى». وحين تكلّم الكاتب عن قايين (تك ٤: ١ ي) وبلعام (عد ٢٢ - ٢٤) ذَكَرَ تقاليدَ يهوديّةً آتيةً من فيلونَ الإسكندرانيّ وحياةِ موسى وترجومِ التكوين. وصورة

الكواكب الشاردة (آ ١٣) تعود إلى أخنوخ، والعبارة المتعلّقة بكبرياء المنافقين تعود إلى «وصيّة موسى».

ونجد بعض التقارب بين يهو ورسائل القدّيس بولس عن الإيمان الذي سُلِّمَ إلينا (آ ٣؛ رج ٢ تس ٢ : ١٥؛ ١ كور ١١ : ٢؛ ١٥ : ١ ي؛ روم ١٦ : ١٧؛ ١ تم ١ : ١٨ي؛ ٢ تم ٢ : ١ي). عن حرّيّة نُسيء الأخذ بها (آ ٤، رج غل ٥ : ١٣؛ روم ٦ : ١ي؛ ١ كور ٦ : ١٢)، عن إنكار عمليّ لسيّدنا وربّنا الواحد يسوع المسيح (آ ٤ ب؛ رج تي ١ : ١٥ي)، عن البنيان والصلاة والمثول أمام الإله الواحد المخلّص (آ ٢٠ي؛ رج روم ٨ : ١٥، ٢٦ – ٢٧؛ غل ٤ : ٦).

وهناك تقارب ملفت للنظر بين آ ٤ – ١٩ و ٢ بط ٢ : ١ – ١٨؛ ٣ : ١ – ٣. فالكاتبان يتحدّثان عن قيام منافقين وأنبياء كذبة يرتقبهم العقاب الإلٰهيّ بسبب حياتهم الفاسقة ونكرانهم ليسوع السيّد الأوحد (آ ٤؛ رج ٢ بط ٢ : ١ – ٣). هما يذكران هلاك الملائكة الخاطئين ودمار سدوم وعمورة (آ ٦ – ٧؛ ٢ بط ٤ – ٦) وخطايا المنافقين (آ ٨؛ ٢ بط ٢ : ١٠) والموقف المتضارب عند الملائكة الأخيار والأشرار (آ ٩؛ ٢ بط ٢ : ١١) وخطورة خطايا المنافقين (آ ٩؛ ٢ بط ٢ : ١١) ووجودهم في احتفالات المحبّة المسيحيّة وتَشَبُّهِهم بغيوم لا ماء فيها تسوقها الرياح (آ ١٣؛ ٢ بط ٢ : ١٧)، وعن مواقفهم (آ ١٦؛ ٢ بط ٢ : ١٨)، وعن تنبّؤات الرسل عليهم (آ ١٧؛ ٢ بط ٣ : ٢) في خطّ التنبّؤات عن الأزمنة الأخيرة (آ ١، ١٨؛ ٢ بط ٣ : ٣). هٰذه التشابهات تصيب الأفكار وتنظيمها والتعبير عنها. ولٰكنّ هناك اختلافاتٍ أهمّها أنّ ٢ بط لا تعود إلى الأسفار المنحولة. رغم هٰذا يبدو أنّ ٢ بط أخذت أفكار يهو ووسّعتها بطريقتها الخاصّة تاركةً جانبًا إيراداتِ الأسفار المنحولة.

هـ – المواضيع التعليميّة في رسالة يهوذا

رسالة يهوذا رسالة قصيرة إلّا أنّها تتضمّن غنى تعليميًّا كبيرًا. فهي تعلن الإيمان بالله الواحد (آ ٢٥) وتورد أسماء الأقانيم الثلاثة الذين يتدخّلون في عمل الخلاص. فالله الآب الذي يعاقب المنافقين (آ ٦، ١٥ – ١٦) يحبّ القرّاء (آ ١، ٢١ أ). ويدعوهم إلى الخلاص والنعمة (آ ٣ – ٤) أي إلى الحياة الأبديّة والمجد الذي يملك (آ ٢١ ب،

٢٤ : ٢٥). ويسوع هو ربّ كالله الآب (آ ٤، ٩، ١٤، ١٧، ٢١، ٢٥) وهو السيّد الأوحد (آ ٤) الذي افتدى البشريّة (آ ٢٥). تكلّم بواسطة الرسل (آ ١٧) وسيرحم المسيحيّين من أجل الحياة الأبديّة (آ ٢١ ب) لأنّهم له محفوظون (آ ١ ب). والروح القدس الذي نصلي إليه هو كفيل لثبات المسيحيّين في الإيمان الذي قبلوه (آ ٢٠). لولاه نبقى «حيوانيّين» كالمنافقين (آ ١٩). ينظر الكاتب إلى الإيمان كتعليم نقتبله ووديعة نتسلّمها (آ ٣). أمّا موضوع هٰذا الإيمان فيقوم بأن نعترف بيسوع ربًّا أوحد (آ ٤؛ رج ٢ بط ٢ : ١). وعلينا أن نتجنّب المنافقين المعاندين لئلّا نخسرَ هٰذا الإيمان (آ ٢٣ ب).

وتشدّد يهو على فساد أخلاق المنافقين. إنّهم فاسقون (آ ٤)، منجّسون (آ ٨، ١٢، ٢٣)، حيوانيّون (آ ١١)، مُخَرْوَنَ (آ ١٣). ثائرون، شهوانيّون، متملّقون (آ ١٥ - ١٦)، مكتفُون بنفوسهم (آ ٨، ١٨ - ١٩). نستنتج من كلّ هٰذا أنّهم يعارضون بأعمالهم شرائع الله ويُنكرون يسوع المسيح (آ ٤؛ رج تي ١ : ١٦؛ ٢ بط ٢ : ١ ب) ويحتقرون سيادته (٨، ١٥ - ٢٦) ويجدّفون على الكائنات السامية الموكّلة بهٰذه الشرائع (آ ٨ ب، ١٠ أ). وهٰكذا نجد رباطاً بين الأخطاء على مستوى الأخلاق والضلال التابع لمثل هٰذه الحياة الفاسقة (آ ٤، ٨، ١٠). ونشير إلى مضمون آ ٤ (يحوّلون نعمة إلٰهنا فِسقًا) التي تفهمنا أنّ المنافقين يفسّرون بطريقة خاطئة الحرّيّة المسيحيّة التي تكلم عنها القدّيس بولس (غل ٣ : ١٩ ي؛ روم ٧ : ١ ي). إنّهم يعتبرون حياتَهم الأخلاقيّةَ مِنْ دونِ جدوى لأنّ نعمة الله خلّصتهم وأعطتهم الروح (آ ١٩؛ رج ١ كور ٢ : ١٠ - ١٦). فيا لَعمى قلوبهم!

القسم الخامس

سفر الرؤيا

سفر الرؤيا (من رأى) أو الجليان (من جلا أي كشف) هو وحي يرسله الله إلى البشر عن أمور خفيّة يعرفها وحدَهُ.

سفرُ الرؤيا هو كلام الله يحمل التشجيع إلى المؤمنين في زمن الشدّةوالاضطهاد.

سفر الرؤيا هو سفر النهاية. يختم اللهُ التاريخَ بحضوره المجيد. يزيل عالمَ الشر ويجعل المؤمنين يملكون معه إلى الأبد.

الفصل السابع عشر

سفر الرؤيا

الرؤيا ترجمة كلمة يونانيّة تعني كشف وأوحى.

وحين نتكلّم عن الرؤيا نفكّر اليوم بالنكبات والخوف وهيجانِ القوى الهائلة والشبيهة بانفجار ذرّيّ. أمّا في الحقيقة، فالرؤيا هو كتاب وحي نقرأه لأنّه يكشف لنا معنى الإنجيل. ولا نتوقّف عند تنديدات نبيٍّ غارَ غَيْرةَ الربّ فحكم على العالم الخاطئ وأنذره بأقسى العقوبات.

إلى هٰذا الكتاب سنتعرّف، فندرسُ وجهَه الأدبيّ والمحيطَ الذي كتب فيه، واللاهوتَ الذي نستنتجه من سفرٍ هو صدىً لصوتِ الله يعزّي المضطهَدين في شدّتهم.

أ - الوجه الأدبيّ لسفر الرؤيا

١ - رؤيا يوحنّا والرؤى اليهوديّة

إنّ العالم اليهوديّ الذي سبق المسيح وتلاه، قد شهد ولادة كتبِ رؤىً عديدةٍ نذكر بعضها:

* كتاب أخنوخ الأوّل أو أخنوخ القبطيّ (وجدت نسخة قبطيّة فقط): يجمع تقاليد ترجع إلى القرنين السابقين للمسيح. يقدّم وحيًا عن نهاية العالم، عن عقاب الملائكة الجاحدين، عن أسرار الطبيعة ونواميس الكواكب وتاريخ الكون.

* كتاب أخنوخ الثاني أو كتاب أسرار أخنوخ أو أخنوخ السلافيّ (نسخة في لغة السلاف). دوِّن في بداية العصر المسيحيّ. حَسَبَ تاريخَ الكون، وحدّد له زمن ٦٠٠٠ سنة تتبعها راحة سبتيّة تمتدّ على ألف سنة.

* وصيّات الآباء الاثني عشر. يقتدي الكتاب بسفر التكوين (٤٩ : ١ – ٢٧) فيتضمّن الوصيّة الروحيّة لكلّ من أبناء يعقوب الاثني عشر. نجد تقديمًا لتاريخ الأب (يهوذا أو غيره) ونبوءةً تعني مستقبل القبيلة التي تسمّت باسمه. يعود النصّ إلى نهاية القرن الثاني ق م، وقد دُسَّتْ فيه مقاطعُ مسيحيّةٌ فيما بعد.

* رؤيا عزرا أو سفر عزرا الرابع. دوّنت حوالي السنة ١٠٠ ب م، فتضمّنت سبع رؤًى تتعلّق بتاريخ إسرائيل. إنّها محاولةٌ للإجابة على التساؤلات المؤلمة التي أثارتها نكبة سنة ٧٠ الوطنيّة. إنّ الإسكاتولوجيا وحدها تعطي هذا الشقاء معناه في مخطّط الله.

* رؤيا باروك السريانيّة أو سفر باروك الثاني. يعود الكتاب إلى نهاية القرن الثاني ب م، ويقدّم نقاطاً مشتركةً مع رؤيا عزرا.

أوّلاً: مؤلّفات مُغْفَلَةٌ

تعلن الرؤى اليهوديّة أنّ كتّابَها شخصيّاتٌ كبيرةٌ من تاريخ إسرائيل، مثل موسى، أخنوخ، عزرا... وهكذا تحاول أن تستند إلى سلطة آباء أجلاء.

أمّا صاحب رؤيا يوحنّا فيقدّم نفسه ببساطة: إنّه شاهد يسوع المسيح (١ : ١ – ٢، ٩).

الشاهد والشهيد كلمتان تعودان إلى جذر واحد وإنِ اختلف معناهما. في ١ : ٥ ينال المسيح ثلاثة ألقاب متتالية: إنّه الشاهد الأمين، وبكر الأموات، وملك ملوك الأرض. من الواضح أنّ اللقبين الثاني والثالث يشيران إلى قيامة يسوع وارتفاعه في المجد. فكيف لا نفهم أنّ كلمة «الشاهد الأمين» تلمّح إلى الصلب؟ حين مات المسيح على الصليب، كشف عن نفسه أنّه الشاهد الأمين. وهنا نفهم لماذا يُدعى الشهيد أنتيباس أيضاً الشاهد الأمين (٢ : ١٣). إنّه دُعي كمعلّمه وربّه ليختم شهادته بدمه.

ونقرأ أيضاً في ٦ : ٩ عن المسيحيّين المذبوحين من أجل الشهادة، في ١١ : ٧ عن

الشهيدَين المقتولَين، في ١٢ : ١١ عن انتصار المسيحيّين الذين ماتوا من أجل شهادتهم.

وهٰكذا لا يرى كاتب سفر الرؤيا أنّه يكشف المخطّط الذي نقله الله في ماضٍ سحيق إلى أحد عِباده الأمناء، بل يريد أن يقدّم في العالم المعاصر له، صدى إنجيلٍ يتطلّب أمانة صعبة.

ثانيًا: الرمزيّة

تتكلّم الرؤى اليهوديّة بالألغاز والصور والرموز، فلا تختلف عنها رؤيا يوحنّا، كما يبدو. ولٰكن، إن عرفنا العهد القديم، لاحظنا أنّ أكثر الصور المستعملة تُفهم بسهولة: ابن الإنسان (ف ١)، الابن المسيحانيّ للمرأة (ف ١٢)، الحمل (ف ٥)، العريس (ف ١٩)، كلّ هٰذهِ ألقابٌ تشيرُ إلى المسيح الذي أنبأ به العهد القديم.

وإن وجدت في سفر الرؤيا رموزٌ أكثرُ غموضاً (مثلاً ١٣ : ١٨، عدد اسم نيرون)، فهي ولا شكّ تثير الفضول، ولٰكنّها لا تمنعنا من اكتشاف البشارة من خلال هٰذا الأسلوب المصطلح.

ثالثًا: التشاؤم

تلقي الرؤى على العالم نظرة تشاؤم: فالشرّ يسود الأرض، والمؤمنون يُضايَقون، بل يُضطهَدون. ولٰكنّ الله سيتدخّل قريبًا، ويبدّل الحالة التي يشهد لها «الرائي» مسبقًا.

قد نظنّ أنّ أسلوب رؤيا يوحنّا لا يختلف عن أسلوب هٰذه الرؤى. ولٰكن إن قرأنا النصّ بتمعّن، وجدنا أنّ الكاتب يشدّد على أنّ الخلاصَ والنصر حاضران الآن (رج ١٢ : ١١). لا شكّ في أنّه يعلن ظهور الملكوت المجيد في المستقبل. ولٰكن بعد أن انتصر المسيح بصليبه، حصل البشرُ على جوهر الأمور، فلم يبق لهم إلّا أن يحقّقوا في حياتهم واقع هٰذا الخلاص الذي تمّ.

رابعًا: الكشف عن المصير

تكشف هٰذه الرؤى عن أسرار مخطّطٍ وضعَهُ اللهُ منذ الأزل. فالذي حصل على وحي يقدر أن يتتبّع في التاريخ تحقيقَ هٰذا القصد تحقيقًا تدريجيًّا وأن يصلَ إلى سرّ المستقبل.

ولٰكن، كيف لا نلاحظ أنّ الإله الذي تتكلّم عنه هٰذه الرؤى لم يعد الإلٰهَ الحيّ الذي كلّم شعبه خلالَ تاريخه وفرض عليه الطاعةَ له وعاقبه على خياناتِه وتراجعَ عن قساوته عندما يتوب الإنسان، ودعا البشر لأنْ يقدّموا التزاماتٍ جديدة... إنّ إله الرؤى هو سجين مخطّطه. لقد قرّر كلّ شيء فحلّ محلّه مصيرٌ محدَّدٌ سلفًا.

ولٰكنّ رؤيا يوحنّا تستعمل لغة نبويّة أكثر منها جليانيّة. لا شكّ في أنّها تؤكّد أنّ إرادة الله سوف تتحقّق حتمًا (١ : ١). ولٰكن تعاد هٰذه الآية في ٢٢ : ٦ – ٧ لتعلن: ما يجب أن يحصل هو مجيء المسيح. وعندما تلجأ إلى صورة مطبوعة بالحتميّة فتعلن عدد المختارين المطبوعين بختم الحمل (ف ٧)، فهي تؤكّد أنّ ما يميّز هؤلاء المختارين هم أنّهم يلبسون ثوبًا تبيّض بدم الحمل.

ويبدو العدد ١٤٤٠٠٠ حاملاً تعليمًا رمزيًّا يماثل بين هؤلاء المختارين وقبائل شعب الله الاثنتي عشرة. المهمّ أنّنا نبيّن أنّنا لا نستطيع أن نتأمّل في المختارين وفي عددهم إلّا في علاقتهم بالمسيح.

لا شكّ في أنّ مخطّطَ الله أزليّ ولٰكنّنا نزيد أنّه مركَّز على يسوع المسيح منذ الأزل. لهٰذا نستطيع أن نقول عن الناس الذين دلّوا على أمانتهم بطاعة حاليّة وخطرة، إنّهم مسجّلون منذ البدايات في سفر الحمل (١٣ : ٨).

هٰكذا تُحوِّل رؤيا يوحنّا حتميّة الرؤى اليهوديّة الباردة إلى بشارة خلاص في يسوع المسيح. ولهٰذا نَسْمَع نداءاتٍ وتحريضات: يجب أن تحيا كإنسان مختار أي أن تبقى متّحدًا بالمسيح.

كلّ هٰذه الملاحظات تقودنا إلى القول إنّ كاتب رؤيا يوحنّا وعى أنّه يكتب كتابًا جليانيًّا: إنّه يعرف الفنّ الأدبيّ الخاصّ بهٰذا النوع من الكتابة ويستلهمه. ولٰكنّ إيمانه المسيحيّ يحوّل التعليم الجلياني من الأساس. احتفظ الكاتب بالشكل الخارجيّ، ولا سيّما حين يساعده على إعلان الانقلاب الذي يُتمُّهُ يسوع في حياة كلّ إنسان كما في حياة العالم كلّه، وعلى الاحتفال بيقين انتظار مجيئه النهائيّ على أساس خبرة حضوره الحاليّ والمتطلّب والخلاصيّ.

٢ – تصميم سفر الرؤيا

لن نستطيع الآن أن نتكلّم عن تصميمٍ بالمعنى الحصريّ. لا شكّ في أنّ هناك سبعَ كنائسَ وسبعَ رسائلَ وسبعةَ ختومٍ وسبعةَ أبواق... وهناك ثلاثُ بلايا... ولٰكن لا نستطيع أن نبيّن كيف تتنظّم هٰذه البنى.

أوّلاً: المواضيع المطروحة

مقدّمة ورؤية أولى (ف ١).

الرسائل السبع إلى الكنائس (ف ٢ – ٣).

رؤية العرش والحمل والكتاب صاحب السبعة ختوم (ف ٤ – ٥).

الختوم السبعة (٦ : ١ – ٨ : ٥) مع المعترضة في ف ٧.

الأبواق السبعة (٨ : ٦ – ١١ : ١٩) مع المعترضة في ١٠ : ١ – ١١ : ١٤.

المرأة وابنها والتنين (ف ١٢).

الوحشان (ف ١٣).

١٤٤٠٠٠ مختار أو الدينونة (ف ١٤).

الملاك والكؤوس السبع (ف ١٥ – ١٦).

الحكم على بابل (١٧ : ١ – ١٩ : ١٠).

المسيح الديّان (١٩ : ١١ – ٢١).

الألف سنة والدينونة (ف ٢٠).

عصر جديد (٢١ : ١ – ٢٢ : ٥).

الخاتمة (٢٢ : ٦ – ٢١).

ثانيًا: بعض الملاحظات حول بنية سفر الرؤيا

نتوقّف هنا بعضَ الشيء عند أسلوب الكتاب ومبادئه ومعلّلاته.

معنى التوازيات

يتضمّن الختم السادس «بالقوّة» الأبواق السبعة (٨ : ١ – ١٥). فحين يصوّت البوق الرابع يعلن النسرُ باحتفالٍ ثلاثَ ويلاتٍ (٨ : ١٣) لا يتقابل تعاقبها مع تعاقب الأبواق. وهٰذا ما يدلّ على أنّ نتيجة البوق السابع ستمتدّ إلى أبعدَ ممّا يرد في ١١ : ١٥ – ١٩.

ثمّ إنّ الموازاةَ بين الأبواق السبعة والكؤوس السبع ، واستعادةَ بعض المواضيع مثلَ موضوع الدينونة ، وتأكيداتٍ عن آنيَّة ملكوت الله ، كلّ هٰذا يقودنا إلى قراءة لا تجد في الرؤيا إنباءات متعاقبة لأحداث مرتّبة ومتسلسلة في الزمن : مثلاً ما تُنْبِئ به الختوم السبعة يسبق في التاريخ الأحداث التي أنبأت بها الأبواق السبعة. وفي داخل كلّ سباعية ، فالعدد ١ إلى ٧ لا يقابل سياقًا تاريخيًّا ، بل وحيًا بأشكال متنوّعة عن واقع هو هو.

وبكلام آخر، فموضوع السبعة أبواق لا يختلف جذريًّا عن موضوع السبع كؤوس. فالتعاليم هي هي في الأساس. أو بالأحرى هي تعلن الحقائقَ عينَها بطرق مختلفة. هٰذا ما يسمّيه الموسيقيّون : استعمال اللحن الرئيسيّ مع بعض التغيير.

وهٰكذا نستطيع أن نقابل بين سلسلة الأبواق وسلسلة الكؤوس.

الأبواق	الكؤوس
١ – البرد والنار على الأرض التي احترق ثلثها.	١ – سكبت الكأس على الأرض سكبت الكأس على البحر.
٢ – اشتعل الجبل وسقط البحر الذي صار ثلثه دمًا.	٢ – فصارت دمًا هلك كلّ شيء.
٣ – اشتعل كوكب فسقط على المياه الحلوة التي تسمّم ثلثها.	٣ – سكبت الكأس على المياه الحلوة فصارت دمًا.

٤ – خرب ثلث الكوكب.	٤ – سكبت الكأس على الشمس التي أحرقت البشر.
٥ – سقطت نجمة من السماء ففتحت الغمر، فخرج منه غمام حجب الشمس، ثمّ خرج الجراد أو العقارب فأضرّ بالبشر الذين ليسوا لله.	٥ – سُكبت الكأس على عرش الوحش الذي أظلمت مملكته. عضّ الناسُ على ألسنتِهم من الألم ولٰكنّهم لم يتوبوا.
٦ – تحرير أربعة ملائكة قيِّدوا على الفرات، اجتياح، قتل ثلث البشر.	٦ – سكبت على الفرات الذي جُفِّفَ فأتاح لملوك الشرق عمليّةَ الاجتياح.
٧ – إعلان آنيّة الدينونة.	٧ – دينونة بابل.

نلاحظ المقابلة بين جزء وجزء ونلاحظ أيضاً تدرّجًا: فضربات الكؤوس أوسع من ضربات الأبواق (هنا الثلث، هناك الكلّ). وقد يتّخذ التدرّجُ طريقَ المنطق: هناك توضيح متزايد: من دينونة المضطهِدين بصورة عامّة نصل إلى دينونة بابل أو رومة.

ثمّ إنّ الكاتبَ يشدّدُ على وحدةِ كلِّ الرؤى. مثلاً: تستعيد الرسائلَ بعض المواضيع في الكتاب. مثلاً: الفردوس، المدينة السماوية، الموت الثاني.

ولٰكنّنا لا نقول إنّ سفر الرؤيا يدور على نفسه، وإنّ تعليم الخاتمة موجود في الأسطر الأولى. فالكاتب يقدّم لنا مسيرةً، وكتابُه يقودنا إلى تمامٍ وكمال. فرؤى ف ٢١ لا تُنْقَلُ إلى بداية الكتاب دون أن تؤثّر على مضمونه.

إنّ الوحي يقودنا إلى اعلان الملكوت. إذن، يجب أن يأخذ التفسيرُ بعين الاعتبار هاتين الخاتمتين اللتين تبدوان متعارضتين: تعود الرؤى إلى التأكيدات عينِها، ولٰكنّها تنفتح على منظورات إسكاتولوجيّة.

معترضات جوهريّة

إذا عدنا إلى التصميم نلاحظ على مرّتين أنّ تصوير سلسلة العناصر السبعة قد انقطعت وتركت المكانَ لمعترِضة. وإذا تأمّلْنا بدقّة فهمْنا أنّنا أمامَ معترضات خارجة عن التوسيع الجاري، بل أمام عناصر تلعب دورًا خاصًّا فتؤخّـرُ قصدًا السيرَ المتدرِّج. مثلاً الوقفة التي تفصل الختم السادس عن الختم السابع (ف ٧)، أو تلك التي تفصل بين البوق السادس والبوق السابع (١٠ : ١ – ١١ : ١٣)، أو تلك التي تلي البوق السابع وتسبق الكأس الأولى (ف ١٢ – ١٤).

إنّها ملاحظةٌ شكليّةٌ ولا شكّ، ولٰكنّ هٰذهِ المعترِضاتُ تقدّمَ توسُّعاتٍ هامّةً جدًّا: إنّها تدعو القارئ ليتوقّف ويفكّر في المعنَى العميق والبعدِ الوجوديّ للسلسلات الجليانيّة التقليديّة.

حينئذ نجد الدور ذاته الذي تلعبه الأناشيد والإعلانات الاحتفاليّة داخل الرؤى المختلفة: إنّها تدعو القارئ ليكتشف أنّه معنيٌّ مباشرةً بالأحداث الجليانيّة المعلنة. ينقطع الخبر ويبدأ تأمّل يدعو الناسَ ليُدخلوا في قلوبهم حقائقَ الإيمان التي تنبعث من التاريخ المقدّس.

ونقول أيضاً إنّنا نجدُ في هٰذه المقاطع (معترضات وإعلانات) ما يهمّ الكاتبَ بالدرجة الأولى.

يتوقّف عن استعمال موادِّ التقليدِ الجليانيّ فيتكلّم هو نفسُه ويقدّم لنا أعمقَ وأهمّ ما في سرائر فكره.

فإذا أردنا أن نفسّر سفرَ الرؤيا تفسيرًا صحيحًا لا بدّ من إعطاء هٰذه النصوص الشاذّة مكانةً مميّزةً.

٣ – تأليف سفر الرؤيا

أوّلاً: نصّ منقّح

هناك إشارات عديدة تدلّ على أنّ سفر الرؤيا نُقّـحَ مرّاتٍ بعد أن دوّن. وها نحن

نقدّم مثلاً واحدًا : ١٦ : ١٥ : ها أنا آتٍ كالسارق. هنيئًا لمن يسهر ويحرس لئلّا يمشيَ عريانًا فيرى الناسُ عورتَه. هٰذه الآية مزادة ، فإذا حذفناها ترابطت آ ١٤ و آ ١٦. ولٰكن إذا تأمّلنا اللغة والمفردات نجد أنّ الكاتبَ نفسه وضع هٰذه الزيادة.

وإليك أمثلة أخرى.

١٨ : ١٤ : الثمر الذي اشتهته نفسُك ذهبَ عنكِ وزال الترف والبهاء جميعًا ولن تجديه. يبدو أنّ هٰذه الآية ليست موضوعةً في محلّها.

٢٢ : ١١ : من كان ظالمًا فليداوم على الظلم ، ومن كان نجسًا فليبق في نجاسته. ومن كان صالحًا فليداوم على الصلاح. ومن كان قدّيسًا فليبقَ في قداسته. إنّ هٰذه الآية تعطّل القرينة وتزعج الشرّاح. من زاد هٰذا العنصر الموازي أو الأعتبار الإضافيّ؟

كلّ هٰذا يصبح معقولاً حين نتوقّفُ عند حركة فكرة ف ١٧. فالآية ١٥ تقدّم تفسيرًا ثانيًا للمياه التي تقيم بقربها الزانية. إنّ ١٧ : ١ كشف أنّ التفصيل يرجع إلى إر ٥١ : ١٣ وأنّ الكاتبَ يلمّح إلى مملكة رومةَ البحريّة. ثمّ إذا حذفنا آ ١٥ وأولى كلمات آ ١٦ نحصل على نصّ واضح وبنية مركّبة أفضلَ تركيبٍ بأسماءِ الإشارة الثلاثة. في ١٧ : ١٣ : هؤلاء اتّفقوا... ١٧ : ١٤ : هؤلاء سيحاربون... ١٧ : ١٦ : هؤلاء سيبغضون.

ثانيًا : نشرتان متتاليتان

فرضيّة الأب الدومينيكانيّ بوامار

افترض شرّاح عديدون أنّ سفر الرؤيا لم يؤلَّف دفعةً واحدة في الشكل الذي نعرفه اليوم. فقالوا هناك نسخاتٌ متعدّدة وأيدٍ متنوّعةٌ وطبقاتٌ مختلفةٌ. وانطلقوا من إثباتين. الأوّل : نرى في سفر الرؤيا مقاطعَ تتكرّر. قال بوامار : كلّ رؤية ، كلّ حدث يظهر في نسختين. مثلاً : ١٤٤٠٠٠ من مؤمني المسيح (٧ : ٢ – ٨؛ ١٤ : ١ – ٥). الطوباويّون في السماء (٧ : ٩ – ١٧؛ ١٥ : ٢ – ٥). ضربات السبعة أبواق والسبع كؤوس (ف ٨ – ٩؛ ف ١٦). تصوير الوحش برؤوسه السبعة وقرونه العشرة (١٣ : ١ – ٨؛ ١٧ : ٣ – ٨). وتمتدّ اللائحة وتنتهي مع «أورشليم المثاليّة»

(٢١ : ١ – ٨؛ ٢١ : ٩ – ٢٢ : ٥) ورذل الأشرار بصورة نهائيّة. الإثبات الثاني : ولٰكنّ الدراساتِ الأخيرةَ وصلت بنا إلى القول إنّ كلّ الرؤيا دوّنت بيد واحدة. يبقى أن نجد تفسيرًا يرتبط بالإثبات الأوّل دون أن نقول إنّ كتّابًا عديدين دوّنوا سفرَ الرؤيا.

وإليك الحلّ الذي عرضه بوامار : ألّف الكاتب نفسه كتابين متميّزَيْن ومتوازيَيْن في تواريخَ مختلفة وفي أطرٍ تاريخيّة مختلفة. النصّ الأقدم يعود إلى زمن نيرون. يستعيد نبوءاتِ دانيالَ ليعلن للمؤمنينَ المضطهَدين تدخّلَ اللهِ الخلاصيَّ وعقابَ المملكة الرومانيّة، ثمّ الدينونةَ الأخيرة ونهايةَ العالم وحلولَ أورشليم السماويّة. وأُلِّفتِ «الرؤيا الثانية» في عهد فسباسيانس أو دوميسيانس. استعادتِ الرسمةَ عينَها ولٰكنّها استندت إلى نبوءات دانيال. وتوحّدت الوثيقتان مع بعض التكيّفات وزيادة الرسائل إلى الكنائس.

ولٰكنّ هٰذا النوعَ من التفسيرِ يتلاعب بالنصّ ويتخيّل الكاتبَ كأحد البحّاثة يستقون من وثيقتين مختلفتين. إنّ هٰذا النظريّة تجيد في طرح المسألة لا في تقديم الجواب. ونأخذ مثلاً على هٰذا : أورشليم المثاليّة التي قيل إنّ موضوعَها تكرّر في ٢١ : ١ – ٨ و ٢١ : ٩ – ٢٢ : ٥. أما يكون الأفضلُ أن نرى في ٢١ : ١ – ٢٢ : ٥ وحدة موضوعيّةً تتألّف من ثلاثة مقاطع؟ المقطع الأوّل : ٢١ : ١–٨ : العالم الجديد. المقطع الثاني : ٢١ : ٩ – ٢٧ : أورشليم السماويّة. المقطع الثالث : ٢٢ : ١ – ٥ : الفردوس. إنّها المواضيع الإسكاتولوجيّة الرئيسيّة عند أنبياء العهد القديم. ولقد شدّد الكاتبُ على تلاقي هٰذه النبوءاتِ الثلاث بل على وحدتها. مثلاً : نلاحظ التوازيَ بين ٢١ : ٢ و ٢١ : ١٠، بين ٢١ : ٨ و ٢١ : ٢٧، بين ٢١ : ٢٣ و ٢٢ : ٣، بين ٢١ : ٢٣ – ٢٥ و ٢٢ : ٥. أراد الكاتبُ أن يقول : أعلن الأنبياء النهايةَ بكلمات عن العالم الجديد وأورشليمَ الجديدة والفردوس الجديد. هٰذا هو تمام هٰذه النبوءات. ولٰكن لا نحسب أنّ الله يبدأ بتبديل العالم لينزل فيما بعد إلى مدينته المقدّسة، وينتهي بإقامة الشروط الفردوسيّة. فالعالم الجديد وأورشليم الجديدة معاصران ومتماثلان للفردوس. إنّها ثلاث صور وثلاث طرائق لنقول بكلمات البشر كيف يكون العالم العجيب الذي يهيّئه الله. لهٰذا يقابل الكاتبُ بين النهرِ العجيب الذي يسقي الفردوس والشارعِ الرئيسيّ في المدينة (٢٢ : ٢).

نسخة ثانية زيدت عليها الرسائل

هناك إشاراتٌ تدلّ على أنّ الكتاب عرف تحوّلاتٍ أكثر جوهريّة. فأوّل كلماتِ سفرِ الرؤيا تعلن البرنامج الذي أراد الكاتبُ أن يتوسّع فيه: أنْ يعلنَ ما سيحدث قريبًا (١ : ١٩)، ويستعيد العبارةَ عينها في الخاتمة (٢٢ : ٦) ليبيّن أنّه وصل إلى الهدف الذي وضعه نُصْبَ عينيه: لقد كرّس الكتاب حقًّا لإعلان ما سيحدثُ قريبًا. وهٰذه علامة واضحة تدلّ على وحدة النصّ وكماله. إنّه لا ينقصه شيء.

ولٰكن ماذا نجد إذا تمعّنّا في الأمور؟ في ١ : ١٩ تعود الكلماتُ عينُها مع بعض التغيير: «أعلن ما يكون الآن وما سيكون فيما بعد». وهٰذا النظام يجد كماله المباشر: هٰذه هي الرسالة إلى الكنائس منذ بداية ف ٢. وما إن تنتهي الرسالة السابعة حتّى يتقبّل الرائي وحيَ «ما سيحدث قريبًا» (٤ : ١).

نفهم إذن، أنّ الرسائلَ هي إعلانَ ما يكون الآن. وإنْ تَـصَـحَّـحَ البرنامجُ الأوّل في ١ : ١٩ و ٤ : ١، فلكي يتيح للكاتب إقحام توسّع غاب عن النصّ الأوّل. أجل، إنّ الرسائلَ إلى الكنائس زيدت فيما بعد.

خاتمتان

تبدأ خاتمة سفر الرؤيا في ٢٢ : ٦ حيث نجد تذكيرًا بشروط الوحي: إرسال ملاك من قبل الله. وهدفًا: أن نبيّـنَ ما سيحصلُ قريبًا. إلّا أنّنا نلاحظ في ٢٢ : ١٦ عبارة مماثلة نكتشف فيها تبديلين مهمّين: صاحب الوحي هو يسوع، وموضوع الوحي يعني الكنائس. فكأنّي بنا أمام خاتمة أولى استعيدت لتقدّم إيضاحاتٍ جديدةً ومهمّة: ما عدَّته آ ٦ – ٧ وحيَ الله المتعلّق بالمسيح ومجيئه، صارَ الآنَ كلمةَ المسيح عن الكنائس. غير أنّنا لا نجد إلّا حصة واحدةً في سفر الرؤيا تتحدّث عن كلمة المسيح الموجّهة إلى الكنائس، هي الرسائل السبع. ف ٢ و ٣ هما الفصلان الوحيدان اللذان يتحدّث فيهما المسيحُ بصيغةِ المتكلّم إلى الكنائس.

كلّ هٰذا يدفعنا إلى القول إنّ ٢٢ : ١٦ي تشكل خاتمةً ثانيةً زيدت على النسخة الثانية لتبرّر وجودَ الرسائل التي لم توجد في النسخة الأولى.

ب – المحيط الذي كتب فيه سفر الرؤيا

١ – حالتان متتاليتان

ما قلناه سابقًا يدلّ على أنّه كان لسفر الرؤيا وجهتان مختلفتان ومتتاليتان.

الحالة الأولى: نجدها في بداية الفصل الأوّل وصلب سفر الرؤيا (١:٤-٢٢:١٥). اهتمّ الكاتب بالمسائل التي تطرحها على المسيحيّين حياةٌ يعيشونها وَسْطَ مملكة وثنيّة، وتهديداتٌ تفرضها متطلّباتُ العبادة للإمبراطور على الذين يرفضون أن يشاركوا فيها.

الحالة الثانية: تعالج الرسائلُ إلى الكنائسِ المسائلَ عينَها ولٰكن من زاوية مختلفة: هي تتوجّه إلى جماعات لم تقتنع كلّيًّا بأمانة الرائي التي لا مساومة فيها. إذن، تحاول الرسائل أن تطبّق استنتاجات الرؤى الأساسيّة على وضع محدّد، وضعِ مسيحيّين تجتذبهم سهولةُ المساومة والتسوية.

٢ – عبادة الإمبراطور

تضع أمامنا رؤية ف ١٢ الشيطانَ والمرأة السماويّة (التي هي صورة عن شعب الله) والمسيح. إنّها قصّة العداوة التي يحرّكها الشيطان ضدّ الله وأخصّائه. ولٰكن قُهر إبليسُ وطُرد من عالم السماء، فانحدر على الأرض. غضب لأنّه قُهر، فهاجم نسل المرأة أي الذين يعملون بوصايا الله ويحفظون شهادةَ يسوع (١٢ : ١٧). هٰكذا ينتهي ف ١٢.

ويتابع ف ١٣ فيورد كيف تظهر هٰذه العداوة. هٰذا يعني أنّ الوحش الذي برز هو خليفة الشيطان وأحد وكلائه على الأرض. الوحش هو واقع يجسّد الشيطانَ في العالمِ المعاصِرِ للرائي. يبقى علينا أن نحدّد هُويَّةَ الشخصِ الذي يختني وراءَ هٰذه الصورة. ولهٰذا ننطلق من ف ١٣.

أوّلاً : الوحش الأوّل

وكيل الشيطان

يدلّ وجهُه بوضوح على قرابته الوثيقة بالتنين الذي هو الشيطان (ق ١٢ : ٣ و ١٣ : ١). إنّه أداةُ إبليسَ ومُفَوَّضُه. فلا نعجب بعدَ هٰذا أن يعمل الوحشُ الأوّلُ ليدفعَ الناسَ إلى عبادة التنين.

واقع سياسيّ

يستعيد الوحش سماتِ الوحوشِ الثلاثة الأولى في دا ٧. إنّها ترمز على التوالي إلى ممالكِ بابل وماداي وفارس. إذًا، لا تختلف الرمزيّةُ في نصّ الرؤيا، والوحشُ يدلّ أيضاً على مملكة. وما يُثبِتُ قولنا هو أنّ السلطةَ تميّز عمل الوحش الأوّل الذي يأتي ليمارس السلطان باسمِ التنين. إنّه قدير جدًّا وله عرش وسلطته تشمل الكون. وبما أنّنا أمام سلطة يعرفها الشيطان، فإنّها تُمارَسُ بالطبع ضدّ المسيحيّين الذين يضطهدهم ويقتلهم.

طابع دينيّ

ونلاحظ أخيرًا الإشاراتِ التي تبرز طابع الوحش الدينيّ. هو يحمل اسمًا كلّه تجديف. ويتلفّظ بتجاديفَ تدلّ على ادّعائه بأن يرتفع إلى مستوى الله. يطلب هٰذا الوحشُ أن يُعْبَدَ وأنْ يُزيّح باحتفال. أمّا العبارة «من هو مثلُ الوحش» فهي منسوخة عن فعل إيمان شعب إسرائيلَ بالله الوحيد: من هو مثلُ الله.

المملكة الرومانيّة

كلّ هٰذه السماتِ ترسم صورةً عرفها حالاً قرّاءُ سفر الرؤيا: صورةَ المملكة الرومانيّة التي يتلوّن سلطانُها الشاملُ بألوان شيطانيّة في عين من يعرف أن يميّز الأساسَ الذي يرتفع فوقه البنيان.

فالعقليّة الشعبيّة تعتبر أنّ النظام الرومانيّ الذي يتيحُ العيشَ في عالم عادي ومُنَظّمٍ هو نتيجةُ بركةِ الالهة الموجودين وراء كلِّ سلطة بشريّة. لهٰذا فالملك الذي يجتمع فيه

السلطانُ كلّه هو من مصافّ الآلهة. عند ذاك استفاد الأباطرةُ الرومانَ من هٰذا الوضع ليركّزوا سلطتهم على عرش منيع تاركين الناسَ يعتبرونهم كآلهة أو فارضين عليهم أن يؤلّهوهم ويعبدوهم.

تصرّف الأباطرةُ في القرن الأوّل المسيحيّ بطرق مختلفة. تحفّظ بعضهم ولٰكنّهم تركوا الناس ولا سيّما في آسية الصغرى يلتهبون حماسًا بعبادة الإمبراطور. أمّا الآخرون ففرضوا لقبًا دينيًا رسميًّا وشجّعوا الناسَ على تشييد معابدَ لعبادةِ الإمبراطور وتنظيم كهنة لهٰذه المعابد. فيمكننا القولُ إنّ هٰذا المجتمع التوتاليتاريّ يستند إلى أساس وثنيّ يتنافى والمسيحيّة.

رومة وبابل

في هٰذا الإطار نقرأ ف ١٧ – ١٨، فنجد فيها دينونةَ بابلَ، الزانيةُ الكبرى. نحن هنا أمام صورة تقليديّة عند أنبياء العهد القديم الذين رأوا في صورة الزانية رمزًا إلى خيانةِ الشعوب والمدنِ لله (هو ٥ : ٣ : إسرائيل؛ أش ١ : ٢١ : أورشليم؛ نا ٣ : ٤ : نينوى).

ولٰكن من تكون هٰذه المدينة؟

اسم بابلَ يعطى لكلّ من يعارض اللهَ وشعبه (أش ٤٦ : ١ – ٣؛ ٤٧ : ١ – ١٥؛ إر ٥٠ : ٢٩ – ٣٢). وقد احتفظ الكاتبُ بهٰذا اللقبِ ليدلّ على رومة التي حَكَمَ اللهُ عليها أيضاً (١ بط ٥ : ١٣). وتتحدّث ١٧ : ٩ عن التلال السبعِ فتدلّ على رومة بتلالها السبع.

رؤوس الوحش السبعة

تتوسّع ١٧ : ٩ – ١١ في مثل سرّيّ تدلّ بموجبه رؤوس الوحش السبعة على سبعة ملوك. خمسة منهم سقطوا. السادس لا يزال يملك. والسابع مرّ سريعًا. أمّا الثامن فهو يقابل الوحش وأحد الملوك السبعة السابقين. إذا كنّا نعرف أنّ الوحشَ يدلّ على المملكة الرومانيّة في القرن الأوّل المسيحيّ، فهل نقدر بسهولة أن نتعرّف إلى هؤلاء الملوك؟ الأمر صعب. لأنّه يجب أن نعرف من هو الملك الأوّل. ثمّ هل نحسب حسابًا لمغتصبين دام ملكهم بضعة أيّام؟

إذًا، يبدأ الحسابُ من التاريخ كما يراه صاحبُ الرؤيا. فحسب ف ١٢ قِمّة التاريخِ

هي هزيمة الشيطان والنصر الفصحيّ. فيقول: في أيّام طيباريوسَ طُرد الشيطانُ من السماء فانحدر على الأرض. حينئذ بدأ يستعمل المملكةَ ليُعْمِلَ بُغْضَه في مؤمني يسوع. وهٰكذا يكون كاليغولا خلف طيباريوس أوّلَ إمبراطور شيطانيّ. وجاء بعده كلوديوس ونيرون. وإذا تركنا جانبًا كلاًّ من غلبا وأوتون وويتاليوس، يكون الرابع فسباسيانس والخامس تيطس والسادس دوميسيانس الذي في أيّامه كُتِبَ سفرُ الرؤيا. ولا يزال الكاتبُ ينتظرُ الإمبراطورَ السابع. ثمّ يأتي الثامن الذي هو أحد السبعة ويقابل الوحش نفسه. نفهم إذًا أنّه تجسيد كامل للمملكة الوثنيّة. كلّ هٰذا يوجّهنا نحو الجواب: لقد خلبَ نيرونُ معاصريه بكثرة شرّه (قتل أمّه، أحرق المدينة، تسلّط على البلاد). إنّه يرمز إلى مملكة يلهمها الشيطان ويوجّهها. ويلاحَظ أنّه بعد موت نيرونَ انتشرت شائعاتٌ بأنّه لم يمت، بأنّه يختفي في الشرق ومن هناك سيأتي ليسحقَ خصومَه. وقالت بعض هٰذه الشائعات: مات نيرون ولٰكنّه سيعود. سيحيا من جديد وسيكون رجوعه العجيب رجوع المنتصرين.

هٰذا هو الإمبراطور الثامن الذي هو أحد السبعة والذي هو الوحش. هٰذا هو رأس الوحش الذي ضرب فمات، ولٰكنّه عاد إلى الحياة (١٣ : ٣). هٰذا هو الوحش الذي كان ولم يعد موجودًا ولٰكنّه سيطلع من الهاوية (١٧ : ٨).

من المفيد أن نلاحظ أنّ صاحب سفر الرؤيا لا يكتفي بأن يُبْعِدَ باحتقار هٰذه الآمالَ وهٰذهِ المخاوفَ: إنّه يتوجّه إلى أناسٍ يشكّل رجوعُ نيرونَ في نظرهم جزءًا من المستقبل. قال: أجل، سيعود ولٰكن ليذهب إلى الهلاك (١٧ : ٨، ١١). لن يدلّ رجوعُه على انتصاره، بل سيكون مناسبة ليرى العالمُ كلُّه، ليشاهدَ بصورةٍ نهائيّة هزيمةَ القِوى الشيطانيّة.

ثانيًا: الوحش الثاني (١٣ : ١١ – ١٨)

قرابة مع الوحش الأوّل

نلاحظ أنّ بين الوحش الأوّل والوحش الثاني نقاطًا مشترَكَة. الوجهان يختلفان. ولٰكنّ صوتَ الوحش الثاني يدلّ على طبيعته: ألقى الخطبة عينها التي ألقاها التنين. ثمّ إنّ عمله يرتبط بالوحش الأوّل: يمارس سلطانه ويخدمه دومًا.

عمل دينيّ

يَبْرُزُ فعلُ «صَنَعَ» سبعَ مرّات وفاعله الوحش الثاني. وفي حالة ثامنة (١٣ : ١٤) يكون الفاعل «البشر» الذين يصنعون، بناءً على أمره، تمثالاً للوحش الأوّل. وهٰكذا يتّصل واقع هٰذه الصورة بحياة البشر ويحقّق فيهم أعماله.

وهٰذه الأعمال هي أوّلاً دينيّة: يصنع الوحش معجزات ويمارس السحر. وتتوجّه هٰذه الأعمال نحو شعائر العبادة تجاه الوحش الأوّل. وسيعطي سفر الرؤيا فيما بعد (١٦ : ١٣؛ ١٩ : ٢٠؛ ٢٠ : ١٠) للوحش الثاني لقب النبيّ الكذّاب. وهٰذا ما يُثْبِتُ قولَنا السابق: نحن أمام واقع يهدف إلى أن يعترف البشر بالطابع الإلٰهيّ للوحش الأوّل.

عبادة الإمبراطور

إذا بحثنا في عالم ذاك الزمان، عمّا دفع الإنسان للإقرار بالطابع الدينيّ للإمبراطوريّة نجده في عبادة الأباطرة أو في الرغبات الدينيّة التي تشير إلى التأكيد الأساسيّ وهو أنّ الإمبراطوريّة تدلّ على طابعها الدينيّ في شخص الإمبراطور.

عالم توتاليتاريّ

تتحدّث ١٣ : ١٦ - ١٧ عن نتائجَ اجتماعيّةٍ واقتصاديّةٍ لعَمَلِ الوحش الثاني. ولٰكنّ هٰذا لا يعارض النتائج السابقة. يجب أن لا ننقل إلى عالم الزمن المبادئ التي توجّه مجتمعاتِنا الحديثة: فالإمبراطور في القرن الأوّل يجهل كلّ انفصال بين مجالات الدين والسياسة والحرب والاجتماع والاقتصاد. كلّ هٰذا يشكّل وحدة تربط الديانة بين أجزائه وتوجّهه.

دين سياسيّ

إليك بعض الوقائع: وضعت مقاطعة آسية الرومانية (غربيَّ تركيا اليوم) تحت سلطة والٍ عيّنه الإمبراطور. ولٰكن كان بقرب هٰذا الوالي مجلسُ مقاطعات يتمتّع بسلطات محدودة. وكان هٰذا المجلسُ ينتخبُ كلَّ سنة كاهنًا أعظمَ لإقامة شعائرِ عبادة الإمبراطور.

نقرأ نصّين يذكّراننا بقرار مجلس آسية. نقرأ في الأوّل وهو كتابة وُجدت في بريانيس: يشكّل يوم ولادة الله (أي الإمبراطور أغوسطس الذي يحتفل بيوم مولده في ٢٣ أيلول) بالنسبة إلى الناس بداية الأخبار السارّة. وفي كتابة هليكرناسيس نقرأ: أعطت طبيعة الكون الأزليّة والخالدة للبشر خيرًا ساميًا. فَمَنَحَتْ لحياتنا السعيدة أغوسطس قيصر، أبًا وطننا الإلٰهيّ رومة... ومخلّصَ مجموعةِ الجنس البشريّ، إنّه العنايةُ التي لا تكتفي باستجابة صلاتنا، بل تسبقها.

في سنة ٢٣ ب م، وفي عهد طيباريوس، اتّخذ المجلسُ نفسُه قرارًا ببناء هيكل جديد في المقاطعة إكرامًا للإمبراطورِ وأمِّه ومجلسِ الشيوخ الرومانيّ. فلمّا قبل طيباريوس بالمبدأ تزاحمت إحدى عشرةَ مدينةً لتحصل على إذنٍ ببناء المعبد الجديد، مشدّدة على أمانتها السابقة في إطار السياسة والحرب. واختيرت إزمير لتشيّد هيكلاً إكرامًا لمدينة رومة.

فحياة المقاطعات السياسيّة ونشاط رابطة النقابات وإدارة المدن والقرى، كلّ هٰذا تغلغلت فيه الديانةُ وانطبع بطابع العبادة للإمبراطور. مثلاً: قد تعود اللحوم التي تباع في السوق إلى ذبائح قدّمت في هيكل الإمبراطور.

إذا كانت المملكة لا تزال ثابتة فتتيح الحياة والنشاط للأفراد والجماعات، فهٰذا عائد إلى الالهة، وأوّلهم هو الإمبراطور. فمن عارض هٰذا الأساس الدينيّ دلّ على أنّه ثائر خطِر يهدّد موقفُه أُسُسَ المجتمع عينَها.

الرقم ٦٦٦

وتشير ١٣: ١٨ إلى صعوبة كبيرة: ماذا يعني رقم الوحش: ٦٦٦؟ إنّه يدلّ على الوحش، كما يقول الكاتب. فمن تحلّى بالعقل والذكاء (الملهم) يقدر أن يحلّل ويترجم.

نحن نعرف أنّ الحروف تدلّ على الأرقام والعكس صحيح. فإذا أخذنا اللغة العبريّة وجدنا أنّ الحروف التي تؤلّف اسم «قيصر نيرون» تساوي ٦٦٦. هٰذا افتراض أوّل ممكن ومميّز. وهناك افتراض ثان. فالرقم ٧ يدل على فكرة كمالات الله، والرقم ١٢ يدلّ على الاثني عشر سبطاً أو رسولاً، وبالتالي على كلّ شعب الله (وهٰذا يصحّ في الرقم ١٤٤٠٠٠ = ١٢ × ١٢ × ١٠٠٠). أمّا الرقم ٦ وهو قريب من ٧، فهو يرمز إلى الشرّ والتمرّد على الله، يرمز إلى العالم الوثنيّ (يدلّ على النقص). نجد في الأقوال السيبيليّة

(كتاب منحول) أنّ اسم يسوع يساوي في اليونانية ٨٨٨. فالرقم ٨ هو فوق الرقم ٧ ويدلّ على كمال ألوهيّة الابن.

٣ – تعليم سفر الرؤيا

ولٰكنّ الوضعَ كان أكثر تعقيدًا من هٰذا العرض السريع والواضح، وقد اختبره معاصرو يوحنّا فأحسُّوا بثقله.

يجب أن نتذكّر أنّ المملكةَ لم تعلن نفسها في ذٰلك الوقت عدوّ المسيحيّة اللدود. كانت للمسيحيّين صعوباتهم مع السلطة الملكيّة أو ممثّليها، ولٰكنّ الصعوباتِ وإنْ خطيرةً، لم تكن تعبيرًا عن تعارض مبدئيّ. وفي آسية الصغرى مثلاً، لم تُتّخذْ إجراءاتٌ لاضطهادِ المسيحيّين اضطهادًا منظّمًا. كانت هناك حالات من العداوة، ولٰكنّها ارتبطت بظروف عابرة ومحلّيّة كانت تتبدّل مع الزمن.

في هٰذا الإطار الصعب أسمعَنا يوحنّا تعليمَه النبوي الذي نحدّده في شكلينِ اثنينِ: المملكة الشيطانية والنصر.

المملكة الشيطانيّة

أوحى أوّلاً الطبيعةَ الحقيقيّةَ للمملكة. كانت هناك أصوات مسيحيّة تشدّد على التوافقِ المُـمْكِنِ بين مُثُلِ العصرِ السياسيّةِ والأخلاقيّةِ وبين الإيمان المسيحيّ. وقلّل آخرون من أهمّيّة الصِدامات التي جعلت سلطات المملكة تقف بوجه أعضاءِ الكنيسة الفتيّة واعتبروها تحوّلاتٍ بسيطةً وأخطاءً مؤسفةً وعملَ الأباطرة الأردياء. أمّا سفر الرؤيا فأعلن بقوّةٍ أنّ المملكةَ هي في خدمة الشيطان. والبرهانُ على ذٰلك العبادة الوثنيّة التي هي في أساس النظام. فلا نستطيع أن نأمل تحسّنًا في العلاقات بين الكنيسة والمملكة. لا تقدر المملكةُ إلّا أن تضطهدَ المسيحيّين. فعلى المسيحيّين أن يعرفوا أنّهم يسيرون نحو غدٍ صعب. سيتكاثر الشهداء. قُهِرَ الشيطانُ على يد المسيح فقام بحملة على الكنيسة.

النصر

وما هو أخطرُ من هٰذا هو أنّ المملكةَ تنتصر، وهٰذا أمر طبيعيّ إذا قابلنا القوى الحاضرة: من جهة قبضةٌ من المؤمنين بالمسيح لا سندَ لهم ولا جيشَ ولا تأثيرَ. ومن جهة

ثانية قوّةٌ رومةَ التي تسيطر على كلّ العالم المعروف. قال يوحنّا (رؤ ١٣ : ٧) : «أعطي له أن يحارب القدّيسين ويغلبهم». وكلّ من يسجد لصورة الوحش يقتل (١٣ : ٥). هٰذا ما يقوله عادة كتّاب الرؤى. ولٰكن نسمع هنا صوتًا جديدًا. ترك يوحنّا الطريقة التقليديّة، فلم يعلن تدخّلَ الله المقبل الذي سيأتي في النهاية ويُعيّنُ أخصّاءه ويسحق أعداءه. بل أكّد: ليس الوضع الحاضر كما يبدو لعيونكم. لا تؤخذوا بالظواهر. انزعوا القناعَ عن الوجوه المستعارة: يمكنكم أن تؤخذوا إلى الشهادة، أن تموتوا وتُغلَبوا بطريقة نهائيّة. ولٰكنَّ الواقعَ الصحيحَ والحقيقةَ الأزليّةَ المؤسَّسةَ على الله تختلف عن هٰذا: فالوقت الذي فيه صُلب يسوع كان وقت انتصاره. حينئذ قُهر الشيطان وأُنْزِلَ من السماء إلى الأرض وحُصر في مكان لا يقدر منه أن يبدّل مخطّطَ الخلاص. وكلّ مرّة يعترف أناسٌ على الأرض بأنّ السلطانَ الوحيدَ الذي أمامه ننحني وإيّاه نطيعُ هو سلطان الله ومسيحه، وكلّ مرّة يبرهن الناس في سلوكهم وفي استشهادهم على واقعيّة موت المسيح، ينتصرون هم أيضاً ويدلّون على الحقيقة الوحيدة التي لا تطمسها ظلمة قطّ.

٣ - الغنوصيّة

أولاً: الرسائل إلى الكنائس

لم يتضمّن سفر الرؤيا في نسخته الأولى الرسائلَ إلى الكنائس. إنّه أراد أن يعلن حضور المسيح القائم من الموت ورجوعه القريب، وأن يحتفل بنصره على العالم الوثنيّ. ومهما استعملت المملكة الرومانيّة من قوّة، ومهما جعل الشيطان هٰذه المملكةَ أداةَ بغضِه على المسيحيّين، فالمسيحيّون هم المنتصرون الحقيقيّون مع ربّهم حتّى ولو ماتوا مثله من أجل إيمانهم.

تبدو الرسائل كلمة نبويّة يوجّهها يوحنّا إلى الكنائس من قبل يسوع. وهي تشير إلى ما هو حاضر الآن. لهٰذا سنبحث عن هٰذا الحاضر الذي سيلقي ضوءًا على جماعات آسية الصغرى في نهاية القرن الأوّل المسيحيّ.

الهراطقة

تتحدّث الرسائل عن مجابَهات واضطهادات. ولٰكن ليس هٰذا هو همّها الأوّل. فإن تمعّنّا في ف ٢ – ٣ اكتشفنا اهتمام الكاتبِ الأوّل: إنّه يتوجّه إلى كنائسَ تعالجُ خطرًا خاصًّا. لهٰذا يبدأ يسوع، مُلْهِمُ هٰذه الرسائل، بأن يعلنَ أنّه يعرض الوضع المحلّيّ، فيوافق أو يحرّض أو يندّد حسب ردّة فعل الكنيسة أمام ما يهدّدها.

يكمن الطابع الجديد للوضع، في أنّ الخطرَ لا يأتي فقط من الخارج. إنّه حاضر في قلب هٰذه الكنائس وهو يتزيّا بالزيّ المسيحيّ ليطغي المؤمنين. هٰذا الخطر هو الهرطقة.

في أفسس: بدأت الكنيسة بطرد الهراطقة ثمّ تسامحت معهم. في سميرنة: لا مشاكل. في برغامس: التهديد ظاهر، ولٰكن لم يؤخذ بالأفكار الجديدة إلّا بعضُ أعضاء الجماعة. في ثياتيرة: كانت ردّةُ الفعلِ حسنةً لدى الكنيسة. ولٰكنّ الكنيسةَ تسامحت مع نبيّة تضلّل الناسَ بتعليمها الهرطوقيّ. في سارديس: الحالة مقلقة. لم يقاوم العدوى إلّا عددٌ قليل من المسيحيّين. أمّا في فيلادلفية فالوضع عكس ذلك. وتبقى كنيسة لاودكية التي مالت كلُّها إلى الهرطقة، على ما يبدو.

النقولاويّون

ويسمّي يوحنّا الهراطقة مرّتين: إنّهم النقولاويّون (٢ : ٦ – ١٥). ويمكننا أن نزيد النبيّة إيزابيل (ق ١٢ : ١٤ – ١٥ و ٢ : ٢٠) التي لا يختلف تعليمها عن تعليمهم. ويبدو أنّ الخطر الذي يهدّد سائر الكنائس هو خطر النقولاويّين.

لا تقول رسائل سفر الرؤيا شيئًا كثيرًا عن هٰذه الهرطقة. ولٰكن حين نضع بعض المعلومات التي بين أيدينا في الإطار الذي يرسمه الكتّابُ المسيحيّون اللاحقون، نحصل على صورة متماسكة ومحدّدة. فهناك تقليد يعود بالحركة النقولاويّة إلى الشمّاس نقولا أحدِ الهلّينيّين السبعة المذكورين في سفر الأعمال (٦ : ٥). كان هٰذا الشمّاس متزهّدًا، فاهتمّ بجعل جسده في الدرجة الدنيا. هٰذا يعني أنّ النقولاويّين يقولون بثنائيّة بين الجسد والروح.

نحن إذًا أمام غنوصيّة، أي منهجٍ فكريٍّ يُعْرَضُ فيه الخلاصُ على الناس بشكل

وحي عن أصلهم وعن هُويَّتِهم.

يكتشف «المختار» أنّه يحمل شعلة إلٰهيّة مَخْفِيَّةَ في جسده كما في سجن. بما أنّ جسدَنا ليس أنا الإنسان الحقيقيّ، نستطيع من دون خطر أن نغامر به ونأخذه إلى احتفالاتٍ وثنيّة. فالخلاص لا يتأثّر بمثل هٰذه الأعمال التي هي أمور طفيفة. ولٰكنّ يوحنّا يعتبر على خطى أنبياء العهد القديم، أنّ هٰذا العملَ هو زنى مُشِينٌ وخيانةٌ لله الحيّ لا تغتفر.

في هٰذه الأوقات التي صارت فيه الطاعة المسيحيّة أكثرَ صعوبةً وأكثرَ خطرًا، وجب على المؤمنين أن يرذلوا هٰذه التجربةَ النافذةَ التي تجعلهم يعتبرون أنّ الاستشهادَ هو عنادٌ قصير النظر وليس اقتداءً بيسوعَ المسيح.

وانطلق النقولاويّون في فكرهم الثنائيّ إلى نتائجه الأخيرة، فأعلنوا أنّ المسيح لم يستطع أن يأخذ جسدًا، لأنّ الجسد يرتبط بمبادئِ المادّة البغيضة. فجسد المسيح هو ظاهرُ الجسد، وصَلبه حيلةٌ كاذبة. بما أنّ المعلّمَ لم يتألّم على الصليب، لماذا يُجبِرُ تلاميذَه على تحدّي الموت والاستشهاد.

ثانيًا: تعليم الرسائل

قد تكون اللوحةُ التي رسمناها عن النقولاويّين سوداء. ولٰكنّ الهدفَ ليس أن نكتشف حقيقة هُوِيَّةِ النقولاويّين الروحيّة، بل أن نفهم جواب صاحب الرؤيا. لسنا أمام تنوّع في التعليم المسيحيّ، بل أمام نهج شيطانيّ. فالنقولاويّون يقفون على نقيض تعليم سفر الرؤيا: إذا لم يعد لانتصار المسيح شهود في هٰذا العالم، فهٰذا يعني أنّ هٰذا الموتَ غيرُ حقيقيّ.

لهٰذا أحسّ يوحنّا أنّ المسيح يدفعه ليكتب إلى الكنائس ليحثّها على طرد هؤلاء المسيحيّين الكذبة، وعلى السير بثبات على خطى المسيح في طرق تحفّ بها المخاطر إذا أردنا أن نعترف بإيماننا. لهٰذا نجد في الرسائل تلميحاتٍ عديدةً إلى الاعتراف باسم المسيح، إلى الابتعاد عن إنكار المسيح، إلى الأخطار التي تواجهنا (٢: ٣، ١٠، ١٣، ٢٦؛ ٣: ٨...).

ويبدو أنّ هناك هرطقةً ثانيةً في هٰذه الكنائس، تتمثّل في التيّار اليهوديّ وهي حاضرة في كنيستي سميرنة وفيلادلفية. مهما يكن من أمر هٰذه الهرطقة الثانية، فيوحنّا يعتبر أنّ الشيطان يُلْهِمُ هاتين الهرطقتين اللتين تقودان إلى النتائج نفسها. في هٰذه الظروف يبدو من الفطنة أن نتكلّم عن هرطقة واحدة هي الهرطقة النقولاويّة: تلوّنت بلون الغنوصيّة، تغذّت بالتقاليد اليهوديّة، واعتبرت أنّها تقدّم التفسير الحقيقيّ للعهد القديم.

ج – اللاهوت في سفر الرؤيا

١ – ف ١١ أو رسالة الكنيسة النبويّة

أُمِرَ الرائي في نهاية ف ١٠ أن يتنبّأ على كثير من الشعوب والأمم والألسنة والملوك (١٠: ١١). فجاءت رؤية ف ١١ تدلّ على أنّه أتمّ المهمّة: مارس شخصانِ رسالةً اعتُبرت نبويّةً.

الشاهدان هما اثنان: إذا أردنا أن نعرف السببَ نعودُ إلى زك ٤: ٢ – ١٤ الذي يشكّل خلفيّة ١١: ٣ – ٤. يرى يوحنّا في هٰذين النبيّين تتمّةَ نبوءة زكريّا التي تتحدّث بالصور عن خادمين لله. فالزيتونتان في رؤية زكريّا تدلّان على رئيسَيْ شعبِ إسرائيل، رئيس الكهنة يشوع، وزربابل الرئيس المدنيّ الذي أوكلت إليه مهمّة السهر على مستقبل الشعب (أو الهيكل) الذي يمثّله الشمعدان (أو المنارة).

حوّلَ سفرُ الرؤيا النُبوءة: صار الشخصانِ منارتينِ. فأتاح له هٰذا التحويلُ أن يُبْرِزَ الطابعَ النبويّ للشاهدَينِ: فالمنارةُ الحاملة السراج هي رمز الروح في رؤ ٤: ٥؛ ٥: ٦. ولقد حاول بعض الشرّاح أن يجدوا في المنارتين الرسولينِ بطرسَ وبولسَ.

ولٰكن يبقى همُّ الرائي أن يشدّد على الطابع النبويّ (الملهَم) للشاهدين. لم يتكلّم عن زيتونتين كما فعل زكريّا بل عن منارتين. ولٰكن يبقى أنّ الأعمالَ المنسوبةَ إلى هٰذين الشخصين تذكّرنا بنماذج معروفة: فإيليّا منع المطر (١ مل ١٧: ١) وموسى حوّل الماء إلى دم (خر ٧: ١٧). هٰذا يعني أنّ الشاهدين يُتمّان عملاً نبويًّا عرفه العهد القديم.

أولاً – أنبياءٌ وشهود

من المفيد أن نلاحظَ كيف يقدّم لنا سفرُ الرؤيا هٰذه الخدمةَ النبويّة. فإذا قرأنا ف ١١ وجدنا أنّه لا يقول كلمةً عن مضمون كرازة الشاهدَين.

يظهرُ الشاهدانِ فجأةً كما تصوّرهما نُبوءة زكريّا (٤ : ٢ – ١٤). ثمّ يصوّر النصّ نشاطهما على مثال نشاط إيليّا (١ مل ١٧ : ١) وموسى (٧ : ١٧). بعد هٰذا يتحدّث مطوّلاً عن موتهما وقيامتهما. وهٰكذا يبدو أنّ المهمّ ليس تعليمَ هٰذين النبيّين بل موتُهما وقيامتُهما.

ونلاحظُ أيضاً أنّ الكاتبَ يقرّبُ موتَهما من موت ربّهما (١١ : ٨) ويصوّر قيامتَهما بكلمات تدلّ على قيامة المسيح. وإذا زدنا على كلّ هٰذا أنّهما يقدَّمان كشاهدين أي كرجلين لا يتردّدان في أن يتبعا معلّمَهما، الشاهدَ الأمينَ (٢ : ١٣)، نصل إلى الاستنتاج أنّ ف ١١ يريد أن يبيّن ماهيّة الرسالةِ النبويّةِ في الكنيسة المسيحيّة، ويشدّد على أنّنا نعيشُ هٰذه الرسالةَ بالاتّحاد بموت يسوعَ وقيامته.

إنّ هدفَ تعليم هٰذه الرؤية هو إعلانٌ للمسيحيّين العائشين وسط عالم معادٍ أنّ دعوتهم أن يكونوا شهودًا للمصلوب. أوّل ما يجب عليهم هو أن يعيشوا أو يموتوا مثل معلّمهم لا أن يتكلّموا.

ثانيًا – ١٢٦٠ يومًا

يبقى علينا أن نوضح شروط هٰذه الدعوة وإطارها الزمنيّ: يدوم زمن نبوءة الشاهدين ١٢٦٠ يومًا (١١ : ٣). نلاحظ أنّ هٰذا يساوي ٤٢ شهرًا (مذكور في آ ٢) إذا حسبنا الشهرَ ٣٠ يومًا. إذًا، نحن أمام حِقْبَةٍ تقليديّة تعود بنا إلى حِقْبَةٍ صعبةٍ من تاريخ شعب إسرائيل.

إذا عدنا إلى سفر دانيال، نرى أنّ اضطهادَ أنطيوخسَ إبيفانيوسَ (الذي دنّس الهيكلَ ومنعَ اليهودَ من ممارسة ديانتهم) دام ثلاثَ سنوات وبضعة أيّام. ولٰكنّ دانيال قال: ثلاث سنوات ونصف السنة (زمان، زمانان ونصف زمان: دا ٧ : ٢٥ ؛ ١٢ : ٧) متطلّعًا إلى رمزيّة هامّة. فالثلاث سنوات ونصف السنة تشكّل نصف السنة السبعينيّة

والأخيرة. هٰذا يعني أنّه إن كان للاضطهادِ مكانةٌ في مخطّطِ الله، فهٰذا المكانُ محدودٌ تحديدًا دقيقًا: إنّ الله لا يتخلّى عن أخصّائه. فالمحن لا تصيبهم يومًا واحدًا يزيد عن إرادته، والربّ لا يسمح أن تَطُولَ هٰذهِ الأيّام الصعبةُ وحدةً زمنيّةً كاملة.

هٰذا هو المعنى الدينيّ. لهٰذا يعود إليه الكاتب في ف ١٢ – ١٣ من أجل مضمونه ومدلوله: إنّه زمن المحنة وزمن الحماية الإلٰهيّة. وما يحدث في هٰذا الوقت يدلّ على ثنائيّة دائمة: فالنبيّان الشاهدان يُتِمّان مهمّتَها دون أن يعترضَها أحد (١١ : ٥) ولٰكنّهما في النهاية سيُقتلان.

والمدينة المقدّسة (ولا سيّما الهيكل الذي هو أقدس مكان فيها) قد حمى اللهُ قسمًا منها (هٰذا هو معنى قياس الهيكل في آ ١)، وأسلم القسمَ الآخر للأممِ ليدوسوه (١١ : ٢).

ثالثًا – واقعان اثنان

يصوِّر الوقت الذي فيه تمارَس دعوةُ الكنيسة النبويّة، وهو وقتُ الشهادة والوقت الحاضر، بشكلين مختلفين اختلافًا جذريًّا: نرى فيه الوقتَ الذي فيه تكمِّل الكنيسةُ حياتَها العابرةَ فتصلُ إلى نهايتِها. ونرى فيه أيضاً الوقت الذي فيه يُظهر الربّ سلطانَه ويَمنح النصر لمؤمنيه. وهٰذا الشكلُ الثاني لا يُحفظ للأيّام المقبلة. فنحن نكتشف نصرَ الله في الواقع الحاضر، شرط أن يضيء نظرَنا نورُ الإيمان.

ونلاحظُ أنّ الله يأتي من خارج هٰذه الحِقبة من الزمن ويحمل إلينا الوحي: إنّه يتدخّل ويقيم شاهديه بعد انتهاء ١٢٦٠ يومًا. وهٰذا أمر أساسيّ: فإذا ظهر موت الشاهدين كانتصار يتوِّجه الربّ، لا فشلاً ذريعًا كما اعتبره الناسُ، فهٰذا الانتصار لا ينتمي إلى العالم الحاضر: فالشاهدان لم يكونا ضحيّة قضيّة نبيلة سيقتنع بها خصومهما. والنصّ لا يتكلّم عن قداستهما التي لم تصل إلى القمّة في العطاء. ما يقوله النصّ بوضوح هو أنّ مصيرهما أمر جديد لأنّ الله يرضى أن يكونا شاهديه. أوحى الله أنّ هٰذين الشاهدين كانا أمينينِ له مثلَ ابنه، فدلاً على حقيقة العالم الجديد الذي دشّنه يسوع المسيح.

رابعًا – ما هي النُبوءة؟

نقرأ ١٩ : ١٠ : «شهادة يسوع هي روح النُبوءة». من يتنبّأ يترك روحَ الله يتكلّم فيه ويعمل فيه، هٰذا الروح الذي أعلن عبر أنبياء العهد القديم مجيء يسوعَ وشهادتَه. فعلينا أن نكتشف هدف النُبوءات القديمة ونسير على خط هؤلاء الأنبياء على طريق شهادة يسوع وفي إثر يسوع. ونجد في ف ١١ ما يبرز هٰذا التحديد: العودةَ إلى نبوءة زكريّا، الموازاةَ بين مصير الشاهدين ومصير ربّهما. فالنبيّ هو وكيل المسيح على هٰذه الأرض، وهو يشهد بطريقة ملموسة وحتّى في حياته وفي موته على موت المسيح. والله يشركه في قيامة ربّه.

لهٰذا كانت حياة الشهيد وموتُه علامةَ دينونةٍ للعالم (لهٰذا يغضب سكّان الأرض) وعلامة خلاص. لهٰذا السبب تُقدَّم رسالةُ الكنيسة النبويّة في هٰذا الموضع من الرؤيا كعنصر ضروريّ لتاريخ الخلاص. ولا يصل مخطّطُ الله إلى تمامه، ولا يُنفخ في البوق الأخير قبل أن تُعطى الكنيسةُ الوقتَ الكافيَ لتقومَ بدعوتها كشاهدةٍ ليسوع في العالم.

خامسًا – مسألة الأماكن

وهناك إشاراتٌ طوبوغرافيّةٌ في ف ١١ لا نفهم سرّها. إنّ آ ١ – ٢ اللتين تذكران الهيكل والمدينة المقدّسة تجعلان العمل يتمّ في أورشليم. ولٰكنّ استشهاد الشاهدين تمّ في المدينة العظيمة أي في رومةَ الملقّبةِ ببابل. وتسمَّت هٰذه المدينةُ رمزيًّا باسم سدوم ومصر: فرومةُ تلعب دورَ أمّ الرذائل وأمّ المعارضين لله، الدَورَ الذي لعبته سدومُ ومصرُ الفرعون. ولٰكنّنا نندهش حين تحدّد آ ٨ أنّ المدينة العظيمة (رومة) هي المكان الذي صُلب فيه الربّ. فكيف نجيب على هٰذه الصعوبة؟ هنا نعود إلى النظرة إلى الزمن في سفر الرؤيا: كما أنّ طرق تحديد الزمن ترتبط كلّها بالحقبة ذاتها، حقبة زمن الحاضر الذي بعد الفصح، كذٰلك تحدّد كلّ الإشاراتُ الطوبوغرافيّةُ فقط الموضوعَ الذي تعيشُ فيه زمن الشهادة في العالم.

فالعالمُ هو حقًّا مملكة الشرّ، ورومةُ هي اليومَ شعارُ هٰذا العالم كما كان شعارَه في الماضي سدوم ومصر. هناك كانت المقاومةُ لله وابنِه على الجلجلة. فأقدس أمكنةٍ مكرّسةٍ

لِلّه ليست بمنأًى عن محاولاتِ سكّان البشر الشريرة، فحظّها حظّ الشاهدين. فالناس يقتلون النبيّين ويهدمون أقدس الأماكن وحتّى هٰذا المعبد الذي هو الكنيسة (كشعب الله). ومع ذٰلك، هناك هيكل ومذبح ومدينة مقدّسة وعبّاد. إنّ الله يسهر على أخصّائه فلا يترك المضطهدين يدنّسونهم. فالمكان والزمان هما في يده ولا شيء يفلت من إرادته.

٢ – ف ١٢ وولادة الإنسان الجديد

أوّلاً: تصميم الفصل

يَحْتَلُّ ف ١٢ قلبَ الكتاب. إنّه مقطع صعب وها نحن نبدأ بتلخيص المراحل المميّزة: ظهرت امرأة في السماء متجلببة بحلى عجيبة. وَلدت ولدًا أراد التنين أن يفترسه. أفلت الولد وأُخذ إلى قرب الله. أمّا المرأة فالتجأت إلى الصحراء ١٢٦٠ يومًا تحت حماية الله. وقهر ميخائيلُ الشيطانَ فسقط على الأرض. واحتفل نشيد بنتائج هٰذه الهزيمة المذهلة.

ويرد هربُ المرأة مرّةً ثانية في كلمات واضحة: لسنا أمام هرب ثان، بل أمام تقديم ثان للهرب عينه: فشلت محاولات التنين ضدّ المرأة فنقل بغضَه على سائر أولاد المرأة.

امتداد ف ١١

لا يكفي هٰذا الملخّص لإفهامنا النصّ. وها نحن نكمّله ببعض ملاحظات: نلاحظ أوّلاً العلاقات بين ف ١١ وف ١٢: نحن في الزمن الواحد. حين حدّد الكاتب أنّ زمن إقامة المرأة في الصحراء هو ١٢٦٠ يومًا (آ ٦) فهو يشدّد على أن ليس لهٰذا الحدث إطار زمنيّ مختلف عن ذٰلك الذي جرى فيه نشاط الشاهدين. نحن دومًا في الزمن الحاضر، زمن ما بعد الفصح. ورقم آ ١٤ لا يختلف عن سابقه. فالأزمنة الثلاثة ونصف الزمن (ثلاث سنوات ونصف) تقابل ١٢٦٠ يومًا و ٤٢ شهرًا في ١١ : ٢. وكلّها تأتينا من نبوءة دانيال. لهٰذه الأرقام مدلول واحد: إنّ الزمن الذي تتحدّث عنه هو زمن محنة يسمح بها الله، ولٰكنّه يحدّد مداها. نحن أمام معترِضة زمنيّة لا أمام نهاية حبّ الله الذي يحمي

أخصّاءه. قلنا سابقًا إنّ هٰذا الزمنَ هو زمنُ الاضطهاد والموت، وإنّه أيضاً زمنُ حمايةِ الله. وهٰكذا نقول أيضاً عن الرؤية الجديدة، وهٰذا ما يثبته مصيرُ المرأة ومصيرُ أبنائها.

هدف ف ١٢

هل هٰذا يعني أنّ ف ١٢ هو استعادة ف ١١؟ نبدأ فنجيب نعم، ولٰكن نفهم أنّ موضوع الاضطهاد لا يحتلّ قلب الفصل.

إذا قرأنا ف ١٢ وجدنا أنّ الشخص الذي نتحدّث عنه كثيرًا في هٰذه الرؤية هو التنيّن الذي يرتبط به كلّ شيء: يراقب ولادة الولد، يفشل في محاولته، يلاحق المرأة، يقهره ميخائيل. ولمّا حُرِم من ثمار بغضه ضدّ المرأة هاجم أبناءها. ونشيد آ ١٠ ي يحتفل بنتائج هٰذه الهزيمة.

إذًا هناك التنين الذي قُهر، وهناك انتصار قد تمّ في شخص الابن الذي هو المسيح. وهٰكذا نستطيع أن نلج إلى أسرار هٰذه الرؤية ونميّز تعليمها الأساسيّ: صوَّر ف ١١ الزمن الحاضر كزمن للشاهدَين، وصوّر ف ١٢ الزمن عينه كزمنٍ قام فيه التنين المقهور بآخر هجماته على المسيحيّين. قُهر العدوّ، وهٰذا يعني أنّ النصر يخصّ الذين هاجمهم. وهٰذا سيكون موضوع النشيد.

ثانيًا – الخلفيّة الرمزيّة

ونتساءل: من أين جاءت هٰذه الصور؛ قال بعض الشرّاح: عاد الكاتب إلى عالم الأساطير الوثنيّة. ولٰكنّ هٰذا الرأي مرفوض لأنّنا نعرف عقليّة يوحنّا المتصلّبة في طرد كلّ ما هو وثنيّ. لهٰذا نعود إلى العهد القديم.

فموضوع المرأة التي تدلّ آلامُها على ولادة المسيح متأثّر بنصّ أش ٦٦ : ٧ – ٩. يتنبّأ هٰذا النصّ عن ولادة شعب جديد تلده صهيون المرموز عنها بامرأة. وكلمات الترجمة اليونانيّة في نصّ أشعيا هي هي في نصّ الرؤيا. وفوق هٰذا يحدّد تقليد يهوديّ قديم (ترجوم أشعيا) أنّ هٰذا الولد هو الملك المسيح.

وهربُ المرأةِ إلى الصحراء حيث تُقاتُ بطريقة عجيبة، يَعرضه ف ١٢ بكلمات قريبة

مَن الخروج ومعجزتَيْ المنّ والسلوى. وتحدّد آ ١٤ أنّ جناحَيِ النَسْرِ أعطيا للمرأة كما أعطيا لشعب الخروج (خر ١٩ : ٤؛ تث ٣٢ : ١١). وهناك زينة المرأة التي نجد ما يقابلها في التقاليد اليهوديّة. ويشير النصّ إلى هَوِيّة التنّين الحقيقيّة، حيّة البدايات: اسمه الشيطان وإبليس (١٢ : ٩)، وصورته بشكل حيّة تذكّرنا بالرمزيّة التي طبّقها الأنبياء على فرعون (أو مصر) (أش ٥١ : ٩؛ خر ٢٩ : ٣؛ ٣٢ : ٢) الذي كان عدوّ شعب الله في زمن الخروج الأوّل.

أجل، عاد يوحنّا إلى العهد القديم فاستقى كلماتِه وصُورَه كما استقى الإنباءَ النبويَّ لعملٍ إسكاتولوجيٍّ يُتِمُّ فيه اللهُ مخطّطَه الخلاصيَّ.

ثالثًا – الأشخاص

المرأة ترمز عادة إلى جماعة المؤمنين. تتكلّم النصوصُ النبويّةُ عن امرأة حبلى، عن أمّ لها أولاد عديدون (هم أعضاء الشعب).

أمّا هويّة الابن فليست واضحة: بما أنّه يُتِمّ النبوءة المسيحانيّة في مز ٢ : ٩ (رج رؤ ١٢ : ٥) فهو المسيح.

ويكشف الرائي هويّة التنّين فيسمّيه إبليس والشيطان.

ولٰكن تبقى صعوبات عديدة. المرأة (أو الشعب المقدّس) تلد المسيح أي يسوع. ما تعوّدنا أن نتكلّم هٰكذا عن عيد الميلاد. وماذا نقول عن مصير الولد المسيح؟ إنّه يتلخّص في ولادة وفي ارتفاع إلى السماء. فهل نستطيع أن نقدّم هٰكذا حياة يسوع؟

رابعًا – الميلاد أو الفصح؟

نحن لسنا أمام مذود بيت لحم. ثمّ إنّ الصليب هو هنا. وننطلق من ملاحظة أولى: اعتادت الأناشيد التي في سفر الرؤيا أن تقدّم تفسيرًا أو تطبيقًا للقارئ. فكأنّي بها تقول: هٰذا ما تعنيه لكم الأمور يا مسيحيّي آسية الصغرى، وهٰذه هي النتائج التي تستخلصونها. الأناشيد دليل تفسير تساعدنا على أن نرفض تأويلاً أو أن نوحي بآخر، أو أن نشير إلى تأويل ثالث.

أمّا في ف ١٢ فالنشيد موسَّع وتعليمه واضح : إنّه يحتفل بانتصار يحرزه الشهداء حين يموتون وهم متّحدون بربّهم المصلوب (١٢ : ١١). إذًا يجب أن يكون الخبر الذي ورد قد أعلن بصورة أو بأخرى موت المسيح كانتصار على الشيطان. فيمكننا إذًا أن نقرأ ف ١٢ على الشكل التالي : هٰكذا ينبئ يو ١٦ : ١٩ – ٢٢ أنّ جماعة التلاميذ ستكون في وقت الصلب مثل امرأة تلد في الأوجاع. ولٰكنّها ستعرف يوم الفصح الفرح مثل المرأة التي تفرح بولادة ابنها. لا يمكن أن نتكلّم عن نصر على الشيطان (حتّى ولو توقّفنا عند أساسه الكرستولوجيّ) دون أن نذكر حالاً الدور الذي يُدعى البشر إلى أن يلعبوه.

لقد اشتركت أوّل جماعة مسيحيّة على الأرض، وبعدها كنيسة القرن الأوّل، ثمّ كنيسة كلّ زمن، في عمل الله الحاسم في يسوع المسيح بحيث نستطيع أن نقولَ إنّها أمّ المصلوب. ليست أمًّا طبيعيّة، بل حسب شرائع الإيمان التي تجعل الإنسان مشاركًا للمسيح الذي هو المنتصر الأكبر. لهٰذا يمارس ميخائيل في النصّ لا دورَ المنتصر بل دورَ المنفّذ. وتدخّله المسلّح يحقّق على الأرض شروطاً فرضها عمل سابق.

خامسًا – تعليم ف ١٢

ذكّرنا ف ١١ أنّ المسيحيّين مدعوّون إلى الشهادة في الزمن الحاضر. إنّها دعوة خطرة والقيام بها يقود ظاهريًّا إلى الفشل والموت. ولٰكن يرى اللهُ فيها أمانة نعيشها بالاتّحاد مع يسوع، ويعطي الحياة الجديدة.

ويتابع ف ١٢ الموضوع ذاته فيشدّد على الأساس الكرستولوجيّ : يمكن أن يكون الوقت الحاضر وقت الاستشهاد. ولٰكنّ الموت الذي نتّحد فيه بالمخلّص هو نصر على الشيطان.

إذ يتلقّى المسيحيّون هجماتِ الشيطان، يعرفون أنهم جزء من شعب الله، من الكنيسة التي تلد الإنسان الجديد، ذلك القائم من الموت في قلب آلام المسيح وفي الأوجاع والأخطار التي هي امتداد لهٰذه الآلام. والوقت الذي فيه يقترب الشيطان من النصر النهائيّ، هو في الحقيقة الوقت الذي فيه ينتقل النصر إلى يد الضحيّة. نحن أمام وحي لانقلاب أساسيّ في سلّم القيم : لقد قرّر الله أنّ ما يسمّيه العالمُ وسلطانُه نصرًا ليس

النصرَ الحقيقيّ الذي ينكشف فقط في هزيمة المصلوب وموته. هنا يتدشّن نظام جديد، إنسان جديد، وحياة جديدة وأبديّة. حينئذ يسقط الشيطان حقًّا ولم يعد له مكان في السماء، أي لم يعد في مصافّ القيم السامية والأخيرة. لا يستطيع الشيطان من بعد أن يعطي معنى لحياة البشر. يقدر أن يؤذي حتى الموت، ولكن أذيّته لا تحمل بُعْدًا أبديًّا، عكس الانتصار والحياة التي منحها لنا الله في يسوع المسيح. والبرهانُ على ذلك هو أنّه لم يعد يقدر أن يتّهم البشر أمام الله (١٢ : ١٠).

٣) الكرستولوجيا

نجد في بداية سفر الرؤيا (١ : ٤ – ٦) عبارة تبدو كملخّص للكرستولوجيا في الكتاب: «عليكم النعمة والسلام... من يسوع المسيح الشاهد الأمين وبكر من قام من بين الأموات وملك ملوك الأرض: هو الذي أحبّنا وحرّرنا (أو غسلنا) بدمه من خطايانا، وجعل منّا ملكوتًا وكهنةً لله أبيه، فله المجد...»

نلاحظ أوّلاً ثلاثة ألقاب كرستولوجيّة: ملك ملوك الأرض، وهذا يرتبط بالسيادة. بكر الأموات، وهذا يرتبط بالقيامة. والشاهد الأمين يرتبط بالصلب. وفي ٢ : ١٣، الإنسان الذي دعي هو أيضاً الشاهد الأمين، قد قُتل أيضاً من أجل إيمانه.

أوّلاً: شاهد لله في العالم

يختم المسيح شهادتَه بدمه. وتقابَل هذه الذبيحة بنحر حمل الفصح (٥ : ٦)، وتؤكّد فداء شاملاً (٥ : ٩) بمغفرة الخطايا (١ : ٥؛ ٧ : ١٤).

إذن، ليس الصليب هزيمةً بل شهادةٌ في العالم لِنَصْرِ الله الذي ينجيّنا بحبّه.

ويمكن أن يدعى أناس إلى هذه الشهادة التي تقوم بأن تُعْلَنَ وسْطَ عالَمٍ معادٍ سيادةُ الله وحده، وتقود هذه الشهادة منطقيًّا إلى الاستشهاد: فشهيدا ف ١١ (يرمزان إلى رسالة الكنيسة النبويّة) قُتلا مثل ربّهما. ولكنّ ١٢ : ١١ يؤكّد أنّ الشهود يؤوّنون في استشهادهم انتصار المسيح، يثبتون أنّهم تعلّموا من الله كيف يقيّمون الحياة والموت، النجاح والفشل، لا من العالم الذي يقدّم معنًى غشّاشًا.

ثانيًا: بكر المائتين

لقد قام المسيح. عرف الموت، ولٰكنّه حيّ الآن (١: ١٨؛ ٢: ٨). فالحمل المذبوح يقف أمام الله (٥: ٦). للمرّة الأولى تَراجَع الموتُ وجاءت هزيمتُه بصورة نهائيّة: إنّ المسيحَ يُمسك بيديه مفاتيح الموت.

هٰذا يعني أنّه يعطي أخصّائه حياة لا يصل إليها الموت الطبيعيّ. إنّها حياة قائم من الموت لا يخاف شيئًا حتّى ولوكانت الدينونة الأخيرة التي يمكن أن تقود إلى الموت الثاني، إلى الموت الكلّيّ (٢: ١١؛ ٢٠: ٤، ٥، ٦).

منذ الآن يملكُ المسيحُ وهو يجلسُ مع اللهِ على عرشهِ (٣: ٢١). إنّه يمارس سلطانًا على الأمم (٢: ٢٧ – ٢٨) ويفوزُ بالغلبة (١٧: ١٤؛ ١٩: ١١ي). هٰذه الفكرة سنجدها في صورة الحمل الملكيّ المنتصر والغالب كما تبدو في كتب الرؤى اليهوديّة.

ولا يصل إلى هٰذه الحقيقة إلّا المؤمن. أمّا الإنسان الطبيعيّ فيعتبر أنّ الشيطان ووكلاءه (الوحشان) يمارسون اليوم السلطان على العالم (ف ١٣).

وأنّ مُلكَ الله ومسيحِه واقعيّ بحيث إنّنا نقدر أن نتحقّق منه ونختبرَه منذ الآن: حين نقرّ بأنّه يحقّ لِلّه وحدَه بأن يملِكَ ويدينَ ويُحْيِيَ، نَلِجُ في عالمٍ جديد حيث الإنسانُ الجديدُ يشاركُ في هٰذا السلطان الجديد الذي لا يشبه التسلّطَ الذي يميل إليه كلُّ سلطان بشريّ (١: ٦؛ ٢: ٢٦؛ ٣: ٢١؛ ٥: ١٠؛ ١٢: ١١). أمّا الآن، فالظواهر تعارض الواقع. لهٰذا تتحدّث عنه الرؤيا كواقع عابر ومحدود (ملك ألف سنة: ٢٠: ١ – ٦).

المسيحيّون هم شهود لله في المسيح، أحياء بحياته، مشتركون في ملكه. إذًا، هم في العالم شعب كهنة يشهدون لحضور الله وعمله (١: ٦؛ ٥: ١٠؛ ٢٠: ٦). ونحن هنا أيضاً أمام وظيفة عابرة. فمخطّط الله يصل إلى التمام، إلى عالم يكون فيه الله والمسيح حاضرَين بحيث لا نحتاج بعد إلى هيكل (٢١: ٢٢) ولا إلى كهنة.

ونلاحظ أخيرًا أنّ الألقاب المعطاة للمسيح في سفر الرؤيا هي ألقاب محفوظة تقليديًّا لله نفسه (الأوّل والآخر، الألف والياء، البداية والنهاية، الحيّ، الربّ، ملك الملوك...) هٰذا يعني أنّ الله يكشف عن نفسه في يسوع المسيح.

ثالثًا: الروح

يتكلّم سفر الرؤيا مرارًا عن الأرواح السبعة (١ : ٤، ٣ : ١؛ ٤ : ٥؛ ٥ : ٦). يجب أن نفهم: الروح في ملئه. فالروح هي الوسيلة المميّزة للعلاقات بين الله والبشر. فهو يجعل الرائي يرى وهو يكشف له الأسرار (١ : ١٠؛ ٤ : ٢؛ ١٧ : ٣؛ ٢١ : ١٠). إنّه روح نبويّ (٢٢ : ٦). وهنا تختلف الرؤيا عن غيرها من الكتب. فالنُبوءة هي شهادة يسوع (١٩ : ١٠). وهنا نميّز وجهتين في هٰذا الكلام. الأولى: أنّ الروح الذي يلهم الأنبياء يرتبط دومًا بشخص يسوع وعمله وصليبه. الوجهة الثانية: أن الروح يدفع المؤمنين إلى شهادة شبيهة بشهادة المسيح. لهٰذا نجد في الرسائل إلى الكنائس أنّ الروحَ يجعلُ يسوع نفسَه يتكلّم (٢ : ٧، ١١، ١٧، ٢٩؛ ٣ : ٦، ١٣، ٢٢) ليدعوَ المسيحيّين إلى أمانة مجسّدة في العالم رغم ما يحيط بها من أخطار.

٤ – الدينونة

أوّلاً: إنباءات متعدّدة

حين نقرأ سفر الرؤيا نجد أنّ النصّ ينبئنا بالدينونة في كلّ رؤية. وهو يقول بأنّ هٰذه الدينونة قد تحقّقت أو هي في طريق التحقيق. وهٰذا يدعونا إلى الاستنتاج أنّ الرؤيا تتكلّم عن سلسلة دينونات تضرب أعداء الله وأعداء مؤمنيه في نظام محدّد سلفًا. ولٰكن إذا تمعّنّا في القراءة، اكتشفنا أنّ هٰذهِ الإشاراتِ التي تدلّ على دينوناتٍ مزعومةٍ ليست إلّا مقدّمات مختلفةً لمشهد واحد هو الدينونة الأخيرة.

هٰكذا نجد أنّ سفر الرؤيا يذكر ثلاث مرّات (١٦ : ١٤ي؛ ١٧ : ١٤؛ ١٩ : ١١ي) حرب المسيح الإسكاتولوجيّة ضدّ القوى المعادية. الأعداء هم هم. ونحن لسنا أمام ثلاث حروب متتالية، بل أمام ثلاثة تلميحات إلى الانقلابِ نفسه. هٰكذا أنبأ الكاتبُ بعقابٍ كواقع حاضر منذ ١٤ : ٨. ولٰكنّ ف ١٨ يورد حدوثه كنتيجة حاضرة للنبوءات.

ثانيًا : الدينونة الأخيرة

ونلاحظ أيضاً أنّ الإنباءات بالدينونة ترتبط كلُّها بالمسيح : إنّه يقود المعركة الحاسمة التي تصل إلى سحق الأعداء مع رئيسهم. وإنّه في قلب الحدث الرئيسيّ الذي يدلّ على منعطف رئيسيّ في تاريخ الخلاص.

وهٰكذا يتجاوب الاحتفال الأوّل بآنيّة الدينونة (١١ : ١٨) مع اعتراف الإيمان الذي يقرّ بآنيّة ملكِ الله ومسيحه. ونجد التوازي عينه في ف ١٤ : يرافق ١٤٤٠٠٠ الحمل حيثما ذهب. هٰذه هي ساعة سقوط بابل. وكذٰلك في ف ١٥ : ينشد المنتصرون نشيد الحمل ويحتفلون بظهور دينونات الله.

وأبرزَ تصويرُ ممارسةِ الدينونة (١٩ : ١١ - ١٢) الطابعَ الإلٰهيّ للمسيح الديّان : إنّه يحمل صفاتٍ وأسماءً خاصّةً بالله (الأمين، الحقيقيّ، ملك الملوك، ربّ الأرباب). إنّه يُتمّ النبوءاتِ التي أنبأت أنّ الله يدين (أش ٦٣ : ١ - ٦). إنّه كلمة الله بالذات.

لهٰذا لن نجد إلّا دينونة واحدة هي الدينونة الأخيرة والإسكاتولوجيّة التي يمارسها الله في يسوع المسيح. ولهٰذا تدلّ الرؤى التي تورد الدينونة على الوحدة العميقة : نحن أمام دينونة يقوم بها يسوع المسيح ويعلن يوحنّا أنّها شجب للشيطان ولأخصّائه (يو ١٢ : ٣١ ؛ ١٦ : ١١) وخلاص للذين يقبلون يسوع (يو ١٢ : ٤٧ ي).

والكتاب الذي هو أساس هٰذه الدينونة (٢٠ : ١٢) يسمَّى كتاب الحياة، كتاب الحمل المذبوح (١٣ : ٨) : إنّه يتضمّن أسماء الناس الذين يأخذ يسوع مصيرهم على عاتقه.

الكشف عن الدينونة

هٰذا اللاهوت اليوحنّاويّ يفسّر أن تكون الدينونةُ (كالخلاص) موضوعَ كشفٍ إلٰهيّ لا واقعًا نتحقّق منه بالاختبار. هنا نعود إلى قراءة ف ١٦ : فالكؤوس الستّ تثير كوارث لا بدّ من النظر إليها. نلاحظ أوّلاً توازنًا بين سباعيّة سلسلة الأبواق وإرادةً للتشديد على القرابة بين هٰذه الآفات وضربات مصر. هٰذا يعني أنّنا أمام علامات تقليديّة عن غضبِ الله ودينونتِه العاملة في الكون. فكما في سفر الخروج، الله هو في الوقت ذاته الديّانُ

والمخلّص: إذ يُخرج شعبه من أرض العبوديّة يَضرب الظالمين.

إذن، لن نكتشف الإلٰه الديّان ولا نتميّز علامات الدينونة في العالم قبل أن نكتشف علاماتِ الخلاص. لهٰذا تشدّد الرؤيا (خاصّة ف ١٦) على النداء إلى التوبة الذي يدوّي في آياتِ الدينونة وفي تقسية قلوب «سكّان الأرض». فمن رفض الخلاص وجد في التاريخ مصيرًا أعمى تتوزّعه كوارثُ لا يفهمها.

آنيّة الدينونة

الدينونة هي كالخلاص، موضوع وحي وموضوع إيمان. ولٰكنَّ هٰذا لا يعني أنّ واقعه يُبعدنا إلى مستقبل غير ثابت. ولكي نقتنع من هٰذا القول نعود إلى المقاطع التي تنبئ بتتمّة الدينونة: فحين يَخْضَعُ المسيحيّون لدعوتهم النبويّةويكونون في هٰذا العالم شهودًا أمناء للمسيح الذي مات وقام، يستطيعون حينئذ أن يعلنوا آنيّة الدينونة (١١ : ١٨).

وحين يدلّ المنتصرون على الوحش على أنّ هناك في هٰذا العالم أناسًا يعتبرون أنّ خلاص الله في يسوع المسيح هو الواقع النهائيّ الذي يتعدّى بأهمّيّته كلّ واقع، يقدرون أن ينشدوا نشيد المفديّين، نشيد موسى والحمل. فيعلنون الدينونة ويتيحون للكؤوس السبع بأن تبيّن علاماتها. وبكلام آخر، حين يقرّ البشر بالله كمخلّص لهم، يصبحون على هٰذه الأرض شهودًا أحياء للدينونة: يبيّنون حقيقة متطلّبات الله ويتبعونها، ويرفضون ما يرفضه الله ويشجبه.

تبرز كلّ هٰذه الوجهات في إطار الإعلانات الليتورجيّة، وهٰذا أمر طبيعيّ: فالعبادة هي الموضع المفضّل الذي فيه يؤَّن الوحي، لأنّ الليتورجيّا تحتفل بالله كالمخلّص والملك، وبالتالي كالديّان.

الدينونة الآتية

إنّ الدينونة هي موضوع الوحي وهي تدعو المؤمنين لكي يتحقّقوا من حقيقتها في حياتهم الملموسة. لهٰذا تُعرض كحدث من الماضي أو الحاضر. الله يخلِّص أيضاً وهو لا يزال يدين، فيتوب أناسٌ ويعيشون من الخلاص. وأناسٌ آخرون يرفضون أيَّ ارتداد.

إذن، نستطيع أن نواصل الكلام عن الدينونة في المستقبل (١٤ : ٩ – ١٠). ويتواصل تاريخ الخلاص. ولٰكنّ سفر الرؤيا يعلن أنّ الله لا يترك هٰذه الحالة تدوم إلى ما لا نهاية. فكرازة الدينونة لا تُحصر في نداء بسيط إلى التوبة. فهناك أساس كرستولوجيّ للدينونة: تمّت الغلبة على الشرّ، وهٰذا الانتصار يعلن حالةً لن يعود فيها من وجود للشرّ، ولن يخاف فيها الإنسان عداوةَ الشيطان. فحياة الشهود الحاضرة هي نُبوءة عن الحياة الأبديّة وعلامة للملكوت وتذوّق مسبَق لما يؤول إليه تاريخ الخلاص.

٥ – ف ٢٠ أو كشف عن الزمن

أوّلاً: تفاسير ف ٢٠

هناك نموذجان لتأويل هٰذا الفصل. النموذج الأوّل يعتبر أنّ الله وعد بالألفِ سنة وهي ستأتي. سيحقّق الله يومًا على الأرض شروط سعادة كاملة. نستطيع أن نأخذ هٰذِهِ الشروطَ بحرفيّتها (١٠٠٠ سنة من الخيرات الملموسة) أو بطريقة روحيّة (سيبيّن الله سيادته على الأرض خلال فترة من الزمن). ولٰكنّ أساس التفسير هو هو. وتقول اختلافة هٰذا التفسير: نحن أمام فترة آتية بالنسبة إلى الرائي وحده الذي يتنبّأ بمجيء زمن سلام للكنيسة بعد زمن الاضطهاد. في هٰذا المجال نستطيع أن نعتبر أنّ النبوءة تمّت في قسم منها.

ويستند النموذج الثاني إلى الاعتبار أنّ الألف سنة هي الفترة التي دشّنها مجيء المسيح. إنّها الفترة الحاضرة. ولٰكن يقول قائل: إنّ الشيطان لم يُربط، فكيف نقول إنّ الألف سنة هي الفترة الحاضرة. نجيب: ما يقوله سفر الرؤيا يعود إلى نطاق الإيمان لا إلى نطاق الملاحظة الخارجيّة.

ثانيًا: نهاية الشيطان

التأكيد الأساسيّ في هٰذا الفصل هو نهاية الشيطان. حين نعرف أنّ هٰذا هو هدف النصّ، نفهم أن مصير الشيطان يذكّرنا بمصير التنّين والوحش الأوّل وبابل – رومة:

فالمراحل التي تدلّ على تاريخ رؤساء الحزب الشيطانيّ تتوازى لا بفعل الصدفة وتتلخّص في الرسمة التالية : سلطان ، هزيمة ، نهوض ، نهاية.

إنّ التنّين هو قويّ بحيث يكنس نجوم السماء. طُرد إلى الأرض فاضطهدَ المرأة وأولادها ، ولٰكنّ وقته صار قصيرًا. والوحشُ لم يعد موجودًا ، ثمّ عاد ، ولٰكنّه سيذهب في النهاية إلى الهلاك. والشيطان طغى الأمم ، رُبط ثمّ فُكّ رباطُه ، وفي النهاية زال. وتبرز هٰذه الموازاة حين نلاحظ أنّ الوقت الرئيسيّ الذي فيه يبدأ التطوّر (أعني الهزيمة) يرتبط بعمل المسيح : قُيّد الشيطان ساعة كان يسوع يملك. طُرد التنين حين تدخّل المسيح في العالم.

ونجد أيضاً هٰذا التحديد الكرستولوجيّ حين نبحث عن نتائجِ هٰذا النظرِ بالنسبة إلى المسيحيّين. ففي الفترة المشار إليها (١٢٦٠ يومًا = ٤٢ شهرًا = ٣ سنوات ونصف) سيهدَّد المؤمنون بل سيُقتلون مثل معلّمهم. ولٰكنّهم يعودون مثله إلى الحياة. مثله سينتصرون ويملكون. كلّ هٰذا يفهمنا أنّ الألف سنة هي ملاحظة لاهوتيّة أكثر منها زمنيّة على مثال سائر الأزمنة المذكورة.

وباختصار الكلام ، يمكننا القول إنّ تاريخ الظهورات الشيطانيّة في العالم وُضع في قالب واحد مطبوع بالواقع الكرستولوجيّ. يجب أن لا نأخذ هٰذه العروض المتتالية على أنّها تصاوير متعاقبة بل ككشوف تلقي ضوءًا على وجهات العالم المتنوّعة بالنور الوحيد الذي ينير الناس في كلّ زمان ومكان. وهٰذا النور هو انتصار يسوع المسيح.

هٰذا لا يعني أنّ ف ١٢ ، ١٣ ، ١٧ ، ٢٠ تتكرّر. ففي ف ٢٠ نقرأ أنّ إبليس قُيِّد لألفِ سنةٍ ، وأنّ المؤمنين يدينون ويعيشون ويملكون مع المسيح. هٰذه هي القيامة الأولى.

ثالثًا : الدينونة ، المُلك والقيامة

من يدين؟ هم الشهداء (قُطعت رؤوسهم من أجل شهادة يسوع وكلمة الله) والمعترفون (الذين لم يعبدوا الوحش ولم يقبلوا وسمه). كان ف ١٩ قد قدّم لنا المسيح الديّان يرافقه أخصّاؤه. وها نحن نجدهم يشاركونه في الدينونة.

ونستخلصُ الشيءَ عينه بالنسبة إلى المُلك : إنّ المؤمنين يشاركون المسيح في سيادته.

يعني التأكيد مستقبل الوعد في ٥ : ١٠ و ٢ : ٢٦ ولٰكنّه يعني حاضر الحياة المسيحيّة في ١ : ٥ ، بل حاضر حياة يوحنّا ، صاحبِ سفر الرؤيا في ١ : ٩.

لا تُوَجَّهُ هاتانِ الميزتانِ للألف سنةٍ التفسيرَ نحوَ تتمّةٍ في المستقبل. وهٰكذا نقول أيضاً عن القيامة. تكلّم الشرّاحُ منذ القرن الثاني عن قيامتين: قيامةِ المؤمنين، ثمّ قيامةٍ ثانيةٍ هي القيامة العامّة. ولٰكنّ سفر الرؤيا لا يتكلّم أبدًا عن قيامة ثانية. ومن جهة ثانية ، فهو يؤكّد أنّ المؤمنين يقدرون منذ الآن أن ينالوا خلاصهم الأبديّ ويحيَوا هٰذه الحياة التي وُعد بها مواطنو ملكوت الله. وحين يقدّم النصّ هؤلاء الناس الذين عادوا من الموت إلى الحياة فهو لا يقول «عادوا إلى الحياة»، بل «حيُوا» أو «نالوا الحياة» (٢٠ : ٤). يجب أن نفهم: عاشوا الحياة التي هي أقوى من الموت والحياة التي هي أبعد من الدينونة ، الحياة الحقيقيّة التي يتحدّث عنها الإنجيل الرابع : يستطيع الموتى أن يسمعوا في المسيح الصوت الذي يُحيي (يو ٥ : ٢٥). إذًا ، نحن أمام أناسٍ يقدرون أن يسمعوا يسوع ويمكنهم أن يموتوا. رج يو ١١ : ٢٥ي : «من عاش ومات فيّ لن يموت أبدًا».

هٰذه هي الحياة التي يعطيها اللهُ لأخصّائه : يجعل منهم قائمين من الموت. وهٰكذا يتكلّم يوحنّا عن قيامة واحدة.

رابعًا : وقُيِّد الشيطان ألفَ سنةٍ

هناك تأكيدان : الأوّل : قُيِّد الشيطان ، وهٰذا ما يقوله تعليم المثل الإنجيليّ (مت ١٢ : ٢٩) عن الرجل القويّ (إبليس) الذي قيّده يسوع وانتزع منه ملكه (أي البشر). فمجيء المسيح يعني بالنسبة إلى الشيطان هزيمةً كبيرة. بعد هٰذا لا يُطغي الأمم كما كان يفعل منذ تدخّله الأوّل في بستان السقوط (١٢ : ٩). ضعفت قوّته وسقط سلطانه فما عاد يملك ، وطُرد من السماء.

والتأكيد الثاني : ألف سنة. ويتحدّث بعض الناس عن تفسير مستقبليّ ، ولٰكنّهم يخطئون. إنّ الألف سنةٍ تحتلّ في سيرة قوى الشيطان المكان الذي احتلّته ١٢٦٠ يومًا أو ٤٢ شهرًا أو ثلاث سنوات ونصف السنة ، أي وقتًا قصيرًا (١٢ : ١٢) يتركه انتصار المسيح للعدوّ المقهور. إذًا ، نحن أمام ملاحظاتٍ ذاتِ بعدٍ رمزيٍّ لا زمنيّ. وسنأخذ

مثلاً: تعطي نبوءةُ أش ٦٥ : ٢٢ للمملكةِ المسيحانيّة زمنًا يشبه الحِقْبَةَ السابقة. مثلاً: إنّ الإقامة في الفردوس دامت أقلّ من ألفِ سنةٍ. فالله نبَّه آدم أنّه سيموت يوم يأكل من الثمرة المحرّمة (تك ٢ : ١٧). ولٰكنّ يوم الربّ يساوي ألفَ سنةٍ (مز ٩٠ : ٤). وفي الواقع مات آدم وهو ابن ٩٣٠ سنة (٥ : ٥)، أي قبل نهاية يوم الفردوس. وحين نعلن أنّ الشيطان لا يقدر أن يملك على الأمم ألفَ سنةٍ، فهٰذا يعني في لغة تقليديّة مصوّرة، أنّه قد أعيدت شروطُ القرب والثقة التي كانت تنظّم علاقاتِ اللهِ بالإنسان في الفردوس قبل السقطة. وهٰذا ما يؤكّده سفرُ الرؤيا: فهزيمة الحيّة الأصليّة (١٢ : ٩) تمنعها من إغواء الأمم كما فعلت مع الإنسان الأوّل (١٢ : ٩؛ ٢٠ : ٣). وقُدِّمت ثمرةُ شجرة الحياة إلى الذين انتصروا على الشيطان مع المسيح (٢ : ٢٧؛ ٢٢ : ١٤، ١٩). ويستطيع هؤلاء المؤمنون منذ الآن أن يدخلوا في جنّة الله ويحيَوا حياة القيامة دون أن يخافوا الموت المباشر أو الأخير.

خامسًا: هدف ف ٢٠

لا يكتفي ف ٢٠ بتكرار ما قالته الفصول السابقة عن هزيمة القوى الشيطانيّة. فإذا أردنا أن نفهمه نقابل تعليمه الأساسيّ مع تأكيدات ف ١١، ١٢، ١٣، ١٧. ففي ف ١١ تدلّ ٤٢ شهرًا أو ١٢٦٠ على الزمن الحاضر: إنّه زمن الشهادة ليسوع وسط عالم وثنيّ يهدّد المؤمنين. لقد سلِّم الشهود إلى خصومهم، ولٰكنّ القدرة الإلٰهيّة حمتهم. ولٰكنّ هٰذا الالتباس أُزيل بتدخّل الله الذي أقامهم فكشف المعنى الحقيقيّ لحياتهم. حينئذ دَوَى في السماء نشيدٌ يعلنُ مُلْكَ الله والمسيح. ويستعمل ف ١٢ الرمزَ العدديّ نفسَه ليدلّ على الزمن الحاضر الذي دشّنه موت وقيامة المسيح المنتصر على الشيطان. غُلب العدوّ الأصليّ، فلن يستطيع أن يؤثّر على مخطّط خلاص الله. فانحصر عمله بالاضطهاد. ولٰكنّ الله لا يتخلّى عن أخصّائه، بل يعدّهم بين المنتصرين حتّى ولو أجبروا على الموت مثل ربّهم.

ونجد في ف ١٣ الرمزيّة عينها تصوّر الزمن الحاضر الذي تسوده تهديدات الوحشين الشيطانيَّيْنِ واضطهاداتهم. ويبدو أنّ المملكةَ تمارسُ سلطانًا لا حدود له بحيث تؤثّر على إمكانيّة العيش حياة مسيحيّة في هٰذا المجتمع. ولٰكنّ المؤمنين يعرفون أن يميّزوا الطابع

الظاهر للسلطان البشريّ. ويتحدّث ف ١٧ عن الزمن الحاضر وما فيه من علامات تدلّ على الدينونة التي ستتمّ.

وأخيرًا في ف ٢٠ تدلّ الألف سنةٍ على الزمن الحاضر كزمن يربط فيه المسيح الشيطان ويمنعه من ممارسة عمله المدمّر. ويملك المؤمنون مع المسيح ويكون انتصارهم مشاركة في دينونة العالم. إنّه شعب كهنوتيّ لإلهٍ لا يحتاج بعد إلى وسطاء. وبعد الألفِ سنةٍ يُطْلَقُ الشيطانُ ثمّ يَفْنَىْ: ليس الزمن الحاضر النهايةَ الأخيرة لتاريخ الخلاص. فالله وحده بيّن، في تدخّل يتعدّى الإطار الزمنيّ المحدّد، أنّ مخطّطه يعني عالمًا لن يكون فيه مكان للشيطان.

سادسًا: وحي الرؤيا

نجد في قلب الكاتب يقينًا: إنّ الله الذي هو فوق الزمان والمكان جاء يخلّصنا في يسوع المسيح. منذ الآن تبدّل كلّ شيء. فعمل يسوع في الماضي هو الشرط الوحيد الذي يفتح الحاضر على أبديّة الله. وهكذا نستطيع القول إنّ المسيحيّين، وإنْ مضطهَدين، يملكون في السماء مع المسيح فيعبّرون عن واقع الخلاص. ونزيد: هذا المُلك هو المستقبل الموعود به الذي يدلّ على أنّ الله وحده يحقّق مجيئه.

ولهٰذا يجب أن نواصل استعمال كلماتٍ تَـجَاوَزَها الوحيُ: الآن وبعد الآن، سابقًا وليس بعد، هنا وهناك، الأرض والسماء. إنّها محاولات بشريّة عكشة تعبّر عن وحي لا تستطيع كلمات البشر أن تحيط به. فالحاضر يحمل الأبدية، والأرض زارتها السماء، والحياة هي مَثَل عن الحياة الأبدية. والنصر الذي يعتدُّ به عظماء هذا العالم ليس إلا ظاهرًا. فالسلطان الحقيقيّ هو بين يدَيِ الله. لقد انقلب كلّ شيء فصار عالم القيم الإنسانيّة موضوعَ وحيٍ يكشف معاييره الجديدة.

لا تستطيع لغة البشر أن تعبّر إلّا عمّا يكتنهه المنطق البشريّ. وإذ أراد الرائي أن يحدّثنا عن معجزة الإنجيل لجأ إلى مقولتي الزمان والمكان، واستعملها بحرّيّة مبيّنًا أنّهما ليستا إطارًا يسيطر على عمل الله.

يسكن الماضي في الحاضر. ويدل الحاضر على وجود شحنة من الأبديّة فيه. نستطيع أن نعيش على الأرض وأن نكون أيضاً بين رفاق الحمل في السماء أمام عرش الله.

٦ – سفر الرؤيا وشعائر العبادة

أوّلاً: أهمّيّة العبادة

نلاحظ أوّلاً تلميحًا (١ : ٣) إلى قراءة ليتورجيّة وإلى سامعين للأقوال النبويّة. فالعبادة في المجمع كانت تتضمّن قراءة الشريعة والأنبياء. واستلهمت المسيحيّةُ الأولى هٰذا النموذجَ وزادت عليه قراءاتٍ من أسفار مسيحيّة (كو ٤ : ١٦؛ ١ تس ٥ : ٢٧). وهٰكذا يبدو سفرُ الرؤيا كتابًا مُعَدًّا للعبادة.

إنّه يتكلّم عن الصلوات وشعائر العبادة، عن كؤوس ومبخرة ومذابح. والأبواق هي في التقليد اليهوديّ أدوات عباديّة. ومشاهد السجود عديدة، ونسمع إعلاناتٍ وأناشيدَ دينيّةً.

ونلاحظُ وقفتين ليتورجيّتين خلال التوسّع الجليانيّ: ففي سلسلة الختوم تتوالى الختوم الستّةُ بتواتر منتظم. ولٰكن قبل أن يُفتح الختم السابع، يتوقّف الخبر ليقدّم شعبَ المختارين المنشغلَ في تقديم عبادته لله والاحتفالِ بخلاصٍ حقّقه له. هٰذا يعني أنّ علاماتِ النهاية لا تتمّ قبل أن تُسْمِعَ عبادةُ الكنيسة في هٰذا العالم صوتَ البشر الذين يريدون أن يعيشوا منذ الآن من الخيرات الأبديّة التي يهبها الله.

ونجد ظاهرةً مماثلة في ف ١٦ : قبل أن تُصبّ الكأسُ الرابعة فتطلق الكوارث التي هي علامة الدينونة، يُسمع حوار بين الملاك والمذبح ليشكر الله على عدالته في دينونته. وتنال سلسلة الكؤوس مدلولها الحقيقيّ: فالضربات لا تدلّ على قساوة قدر أعمى ولا على انتقام إلٰه مُغْاظٍ، بل على تدخّلِ مخلّصٍ يحرّرُ أخصّاءه ويقاتل أعداءه، كما فعل في مصر.

ثانيًا: آثار ليتورجيّة في ف ٤ – ٥

ف ٤ – ٥

يشكّل هٰذان الفصلان بداية صُلب سفر الرؤيا ويقدّمان مشهد سجود سماويّ. يصوّر يوحنّا هٰذه العبادةَ بكثير من التفاصيل، وتتوالى الهتافات الاحتفاليّة والأعمال. يمكننا أن

نعجب بجمال هٰذه الرؤية وننسحر بهٰذه الليتورجيّا التي تستلهم ليتورجيّا واقعيّةً عرفها المسيحيّون الذين يتوجّه إليهم سفر الرؤيا.

نجد نشيد الله الخالق مبنيًّا على رؤية حزقيال (رأى اللهَ الجالسَ على الكائنات الحيّة) وعلى نشيد قدوس في أش ٦ : ٣. ثمّ نجد مديحًا للشريعة. يقدّم ف ٥ الكتاب المختوم الذي يقدر الحمل وحده أن يفتحه. إذًا، نحن أمام تلميح إلى الشريعة (هنا العهد القديم) التي يعطي المسيح وحده مدلولها الحقيقيّ. ونجد أخيرًا نشيدًا للإلٰه الفادي. هٰذا هو موضوع النشيد الجديد في قلب الرؤيا (٥ : ٩ - ١٠).

ليتورجيّا إفخارستيّة

نستطيع أن نقابل نهاية سفر الرؤيا (٢٢ : ١٧ - ٢١) مع نصّين مسيحيّين قديمين ونستنتجَ من هٰذه المقابلة أنّ رؤية الشهود الثلاثة تعود إلى حوار ليتورجيّ مأخوذ من ليتورجيّا إفخارستيّة عرفها المسيحيّون في الأجيال الأولى.

نقرأ في ٢٢ : ٢٠ : تعال أيّها الربّ (ماراناتا) الذي نجده في ١ كور ١٦ : ٢٢ وفي مؤلَّف يعود إلى نهاية القرن الأوّل. إنّه الديداكيه (أو تعليم) الرسل الاثني عشر.

إليك الحوار الليتورجيّ في الديداكيه : تمنّيات، دعوة وتحذير، (إن كان أحدٌ مقدّسًا فليأت، وإلّا فليتب). ماراناتا. آمين.

وفي ١ كور ١٦ : ٢٢ - ٢٣ : دعوة وتحذير (من يحبُّ الربَّ فليأت). من لا يحبّ الربّ فليكن محرومًا. ماراناتا. تمنٍّ : لتكن نعمة الربّ يسوع.

وفي سفر الرؤيا : دعوة : من كان عطشانًا فليأتِ. تحذير : من لا يأخذ بالشروط الموضوعة لا يشارك في شجرة الحياة (رمز إفخارستيّ). آمين. تعال أيّها الرب (ماراناتا). تمنٍّ : فلتكن نعمة ربّنا يسوع معكم أجمعين.

في قلب هٰذه النصوص نجد «ماراناتا» التي تترجم «تعال أيّها الربّ» أو «الربُّ أتى»، وفي كلتا الحالتين نحن أمام حضور المسيح. فالربّ الذي نقدر أن نلتقيَ به هو المخلّص الذي يدعو : تعال. وهو يقدّم خيراته، والإفخارستيّا هي العلامة الملموسة. ولٰكنّه أيضاً الإلٰهُ العادلُ والقدّوسُ، إنّه الديّان الذي لا يتحمّل الشرّ. لا نستطيع أن

نقترب منه دون أن نعطيَه. وإلّا اختفى عنّا وما اتّحدنا به، فيبقى علينا أن نواجهَ الشرَّ وحدَنا.

بدأ سفر الرؤيا بالليتورجيّا وانتهى بتلميح إلى ليتورجيّا إفخارستيّة. فالكتاب يريد أن يعلن مجيء المسيح الأخير. ولٰكنّنا لا نتكلّم عن المجيء المستقبليّ إلّا لندلّ على أنّ البشر لا يميّزون في حياتهم نتائج مجيء يسوع الأخيرة. ولٰكن يوجد مكان على الأرض ويوجد ظرف في حياة البشر يُعلن فيه عملُ الخلاص ويتحقّق: إنّه العبادة. في العبادة يتّخذ الناس الموقفَ اللائق بهم: موقفَ الساجدين الذين يُقرّون أنّ لِلّه السلطةَ بأن يخلقَ كلَّ شيء، ويعيد خلقَ كلّ شيء في يسوع، بما في ذٰلك حياتهم. إنّ الليتورجيّا هي التي تربط الناسَ بالأبديّة، بالسماء، بالله. وإنّها تجعلهم يختبرون هٰذه المعجزة. لا في انخطاف يبعدهم عن العالم، بل في نعمة تساعدهم على الأمانة التي يفرضها الإلٰه القدّوس.

٧ – مَنْ كَتَبَ سفرَ الرؤيا؟

اسمه يوحنّا (١ : ١، ٤، ٩؛ ٢٢ : ٨). إنّه شاهد يسوع المسيح (١ : ٢) ونبيّ (١ : ١؛ ٢٢ : ٩). وتبيّن ١ : ٢ – ٣ أنّ الشهادةَ والنبوءةَ هما أمر واحد (رج ف ١١). وهٰذا يفترض نظرةً خاصّةً إلى النبوءة: فالنبيّ ليس أوّلاً من ينبئ بالمستقبل، بل من يكشف معنى مجيء يسوعَ في هٰذا العالم. وهٰذا الكشفُ يأخذ طابعَ الشهادة المجسّدة.

المسيحيّ هو شاهدٌ للمسيح المصلوب، وقد يُدعى إلى أن يتبع معلّمَه في طرق تمرّ في الاضطهاد: نُفيَ يوحنّا إلى جزيرة بَطْمُسَ بسبب الإنجيل (١ : ٩)، وسار شهودٌ آخرون على طريق الاستشهاد (٢ : ١٣).

ماذا يقول التقليد؟ يقول يوستينوسُ إنّ يوحنّا بنَ زبدى هو الذي كتبَ الإنجيلَ الرابعَ وسفرَ الرؤيا. ويعلن أبوكريفون يوحنّا (كتاب غنوصيّ من القرن الثاني) أنّ رؤ ١ : ١٩ هي من تأليف يوحنّا الرسول. أمّا غايوس (كاهن رومانيّ في نهاية القرن الثاني) فقال إنّ قرنتيس الهرطوقيّ المتأثّر بالأفكار اليهوديّة هو الذي دوّن سفر الرؤيا. وقابل ديونيسيوسُ الإسكندرانيّ لغةَ الإنجيل الرابع وسفر الرؤيا وأفكارهما، وأعلن أنّنا أمام

كاتبين مختلفين. وتبعه في ذٰلك أوسابيوسُ القيصريّ. ولٰكنّ هٰذه التحفّظات تبقى قليلة. وكاتب سفر الرؤيا هو يوحنّا الرسول نفسه. ومع ذٰلك سيخاف الشرق المسيحيّ من كتابٍ أَحَسَّ بِغَرَابته فما أدخله بين أسفاره القانونيّة حتّى القرن الخامس.

خاتمة

قدمنا لاسفار العهد الجديد، فبان لنا غنى تعليم لا ينفد. وما اكتشفناه في الواقع هو وحدة العهد الجديد أولاً. ثم وحدة العهدين، حيث العهد الجديد يغرز جذوره في العهد القديم، والعهد القديم يجد كماله في العهد الجديد

١ – وحدة العهد الجديد

لا بدّ لنا من أن نأخذ بعين الاعتبار تنوّع الكتّاب الذين دوّنوا أسفار العهد الجديد. أراد الله أن يقدّم وحيه إلينا فأفاد من أناس تختلف طباعهم وتتنوّع مواهبهم. أفاد منهم ولم يستعملهم كأداة تنفعل ولا تفعل، كآلة يُحرّكها ولا تتحرّك. فكل واحد له طريقته الشخصية في نقل كلمة الله. فالقديس بولس ليس القديس يوحنا. والازائيون الذين قدّموا صورة مماثلة عن حياة يسوع وأعماله وأقواله، ابرزوا أيضاً الاختلافات العديدة بين انجيل وآخر. فلا بدّ إذن من الأخذ بعين الاعتبار نظرة كل واحد منهم. هذا ما يصبو اليه البحث البيبلي الحالي. ان المسيح لم يكتب بيده، ولكنه سلّم تعليمه إلى تقليد حيّ. ولم تصل إلينا التعابير عن هذا التعليم إلا بعد عشرات السنين من التوارث والتناقل. والالهام لا يكفل شهادة شخص واحد، بل عدة اشخاص تعرفوا إلى مختلف وجهات التعليم الاساسي في أوساط واوضاع ملموسة. ولم يصل بنا الالهام إلى نص نموذجي واحد أنزل علينا فلا نحيد عنه. إن تنوع الشهادات هو علامة عن الغنى التعليمي الذي وصل إلينا. فلا نجمع هذه الاقوال المتنوعة في بوتقة ضيقة تخنق الحياة التي في كلمة الله وتعيدنا الى

قاسم مشترك لا يحمل شيئا من زخم الانجيل. أجل، التنوّع هو سمة أسفار العهد الجديد.

ولكن نود أن لا تنسينا هذه الملاحظة الأولى، على اهميتها، الوحدة الاساسية في تعليم الخلاص كما نقرأها في العهد الجديد. فكم من كاتب حوَّل تنوع وجهات النظر إلى تناقضات، وجعل يسوع يعارض الكنيسة، أو يعارض القديس بولس. فكأن هناك إنجيل المسيح وانجيلاً آخر دوّنته الجماعات الاولى! توقّف هؤلاء الشرَّاح عند التفاصيل ونسوا المعطيات الاساسية التي فيها يجد التعليم المسيحي وحدته.

هناك نواة أساسية في أسفار العهد الجديد: كرستولوجيا واحدة، اكليزيولوجيا واحدة، سوتيريولوجيا واحدة.

كرستولوجيا واحدة، أي تعليم واحد عن يسوع المسيح. فأسفار العهد الجديد كلها تقول لنا ان يسوع هو إله وانسان. فلا سفر يشكّ في لاهوت المسيح حتى سفر الاعمال وانجيل مرقس. ولا سفر يهمل التشديد على ناسوت المسيح حتى الرسالة الى العبرانيين وانجيل يوحنا.

اكليزيولوجيا واحدة، أي تعليم واحد عن الكنيسة. فالاناجيل الاربعة تخبرنا عن يسوع الذي أراد حقًّا أن يؤسّس جماعة، أن يؤسّس كنيسة. ووعى المسيحيون الاولون مع رؤسائهم، ولا سيا بطرس وبولس، انهم يشكّلون هذا الشعب الجديد المرتبط بالله.

سوتيريولوجيا واحدة، أي تعليم واحد عن الخلاص. لكل شاهد وجهته الخاصة وطريقته الشخصية في عرض شقاء الانسان (على المستوى الاخلاقي) وسر الفداء الذي حمله يسوع. غير أنهم كلَّهم مقتنعون أن لموت يسوع وقيامته بعدًا خلاصيًا، أنهما يتمّان الكتب. ويشهد القديس بولس الذي توقّف عند لاهوت الفداء، على هذه الوحدة العميقة بين مختلف النظريات، فيقول: «سواء أنا (بولس)، سواء هم (بطرس، يعقوب، يوحنا)، هذا ما نكرز به، وهذا ما به آمنتم» (١ كور ١٥ : ٢١).

٢ – وحدة العهدين

حين عرضنا مختلف الاسفار البيبلية شدّدنا على رباط العهد الجديد بالعهد القديم. وحين تصرّفنا بهذه الطريقة، اتبعنا ما اشار اليه الكتّاب الملهمون الذين ما فتئوا يعودون

إلى الأسفار السابقة بصورة واضحة أو ضمنية. فهناك صفحات، بل أسفار، مثل سفر الرؤيا، تبدو بشكل تأمل في أسفار العهد القديم. كل هذا يدلّ على الوحدة العميقة بين العهدين. وهذا ما سوف نتوقّف عنده.

هذه الوحدة ليست تماثلاً وتماهيًا. فإيمان إبراهيم ليس إيمانًا بالمسيح في معنى صريح. وأكل المن لدى العبرانيين ليس تناولاً افخارستيًا ومشاركة في جسد المسيح ودمه. فإن نحن نسينا هذا المبدأ الغينا تاريخ الخلاص كما فهمه الكتّاب الملهمون أنفسهم. فهؤلاء يفترضون بين العهدين تواصلاً وانقطاعًا.

نحن أمام تواصل حيوي، لأننا أمام المخطّط الالهي الواحد. استشففناه منذ البداية وسار إلى كماله مع يسوع المسيح. لقد أبرز الانبياء هذا التواصل وهذا النمّو، وأوّلهم اشعيا. ففي القسم الأول من كتابه، نرى تاريخ شعب الله يسير حسب مخطّط اله قدير، فكّر بكل شيء وقاد كل شيء إلى هدف يعرفه وحده. وسيستعيد اشعيا في القسم الثاني من كتابه فلسفة التاريخ هذه المطبوعة بالطابع الديني، فيظهر أن التحرّر من عبودية مصر هو صورة مسبقة عن خلاص يتعدّاه عمقًا وروحانية. وسنجد هذا الخلاص بشكل آخر في سفر دانيال ورؤيا القديس يوحنا، كما سنجده في الاناجيل ورسائل القديس بولس.

ينتج عن هذا أن حقائق العهد الجديد لا تمتلك بُعدَها الحقيقي إلّا إذا أخذنا بعين الاعتبار النبوءات المسيحانية ومجمل التيار الديني الذي نكتشفه في التوراة. وهناك نتيجة أخرى: إن عدنا إلى الوراء وقرأنا نصوص العهد القديم كما تمت في نهاية الزمن، فهي تستضيء بنور جديد. إنها شاهدة لديانة تجاوزتها المسيحية، ولكنها لا تزال حاليّة بفضل الحدث الأول الذي يشكّل أساسها، وهو خبرة الخلاص التي تجد قمّتها في خلاص حمله إلينا يسوع المسيح.

تواصل وانقطاع. فكتّاب العهد الجديد الذين يعودون دومًا إلى العهد القديم، يشدّدون على التمايز والتفاصل بين التدبيرين. فتدبير العهد الجديد مفصول عن تدبير العهد القديم. وان كان يسوع يتمّ الكتب، فهو يتمّها بسلطان لا سلطان فوقه. فلا نتخيّل النبوءات دينًا يدفعه ابن الانسان، أو أمرًا مكتوبًا ومحتومًا يخضع له ابن الله المتجسّد. فعمل يسوع هو خلق الهي يرفض كل تقابل آلي مع إنباءات وردت في العهد القديم. وهنا نورد كلمة اوريجانس بمَا فيها من صورة موحية: «حين جاء المخلص إلينا وأعطى للانجيل جسدًا، صيّر بالانجيل كل شيء شبيهًا بالانجيل».

BIBLIOGRAPHIE

Evangiles et Actes des Apôtres

AUNEAU, J. Evangile de Marc dans Evangile synoptiques et Actes des Apôtres (PBSB,4), Paris, 1981, p.55-129.

BEAUDE, P.M. L'Accomplissement des écritures (Cogitatio Fidei), Paris, 1980.

BELO, F. Lecture matérialiste de l'évangile de Marc, Paris, 1974.

BOISMARD, M.E. Synopse des quatre évangiles, t.II, Paris, 1972, t.III, L'évangile de Jean, Paris, 1977.

BOSSUYT, P. et RADERMAKERS, J. Jésus, Parole de la Grâce selon saint Luc, Bruxelles, 1984.

BOVON, F. Evangile de Luc et Actes des Apôtres dans Evangiles synoptiques et Actes des Apôtres (PBSB,4), Paris 1981, p.195-283.

BROWN, R.E. La communauté du Disciple Bien-Aimé (Lectio Divina n⁰ 115), Paris, 1983.
The Gospel according to John, New York, 1966-70.

BRUCE, F. The Acts of Apostles, Londres, 1956.

BULTMANN, R. Jésus, tr. fr. Paris, 1926.
Das Johannesevangelium; Göttingen, 1941.

CADBURY, H.-J. The Book of Acts in History, New York, 1955.

CERFAUX, L.-CAMBIER, J. Dictionnaire de la Bible. Supplément (Paris, 1953) col. 557 ss.

CONZELMANN, H. Die Mitte der Zeit, Tübingen, 1963.
The Theology of St Luke, Londres, 1960.

COTHENET, E. L'évangile selon saint Jean dans les Ecrits de saint Jean et l'épitre aux Hébreux (PBSB,5), Paris, 1984, p.15-151.

CULLMANN, O. Le milieu Johannique, Neuchatel-Paris, 1976.

DODD, C.H. L'interprétation du Quatrième Evangile (Lectio Divina, n⁰82) Paris, 1975.
Les Paraboles du Royaume de Dieu (PdD), Paris, 1977.

DUPONT, J. Essais sur la christologie de Saint Jean, Bruges, 1951.

ERHARDT, A. The Acts of Apostles, Manchester, 1960.

FEUILLET, A. Etudes Johanniques, Bruges, 1962.

FORTNA, R.T. The Gospel of Signs, Cambridge, 1970.

GABOURY, A. La structure des évangiles synoptiques, Leiden, 1970.

GASQUE, W.W. A History of Criticism of the Acts of Apostles, Tübingen, 1975.

GEORGE, A. Etudes sur l'œuvre de Luc (Sources Bibliques), Paris, 1978.

GNILKA, J. Das Evangilium nach Markus, Neukirchener Verlag, 1978.

GRANT, R.M. La Formation du Nouveau Testament, Paris, 1969.

HAENCHEN, E. Die Apostelgeschichte (MKHNT, 1965), Göttingen, 1965. Tr. angl, Oxford, 1971.

HAYA-PRATS, L'Esprit force de l'Eglise: sa nature et ses activités d'aprés les Actes des Apôtres, Paris, 1975.

JEREMIAS, J. Les paraboles de Jésus, tr. fr, Le Puy, 1962, Paris, 1968.

KNOX, W.L. The Acts of Apostles, Cambridge, 1948.

LAMARCHE, P. Révélation de Dieu chez Marc (Le Point théologique, 20), Paris, 1976.

LEON-DUFOUR, X. L'Evangile selon saint Marc dans Introduction à la Bible, III, vol 2, p.33-72, Paris, 1976.
L'Evangile selon saint Matthieu, id. p. 73-108.
L'Evangile selon saint Luc, id. p. 109-142.
Les Evangiles et l'histoire de Jésus (PdD), Paris, 1963.

MARSHALL, I.H. The Gospel of Luke, Exeter, 1978.

MARTYN, J.L. History and Theology in the Fourth Gospel, New York, 1968.

MOLLAT, D. Etudes Johanniques (PdD), Paris, 1979.

O'NEIL, J.C. The Theology of Acts, London, 1970.

PAUL, A. Le monde des Juifs à l'heure de Jésus, Histoire politique (PBSB,1). Paris, 1981.

PERROT, Ch. Les Actes des Apôtres. Introd à la Bible, op. cit., p.239-295.

PESCH, R. Das Markusevangelium, Fribourg, 1980.

PREAUX, Cl. Le monde hellenistique (Nouvelle Clio, 6 et 6 bis), Paris, 1978.

RADERMAKERS, J. Au fil de l'Evangile selon saint Matthieu, Bruxelles, 1974.

La Bonne Nouvelle de Jésus selon saint Marc, Bruxelles, 1974.
Evangile de Matthieu dans Evangiles synoptiques, op. cit., p. 132-194.

RIGAUX, B. Témoignage de l'évangile de Marc, Bruges, 1965.
Témoignage de l'Evangile de Matthieu, Paris, 1967.

ROBINSON, J.A.T. The Destination and Purpose of St John's Gospel, NTS 6 (1959-1960), p. 117-131.

SCHNACKENBURG, R. Das Johannesevangelium, 3t. Fribourg-en-B, Vienne, 1965, 1971, 1975.
L'évangile selon Marc. Parole et prière, Paris, 1973.

SCHNEIDER, G. Das Evangelium nach Lukas, Wurzburg, 1977.

SHURER, E. The History of the Jewish People in the Age of Jesus-Christ, Edimbourg, 1973-1979.

SMALLWOOD, E.M. The Jews under Roman Rule. From Pompei to Diocletian, Leiden, 1976.

SOLAGES, B. de, Jean et les Synoptiques. Leiden, 1979.

STANDAERT, B. L'Evangile selom Marc, Bruges, 1978.

STOGER, A. L'évangile selon Luc, Parole et Prière, Paris, 1973.

TAGAWA, K. Miracles et Evangile, Paris, 1966.

TAYLOR, V. The Gospel according St Marc, Macmillan, 1966.

TCHERICOVER, V.A. Hellenistic civilisation and the Jews, Philadelphie, 1961.

TRILLING, W. L'évangile selon Matthieu, Parole et Prière, Paris, 1971.

TROADEC, H. L'Evangile selon Matthieu, Paris, 1963.

VAGANAY, L. Le Problème synoptique, Paris, 1954.

VAN DEN BUSSCHE, H. Jean, Bruges, 1967.

VAN UNNICK, W.C. The Purpose of St John's Gospel dans Studia Evangelica, t.I, Berlin, 1959.

VOUGA, F. Le cadre historique et l'intention théologique de Jean, Paris, 1977.

WILL, E. Histoire politique du monde hellénistique (320-30 av JC), Nancy, 1967, 1979.

WILILIAMS, C.S.C. A Commentary on the Acts of Apostles (BNTC), London, 1964.

Les Epîtres

ACHTEMEIER, P.J. Romans, Atlanta, 1985.

ALLO, E.B. La première epître aux Corinthiens (EB), Paris, 1937.
La deuxième épître aux Corinthiens (EB), Paris, 1937.

BARBAGLIO, G. Parolo di Tarso et le origine cristiane, Assisi, 1985.
1-2 Corinzi, Brescia, 1989.
& FABRIS, R. Le Lettere di Paolo (3 vol), Roma, 1980.

BARRETT, C.K. The Epistle to the Romans, London, 1957.

BARTH, G. Der Brief an die Philipper, Zürich, 1979.

BAUCKHAM, R.D. Jude, 2 Peter, Waco, 1983.

BAULES, R. L'Evangile puissance de Dieu (Lectio Divina, N° 53), 1968.

BEKER, J.C. Paul the Apostle, Edinburg, 1980.

BENOIT, P. Epître aux Ephésiens, SDB, t.7, col 195-170
Epître aux Colossiens, SDB, t.7 (Paris, 1961), col 157-170.
Epître à Philémon, SDB, t.7 col 124 ss.

BERG, C.L. The Theology of Jude, Dallas, 1954.

BEST, E.Second Corinthians, Atlanta, 1987.

BETZ, H.D. Galatians, Philadelphia, 1979.

BLACK, M. Romans, London, 1989.

BOICE, J.M. Ephesians, Grand Rapids, 1988.

BOISMARD, M.E. Première épître de Pierre, SDB, t.7, col 1415-1455.

BONNARD, P. L'Epitre aux Galates, Neuchatel, 1953.
Les épîtres de saint Jean, Neuchatel, 1983.
BONSIVEN, J. Jacques, SDB E. 4, col 784-795.

BORNKAMM, G. Paul, apôtre de Jésus-Christ, Genève, 1971.

BOTHA, F.J. et alii, Guide to the New Testament, vol V, The Pauline Letters, Pretoria, 1985.

BRADFORD, W.C. Hellenistic Tarsus, Mélanges USJ 38 (1962), p.41-75.

BROWN, R.E. et alii, Saint Pierre dans le Nouveau Testament (Lectio Divina n° 79), Paris, 1974, p. 181-190.
The Epistles of John, Garden City, 1982.

BROX, N. Der erste Petrusbrief, Neukirchen, 1979.

BRUCE, F.F. Philippians, San Francisco, 1983.
1 and 2 Thessalonicians, Grand Rapids, 1983.
The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians,

Grand Rapids, 1984.
The Letter of Paul to the Romans, Grand Rapids, 1985.

CADOUX, A.T. The Thought to James, London, 1944.

CALLOUD, J. et GENUYT, F. La première épitre de Pierre. Analyse sémiotique (Lectio Divina, n° 109), Paris, 1982.

CAMBIER, J.M. L'Evangile de Dieu sleon l'épitre aux Romains, Paris, 1967.
et alli, Les Epitres pauliniennes, Intr à la Bible, Paris, 1977, p. 13-200.

CANTINAT, J. et VANHOYE, A. Les autres Epitres, Intr à la Bible, Paris, 1977, p.201-302.

CARREZ, M. et alii, Les lettres de Paul, Jacques, Pierre et Jude (PBSB,3), Paris, 1983.
La deuxième épitre aux Corinthiens (Cahiers Evangile,51), Paris, 1985.
La deuxième épitre de Paul aux Corinthiens, Genève, 1986.
La première épitre aux Corinthiens (Cahiers Evangile, 66), Paris, 1988.

CASEY, J. Hebrews, Dublin, 1980.

CAUDILL, R. P. First Corinthians, Nashville, 1983.

CEDAT, P. A. James, Hebrews, 1, 2 Peter, Jude, Waco, 1984.

CERFAUX, L. L'Eglise des Corinthiens, Paris, 1946.
Une lecture de l'épitre aux Romains, Tournai, 1947.

CHEVALLIER, M.A. Condition et vocation des chrétiens en diaspora, RSR 48 (1974), p.387-398.

CHMIEL, J. Lumière et charité d'après la première épitre de Jean, Rome, 1971.

CLARK, G.H. First and Second Thessalonians, Jefferson, 1986.

COLLANGE, J.F. Enigmes de la deuxième épitre aux Corinthiens, Cambridge, 1972.
L'Epitre de saint Paul à Philémon, Genève, 1987.

COLON, J. Jude, DTC t.8, col 1668-1681.

COMBLIN, J. Lettera ai Colossesi, Lettera a Filemone, Roma, 1987.
Lettera ai Filippesi, Roma, 1989.

COUSAR, C.B. Galatians, Atlanta, 1982.

CRADDOCK, F.B. Philippians, Atlanta, 1985.

CRANFIELD, C.E.B. A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle

to the Romans, Edinburg, 1979.
Romans, Grand Rapids, 1985.

CROSS, F.L. (éd.), Studies in Ephesians, London, 1956.

CULPEPPER, R. 1 John, 2 John, Atlanta, 1985.

D'ANDELO, M.R. Moses in the Letter to the Hebrew, Missoula, 1979.

DANKER, F.W. Invitation to the New Testament, Garden City, 1980.
II Corinthians, Augsburg, 1989.

DAVIDS, P.H. James, San Francisco, 1983.

DEWAILLY, L.M. La jeune église de Thessalonique (Lectio Divina n⁰ 37), Paris, 1963.

DIDEBERG, D. Saint Augustin et la première épitre de saint Jean. Une théorie de l'Agape. Paris, 1975.

DORNIER, P. Les Epitres Pastorales (SB), Paris, 1969.

DUNN, J.D.C. Romans 1-8, Waco, 1988.

DUPONT, J. La réconciliation dans la théologie de saint Paul, Bruges, 1953.

DUSSAUT, L. Synopse structurale de l'Epitre aux Hébreux, Paris, 1981.
L'Epitre aux Hébreux dans les écrits de Jean et l'épitre aux Hébreux (PBSB,5), Paris, 1984, p. 283-332.

EASTON, B.E. The Pastoral Epistles, New York, 1947.

ELLIOTT, J.H. A Home for the Homeless, London, 1982.

EVANS, L.H. Hebrews, Waco, 1985.

FABRIS, R. The Pastoral Epistles, Oxford, 1937.

FALLON, F.T. 2 Corinthians, Dublin, 1978.

FEE, G.D. 1 and 2 Timothy, Titus, Sans Francisco, 1984.
The First Epistle to the Corinthians, Grand Rapids, 1987.

FEUILLET, A. «Paul»: Les épitres aux Corinthiens, SDB, t7 (1961) col 170-195.

FORNEBERG, T. An Early Church in a Plurastic Society: A Study of 2 Peter, Uppsala, 1972.

FRANCIS, F.D. & SAMPLEY, J.P. Pauline Parallels, Philadelphia, 1975.

FRAWSON, I. & GOIDTS, P. Paul de Tarse: Synopse des épitres, Paris, 1962.

FUCHS, E. & REYMOND, P; La deuxième épitre de saint Pierre, l'épitre de Jude, Neuchatel, Paris, 1980.

FUNG, R.Y.K. The Epistle to the Galatians, Grand Rapids, 1988.

FURTER, D. Les épitres de Paul aux Colossiens et à Philémon, Vaux-sur Seine, 1987.

GETTY, M. A. Philippians and Philemon, Dublin, 1980.

GHINI, E. Lettere di Paolo ai Tessalonici, Bologna, 1980.

GILMING, K. An Expositional Study of Jude, Dallas, 1954.

GIRARDET, G. La lettera di Paolo ai Galati, Torino, 1982.

GRAYSTON, K. The Johannine Epistles, London, 1984.

GREEN, M. 2 Peter reconsidered, London, 1961.

GREER, R.A. The Captain of our Salvation: A Study in the Patristic exegesis of Hebrews, Tübingen, 1973.

GUTHRIE, D. The Letter to the Hebrews, Grand Rapids, 1983.

HAGNER, D.A. & HARRIS, M.J. (éd.) Pauline Studies, Grand Rapids, 1980.

HANSON, A.T. Studies in the Pastoral Epistles, London, 1968.
The Pastoral Epistles, Grand Rapids, 1982.

HARRISVILLE, R. A. Romans, Minneapolis, 1980.
I Corinthians, Minneapolis, 1987.

HASLER, V. Die Briefe an Thimoteus und Titus, Zürich, 1978.

HAWTHORNE, C.F. Philippians, Waco, 1983.

HERING, J. L'Epitre aux Hébreux, Neuchatel, 1954.
La Première épitre aux Cortinthiens, Neuchatel, 1949.
La deuxième épitre aux Corinthiens, Neuchatel, 1958.

HEWITT, T. L'Epistola agli Ebrei, Roma-Torina, 1986.

HIEBERT, D.C. First Peter, Chicago, 1984.

HILL, D. On Suffering in I Peter, NT 18 (1976), p. 181-189.

HOLLADAY, C. The First Letter of Paul to the Corinthians, Austin, 1979.

HOLZNER, J. Paul de Tarse, Paris, 1951.
Autour de saint Paul, Paris, 1953.

HUBY, J. & LYONNET, S. Epitre aux Romains, Paris, 1957.

HURD, J.C. The Origins of 1 Cor, London, 1965.

JAVET, J.S. Dieu nous parle (Ed. Je sers), 1945.

KARRIS, R.S. The Pastoral Epistles, Dublin, 1979.

KÄSEMANN, E. Commentary on the Romans, Michigan, 1980.

KILGALLEN, J.J. First Corinthians, New York, 1987.

KISTERMAKER, J. Exposition of the Epistle of James and the Epistles of John, Grand Rapids, 1986.

KNOX, W.L. St Paul and the Church of Jerusalem, Cambridge, 1925.

KRUSE, C.G. The Second Epistle of Paul to the Corinthians, Grand Rapids, 1987.

KUGELMAN, R. James & Jude, Dublin, 1980.

KUSS, O. Der Romerbrief übersetzt und erklärt, 2 vol, Ratisbonne, 1957, 1961.

KYSAR, R. I, II, III John, Minneapolis, 1986.

LAWS, S.A. Commentary on the Epistle of James, San Francisco, 1980.

LECONTE, R. Jude, SDB t.4, col 1285-1298.

LEENHARDT, F.J. L'Epitre de saint Paul aux Romains, Genève, 1981.

LEHMANN, R. Epitre à Philémon, Genève, 1978.

LIGHTFOOT, J.B. St Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon, London, 1904.
to the Galatians, London, 1921.
to the Philippians, 1950, Grand Rapids.

LINDERMANN, A. Der Kolosserbrief, Zürich, 1983.

LORENZI, L. de (éd.), Paul de Tarse, apôtre de notre temps, Rome, 1979.

LUHRMANN,B. Der Brief an die Galater, Zürich, 1978.

MCDONALD, H.D. Commentary on Colossians and Philemon, Waco, 1980.

MAILLOT, A. L'Eglise au présent. Commentaire de 1 Cor, Tournon, Réveil, 1978.

MALATESTA, E. The Epistles of St John, Fano, 1966.

MALY, E.H. Romans, Dublin, 1979.

MARTIN, R.P. Philippians, London, 1980.
2 Corinthians, Waco, 1986.
1,2 Corinthians, Dallas, 1988.
& ELLIOTT, J.H. James, I-II Peter, Jude, Minneapolis, 1982.

MASINI, M. Lettere agli Ebrei, Brescia, 1985.

MASSON, Ch. Epitre aux Colossiens, Neuchatel, 1950.
Epitre aux Ephésiens, Neuchatel, 1952.

MITTON, C.L. The Epistle to the Ephesians: Its Authorship, Origin and Purpose, Oxford, 1951.

MORGEN, M. Les épitres de Jean (Cahiers Evangile, 62), Paris, 1987.

MORLET, R.M. L'Epitre de saint Paul aux Philippiens, Vaux-sur-Seine, 1985.

MORRIS, L. The Epistles of Paul to the Thessalonians, Leicester, 1984.
The Epistle to the Romans, Leicester, 1988.

1,2 Thessalonians, Dallas, 1989.

MOULE, H.C.G., The Epistle to the Philippians, Grand Rapids, 1981.

MURPHY, D.J. The Apostel of Corinth, Melbourne, 1966.

MURPHY-O'CONNOR, J. Epitre aux Philippiens, SDB, t.7, col 111-123.
1 Corinthians, Dublin, 1979.

NOCK, A.D. Saint Paul, London, 1938.

NYGREN, A. Der Römerbrief. Göttingen, 1954.

O'NEIL, J.C. 1 John, London. 1966.

OSIEX, C. Galatians, Dublin, 1980.

PATZIA, A. G. Colossians, Philemon, Ephesians, San Francisco, 1984.

PENNA, R. (éd.), Lettera agli Efesini, Bologna, 1988.

PERROT, Ch. (Ed.), Etudes sur la première lettre de Pierre (Lectio Divina, 102) Paris, 1980.
L'Epitre aux Romains (Cahiers Evangile, 65), Paris, 1988.

PESCH, R. Römerbrief, Würzburg, 1983.

PRAT, F. Saint Paul, Paris, 1922.

PRESE, J. M. 1 and 2 Thessalonians, Dublin, 1979.

RICCIOTTI, J. Saint Paul apôtre, Paris, 1952.

RIGAUX, B. Les épitres aux Thessaloniciens (EB), Paris, 1956.

ROBINSON, B.W. The life of Paul, Chicago, 1956.

ROGERS, P.V. Colossians, Dublin, 1980.

SANDERS, J.T. The New Christological Hymns, Cambridge, 1971.

SCHLIER, H. Der Brief an die Epheser, Düsseldorf.

SCHMITT, J. Seconde Epire de Pierre; SDB, t.7 col 1950 ss.

SCHWIZER, E. Letter to the Colossians, Minneapolis, 1982.

SELWIN, E.C. The First Epistle of St Peter, London, 1952.

SENIOR, D. 1 & 2 Peter, Dublin, 1980.

SENFT, C. La Première épitre de saint Paul aux Corinthiens, Paris, 1979.

SILVA, M. Philippians, Chicago, 1988.

SPEYR, A. von, L'Epitre aux Ephésiens, Paris, 1987.

SPICQ, C. Epitres Pastorales (EB), Paris, 1947.
SDB, t.7 (1961) col 1-73.
Les Epitres Pastorales, (SB), Paris, 1969.
L'Epitre aux Hébreux (SB), Paris, 1977.

STAGG, F. Galatians, Romans (Preaching Guides), Atlanta, 1980.

STROBEL, A. Der Erste Brief an die Korinther, Zürich, 1988.

SWAIN, L. Ephesians, Dublin, 1980.

TRENCHARD, E. La primera epistola del apostel Pablo a los Corintios, Madrid, 1980.

TRIMAILLE, M. La première lettre aux Thessaloniciens (Cahiers Evangile, 39), Paris, 1982.

VANHOYE, A. Situation du Christ (Hé 1-2) (Lectio Divina, 58), Paris, 1959.
La structure littéraire de l'Epitre aux Hébreux, Paris, 1976.
Le message de l'épitre aux Hébreux (Cahiers Evangile, n⁰ 19), Paris, 1977.
(éd.), L'apôtre Paul, Leuven, 1986.

VAN ROON, A. The Authenticity of Ephesians, Leiden, 1974.

VAUGHAW, C. Colossians and Philemon, Grand Rapids, 1980.
& LEA, T.D. 1 Corinthians, Grand Rapids, 1983.

VIARD, A. Epitre aux Galates, SDB t.7 (Paris, 1961), col 211-226.

VOUGA, F. L'épitre de Saint Jacques, Genève, 1984.

WENGST, K. Der erste, zweite und dritte Brief der Johannes, Würzburg, 1978.

WILSON, R. McL, Hebrews, Grand Rapids, 1987.

ZIESLER, J. Paul's Letter to the Romans, Philadelphia, 1989.

Apocalypse

ALLO, E.B. L'Apocalypse (EB), Paris, 1933.

BÖCHER, O. Die Johannesapokalypse (Erträger der Forschung, 41), Darmstadt, 1975.

BOISMARD, M.E. L'Apocalypse ou les Apocalypses de Saint Jean, in RB 56 (1949), p. 507-541.
L'Apocalypse de Jean dans «La tradition Johannique (Introd à la Bible), Paris, 1977, p. 13-55.

BRUTSCH, Ch. La clarté de l'Apocalypse, Genève, 1966.

CHARLES, R.H. A critical and exegetical Commentary on the Revelation of St John (ICC) 2 vol, 1920.

FEUILLET, A. L'Apocalypse. Etat de la question (Studia Neotestamentice, Subsidia III), Bruges-Paris, 1963.

KRAFT, H., Die Offenbarung des Johannes (Handbuch zum NT, 16a), 1974.

PRIGENT, P. Apocalypse et liturgie, Neuchâtel-Paris, 1964.
L'Apocalypse de saint Jean (Comm. du NT, XIV), Paris, 1981.
Et le ciel s'ouvrit, Paris, 1981.
L'Apocalypse dans les écrits de saint Jean et l'Epître aux Hébreux (PBSB,5), Desclée, 1984, pp. 213-282.

ROUSSEAU, F. L'Apocalypse et le milieu prophétique du Nouveau Testament: Structure et préhistoire du texte, Tournai-Montréal, 1971.

STERLIN, H. La vérité sur l'Apocalypse: Essai de reconstitution des textes originels, Paris, 1972.

SWEET, H.B., The Apocalypse of St John, London, 1906

SWEET, H.B., Apocalypse et Théologie de l'Espérance (Lectio Divina n° 95), Paris, 1977.

SWEET, J., Révélation (Pelican Commentaries), 1979.

A.C.F.E.B. Apocalypses et Théologie de l'Espérance (Lectio Divina n° 95), Paris, 1977.

L'Apocalypse Johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament (B.E.T.L. LIII), éd. J. Lambrecht, Gembloux, Louvain, 1980.

Cahier Evangile n°11 (février 1975): une lecture de l'Apocalypse

Cahiers Bibliques n° 15 (septembre 1976): Etudes sur l'Apocalypse de Jean. Histoire-Mythe-Structure.

Cahiers Bibliques n° 16 (octobre 1977): L'Apocalyptique, littérature du passé?

Le Monde de la Bible n° 3 (mars-avril 1978): Apocalypse, sectes et millénarisme.

Lumière et Vie n° 160 (novembre - décembre 1982): Ecriture apocalyptique.

الفهرس